

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

31

2013

Wierzę w Syna Bożego

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny
Ks. dr Wojciech Turowski – zastępca redaktora naczelnego
Ks. dr hab. Stanisław Biały – sekretarz
Ks. dr Andrzej Proniewski, 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 Побайба
Redaktor statystyczny: Ks. Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)

ISSN 0239-801X

Imprimatur 956/13/A
Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 30 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 91
studiateologiczne@onet.eu

Łomża 2013

spes
wydawnictwo

ul. Sadowa 3, 18-400 Łomża
tel.: +48 86 215 14 10, fax: +48 86 215 14 13
www.spesmedia.pl

WPROWADZENIE

„Wierzę w Syna Bożego. Przez wiarę i chrzest do świadectwa”. Jest to myśl przewodnia na kolejny rok duszpasterski. Celem podstawowym programu duszpasterskiego w roku 2013/14 jest podjęcie działań zmierzających do przyjęcia i ożywienia osobistej wiary w Syna Bożego, zakorzenionej w łasce chrztu świętego, która owocuje zaangażowaniem w życie wspólnoty i świadectwem życia chrześcijańskiego.

Proponowany program jest też pierwszym rokiem realizacji nowego cyklu w latach 2013 – 2017: „Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa”, który ma przygotować wiernych do godnego przeżywania 1050. rocznicy Chrztu Polski (jakie przypadną w 2016 r.) oraz Światowych Dni Młodzieży i spodziewanej pielgrzymki papieskiej.

Program duszpasterski skoncentrowany wokół wiary w Chrystusa jest przede wszystkim pomocą w kształtowaniu autentycznej, pogłębionej wiary w obliczu kryzysu obecnego czasu, który przejawia się w odsuwaniu Boga na coraz dalszy plan oraz redukcyjnego podejścia do człowieka. W kolejnych epokach ludzkość coraz dalej odchodzi od harmonii między wiarą, rozumem i szacunkiem dla człowieka, jaka zbudowana została w Europie średniowiecznej. Każda z kolejnych epok zatracala coś z tej pełni, starając się zbudować stopniowo świat bez Boga, ograniczając pole działania dla Kościoła i redukując człowieka tylko do pewnych wymiarów jego egzystencji.

Realizacja nowego programu duszpasterskiego opiera się na trzech priorytetach:

- Słowo Boże - propagowanie Biblii jako Słowa Bożego, ukazywanie jej ważności w życiu chrześcijańskim oraz pogłębianie duchowości biblijnej;
- Ewangelizacja, a w jej ramach podjęcie różnorodnych działań pre-ewangelizacyjnych i przeprowadzenie rekolekcji kerygmatycznych, oraz wsparcie wiernych, by mogli znaleźć swoje miejsce we wspólnotach;
- Katecheza dorosłych przed chrztem dziecka - rozszerzenie i pogłębienie katechezy rodziców i chrzestnych przed chrztem dziecka.

Nowy program jest zachętą do podejmowania różnorodnych działań popularyzujących znajomość Biblii oraz do tworzenia parafialnych kręgów biblijnych. Dostrzega on potrzebę rekolekcji kerygmatycznych. Chodzi o przepowiadanie Słowa Bożego jako najbardziej autentycznego świadectwa. Nie wystarczy pokazywać Dobrą Nowinę, ale samemu trzeba nią żyć. A

przy tym należy mieć dostateczny poziom pokory, wiedzieć, że owoce nie zależą bynajmniej od człowieka. Zawsze na pierwszym miejscu powinien być stawiany osobowy Bóg, a nie takie czy inne programy bądź techniki duszpasterskie. Bowiem istotą Kerygmatu jest przyjęcie i głoszenie Chrystusa jako Zbawiciela, Mesjasza i Pana.

Ważnym priorytetem najbliższego roku duszpasterskiego ma być także przedchrzcielna katecheza rodziców i chrzestnych. Wynika to stąd, że działania pastoralne tego roku skierowane są głównie do osób dorosłych. Rozpoczynając katechezy rodziców i chrzestnych przed chrztem poprzez kolejne lata realizacji programu duszpasterskiego podjęte zostaną działania, aby wypracować całościową koncepcję katechezy dorosłych wokół sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz wprowadzać ją w praktykę parafii. Celem tegorocznych działań w tym zakresie winno być rozszerzenie i pogłębienie przygotowania rodziców i chrzestnych do chrztu dziecka. Katechezy te mogłyby prowadzić duszpasterze lub przygotowani świeccy katechiści.

Pomocą w realizacji tak postawionych zadań duszpasterskich na najbliższy rok mogą być opracowania zawarte w kolejnym tomie „Studiów Teologicznych Białostok Drohiczyn Łomża”. Żywimy nadzieję, że posłużą one także (a może przede wszystkim) do przyjęcia i ożywienia osobistej wiary w Syna Bożego.

Następny 32 tom „Studiów Teologicznych” poświęcony będzie zagadnieniu: ***Nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię***. Zapraszamy do publikowania artykułów naukowych z tej tematyki.

Redakcja

Artykuły



KS. CEZARY NAUMOWICZ

WIERZĘ W SYNA BOŻEGO – ZBAWICIELA WSZECHŚWIATA. PROBLEMATYKA CHRYSSTOLOGII KOSMICZNEJ

Treść: 1. Chrystologiczna wizja Pierre'a Teilharda de Chardin, 2. Interpretacja wizji Teilharda we współczesnej refleksji teologicznej, 3. Chrystocentryzm kosmiczny w ujęciu kardynała Giacomo Biffi, Zakończenie.

Kosmiczny wymiar tajemnicy Chrystusa, tak bardzo obecny w chrystologii biblijnej i w myśli starożytnego Kościoła, z czasem „zaciemniony”, został obecnie uznany za jeden z tych aspektów refleksji chrystologicznej, które powinny zostać odnowione¹.

Chociaż w całym Piśmie św. Jezus Chrystus jest przedstawiany w relacji uniwersalnej i kosmologicznej, to najbardziej właściwa chrystologia kosmiczna wystąpiła u św. Pawła. Najpewniejszą biblijną podstawę chrystologii kosmicznej znajdujemy w *Liście do Kolosan* (1,15-20) oraz *Liście do Efezjan* (1,3-14). W pierwszym z nich Chrystus jest ukazany jako *pierworodny wszelkiego stworzenia, wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone i w Nim ma istnienie*. Hymn efeski mówi o Ojcu wywyższającym Syna, czyniącym Go „Głową stworzenia”. W Synu Ojciec realizuje swoją ekonomię zbawienia, rozciągającą się na cały kosmos, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie – *to co na*

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.

¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. KRÓLIKOWSKI, Kraków 2000, s. 130-132 (V: „Aspekty chrystologii, które powinny być odnowione”).

ziemi i to co w niebie (tzw. rekapitulacja). Wprawdzie bibliści dostrzegają w tych tekstach wątek gnostycki, ale ogranicza się on jedynie do języka gnostyzującego, podczas gdy treść gnozy jest odrzucana jako „filozofia oparta na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2,8).

Św. Paweł mówi o odkupieniu całej natury (por. Rz 8,18-25) oraz ukazuje Odkupiciela w odniesieniu do „nowego stworzenia” (por. 2 Kor 5,7; Ga 6,15). Wcielanie się Słowa Bożego ma w jakimś sensie trwać aż do paruzji, „aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28). Zauważono, że wprawdzie dzisiejsze przekłady tego wersetu brzmią: „aby Bóg był wszystkim we *wszystkich*”, mając na myśli ludzi, ale wielu Ojców Kościoła (np. Ireneusz, Orygenes) tłumaczyło to kosmologicznie: *we wszystkim*².

Ojcowie Kościoła również nie ograniczali się do wyjaśniania wymiaru antropologicznego zbawienia dokonanego w Chrystusie, ale ukazywali jego wymiar kosmiczny, rozszerzając w ten sposób horyzont od człowieka na historię i cały wszechświat. Ojcowie greccy twierdzili, że Jezus Chrystus nie tylko jako *Słowo Przedwieczne*, ale również jako *Słowo Wcielone* rozjaśnia i odnawia wszechświat. Do wielkich chrystologów *kosmologizujących* należeli Justyn, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy, Ojcowie kapadoccy i Maksym Wyznawca.

W refleksji teologicznej zbyt wąska antropologia, która pomija lub zaciemnia aspekt relacji człowieka do świata, może sprawić, że nie dowartościowuje się adekwatnie biblijnych stwierdzeń o panowaniu Chrystusa nad kosmosem. Wydaje się, że „z powodu postępu w zakresie nauk przyrodniczych znaczenie świata i jego wpływu na ludzką egzystencję oraz problemy, które ten świat stawia względem takiej egzystencji, powinny być bardziej dostrzeżone”³.

² Por. Cz. S. BARTNIK, *Chrystologia kosmologiczna*, w: *Chrystus i Jego Kościół*, red. M. J. UGLORZ, Bielsko-Biała 2000, s. 227-232, tu s. 230: „Dzisiejsza ucieczka od znaczeń kosmologicznych wydaje się nieusprawiedliwiona. Warto zauważyć, że nowe przekłady Biblii ogólnie idą w kierunku czysto antropocentrycznym i indywidualistycznym, rugując klasyczne sensy kosmologiczne, ogólne i obiektywistyczne”. Por. A. JANKOWSKI, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 66-84.

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, s. 131. Por. CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 394n; J.-M. MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo. Influenza della cosmologia moderna sulla teologia*, Cinisello Balsamo 1995.

1. Chrystologiczna wizja Pierre’a Teilharda de Chardin

Wielu współczesnych teologów pozostawało pod urokiem koncepcji Pierre’a Teilharda de Chardin, który podjął refleksję nad kosmiczną funkcją Chrystusa. W jego wizji kosmogeneza i antropogeneza znajdują swoje wypełnienie w chrystogenezie. Chrystus staje się „spełnioną w sobie ewolucją”. Poprzez taką ewolucjonistyczną formę wizji Chrystusa kosmicznego francuski jezuita ożywił dynamiczną ideę św. Pawła i Ojców greckich. Tematy listów Pawłowych, takie jak kosmiczna supremacja Chrystusa i wypełnienie kosmosu w Chrystusie, mówiły dla Teilharda o uniwersalnym znaczeniu Chrystusa⁴.

Dzieło Teilharda przypomina usiłowania pierwszych myślicieli chrześcijańskich, którzy swą wiarę w Chrystusa starali się uczynić przystępną ówczesnemu światu. Teilhard odczuwał głęboki rozłam między nauką a wiarą, pomiędzy życiem pogrążonym w codziennych sprawach i życiem duchowym. Zamierzeniem francuskiego naukowca było przedstawienie treści Objawienia w sposób bardziej odpowiadający współczesnym wyzwaniom oraz zgodnym z ewolucyjną i dynamiczną strukturą wszechświata. Jego refleksja odbywała się na trzech skoordynowanych ze sobą poziomach: *naukowym* (przez który dokonywał fenomenologicznej analizy rzeczywistości), *filozoficznym* (przez który dokonywał fenomenologicznej analizy człowieka) i *teologicznym* (opartym na Objawieniu).

Punktem wyjścia jest wizja wszechświata i człowieka ewoluujących ku pełni określonej jako „Punkt Omega”. Punkt ten w pierwotnym, naukowym momencie pozostaje nieokreślony. Analizy naukowe znajdują następnie swoją pełnię sensu w Objawieniu, gdzie „Punkt Omega”, posiadający charakter osobowy, zostaje utożsamiony z Chrystusem – darmowym darem Ojca. Chrystus jest ostatecznym punktem złożonego procesu unifikacji całego istnienia i nadania mu sensu. Stworzenie jawi się więc jako nieprzerwana kosmogeneza animowana przez chrystogenezę, a proces ten zostaje określony przez Teilharda jako „pleromizacja” - synteza stworzenia, wcielenia i zbawienia. *Christus evolutor* jest

⁴ Por. I. DELIO, *Ewolucja a Chrystus*, Kraków 2010, s. 115n (IV: „Teilhard de Chardin: wszechświat uchrystusowiony”, s. 107-128).

„transpozycją” figury *Christus redemptor*: przeniknięty przez Chrystusa kosmos zostaje zatem zbawiony⁵.

Chrystogeneza, stanowiąca po kosmogenezie, biogenezie i neogenezie czwarty poziom ewolucji zbieżnej, nie jest jednak jako taka fenomenem naturalnym lub produktem samej ewolucji. Francuski jezuita mówi o „wstępującej antropogenezie” i „zstępujących przeblyskach chrystogenezy”: w realizacji zbawienia spotkały się we wcieleniu „naturalna linia wstępująca” i „nadprzyrodzona linia zstępująca” – łącząc się w historiozbawczą jedność. W chrystogenezie dochodzi do syntezy między dążeniami ludzkimi a historiozbawczym oddziaływaniem Chrystusa. Wcielenie, w którym Chrystus „przyodziewa się w całą rzeczywistość wszechświata”, to ruch „z góry”. Sakramentem chrystogenezy jest Eucharystia. Świat jest kosmiczną Hostią, która jest dana dla konsekracji we współpracy człowieka z Bogiem. Przemiana eucharystyczna transformuje podnosząc całą rzeczywistość.

Najważniejsza rola w chrystologii kosmicznej Teilharda przypada więc tajemnicy Wcielenia. Wcielenie ukazuje Chrystusa jako „Punkt Omega”, fizyczne centrum kosmosu, przyczynę i kres ewolucji świata, gwaranta celu i sensowności procesu ewolucji. Cały kosmos zmierza w swoim rozwoju ku Chrystusowi – w zakresie ducha, lecz także w sferze fizyczno-biologicznej. Ale to dopiero po zmartwychwstaniu umarłych Chrystus stanie się absolutnym centrum uniwersalnego zjednoczenia. Ludzkość dojrzewa do pełni Chrystusa (*pleroma Christi*), aby w paruzji wejść całkowicie w Punkt omegalny. Chrystogeneza prowadzi do wzajemnego przenikanie się ducha i materii, natury i łaski, stworzenia i odkupienia, w którym to ewolucyjnym procesie ludzkość może aktywnie współdziałać przez technikę, pracę, twórczość⁶.

W wizji Teilharda wszechświat zmierza więc do Chrystusa, „zosta-

⁵ Por. P. T. DE CHARDIN, *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 1-13, Paris 1955-1976, szczególnie „*Christique*”, w: t. 13, s. 94-117. Por. także R. NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, w: *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 2, red. G. CANOBBIO – P. CODA, Roma 2003, s. 30-32; G. A. MALONEY, *Chrystus kosmiczny od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1986, s. 164-198; W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 234n.

⁶ Por. A. NOSSOL, *Problem Jezusa Chrystusa dziś*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. GRANAT – E. KOPEĆ, Lublin 1988, s. 33-71, tu s. 45n; L. WCIÓRKA, *Filozofia i przyroda. Studia nad myślą Pierre Teilharda de Chardin*, Poznań 2002, s. 135-139 („Chrystus-Omega Pierre Teilharda de Chardin”).

nie «przechrytusowiony» (...) Ocean, do którego spływają wszystkie duchowe strumienie wszechświata, ma własne oblicze i serce. Jeżeli zaś Chrystus jest Punktem docelowym, a tym samym wewnętrznym Punktem zespolenia całej historii stworzenia, to mamy tutaj podarowaną nam gwarancję, że napięcie ruchu pomiędzy upadkiem a powstaniem zostało rozstrzygnięte na rzecz powstania. «Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są *tak*» (2 Kor 1,20)⁷.

We Wcieleniu Chrystus staje się *Mową Boga*, głoszącą Boże plany, oraz kluczem do tajemnych Bożych dróg odsłaniających się w perspektywie kosmicznej. Chrystus staje się zarazem spełnionym człowieczeństwem i spełnieniem rodzaju ludzkiego. Jest On Obrazem, według którego wszystko zostało stworzone, a zarazem środkiem i osią, wzdłuż której człowiek zmierza do wyższego i ostatniego szczebla ewolucji. Człowiek powinien nasłuchiwać *Mowy Boga* w każdym stworzeniu szukającym własnej drogi ku większej doskonałości. Człowiek może jednak stać się na tę mowę głuchy i zamknąć się w nieczułym egoizmie. Proces ewolucji wszechświata posuwa się więc naprzód i jednocześnie się cofa⁸.

2. Interpretacja wizji Teilharda we współczesnej refleksji teologicznej

Wizja Teilharda spotkała się z wieloma interpretacjami: od zdecydowanej akceptacji lub przejęcia jej zasadniczych tez aż po krytykę i odrzucenie. Chociaż Teilhard pozostawał w „horyzoncie ortodoksyjnym”, odwoływał się do św. Pawła, św. Jana i wczesnych Ojców Kościoła, to jednocześnie jego sposobu ujmowania chrystologii nie można nazwać tradycyjnym. Wniósł on do swojej chrystologicznej wizji głęboki szacunek dla empirycznej metodologii, ale także nowe spojrzenie na chrystologię wiary chrześcijańskiej.

Pewien optymizm wynikający z koncepcji świata u Teilharda znalazł swoje pośrednie odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Sobór wyraził bowiem pozytywny stosunek do świata współczesnego, kierując zachętę do chrześcijan do zaangażowania w rzeczywistość ziemską

⁷ CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego*, s. 397.

⁸ POR. G. A. MALONEY, *Chrystus kosmiczny*, s. 197n.

oraz dostrzegając problem ekologii i ochrony przyrody⁹.

Niektórzy teologowie, chociaż w swoich ocenach nie wchodzą w samo sedno dyskusji chrystologicznej, dostrzegają u Teilharda cenne elementy. Dla Henri de Lubaca dzieło Teilharda starało się pozostać wierne danym tradycji, ale przyczyniło się także do otwarcia teologom szerokiej przestrzeni poszukiwań. Zdaniem Alfonsa Nossola, „do koncepcji Teilharda de Chardin można podejść krytycznie, ale zaprzeczyć się nie da, iż skonkretyzowana w niej idea chrystocentryzmu zdecydowała chyba w dużej mierze o tym, że właśnie w oparciu o naukę francuskiego uczonego doszło w naszych dniach do tak bardzo ożywionego i konstruktywnego dialogu wiary ze światem”¹⁰.

Według Jeana Daniélou dzieło Teilharda, poza pewnymi brakami, jest cenne, ponieważ pozwala znaleźć drogę wyjścia z wielu ślepych uliczek, takich jak relacja między nauką i wiarą, życiem duchowym i doczesnymi zadaniami, oraz pomaga w odnalezieniu harmonii między naturą i łaską. Teilhard jednoczy trzy wymiary wszechświata: technikę, miłość i mistykę. Odpowiadają one trzem wymiarom człowieka, których podstawy znajdujemy w Biblii: panowaniu nad światem przez technikę, wspólnocie ludzkiej osiągananej przez miłość i otwarciu na Boga przez adorację. Przesłanie nadziei płynące z wizji Teilharda mówi, że te trzy wymiary nie muszą przeciwstawiać się sobie, ale podlegać konwergencji. W ten sposób Teilhard próbował skorygować statyczną koncepcję człowieka powracając do dynamicznej biblijnej wizji antropologicznej. Świat codziennych zajęć człowieka przedstawiony został jako „tworzywo”, z którego kształtuje się wspólnota z Chrystusem i oddawanie czci Bogu za pośrednictwem całego wszechświata¹¹.

W zasadniczo pozytywną recepcję Teilharda wpisuje się także refleksja Karla Rahnera. Podobnie jak u Teilharda, także u Rahnera Wcielenie

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 45: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył. Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań”.

¹⁰ A. NOSSOL, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 39.

¹¹ Por. J. DANIELOU, *Signification de Teilhard de Chardin*, Études 312 (1962), s. 145-161; H. DE LUBAC, *Le pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1961; tenże, *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs*, Paris 1977.

jest sednem chrystologii kosmicznej. Chociaż Rahner wyznaje, że nie czuje się od wizji Teilharda zależny ani zobowiązany, aby ją kontynuować, to jako jeden z pierwszych próbował także skonfrontować tradycyjną chrystologię z nowoczesną myślą i z ewolucyjną wizją świata. Rozwijał swą myśl jako filozof i teolog, nie zaś jako badacz natury.

Zasadnicze tezy tej próby zawarte są w słynnym artykule *Chrystologia w ramach ewolucyjnej koncepcji świata*. W koncepcji „samotranscendencji” Rahner znalazł analogię możliwą do zaaplikowania do wszystkich poziomów istnienia i ukazującą przejścia do poziomów bardziej zorganizowanych. Samotranscendencja jest skutkiem Ducha, który już mieszka w materii. Duch ten, ukierunkowany ku „nieskończonej Tajemnicy”, którą nazywamy Bogiem, musi być rozumiany jako Duch Boży. Relację między materią i Duchem należy rozumieć jako historię, stawanie się, ewolucję w kierunku wyższych form. Historia naturalna transcenduje samą siebie w historii ludzkiej - w wolnej i świadomej samotranscendencji człowieka. Tak jak stwórcza samokomunikacja Boga wyraża się już w samotranscendencji naturalnej, w ten sam sposób na szczycie ludzkiej ewolucji spotykają się samotranscendencja ludzka i samokomunikacja Boga w osobie „Zbawiciela”, w którym ludzka natura transcenduje samą siebie w Bożej tajemnicy.

W *Logosie*, który stał się światem i materią, Bóg komunikuje się całkowicie. W unii hipostatycznej Człowieka-Boga Wcielonego mamy „szczyt” i maksymalny „Punkt” ewolucji świata. Jednakże Wcielenia nie należy rozumieć jako zejścia Bożego *Logosu*, lecz również jako poziom całkowicie nowy i jedyny hierarchii rzeczywistości ziemskich, w którym wszystkie poprzednie stadia są zawarte na mocy samotranscendencji. Zaś absolutna przyszłość Bożej tajemnicy jest tu obecna dzięki łasce, na mocy samokomunikacji.

Idea Wcielenia jako pierwotnego zamysłu Boga, kulminacji Bożego planu zbawienia, pochodzi od Dunsza Szkota. Związek między tą ideą i łaską, która oczyszcza z grzechu, jest gwarantowany dzięki faktowi samokomunikacji Bożej przez niezasłużoną „łaskę” na korzyść „udanej” samotranscendencji Człowieka-Boga. Spełnienie stworzenia dzięki pojawieniu się Człowieka-Boga zakłada, że historia ludzka została przygotowana do tego, gdyż w innym wypadku nie można by mówić o ostatecznej fazie spełnienia.

Unię hipostatyczną należy rozumieć „jako fakt, który musi nastąpić, i to nastąpić raz jeden, kiedy świat rozpoczyna swoją ostatnią fazę, w której musi dokonać swojej definitywnej koncentracji, osiągając swój ekstremalny punkt kulminacyjny i swoje radykalne połączenie z owym absolutnym misterium zwanym Bogiem. Pod tym względem, Wcielenie jawi się jako konieczny i permanentny początek przebóstwienia całego świata”¹².

Rahner zwraca uwagę na fakt, że więcej istnień ludzkich żyło po Chrystusie, niż przed Nim. Możemy więc spoglądać na Chrystusa bardziej jako na początek nowej historii, niż koniec świata. Wcielenie wydarza się na progu tej w pełni „ludzkiej” epoki, kiedy kosmocentryzm przeradza się w antropocentryzm¹³.

Wśród głosów krytyki zwróconej ku wizji Teilharda podkreślano zaś, że rysuje on zbyt optymistyczną perspektywę ścisłej relacji między Chrystusem i ewolucją kosmiczną, w której tematy grzechu, łaski, zła, cierpienia i odkupienia nie zostają wystarczająco pogłębione. W koncepcji Teilharda dostrzeżono swego rodzaju gnozę chrześcijańską, *theology-fiction*, a nie refleksję teologiczną. Słaby punkt chrystologii kosmicznej francuskiego jezuita to również umieszczenie Wcielenia w centrum wszystkiego. W sposób nieunikniony pozostawia to w cieniu Tajemnicę Paschalną Chrystusa, która wydaje się zbyt czarna. Tymczasem Wcielenie jest prawidłowo rozumiane jedynie w kontekście paschalnym. Wcielenie Słowa jest tylko początkiem wydarzenia Chrystusa¹⁴.

Krytycy zwrócili również uwagę na ambiwalentny charakter niektórych sformułowań stworzonych przez Teilharda, w których transcendentja oraz obiektywna osobowość Chrystusa nie zawsze są dostatecznie sprecyzowane. Należy jednak zauważyć, iż wprowadzając neologizmy Teilhard dokonuje pewnej „transpozycji” treściowej, przez którą pojęcia z języka teologicznego nabierają nowych znaczeń hermeneu-

¹² K. RAHNER, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 5, Zürich 1962, s. 183-221, tu s. 187. Dokładna analiza treści zawartych w artykule Rahnera, por. K. GÓŹDŹ, *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary (Hbr 12,2)*, Lublin 2009, s. 322-330 i 505-508. Por. I. DELIO, *Ewolucja a Chrystus*, s. 102n.

¹³ Por. K. RAHNER, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 219. Por. także: A. NOSSOL, *Problem Jezusa Chrystusa dzisiaj*, s. 46-49.

¹⁴ Por. J. SZYMIK, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Ząbki 2004, s. 67.

tycznych¹⁵.

Po linii krytyki Hans Urs von Balthasar wskazuje Teilhardowi, że Bóg jest immanentny, ponieważ jest transcendentny, a nie na odwrót, jak chciałby francuski jezuita. Transcendencja Boga stwarza podstawę dla Jego immanencji, nie odwrotnie, jak w koncepcji Teilharda. W rozumieniu von Balthasara kategoria „ewolucji” ma sens tylko w obszarze biblijno-patrystycznym, Chrystus zaś jest pełnią wszystkich epok przed Nim. Perspektywa ewolucjonistyczna ustanawia ruch kosmiczny w linii wzrostu, podczas gdy ruch chrystologiczny jest ruchem *kenotycznym* aż po krzyż¹⁶.

Jürgen Moltmann¹⁷ zarzuca wizji Teilharda zbyt optymizm kosmiczny, jak również ignorowanie mocy zła w historii ludzkiej. Wraz ze swoją wiarą w postęp Teilhard nie dostrzegał dwuznacznego charakteru ewolucji i problemu ofiar, które ta ewolucja za sobą pociąga. Ewolucja jest także związana z selekcją. Wiele istnień musi być poświęconych po to, aby przetrwali ci, którzy są sprawniejsi i adaptują się lepiej. W ten sposób ewolucja zawiera w sobie także pewien okrutny proces: staje się swego rodzaju „biologicznym sądem” nad słabszymi, chorymi, upośledzonymi. Chrystus *kosmiczny* Teilharda wydaje się „oddalać” od Jezusa z Nazaretu, a „Punkt Omega” gubi historiozbowczą pamięć.

Moltmann argumentuje, iż *Christus evolutor* odłączony od *Christus redemptor* staje się *Christus selector*, nieczułym i okrutnym sędzią świata oraz selekjonerem. Oczywiście nie można zanegować faktu, że proces stwórczy jeszcze się nie zakończył, istnieje historia stwarzania, które trwa dalej rozwijając się ku bardziej bogatym i złożonym formom życia, ku socjalizacji atomów, molekuł, komórek i organizmów zwierzęcych oraz ludzkich. Należy teologicznie potwierdzić kreacyjną siłę fundamentu, na którym opiera się cały kosmos. Lecz w tej historii stwarzania spotykamy także śmierć, zabitych, wymieranie całych gatunków z po-

¹⁵ Por. R. NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, s. 33n.

¹⁶ Por. H. U. VON BALTHASAR, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe „Le Milieu divin”*, Wort und Wahrheit 18 (1963), s. 339-350. Por. także. M. PYC, *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 498-501.

¹⁷ Także Moltmann kreśli w swojej teologicznej refleksji postać Chrystusa *kosmicznego*, por. C. NAUMOWICZ, *Chrystus kosmiczny w teologii Jürgena Moltmanna*, Teologia i Człowiek 14 (2009), s. 77-91

wodu katastrof naturalnych i epidemii. Istnieją w historii ludzkiej linie rozwoju, które noszą na sobie znamiona dwuznaczności, a każda historia postępu pokazuje swoją odwrotną twarz w historii jej ofiar.

W przekonaniu Moltmanna różne procesy ewolucji, zachodzące w naturze i w rodzaju ludzkim, mogą być widziane w pozytywnym związku z Chrystusem jako ukoronowaniem stworzenia jedynie wtedy, jeśli sam Chrystus zostanie rozpoznany jako Ofiara wśród ofiar ewolucji. Nawet najlepszy poziom ewolucji nie usprawiedliwi nigdy ofiar postępu jako „nawozu” koniecznego dla rozwoju. Łzy zostaną osuszone jedynie wtedy, kiedy zmarli zmartwychwstaną i ofiary postępu znajdą sprawiedliwość w zmartwychwstałej i odnowionej naturze. Ewolucja w swojej dwuznaczności sama przez się nie wytwarza żadnego efektu zbawczego. Sam proces ewolucji jest stwórczy, otwarty na swoje eschatologiczne dopełnienie, lecz nie jest zbawczy, ponieważ charakteryzuje się on przemijalnością i śmiertelnością starego stworzenia, nie zaś zmartwychwstaniem i życiem wiecznym nowego stworzenia. Można myśleć o Chrystusie w połączeniu z ewolucją tylko wtedy, jeśli stanie się On jej wybawcą.

Ruch zbawienia eschatologicznego płynie w sposób odwrotny do ewolucji: z przyszłości ku przeszłości, a nie z przeszłości ku przyszłości. Tchnie z przyszłości Bożej na pola śmierci historii, budząc i zbierając także ostatnie zapomniane stworzenia. Zmartwychwstanie umarłych i szukanie tego, co się zagubiło, pozwalają na zbawienie świata, którego nie osiągnie nigdy żadna ewolucja. Odnajdujemy tutaj także ideę zbawienia samego postępu, który w historii świata pozostaje niejasny, dwuznaczny. Przyszłość eschatologiczna jest diachroniczna, tzn. współczesna wszystkim czasom i reprezentuje wieczność wobec wszystkich rzeczy. *Christus evolutor* jest Chrystusem stającym się, podczas gdy *Christus redemptor* to Chrystus, który nadchodzi. Zbawienie i nowe stworzenie wszechrzeczy mogą być tylko efektem przybycia Chrystusa w chwale.

Zdaniem Moltmanna, należy budować integralny model chrystologii kosmicznej unikając ujęć zbyt jednostronnych. Jeśli mówi się o Chrystusie jedynie jako fundamencie stworzenia to dochodzimy złudnie i jednostronnie do postrzegania tego świata, często tak chaotycznego, jako czegoś wyłącznie harmonijnego. Jeśli mówi się tylko o Chrystusie-ewolutorze, jak czyni to Teilhard de Chardin, cały proces ewolucji

przyjmie zbawcze znaczenie dla stworzenia pierwotnego, lecz nie będą tu zintegrowane także pewne błędne prądy i rozwinięcia, wraz z ich ofiarami. Jeśli w końcu mamy przed oczami tylko Chrystusa przychodzącego zbawić świat, będziemy zbyt jednostronnie widzieć ten świat jedynie jako potrzebujący zbawienia, a nie jako ukazujący także dobro Stwórcy i ślady jego piękna już obecne przecież we wszystkich rzeczach¹⁸.

Wydaje się, że Moltmann w niektórych punktach swojej polemiki z wizją Teilharda zbyt szybko dąży do ustanawiania alternatyw, podczas gdy głębsze poszukiwanie mediacji mogłoby być bardziej owocne w przybliżaniu się do prawdy. W odniesieniu do wizji Chrystusa *kosmicznego* Teilharda, poddanej krytyce przez Moltmanna, należałoby przede wszystkim ustalić charakter korelacji między określonym punktem krytycznym ewolucji a nadejściem królestwa Bożego. Jeśli nie byłaby to relacja przyczyny i skutku, lecz chodziłoby tutaj jedynie o pewne przygotowanie, to myśl Teilharda miałaby sens przypomnienia, że świat ten nie jest przeznaczony do zniszczenia. Ewoluuje on w kierunku punktu krytycznego, po czym nastąpi coś, co przerasta jego siły i moce i przez dar Boży da początek nowemu stworzeniu¹⁹.

Chrystocentryzm kosmiczny Teilharda polega na tym, iż obok czło-

¹⁸ Por. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 320n; tenże, *Wer ist Christus für uns heute?*, Gütersloh 1994, s. 87nn; tenże, *Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Christologie*, Concilium (D) 42 (2006), s. 125-128; tenże, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, s. 266n. Podobne krytyczne uwagi odnosi Moltmann do ewolucyjnej chrystologii Rahnera. Koncepcja „autotranscendencji” nie przewiduje oczywiście selektywnego procesu właściwego ewolucji, lecz nie zwraca też uwagi na ofiary, które ten sposób działania pociąga za sobą. Rahner przyjmuje koncepcję ewolucyjną świata w sposób dość akrytyczny, nie dostrzegając pewnych „nieciągłości”. Chrystologia Rahnera widzi w Chrystusie szczyt rozwoju, lecz nie dostrzega w Nim zbawcy ewolucji z jej dwuznacznościami. W tej koncepcji uwypuklającej Wcielenie męka i śmierć krzyżowa Chrystusa zdają się nie odgrywać żadnej roli. Chrystus jest na szczycie tych „autotranscendencji”, które się pozytywnie zrealizowały w historii natury i ludzkości. Trudno Go jednak odnaleźć wśród „autotranscendencji” nieudanych, upadłych i sfrustrowanych. Problemem teodycei, podniesionym przez koncepcję ewolucyjną świata, nie jest tylko zło moralne, które może zostać wykreślona przez łaskę, lecz jest nim także zło fizyczne, które może być przewyżczone jedynie przez odnowienie wszystkich rzeczy doczesnych. Zdaniem Moltmanna, Teilhard i Rahner nie mieli jeszcze przed oczami nadchodzącego kryzysu ekologicznego. Por. J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*, s. 321n; C. Naumowicz, *Chrystus kosmiczny w teologii Jürgena Moltmanna*, s. 82-84.

¹⁹ Por. G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001, s. 84n.

wieka Jezusa i Słowa Bożego stara się on ukazać „trzeci aspekt” Chrystusa, tzn. Słowo Wcielone, które jest Chrystusem kosmicznym. Figura Chrystusa kosmicznego nie podważa historycznej postaci Jezusa, co Teilhard nieustannie uwypuklał, podkreślając Wcielenie i pełne człowieczeństwo Chrystusa.

3. Chrystocentryzm kosmiczny w ujęciu kardynała Giacomo Biffi

Wśród nowszych ujęć chrystologii kosmicznej należy wymienić refleksję kardynała Giacomo Biffi, w okresie swojej pracy akademickiej związanego ze środowiskiem mediolańskim. Chrystocentryzm jest według niego „wizją rzeczywistości, która czyni z człowieczeństwa wcielonego Syna Bożego zasadę ontologiczną całego stworzenia, na wszystkich jego poziomach i we wszystkich wymiarach”²⁰. Kosmiczne panowanie Chrystusa opiera się na dwóch współrzędnych. Pierwszą z nich jest wymiar metafizyczny, a więc nie naukowy jak u Teilharda de Chardin. Panowanie to jest ponadto odniesione do Chrystusa jako człowieka.

Analizując relację Chrystusa i wszechświata (stworzenia) Biffi rozważa je w ich konkretnej sytuacji. Świat jest więc tutaj nie jakimś jednym z wielu możliwych, lecz tym konkretnym światem, skażonym winą i odkupionym przez Bożą miłość. Chrystus nie jest tu Słowem Wcielonym, które mogło zaistnieć w jakimś niewinnym świecie, lecz Chrystusem zmarłym i zmartwychwstałym, protagonistą historii zbawienia, od której Biblia nigdy Go nie odłącza i od której nie można Go odłączyć, ponieważ doprowadziłoby to do czystych spekulacji.

Inną ważną przesłanką, którą podkreśla włoski teolog, jest świadomość, że plan Boży jest jednolity. Wydarzenia historii rozwijają w czasie wewnętrzne bogactwo jedyne Bożego dekretu. Grzech Adama nie był „niespodzianką” dla Stwórcy, zmuszając Go do „skorygowania” swego planu. W dekrete tym nie ma miejsca na „przed” i „po”, które obecne są tylko w sukcesji czasowej. Chcąc „wejrzeć” w ten Boży plan i ustanowić jakąś hierarchię w widzeniu rzeczy od strony Boga, należy wziąć pod uwagę nie porządek chronologiczny ich stawiania się, lecz ich wewnętrz-

²⁰ G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1994, s. 11. Por. tenże, *Cristocentrismo: presupposti e problemi*, w: *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, red. P. Scarafoni, Roma 2002, s. 7-21.

ny i zróżnicowany walor. Jeśli w tym planie będzie mowa o „przed” i „po”, to w rzeczywistości będzie chodziło o większe lub mniejsze bogactwo ontologiczne.

Analizując relację Chrystusa i wszechświata Biffi odwołuje się do scholastycznych określeń przyczynowości celowej, wzorczej i sprawczej. Wszystkie te przyczynowości odniesione są do Chrystusa po linii podporządkowania i w sensie instrumentalnym, ponieważ to istota Boża jest przyczyną celową, wzorcą i sprawcą wszystkiego²¹.

Historia świata zaczyna się w wieczności, poprzez decyzję Boga, aby mieć człowieka jako swego własnego Syna. Jezus więc, „ustanowiony jako Syn Boży” (Rz 1,4), jest pierwszym z wybranych, od którego rozpoczyna się tajemniczy plan miłości, podtrzymujący wszechświat. Jezus został ustanowiony nie tylko jako Jednorodzony Syn Ojca, lecz również jako „pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15) oraz „pierworodny spośród umarłych” (Kol 1,18). Wszystkie inne stworzenia zostały powołane do istnienia w Nim, do udziału w Jego synostwie i upodobnienia się do Niego.

Biffi określa Chrystusa *archetypem wszechświata*. Stąd Jezus zmarłychwstały jest sumą wszystkich wartości rozłożonych w skali istot. Wszechświat nie jest zbiorem bytów niepowiązanych między sobą, lecz jest *kosmosem*. Poza Chrystusem nie istnieje żadna wartość, która nie byłaby udziałem i naśladowaniem Jego ontologicznego bogactwa. Egzystencja Chrystusa jest kluczem całego stworzenia. „Bez Niego wszechświat rozpadłby się w galimatias fragmentów bez wzajemnego połączenia i bez jednoczącego sensu”²².

W sposób szczególny Chrystus jest *archetypem ludzkości*. Ukazując w sposób antropomorficzny Boże działanie należy stwierdzić: Adam i jego potomstwo zostali ukształtowani według wzoru Chrystusa, nie odwrotnie. Ludzie i wszechświat są ukształtowani na Jego wzór i odnajdują w ich głębi powołanie do bycia przed Bogiem stworzeniami i synami, uczestniczącymi w Jego życiu. Wszechświat, i ludzie wraz z nim, posiadają cel chwały, który osiągną po przebyciu drogi zbawczych misterii Pana, aby zasiąść wraz z Nim po prawicy Ojca. Skoro archetypem ludz-

²¹ Por. G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, Scuola Cattolica 88 (1960), s. 241-260, tu s. 248-249 i 252.

²² G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Milano 2004, s. 69.

kości i wszechświata jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, staje się jasne, że stworzony na jego wzór wszechświat musi przejść przez wszystkie misteria zbawczego życia Pana. Pozwala nam to zrozumieć coś z tajemnicy naszych losów i losów świata. Tak jak w ukrytym życiu Jezusa z Nazaretu, także w naszym życiu wielkość naszego powołania pozostaje ukryta w ziemskiej historii pozbawionej splendoru. Często także ludzkie oczy nie potrafią dostrzec, że świat ten ma Boże pochodzenie i Boże przeznaczenie²³.

Opisując tajemniczy związek między Jezusem a wszechświatem, św. Paweł w *Liście do Kolosan* (1,15-20) stwierdza, iż *wszystkie rzeczy zostały w Nim stworzone i w Nim wszystkie zostały pojednane*. Mówi się tu o „powrocie” wszystkich rzeczy do Chrystusa. Świat jest więc nie tylko ukształtowany na wzór Chrystusa, lecz znajduje w Nim samą rację swego istnienia. Wszechświat odpowiada pewnemu Bożemu projektowi i dlatego rzeczy będące jego częścią nie mogą być utrzymywane przez pojedyncze cele niezłączone ze sobą. Wewnętrzna jedność wszechświata zakłada splot celów – od mniejszych i zewnętrznych do rzeczywistości najwyższej – które celowościowo łączą się z chwałą Bożą (por. 1 Kor 3,22-23).

Po przypisaniu Chrystusowi przyczynowości wzorczej wobec wszechświata, nie można nie przyznać Mu przyczynowości celowej. Wzorczość i celowość wzajemnie się zawierają. Jakaś rzecz ma na celu inną, ponieważ jest dla niej przydatna lub ukazuje jej „chwałę”, tzn. objawia na zewnątrz coś ze swojej wewnętrznej wartości. Oczywiście w relacji Boga ze światem zostaje zaaplikowana druga hipoteza. Bóg jest celem rzeczy, ponieważ obiektywnie są one częściową manifestacją Jego substancjalnej pełni bytu, tzn. odtwarzają na zewnątrz coś z Jego doskonałości, chociaż w sposób bardzo ograniczony. Stwierdzenie, że stworzenia w Chrystusie znajdują cel swojej egzystencji, nie oznacza, że są Mu przydatne, lecz jedynie to, iż stanowią Jego „chwałę”. Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest zasadą istoty wszystkich rzeczy stworzonych.

²³ N. BIERDIAJEW: „Do kosmosu wszedł Chrystus, był ukrzyżowany i zmartwychwstał. Wskutek tego wszystko w kosmosie się zmieniło – odnowił się. Cały kosmos przechodzi swą drogę ukrzyżowania i zmartwychwstania”. Cyt. za: W. HRYNIEWICZ, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, s. 413-444, tu s. 427.

Nowy Testament wiąże Jezusa zmartwychwstałego ze stwórczym działaniem Boga (por. 1 Kor 8,6). W Hbr 1,3-4 czytamy: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach. On o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię”. Ten Jezus, który dokonawszy oczyszczenia zasiadł „po prawicy Majestatu”, jest bez wątplenia Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, i to właśnie o Nim jest powiedziane, iż „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi”. Autorzy Nowego Testamentu są przekonani, że Jezus z Nazaretu przez swoje zmartwychwstanie został przyobleczony w rolę kosmiczną i został umieszczony u podstawy istnienia świata²⁴.

Biffi wskazuje, że teologia tradycyjna zagubiła bogactwo perspektywy biblijnej z powodu niewystarczającego pogłębienie relacji istniejących między wymiarem doczesnym historii a wiecznością, w której także Chrystus zasiada po prawicy Ojca. Teologia ta uznając Zmartwychwstałego za „więźnia” czasu, a Jego „chwałę” za pewien moment naszej chronologii, nie potrafiła ustanowić żadnego retroaktywnego związku pomiędzy Chrystusem a początkiem rzeczy. Jeśli wiźmy Boga myślowo w czasie i powiemy, że Jezus narodzony w Betlejem był już obecny w pierwszym momencie stworzenia, powiedzielibyśmy rzecz absurdalną. Tymczasem akt stwórczy Boga jest poza czasem, tak ja poza czasem jest „chwała” Chrystusa. Tak więc nie ma problemu z uznaniem, iż Jezus wstąpiwszy w wieczność stał się uczestnikiem działania Boga *ad extra*, które jest wieczne, choć produkuje efekty w czasie. Dlatego też wciąż realizowane stwórcze działanie Boga przechodzi przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Syna Bożego, na którym opierają się wszystkie rzeczy, aby nie popaść w nicość. Chwalebny Chrystus „zamieszkuje” w stanie ponadczasowym, i jest późniejszy wobec wydarzeń historii zbawienia, których jest zakończeniem i ukoronowaniem. Natomiast skoro został włączony w wieczne działanie stwórcze Boga, może słusznie być uważany za uprzedniego wobec stworzonego świata.

To „wszczepienie” wszechświata w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego ukazuje, że każda rzecz od Niego otrzymuje swoją

²⁴ Por. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 69-73; tenże, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, s. 252-258.

naturę, egzystencję i pełne znaczenie. Biffi nie zakłada tu jakiegoś „pan-chrześcijaństwa”, które upodabniałoby stworzoną naturę Jezusa do samej istoty Boga. Przyczynowość przypisywana Chrystusowi jest zdecydowanie podporządkowana przyczynowości Bożej i nie neguje ontologicznej skończoności przyjętej ludzkiej natury. Należy być też mieć świadomość absolutnie tajemniczego charakteru owej „narzędziowości” wytwarzającej byt – nie znajduje ona jakiegokolwiek odpowiednika czy porównania wśród koncepcji czystej filozofii²⁵.

Nie sposób zgłębić tajemnicy relacji Chrystusa i świata bez podjęcia większej jeszcze tajemnicy – relacji Chrystusa z Ojcem. Pośrednik, Syn Ojca, z jednej strony „zrodzony a nie stworzony, współistotny Ojcu”, z drugiej strony „pierworodny wobec całego stworzenia”, sam jest stworzeniem, Chrystusem zjednoczonym z Ojcem w dziele stworzenia i odnowienia wszechświata, jest Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Jednocześnie w Chrystusie zasiadającym po prawicy Ojca nadal są obecne i utrzymują swoją wartość wszystkie zbawcze czyny dokonane przez Jezusa w czasie Jego ziemskiej drogi. Obecny stan Zmartwychwstałego nie jest jednym z momentów ludzkiej egzystencji Syna Bożego, lecz jest sumą wszystkich momentów, które są teraz uwiecznione i wciąż ofiarowywane Ojcu za życie świata²⁶.

Z prawdy o centralnej pozycji Chrystusa nie tylko w Kościele, ale też o kosmicznym „prymacie” w całym stworzonym wszechświecie kardynał Biffi wyprowadza konsekwencje dla chrześcijańskiej wizji rzeczywistości. Przede wszystkim należy pamiętać, że każdy człowiek to „ikona Chrystusa”. Dlatego w chrześcijaństwie nie istnieje przykazanie miłowania wierzącego, lecz miłowania „bliźniego”, nawet wtedy, gdyby był nam duchowo obcy i daleki. Obraz Chrystusa w człowieku pozostaje niestety często zaciemniony przez grzech, niewiarę, złośliwość. Ponadto każda wartość ziemską jest odbiciem bogactwa Chrystusa. Można by powiedzieć, iż każda prawdziwa wartość jest pierwotnie chrześcijańska. Kontemplując rzeczy tego świata, nawet najbardziej proste i skromne, dostrzegamy w nich delikatne odbicie Bożej istoty, lecz także wspania-

²⁵ Por. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 73-76; tenże, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, s. 258-260.

²⁶ Por. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, s. 80n.

łość Słowa Wcielonego²⁷.

Zakończenie

Kosmiczny prymat Chrystusa należy do Tego, który jest „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29) i dlatego powinien stać się także naszym prymatem w Nim. Już teraz istnieje coś z tej „tożsamości” duchowej, jaką daje nam Chrystus: *Wszystko bowiem jest wasze (...) czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga* (1 Kor 3, 21-23). „Tożsamość” ta objawi się w pełni w paruzji, lecz już teraz udziela nam ona mocy, aby być wolnymi wobec wszelkich potęg tego świata (por. Kol 2,15). Tak więc możemy kochać Boga w zmiennych sytuacjach świata (Rz 8,38-39: *I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym*).

Ten kosmiczny prymat Chrystusa nie powinien jednak zakrywać prymatu, który sprawuje On w historii i społeczeństwie ludzkim. To panowanie nad historią ludzkości nie może osiągnąć swego szczytu inaczej, jak tylko w ramach panowania nad kosmosem. Historia pozostaje bowiem poddana naciskowi świata i śmierci, aż do momentu kiedy zdumiewający prymat Chrystusa zrealizuje się bez ograniczeń w Jego ostatecznym przyjsciu²⁸.

Streszczenie

Kosmiczny wymiar tajemnicy Chrystusa, obecny w chrystologii biblijnej i w myśli starożytnego Kościoła, został obecnie uznany za jeden z tych aspektów refleksji chrystologicznej, które powinny zostać odnowione. Zbyt wąska antropologia, która pomija lub zaciemnia aspekt relacji człowieka do świata, może sprawić, że nie dowartościowuje się adekwatnie biblijnych stwierdzeń o panowaniu Chrystusa nad

²⁷ G. BIFFI, *Jezus. Centrum kosmosu i historii*, Kraków 2001, s. 162-171.

²⁸ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, s. 132.

kosmosem. Wielu współczesnych teologów pozostawało pod urokiem koncepcji Pierre'a Teilharda de Chardin, który podjął refleksję nad kosmiczną funkcją Chrystusa. W jego wizji Chrystus staje się „spełnioną w sobie ewolucją”. Najważniejsza rola w chrystologii kosmicznej Teilharda przypada tajemnicy Wcielenia. Wizja Teilharda spotkała się z wieloma interpretacjami: od zdecydowanej akceptacji lub przejęcia zasadniczych tez jego koncepcji (H. de Lubac, J. Daniélou) aż po krytykę i odrzucenie (H. U. von Balthasar, J. Moltmann). W zasadniczo pozytywną recepcję Teilharda wpisuje się refleksja Karla Rahnera, który również próbował skonfrontować tradycyjną chrystologię z ewolucyjną wizją świata. Jürgen Moltmann zaś zarzuca wizji Teilharda zbyt ni optymizm kosmiczny i niedostrzeżenie dwuznacznego charakteru ewolucji: sam proces ewolucji jest stwórczy, otwarty na swoje eschatologiczne dopełnienie, lecz nie jest zbawczy, Chrystus musi stać się jego wybawcą. Wśród nowszych ujęć chrystologii kosmicznej należy wymienić prace kardynała Giacomo Biffiego. Kosmiczne panowanie Chrystusa opiera on na dwóch współrzędnych. Pierwszą z nich jest wymiar metafizyczny, a więc nie naukowy jak u Teilharda. Panowanie to jest ponadto odniesione do Chrystusa jako człowieka. Podsumowując należy zauważyć, że kosmiczny prymat Chrystusa nie powinien zakrywać prymatu, który sprawuje On w historii i społeczeństwie ludzkim. To panowanie nad historią ludzkości nie może osiągnąć swego szczytu inaczej, jak tylko w ramach panowania nad kosmosem.

Słowa kluczowe: *chrystologia, chrystologia kosmiczna, chrystocentryzm, Wcielenie, Pierre Teilhard de Chardin, ewolucja*

I Believe in the Son of God, Saviour of the Universe. Problems of Cosmic Christology

Summary

The cosmic dimension of the mystery of Christ, an important strand both in biblical Christology and in the thought of the early Church, has recently been acknowledged as one of the aspects of Christological reflection needing to be renewed. Many contemporary theologians remain under the

spell of Teilhard de Chardin's evolutionary vision of the cosmic Christ, a vision which has received many interpretations, from total acceptance to criticism and rejection of its basic theses. Karl Rahner also tried to confront traditional Christology with a modern and evolutionary vision of the world. Among the newer approaches to this subject is Cardinal Giacomo Biffi's cosmic Christocentrism.

Key words: *Christology, cosmic Christology, Christocentrism, Incarnation, Pierre Teilhard de Chardin, evolution*



KS. SŁAWOMIR BARTNICKI

MOTYWY WIARYGODNOŚCI OBJAWIENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Treść: Wstęp, 1. Istota uzasadniania teologiczno-fundamentalnego; 2. Pojęcie Objawienia; 3. Nowe spojrzenie na tradycyjne motywy wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego; 3.1. Wiarygodność Ewangelii; 3.2. Transcendentna samoświadomość Jezusa; 3.3. Argument ze zmartwychwstania Jezusa; 3.4. Argument z prorocstw; 3.5. Argument z cudów Jezusa; 4. Nowe argumenty na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego; 4.1. Argument martyrologiczny; 4.2. Argument kulturotwórczy; 4.3. Argument z miłości chrześcijańskiej; 4.4. Argument z nadziei chrześcijańskiej; 4.5. Argument z dobra; 4.6. Argument ze świętości; 4.7. Argument komparatystyczny; Zakończenie.

Wstęp

Dla nas chrześcijan Jezus Chrystus jest Synem Bożym, Zbawicielem, któremu powierzamy własne życie poprzez zaufanie, przyjęcie prawd wiary i postępowanie moralne. Wiara w Chrystusa stanowi z jednej strony rzeczywistość świadomie przyjętą i przeżytą, z drugiej natomiast jest elementem kultury, czyli sposobu życia jednostek i grup społecznych. W związku z tym, czasami możemy spotkać się jednostronnym zarzutem, że chrześcijaństwo jest wyłącznie elementem tradycji i uwarunkowań kulturowych. Krytycy religii utrzymują bowiem, że religia jest wytworem człowieka zrodzonym chociażby z lęku przed nieznaną siłą natury, chęci dominacji nad drugim człowiekiem i stanowi czynnik odbierający człowiekowi wolność, radość życia i szczęście. Przedstawiciele tego stanowiska twierdzą ponadto, że wiara religijna sprzeciwia się rozumowi. „W tym sensie – jak pisze

Ks. dr Sławomir Bartnicki - Wyższe Seminarium Duchowne, Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża. Prefekt i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, tel. 609 383 755; email: sbartnicki@vp.pl. Doktorat z teologii fundamentalnej na KUL w Lublinie w 2012 r. pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego. Publikacje: *Koncepcje Objawienia według Avery Dullesa*. W: Red. B. Kochaniewicz, *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2010, ss. 87-100. *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013.

Ojciec Święty Franciszek w encyklice *Lumen fidei* – wiara [jawi] się jako światło iluzoryczne, przeszkadzające człowiekowi w odważnym zdobywaniu wiedzy¹. Oznaczałoby to, że źródło religii stanowi człowiek, a nie Objawienie Boże. Zarzuty te kierowane są zwłaszcza wobec religii chrześcijańskiej. Ostrze krytycyzmu wymierzone w chrześcijaństwo cechuje również przedstawiciele pluralistycznej teologii religii, twierdzących, że wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem, są sobie równe. Wobec religii chrześcijańskiej stawiają oni wyśrubowane kryteria jego weryfikowalności, nie stosując takich samych wymagań w stosunku do innych religii. W ich przypadku zadowolają się zgłaszanymi przez nie roszczeniami do prawdziwości².

Jednak „gdy brakuje światła [wiary] – czytamy w *Lumen fidei* – wszystko staje się niejasne, nie można odróżnić dobra od zła, drogi prowadzącej do celu od drogi, na której błądzimy bez kierunku. Dlatego pilne staje się odzyskanie światła, które jest właściwą cechą wiary, [...] ponieważ jest [ono] zdolne oświecić całe życie człowieka. Żeby zaś światło było tak potężne, nie może pochodzić od nas samych, musi pochodzić z bardziej pierwotnego źródła, musi ostatecznie pochodzić od Boga. [...] Potrzebujemy również kogoś, kto byłby wiarygodnym ekspertem w sprawach Boga. Jezus, Jego Syn, jawi się jako Ten, kto poucza o Bogu (por. J 1, 18)” – podkreśla Ojciec Święty Franciszek³.

To oznacza, że nasza wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego oraz pełnię Bożego Objawienia i zbawienia (SW II DV) domaga się uzasadnienia, czyli wykazania objawieniowej genezy chrześcijaństwa oraz Boskiego charakteru osoby i posłannictwa Jezusa Chrystusa. Chodzi o to, by wykazać, że wiara chrześcijańska jest aktem rozsądnym,

¹ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013, nr 2.

² Zob. M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 5-8; tenże, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 201-224. 243-267; tenże, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 715-731; H. SEWERYNIAK, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 359-361; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013, s. 11-12. 225-226. 240-241; I. S. LEDWOŃ, „... i niema w innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 26-27; tenże, *Pluralistyczna teologia religii*, w: red. GRZEGORZ DZIEWULSKI, *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007, s. 35. 54.

³ *Lumen fidei*, nr 3. 4. 18.

wolnym i godnym rozumnej natury ludzkiej⁴. Uzasadnianie tego rodzaju stanowi cel teologii fundamentalnej, ukazującej wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego. W ramach tej dyscypliny teologicznej uzasadnia się, że Objawienie Boże zaistniało, osiągnęło swą pełnię w Jezusie Chrystusie i trwa nadal w ustanowionej przez Niego wspólnocie wierzących, czyli Kościele⁵.

1. Istota uzasadniania teologicznofundamentalnego

Charakterystycznym pojęciem stosowanym w teologii fundamentalnej jest *wiarygodność*. Unika się natomiast pojęcia *dowódzenie* czy *udowadnianie*. Dzieje się tak dlatego, ponieważ przedmiotem badań teologicznofundamentalnych jest Objawienie Boże, czyli rzeczywistość misteryjna, nadprzyrodzona, która wymyka się metodom badań typowych dla nauk empirycznych. Przedmiot tych badań stanowi bowiem rzeczywistość empiryczna i stosowane w nich metody pozwalają uzyskać dowód na prawdziwość określonych twierdzeń, na przykład przez zastosowanie eksperymentu. Tak rozumianego dowodzenia nie można przeprowadzać w naukach teologicznych, lecz wykazuje się wiarygodność, będącą zbiorem właściwości osób, wydarzeń czy rzeczywistości, które nie są możliwe do poznania w sposób bezpośredni i oczywisty, lecz pozwalają uznać badaną rzeczywistość za godną wiary. Proces uzasadniania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego z zastosowaniem metod teologicznofundamentalnych polega na prezentowaniu szeregu argumentów prowadzących do wiarygodnego wniosku, że religia chrześcijańska ma swe źródło w Bogu⁶.

⁴ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 9-10; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 12.

⁵ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 9-10; tenże, I. S. LEDWOŃ, *Objawienie Boże*, w: red. M. RUSECKI i inni, *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 859; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 12.

⁶ M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiofilologii” 2 (2010), s. 61-65; M. RUSECKI, *Wiarygodność*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1328; K. KAUCHA, *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, s. 10; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*,

Do współczesnych autorów opracowujących argumenty uzasadniające wiarygodny charakter Objawienia chrześcijańskiego można zaliczyć między innymi takich teologów fundamentalnych jak J. Cuda, T. Dola, A. Dulles, H. Fries, Ł. Kamykowski, K. Kaucha, A. Kolping, R. Latourelle, I. S. Ledwoń, J. L. Marion, J. Mastej, J. B. Metz, B. Mondin, J. Mouroux, S. Nagy, G. O'Collins, S. Pié-Ninot, M. Rusecki, M. Seckler, H. Seweryniak, M. Skierkowski i H. Waldenfels⁷.

Cechą charakterystyczną procesu uzasadniania w teologii fundamentalnej jest fakt, że argumenty na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego obejmują element nadprzyrodzony i wydarzeniowy, historyczny. Oznacza to, iż uzasadnianie wiarygodności musi odbywać się zarówno na płaszczyźnie naturalnej, dotyczącej poznania przez rozum, jak i na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, odnoszącej się do poznania przez wiarę⁸. Wszystkie argumenty muszą też przynajmniej w części pochodzić z Objawienia⁹. Ważną rzeczą jest ponadto, że im więcej stosuje się różnorodnych argumentów, tym chrześcijaństwo jest wszechstronniej uzasadniane, dzięki czemu zyskuje się większy stopień pewności. Motywy uzasadniające wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego największą wartość argumentacyjną posiadają wówczas, gdy są postrzegane łącznie, ponieważ nawzajem uzupełniają się i wzmacniają. Istotne jest ponadto, że uzasadnianie teologicznofundamentalne nie daje nam pewności oczywistości, jak to jest w naukach empirycznych lub formalnych, lecz pewność moralną, pozwalającą w sposób rozsądny i bezpieczny przyjąć Objawienie Boże poprzez wiarę¹⁰. Co istotne, proces uzasadniania wiarygodności Objawienia dopełniony jest łaską Bożą, dającą ostateczną pewność wiary¹¹.

s. 12. 16.

⁷ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 391.

⁸ M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, s. 61-64.

⁹ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu* s. 386.

¹⁰ M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, s. 61-64; A. DULLES, *Apologetics and Biblical Christ*, Paramus 1971, s. 99-100; M. Rusecki, *Wiarygodność*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1332-1333; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 16.

¹¹ A. DULLES, *A History of Apologetics*, San Francisco 2005, s. 367; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 114.

2. Pojęcie Objawienia

Objawienie Boże z kolei jest nadprzyrodzonym działaniem Boga przejawiającym się w Jego samoujawnieniu i samoudzielaniu ludziom żyjącym na przestrzeni wszystkich czasów. Bóg jako pierwszy wychodzi do człowieka i objawia mu swe istnienie, naturę i zbawczą wolę. Pragnie w ten sposób doprowadzić człowieka do zbawienia, czyli zapoczątkowanego już w życiu doczesnym zbawczego dialogu ze sobą, osobowej wspólnoty miłości, która osiągnie swój szczyt w pełnym miłości życiu Trójjedynego Boga w wieczności. Człowiek nawiązuje ów zbawczy dialog poprzez przyjęcie wiarą Objawienia Bożego. W efekcie powstaje religia, czyli nadprzyrodzona więź między człowiekiem i Bogiem, umożliwiająca człowiekowi osiągnięcie zbawienia¹².

W kwestii interpretacji Objawienia Bożego ogromna odpowiedzialność spoczywa na Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, który wskazuje bezpieczną przestrzeń dla teologicznej refleksji nad rzeczywistością samoujawnienia Boga¹³. W kontekście teologicznofundamentalnym przykładem jest chociażby nauka Soboru Watykańskiego I na temat konieczności Objawienia Bożego dla człowieka¹⁴. Otóż według Soboru Objawienie jest absolutnie konieczne w celu poznania spraw Bożych niedostępnych ludzkiemu poznaniu i osiągnięcia wiecznego zbawienia przez człowieka, które jest poza zasięgiem ludzkich możliwości. Wiąże się z tym prawda, że Objawienie Boże jest konieczne, aby mogła powstać religia i związana z nią zbawcza wiara. Z kolei moralna konieczność Objawienia oznacza, że przyczynia się ono do łatwego, pewnego i bezbłędnego poznania prawd dotyczących Boga, które są możliwe do poznania mocą samego rozumu, jednak w kondycji człowieka po grzechu pierwotnym ich rozpoznanie jest utrudnione¹⁵.

¹² M. RUSECKI, I. S. LEDWOŃ, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 859; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 7.

¹³ M. RUSECKI, I. S. LEDWOŃ, *Objawienie Boże*, s. 859; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 19.

¹⁴ A. DULLES, *Revelation and the Quest for Unity*, Washington 1968, s. 82; tenże, *Revelation Theology. A History*, New York 1969, s. 75; M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa, t. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 183-184.

¹⁵ A. DULLES, *Models of Revelation*, Maryknol 1992, s. 8. 45. 103-111. 166. 188; tenże, *Revelation Theology*, s. 7. 75; E. KOPEĆ, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 63; A. DULLES, *Revelation and the Quest for Unity*, s. 48; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s.

Urząd Nauczycielski Kościoła w ramach swej misji podkreśla także różne aspekty manifestacji Boga wobec ludzi, przez co wskazuje na złożoną naturę Objawienia i przyczynia się do różnego pojmowania tej rzeczywistości¹⁶. W Kościele katolickim intensywny rozwój teologii Objawienia dokonał się zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Jego przejawem jest wiele teorii odnoszących się do problematyki Objawienia. Na przykład amerykański kardynał A. Dulles wyróżnia pięć modeli Objawienia – doktrynalny, historyczny, wewnętrzne doświadczenie Boga, dialektyczny i nową świadomość człowieka, które integruje poprzez zastosowanie koncepcji symbolowej. M. Rusecki przedstawiając różne aspekty Objawienia prezentuje jego następujące koncepcje funkcjonujące w posoborowej teologii, mianowicie intelektualistyczną, personalistyczną, historiozbawczą, transcendentalno-antropologiczną, immanentną, semejotyczną oraz symbolową. Z kolei R. Swinburne wskazuje na propozycjonalną i wydarzeniową stronę Objawienia. J. Hick zaś wyodrębnia dwie koncepcje Objawienia, to znaczy propozycjonalną (doktrynalną) i historiozbawczą¹⁷. Należy stwierdzić, że koncepcje te generalnie odnoszą się do tych samych aspektów Bożego samoudzielania, różniąc się rozłożeniem akcentów.

Zdaniem wielu teologów – m.in. A. Dullesa, K. Rahnera, H. R. Niebuhra, P. Ricoeura – Objawienie dokonuje się dzięki komunikacji symbolowej. Oznacza to, że Bóg objawia się poprzez symbole objawieniowe, czyli dostrzegalne znaki, ustanowione przez Niego jako środki, za pomocą których manifestuje się On wobec ludzi. Symbole objawieniowe uczestniczą w mocy transcendentnej rzeczywistości, na którą wskazują, jak również obejmują i uobecniają tę rzeczywistość, to znaczy Boga. W procesie poznania opartego na symbolach odbiorca uzyskuje

103; A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped For. A Theology of Christian Faith*. New York-Oxford 1994, s. 87. 189. 270; zob. Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, Sobór Watykański I 1870, Red. A. BARON, H. PIETRAS, *Dokumenty Soborów Powszechnych, Tom IV/2 (1511-1870). Lateran. Trydent. Watykan I*, Kraków 2007, nr 22. 23.

¹⁶ M. RUSECKI, I. S. LEDWOŃ, *Objawienie Boże*, s. 859; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 19.

¹⁷ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu* s. 103-116; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 185-199; A. DULLES, *Models of Revelation*; P. MOSKAL, *Religia i prawda*, Lublin 2009, s. 160.

poznanie uczestnictwa, które różni się od poznania naukowego¹⁸.

3. Nowe spojrzenie na tradycyjne motywy wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego

W poprzedzającej teologię fundamentalną apologetyce racjonalistycznej, wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego uzasadniano poprzez stosowanie trzech klasycznych argumentów, mianowicie z proctw, z cudów Jezusa i ze Zmartwychwstania¹⁹. Zgodnie jednak ze współczesnymi przeobrażeniami w obszarze teorii uzasadnień uległo zmianie postrzeganie tych tradycyjnych motywów wiarygodności²⁰. W ramach klasycznego uzasadniania Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie niekiedy omawia też jako wstępne, zagadnienia takie jak wiarygodność źródeł chrześcijańskich czy też mesjańska świadomość Jezusa²¹.

3.1. Wiarygodność Ewangelii

W klasycznym uzasadnianiu wiarygodności Ewangelii podkreślano ich historyczność, co dokonywało się głównie w oparciu o autentyczność literacką. Przyjmowano, iż cztery Ewangelie zostały napisane przez Mateusza, Marka, Łukasza i Jana oraz wykazywano, że autorzy ci charakteryzowali się stosowną wiedzą i prawdziwością. Nieco inaczej jednak kwestię historyczności Ewangelii traktuje Konstytucja *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. Wskazuje ona bowiem, że Ewangelie nie zawierają historii w wyłącznie kronikarskim znaczeniu, ale są też świadectwami wiary. Inaczej mówiąc, zawierają one zinterpretowaną teologicznie historię świętą. Wiarygodność histo-

¹⁸ A. DULLES, *Models of Revelation*, s. 132; tenże, *The Communication of Faith and Its Content*, Washington, 1985, s. 6; tenże, *Faith and Revelation*, w: red. F. SCHÜSSLER FIORENZA, J. Galvin. *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives. Vol. 1*. Minneapolis 1991 ss. 97-98; K. KAUCHA, *Teologia objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery*, „Zeszyty Naukowe KUL” 37 (1994), s. 8; A. DULLES, *Models of Revelation*, s. 133; A. DULLES, *Models of the Church*, Garden City 1974, s. 18.

¹⁹ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 385-386; A. DULLES, *Revelation Theology. A History*. New York 1969, s. 76. *Dei Filius*, nr 30.

²⁰ Tamże, s. 390.

²¹ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 201-202.

ryczna Ewangelii nie dotyczy też wyłącznie prawdomówności i wiarygodności ich redaktorów, ale obejmuje całą tradycję przekazującą słowa i czyny Jezusa Chrystusa²².

3.2. Transcendentna samoświadomość Jezusa

W teologii fundamentalnej zagadnienie mesjańskiej czy inaczej transcendentnej samoświadomości Jezusa jest istotne, ponieważ zawiera ono argumentację wskazującą, iż Jezus rzeczywiście uważał się za Syna Bożego i Mesjasza. Podobnie jak wiarygodność Ewangelii, również omawianą kwestię przedstawia się przed prezentacją właściwych argumentów na wiarygodność Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie. Żądania mesjańskie ze strony Jezusa określano w apologetyce i teologii fundamentalnej mianem świadomości deklaracyjnej, natomiast ich uzasadnianie przez Jezusa jako świadomość motywacyjną²³.

W apologetyce, ale także w teologii fundamentalnej, mesjańską świadomość Jezusa wykazywano opierając się przede wszystkim na trzech tytułach chrystologicznych, takich jak Mesjasz, Syn Człowieczy i Syn Boży. Należy jednak uznać za niewystarczające uzasadnianie mesjańskiej świadomości Jezusa wyłącznie na podstawie tych tytułów, ponieważ nie wyrażają one bogatej treści tego zagadnienia. W związku z tym trzeba stwierdzić, że w Nowym Testamencie występuje aż ponad siedemdziesiąt tytułów chrystologicznych. Poza tym w dzisiejszej teologii podkreśla się, że przejawem mesjańskiej świadomości Jezusa są również Jego słowa i czyny, a także postawa wobec Boga Ojca, ludzi oraz świata. W odniesieniach tych manifestuje się transcendentna, czyli mesjańska oraz Boska samoświadomość Jezusa, wskazując przez to na wiarygodność Jego transcendentnych roszczeń²⁴.

²² Zob. J. KUDASIEWICZ; J. MASTEJ, *Historyczność Ewangelii*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 499-501; H. SEWERYNIAK, *Apologia pokolenia JP II*, s. 123-146; Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* 1965, Red. M. PRZYBYŁ, *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 19.

²³ H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele - dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 125; M. RUSECKI, J. M. POPLAWSKI, *Mesjańska świadomość Jezusa*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 780; zob. M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 201-202.

²⁴ Tamże, s. 780; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 350-351; H. SEWERYNIAK, *Apologia*

3.3. Argument ze zmartwychwstania Jezusa

W tradycyjnej apologetyce za najbardziej przekonujący, a zatem i najważniejszy, uważany był argument ze zmartwychwstania Jezusa. Tak też jest i we współczesnej teologii fundamentalnej. Mankamentem jednak uzasadniania wiarygodności Zmartwychwstania w tradycyjnej apologetyce było postrzeganie tego wydarzenia wyłącznie jako argumentu potwierdzającego Boską godność i misję Jezusa Chrystusa. Pomijano natomiast jego wymiar zbawczy i dziejowy oraz fakt, że argument ze Zmartwychwstania obejmuje także inne motywy na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Ponadto wszystkie argumenty w teologii fundamentalnej zyskują większą siłę argumentacyjną dopiero w łączności ze zmartwychwstaniem Jezusa. Trzeba też pokreślić fakt, że we współczesnej teologii zmartwychwstanie Chrystusa traktuje się jako pełnię zbawienia, które jest eschatologicznym udziałem w wiecznym życiu Boga. W tak rozumiany stan bytowania wszedł Jezus Chrystus poprzez swe zmartwychwstanie. Z tych powodów zmartwychwstanie Jezusa jest najważniejszym kryterium wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego²⁵.

Znajdujące się w Nowym Testamencie świadectwa pierwotnego Kościoła o Zmartwychwstaniu nie są – jak wcześniej wskazano – relacjami ściśle historycznymi w sensie naukowym. Przedstawiają natomiast wydarzenia historyczne z religijną interpretacją i ukazują ich zbawczy sens²⁶. Mimo, że zmartwychwstanie Chrystusa stanowi rzeczywistość misteryjną, to jest dostępne poprzez znaki rezurekcyjne, czyli pusty grób i chrystofanie oraz dzięki wierze wczesnego Kościoła²⁷.

pokolenia JP II, Płock 2006, s. 145-177; zob. J. RATZINGER/BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 265-266; Zob. M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 391-392.

²⁵ M. RUSECKI; J. MASTEJ, *Zmartwychwstanie*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1367; zob. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, 639-644. 651-655. 658.

²⁶ M. RUSECKI; J. MASTEJ, *Zmartwychwstanie*, s. 1367; M. Skierkowski, *Zgłębiając tajemnicę Chrystusowego zmartwychwstania. Kilka kwestii historyczno-metodologicznych*, w: red. M. SKIERKOWSKI, H. SEWERYNIAK, *Zmartwychwstanie dzisiaj*, Płock 2009, s. 13. 37; H. SEWERYNIAK, *Apologia pokolenia JP II*, s. 246.

²⁷ M. RUSECKI; J. MASTEJ, *Zmartwychwstanie*, s. 1367; zob. Katechizm Kościoła Katolickiego nr 639-644. 656-657.

3.4. Argument z prorocत्व

Argument z prorocत्व, inaczej biblijny lub skrypturystyczny, rozumiano dawniej jako wyłącznie przedstawienie zapowiedzi mesjańskich oraz ich realizacji w Osobie i działalności Jezusa Chrystusa. Natomiast zgodnie ze współczesnymi przeobrażeniami w metodologii teologii fundamentalnej argument biblijny rozumie się szerzej. Mianowicie ukazuje się Jezusa Chrystusa w ujęciu historiozbawczym, podkreślającym objawianie się i działanie Chrystusa od stworzenia świata, w którym jako Słowo uczestniczył, jak również podtrzymywanie przez Niego całego stworzenia w istnieniu²⁸.

Wartość argumentu z prorocत्व polega na tym, że Jezus Mesjasz stanowi wypełnienie czasów i historii zbawienia. To oznacza, że w Jezusie Chrystusie realizują się prorocтва mesjańskie, ale ponadto urzeczywistnił On Boży plan zbawienia, który obecnie realizuje we wspólnocie Kościoła. Za M. Ruseckim należy też zauważyć, iż w kontekście nauk religioznawczych wymowne jest, że żadna z postaci w religiach pozachrześcijańskich nie była zapowiadana w prorocत्वach. Wskazuje to na całkowitą oryginalność argumentu skrypturystycznego²⁹.

3.5. Argument z cudów Jezusa

Współcześnie w teologii fundamentalnej wskazuje się, jak wyjaśnia M. Rusecki, że cuda Jezusa pełnią nie tylko funkcję argumentacyjną na rzecz Jego transcendentnej godności, jak widziano to w tradycyjnej apologetyce. Cuda ponadto traktowano jako zewnętrzne w stosunku do Objawienia Bożego i rozumiano je w kategoriach przekroczenia praw natury, przez co eksponowano aspekt transcendencji fizycznej cudu. Wskazywano również na możliwość udowodnienia zaistnienia cudów w oparciu o nauki historyczne, filozofię i teologię, a tym samym na możliwość udowodnienia Boskiej natury i posłannictwa Jezusa³⁰.

²⁸ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 388.

²⁹ Tamże, s. 388-389.

³⁰ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 390-393; A. DULLES, *A History of Apologetics*, s. 10; tenże, *Models of Revelation*, s. 250. 261; tenże, *The Craft of Theology. From Symbol to*

Należy podkreślić, że zgodnie ze współczesnym pogłębionym rozumieniem, cud jest znakiem Bożego działania w świecie mającego na celu zbawienie człowieka. Służy on jednocześnie wyrażeniu Bożej samomanifestacji w historii. Przejawem cudów są konkretne czyny zbawcze Boga, które osiągają kulminację w Jezusie Chrystusie, pełni Objawienia Bożego. Cuda dokonywane przez Jezusa objawiają Go jako istotę transcendentną, potwierdzając Jego Boską misję³¹. Obecnie w teologii cud jest traktowany jako znak i symbol Objawienia Bożego, stanowiący sposób międzyosobowej komunikacji między Bogiem i człowiekiem, przy czym inicjatywa należy do Boga. Poprzez cud Bóg przekazuje człowiekowi orędzie w celu nawiązania z nim zbawczego dialogu³².

4. Nowe argumenty na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego

Teologia fundamentalna buduje nową argumentację na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego odwołując się do znaków czasu, czyli wydarzeń współczesnego świata, mających znaczenie egzystencjalne dla człowieka. Znaki te należy interpretować w świetle Objawienia Bożego, ponieważ daje ono wyjaśnienie najważniejszych pytań, które stawia sobie człowiek. Rozwiązanie zaś ludzkich problemów w oparciu o Objawienie Chrystusowe sprawia, że religia chrześcijańska jawi się jako wiarygodna. Znaki czasu wskazują wreszcie, że proces uzasadniania Objawienia chrześcijańskiego dokonuje się nadal, a ono samo trwa w dziejach i w Kościele Chrystusowym jako zawsze aktualne. W związku z tym zasadne jest stwierdzenie, iż podobnie jak Jezus Chrystus w czasie swego życia rozwiązywał problemy ludzi sobie współczesnych, tak Jego łaska i nauka rozwiązują problemy ludzi wszystkich czasów, również dzisiejszych. Jeśli chodzi o kwestię metodologiczną, to nowe argumenty są obecne w Objawieniu, co jest

System. New Expanded Edition, New York 1995, s. 64-65.

³¹ M. RUSECKI, *Cud*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 271.

³² Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 390; Por. J. MASTEJ, *Paschalny wymiar cudów Jezusa*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008), s. 36-37.

zgodne z postulatami współczesnej teologii fundamentalnej³³.

Dla zilustrowania nowych motywów na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego zostaną przedstawione następujące argumenty – martyrologiczny, kulturotwórczy, z miłości chrześcijańskiej, z nadziei chrześcijańskiej, z dobra i ze świętości.

4.1. Argument martyrologiczny

W argumencie martyrologicznym, czyli ze świadectwa, wiarygodność rozpatruje się zarówno jako cechę świadectwa Boga o sobie samym, a także jako atrybut świadectwa ludzkiego, przekazującego świadectwo Boże. W kwestii własnego świadectwa Boga argument martyrologiczny dotyczy przede wszystkim transcendentnej świadomości Jezusa³⁴. Jego przejawem jest świadectwo Syna o Ojcu, a następnie świadectwo apostołów o Bogu wobec wszystkich ludzi³⁵.

Argumentacja martyrologiczna na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego posiada dwa znaczenia obecne w świadectwie Jezusa Chrystusa. Otóż argument ten pojmuje się zarówno jako oddanie życia za wiarę w Chrystusa lub za drugiego człowieka, czyli męczeństwo, a także jako świadectwo życia chrześcijańskiego. Wprawdzie pierwsze rozumienie świadectwa jawi się jako bardziej przekonujące, to jednak świadectwo życia, będące warunkiem egzystencji chrześcijańskiej, jest dawane każdego dnia i w różnych sytuacjach, przez co wymaga od człowieka dużej dojrzałości osobowej i duchowej. Tego rodzaju świadectwo jest głoszeniem Chrystusa i wyznawaniem wiary w Niego poprzez swoje życie a jednocześnie zachęca innych do naśladowania. Ponieważ wiara w Jezusa Chrystusa obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego, dlatego też chrześcijaństwo jest religią świadectwa. To sprawia, że wartość argumentacyjna prezentowanego sposobu uzasadniania wia-

³³ I. KORZENIOWSKI, P. RABCZYŃSKI, *Znaki czasu*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1378-1381; M. RUSECKI, *Rozpoznawanie Objawienia Bożego (Cz. III). Rozpoznawanie Objawienia w Chrystusie*, *Roczniki Teologiczne* 50 (2003), s. 11; J. MASTEJ, *Świadectwo chrześcijańskie jako motyw wiary*, „*Roczniki Teologiczne*” 48-48 (2001-2002), s. 69.

³⁴ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 397; J. MASTEJ, *Świadectwo chrześcijańskie jako motyw wiary*, s. 69.

³⁵ M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 397; tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 149.

rygodności Objawienia jest znacząca³⁶.

Świadcstwo życia chrześcijańskiego staje się jeszcze bardziej pilne w kontekście laicyzacji społeczeństw kultury zachodniej, a także w naszym kraju. Świadcstwo chrześcijańskiego sposobu życia stanowi dla niechrześcijan sposobność do refleksji nad jego źródłem oraz nad źródłem samego chrześcijaństwa³⁷.

4.2. Argument kulturotwórczy

Tradycyjna definicja kultury wskazuje, że jest ona rozumnym przekształcaniem natury przez człowieka, przez co świadczy o jego wielkości³⁸. Kultura chrześcijańska, czyli kultura tworzona przez ludzi wierzących w Chrystusa, dopełnia kulturę ogólnoludzką oraz jest jej zwieńczeniem. Nie oznacza to jednak, że religia utożsamia się z kulturą. Ponadto występuje między nimi pewne przeciwstawienie³⁹. Argument kulturotwórczy ma na celu ukazanie rzeczywistego wkładu religii chrześcijańskiej w kulturę poszczególnych jednostek, określonych społeczności oraz wspólnoty ludzkiej. Chrześcijaństwo przekształca i wzbogaca różne kultury, jak również pozostaje ważną częścią powszechnego dziedzictwa kulturowego. Istotny dla argumentu kulturotwórczego jest fakt, że Jezus Chrystus, Syn Boży poprzez wcielenie związał niejako rzeczywistość nadprzyrodzoną z doczesną, wnosząc w nią oraz w dzieje ludzkości wartości Boskie. W ten sposób Chrystus przemienia oraz uświęca świat, ludzi i historię oraz doprowadza do ich eschatologicznego wypełnienia. Wynikającym z polecenia Chrystusa zadaniem wspólnoty wierzących jest wprowadzanie ewangelicznych wartości w świat kultury. Kościół też w ciągu swoich dziejów był konfrontowany z różnorodnością kultur, z których przyjmował elementy sprzyjające ewangelizacji i nadawał im nową treść, jak również odrzucał to, co było sprzeczne z przesłaniem Ewangelii⁴⁰. Generalnie na-

³⁶ G. DZIEWULSKI, *Martyrologiczny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 774; M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 149.168; tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 397.

³⁷ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 149.

³⁸ Tamże s. 291; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 397-398.

³⁹ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 397-398.

⁴⁰ M. RUSECKI, *Kulturotwórczy argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 730;

leży stwierdzić, że Objawienie chrześcijańskie wniosło do kultury wiele nowych wartości i stało się dla niej najwyższą inspiracją⁴¹. Jak podkreśla M. Rusecki, „świat bez wartości chrześcijańskich byłby o wiele uboższy i trudna byłaby koegzystencja narodów i pokój światowy. Innymi słowy, kultura europejska byłaby uboższa bez chrześcijaństwa jako rzeczywistości kulturotwórczej, i to o wzniosłym charakterze”⁴².

4.3. Argument z miłości chrześcijańskiej

Argument ten, inaczej określany agapetologicznym, polega na wykazaniu, że istniejące w człowieku zdolność i pragnienie miłości mogą spełnić się tylko w Bogu, który objawia się człowiekowi. Argumentacja ta odwołuje się do wyjątkowej siły przekonywania tkwiącej w miłości. Bazuje też na powszechnym przekonaniu ludzkości, że miłość stanowi najwyższą wartość oraz że źródłem wszelkiej miłości jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, stanowiący osobową miłość. Miłość rozumiana jako *agape* jest naturą Boga. W Jezusie Chrystusie miłość została objawiona w pełni i stała się naturą życia chrześcijańskiego. „Najwyższym [zaś] dowodem wiarygodności miłości Chrystusa jest Jego śmierć za człowieka”⁴³. W związku z tym chrześcijańska miłość obejmuje wszystkich, nawet nieprzyjaciół i stanowi motyw oddania życia za wiarę, również za innych ludzi. Dzięki temu, że miłość realizuje się w życiu wierzących w Chrystusa, chrześcijaństwo prezentuje się jako godne przyjęcia. Argumentacja tego rodzaju wykazuje, że chrześcijaństwo jest religią w najwyższym stopniu wiarygodną, ponieważ jej największą i charakterystyczną wartością jest miłość zdolna do całkowitego poświęcenia się dla innych osób⁴⁴.

Z. KRZYSZOWSKI, *Kościół a kultura w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne 48-49 (2001-2002)”, s. 53-55.

⁴¹ Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 397-398.

⁴² M. RUSECKI, *Dziejowe znaczenie chrześcijaństwa*, Poznań 2011, s. 125-126.

⁴³ *Lumen fidei*, nr 16.

⁴⁴ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 280; K. KAUCHA, *Agapetologiczny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 31-35; M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, s. 61-80.

4.4. Argument z nadziei chrześcijańskiej

Argument z nadziei, czyli sperancyjny, ukazuje znaczenie nadziei chrześcijańskiej, która przyczynia się do pokonania rozpacz i braku sensu życia oraz ukazuje ostateczny cel egzystencji człowieka. Nadzieja chrześcijańska pozwala wyzwolić się z poczucia beznadziejności i z fałszywej wizji przyszłości, której nie można zamknąć tylko w ramach świata doczesnego. W argumentacji tej wskazuje się, że chrześcijaństwo jest religią nadziei, która opiera się na wszechmocy Boga najpełniej objawionej w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Właśnie Zmartwychwstanie stało się ostatecznym i najważniejszym motywem nadziei ludzkości. Głosi ono bowiem, że śmierć nie jest już kresem życia ludzkiego, a dzięki temu egzystencja człowieka nabiera pełnego sensu. Oparta na Osobie Jezusa Chrystusa nadzieja chrześcijańska jest w stanie przezwyciężyć rozpacz, zwątpienie w sens życia i brak perspektywy istnienia w wymiarze ostatecznym. Nadzieja chrześcijańska oferuje człowiekowi cel życia, również w znaczeniu społecznym, oraz wskazuje, że historia i dzieje nie są zdeterminowanym procesem, na który człowiek nie ma wpływu⁴⁵. To oznacza, że „chrześcijanie niosą nadzieję tym, którzy zostali jej pozbawieni”. Dzieje się tak, ponieważ ich „ufność [...] wypływa z wiary we wszechpotęgę Boga, Jego miłosierdzie i dobroć oraz z przekonania, że Bóg zawsze pozostaje wierny danym obietnicom”⁴⁶.

4.5. Argument z dobra

Argument z dobra, czyli inaczej bonatywny, wskazuje, że w chrześcijaństwie obecne są nadprzyrodzone dobra mające swe źródło w Bogu oraz że dobroć Boga wobec człowieka odbija się w życiu chrześcijan. Egzystencja wyznawców Chrystusa koncentruje się na czynieniu dobra, aczkolwiek się do niego nie sprowadza. Istotą bowiem życia

⁴⁵ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 281. 290; M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie teologii fundamentalnej*, s. 61-80; M. RUSECKI, *Sperancyjny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1126-1132; M. ROMASZKO, *Sperancyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008), s. 19-20. 27-32.

⁴⁶ J. MASTEJ, *Sperancyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiiologii” 58 (2011), s. 27. 32.

chrześcijańskiego jest osobowa relacja z Bogiem, z której wypływa czynienie dobra. Warto też nadmienić, że w człowieku istnieje pragnienie dobra i dążenie do niego. Z kolei doświadczenie dobra religijnego i doznanego od ludzi przewyższa w człowieku sceptycyzm i relatywizm. Ponadto człowiek, który doświadczył dobra potrafi się nim cieszyć oraz dzielić. Należy też pokreślić, że w wymiarze doczesnym Kościół buduje kulturę chrześcijańską, wnoszącą w świat konkretne dobro, którego przejawem są specyficznie chrześcijańskie wartości i dzieła charytatywne, takie jak chociażby opieka nad samotnymi, chorymi i niepełnosprawnymi. Tego rodzaju działalność wierzących w Chrystusa ukazuje chrześcijaństwo jako pochodzące od Boga, czyli wiarygodne. Jednocześnie trzeba uczciwie stwierdzić, że siła argumentacji z dobra jest pomniejszona przez istniejące zło i cierpienie, zwłaszcza niezawinione. Mimo to, nie sposób zakwestionować obecności w świecie dobra, dla którego inspirację stanowi chrześcijaństwo⁴⁷.

4.6. Argument ze świętości

Jeśli chodzi o argument ze świętości to trzeba stwierdzić, że świętość należy do istoty chrześcijaństwa. Wyraża się ona zasadniczo w miłości do ludzi i do Boga oraz jest odbiciem miłości Boga do człowieka. Świętość konkretnych ludzi ukazuje z mocą obecną w Ewangelii szansę przemiany egzystencji człowieka oraz potwierdza zawartą w niej Boską naukę i pochodzenie. Nie do przecenienia jest również fakt, że świadectwo życia świętego jest bardzo skutecznym sposobem przekazu Objawienia Bożego, co ma wielką wartość w kontekście ewangelizacyjnej misji wspólnoty Kościoła. Wiąże się z tym oczywiście potrzeba świętości samych chrześcijan wpływająca z faktu, że Ewangelia ukazuje nowy sposób życia, którego przykład dał Jezus Chrystus podczas swej ziemskiej egzystencji⁴⁸.

W tym kontekście trzeba zauważyć, że człowiek dzisiejszy jest szczególnie wrażliwy na wartości takie, jak na przykład kompeten-

⁴⁷ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 206-207; tenże, *Argument bonatyczny*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 152-155; zob. Z. KRZYSZOWSKI, *Bonatyczna funkcja Kościoła a współczesna kultura*, „Roczniki teologiczne”, 50 (2003), s. 31. 38-50.

⁴⁸ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 247-249;

cja zawodowa, właściwa postawa w relacjach międzyludzkich, troska o poszanowanie prawdy, brak rozdzwiku między postępowaniem a głoszonymi przekonaniem czy też poszanowanie dla ludzkiej godności i wolności. Wartości te muszą być zgodne z głoszoną i wyznawaną wiarą, a z drugiej strony wiara musi motywować do wcielania ich w życie. Wzmacnia to bowiem wiarygodność postawy wierzących i samego chrześcijaństwa u ludzi mających inne przekonania. Ważne jest przy tym zarówno życie czynną miłością wśród samych wyznawców Chrystusa a jednocześnie okazywanie konkretnej miłości wobec wszystkich ludzi, również niechrześcijan. Generalnie należy podkreślić, że świętość życia chrześcijańskiego wyraża się zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i w zewnętrznym postępowaniu. Jest to istotne dla współczesnej mentalności, która przywiązuje dużą wagę do wymiaru praktycznego. Działanie wpływające bowiem z zasad chrześcijańskich również może być motywem wiarygodności Objawienia, jeśli towarzyszy temu skuteczne wcielanie prawd wiary w życie⁴⁹.

4.7. Argument komparatystyczny

Stosowany na zwykle na końcu w procesie uzasadniania we współczesnej teologii fundamentalnej, argument komparatystyczny polega na porównaniu chrześcijaństwa z innymi religiami w celu ukazania wyjątkowego charakteru, a tym samym wiarygodności religii chrześcijańskiej i jednocześnie pełni Objawienia zrealizowanej w Jezusie Chrystusie⁵⁰.

Kościół katolicki naucza, że religie pozachrześcijańskie są miejscem działania Ducha Świętego i łaski Bożej. Jednocześnie zwraca uwagę, iż porównanie chrześcijaństwa z innymi religiami nie relatywizuje znaczenia Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, ponieważ Bóg udziela poprzez religie pozachrześcijańskie zbawienia tylko w sobie znane sposoby. Każde Objawienie bowiem ma związek z pośrednikiem wszelkiej łaski i jedynym Zbawicielem, Jezusem Chrystusem.

⁴⁹ Tamże, s. 247-251; M. RUSECKI, *Prakseologiczny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 950-953; tenże, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologiczne” 34 (1987), 111-139.

⁵⁰ Tenże, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 375; S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 240-241.

Natomiast pełnia Objawienia i zbawienia Bożego, która dokonała się w Chrystusie, jest obecna w religii chrześcijańskiej. Dzięki temu nie da się sprowadzić chrześcijaństwa na płaszczyznę wspólną wszystkim religiom w aspekcie posiadanej prawdy oraz elementów zbawczych. To sprawia, że stanowi ono religią wyjątkową, która obejmuje i dopełnia wszystkie inne religie, posiadając wobec nich nadrzędny status⁵¹.

Zakończenie

Kwestionowanie nadprzyrodzonego wymiaru chrześcijaństwa i zasadności religii domagają się działań wykazujących racjonalny charakter wiary w Boga, który w pełni objawił się w Jezusie Chrystusie. Zaprezentowane w tym celu motywy nie wyczerpują jednak argumentacji na rzecz wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Bogactwo treści zawarte w Objawieniu Bożym skonfrontowane z sytuacją życiową człowieka domaga się ciągłego uzupełniania i pogłębiania argumentacji teologicznofundamentalnej. Chodzi o to, że na pewne argumenty zwraca się uwagę pod wpływem mentalności panującej w danej epoce i związanych z nią egzystencjalnych pytań. Teologia fundamentalna wskazuje, że pełnię odpowiedzi na nie znajdziemy w świetle Objawienia Bożego, które tym samym ukazuje swój wiarygodny charakter⁵². W tym kontekście widać znaczenie nowych sposobów uzasadniania wiarygodności, mających nad uwagę czynniki podmiotowe. Umotywowane Objawienie Boże natomiast pozwala człowiekowi na przyjęcie go w sposób rozsądny i wolny, przez co domaga się ono pozytywnej odpowiedzi, mianowicie wiary religijnej. To oznacza, że odpowiedzią

⁵¹ M. RUSECKI, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, s. 394-395; M. SKIERKOWSKI, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów 2012, s. 36; JAN PERSZON, *Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich*, w: red. GRZEGORZ DZIEWULSKI, *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, s. 115. 137; zob. *Dei Verbum*, nr 2-4; zob. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* 1965, Red. M. PRZYBYŁ, *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

⁵² Por. S. BARTNICKI, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 256; M. RUSECKI, I. S. LEDWOŃ, *Objawienie Boże*, s. 859; M. RUSECKI, *Traktat o Objawieniu*, s. 7. 403.; M. RUSECKI, J. MASTEJ, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, s. 74-76.

na dokonaną w Chrystusie pełnię Bożej manifestacji jest wiara chrześcijańska.

Streszczenie

Krytycy religii wysuwają pod adresem chrześcijaństwa zarzut, iż jest ono wyłącznie pochodzenia ludzkiego i nie ma nadprzyrodzonego charakteru. W związku z tym istnieje potrzeba uzasadnienia Boskiej genezy chrześcijaństwa jako religii w pełni objawionej, czyli wykazania jego wiarygodności. Uzasadnianiem wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego zajmuje się teologia fundamentalna. Dyscyplina ta formułuje argumenty wskazujące, że przyjęcie Objawienia dokonanego w Chrystusie jest godne rozumnej i wolnej natury ludzkiej. Do argumentów tych należą zmartwychwstanie Jezusa, spełnione proroctwa mesjańskie oraz cuda Jezusa. Jako zagadnienia wstępne analizuje się tu również kwestię wiarygodności Ewangelii i mesjańskiej świadomości Jezusa. Współcześnie konstruuje się także nowe argumenty na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego, uwzględniające potrzeby i mentalność człowieka. Wśród nich można wymienić argument martyrologiczny, kulturotwórczy, z miłości, z nadziei, z dobra, ze świętości oraz z wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami. Ukazanie zaś wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego pozwala człowiekowi pozytywnie odpowiedzieć na apel Boży poprzez wiarę religijną.

Słowa kluczowe: *argument, Bóg, Jezus Chrystus, wiarygodność, Objawienie, teologia fundamentalna*

Motives of Credibility of Christian Revelation

Summary

Critics of religion put forward against Christianity the objection that it has only human origin and has no supernatural character. Accordingly there is a need for the justification of the divine origin of Christianity as a religion fully revealed, that is to demonstrate its credibility. Fundamental theology is a discipline which justifies the credibility of Christian revelation. It formulates arguments by pointing out that the acceptance of revelation

made in Christ is worthy of the rational and free human nature. Among these arguments are: the resurrection of Jesus, fulfillment of the messianic prophecies and the miracles of Jesus. As a preliminary questions also examined are: the issue of the credibility of the Gospels and of the messianic consciousness of Jesus. Today, fundamental theology constructs new arguments for the credibility of Christian revelation, taking into account the needs and mentality of man. These include, for example, the martyrological argument, the culture-building argument, argument of love, argument of hope, argument of good, argument of holiness and argument of the uniqueness of Christianity in comparison with other religions. The demonstration of the credibility of Christian revelation allows a person to accept it reasonably through religious faith.

Key words: *argument, God, Jesus Christ, credibility, Revelation, fundamental theology*

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

PAWŁA LISICKIEGO APOLOGIA NIE-LUDZKIEGO BOGA

Treść: Wprowadzenie, *Itinerarium wiary*, *Lumen Fidei*, Bóg bliski i daleki, Obrona Jezusa, Zakończenie.

Wprowadzenie

Eseistyka Pawła Lisickiego (ur. 1966)¹, usytuowana na pograniczu literatury, filozofii i teologii, ujawnia nie tylko niezwykłą intuicję jej Autora w rozumieniu wiary, ale odsłania również nerw rzeczywistości, w której przyszło chrześcijaństwu egzystować. W esejach tych nie ma miejsca na pobieżne analizy czy zbyt pochopne sądy. Czuć tutaj kompetencję i szerokość spojrzenia. Przedzierając się przez gęsto naszpikowane odwołaniami teksty P. Lisickiego, czytelnik może opatrzyć je stwierdzeniem „niełatwe”, nie mniej jednak wchodząc w nie, ma szansę odkryć głębię, którą zawierają. Eseistyka P. Lisickiego to – zdaniem krytyków – jedno z najciekawszych intelektualnych zjawisk ostatnich lat w Polsce. Jego sposób myślenia i mówienia wciąga czytelnika, niepokoi, czasem denerwuje, ale zawsze zmusza do zajęcia własnego stanowiska. Jaki cel stawia sobie P. Lisicki? „(...) nie przypisuję sobie roli nauczyciela – wyznaje. Nie, nie porywam się z motyką na słońca, nie wierzę, bym dokładniej i precyzyjniej przedstawił to, co

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.

¹ PAWEŁ LISICKI – dziennikarz, eseista, publicysta, tłumacz, redaktor naczelny dziennika „Rzeczpospolita” (2006-2011), tygodnika „Uważam Rze” (2011-2012), twórca i pierwszy redaktor tygodnika „Do Rzeczy” (od 2013); szczegóły biograficzne zob. *Po prostu Uważam Rze. Z Pawłem Lisickim rozmawia Piotr Gursztyn*, Warszawa 2013.

mądrzejsi zrobili wcześniej. Staram się jedynie, z pozycji prywatnego myśliciela, sprawdzić niektóre przecucia, pokazać znane problemy w innym niż to się przyjęło świetle. Próbuję myśleć, odwołując się do klasycznych kategorii w polskim tu i teraz. Jedyne co mi dodaje otuchy to fakt, że Polska szczęśliwie nie została całkiem przemielona przez procesy uniformizacji, globalizacji, pospiesznej laicyzacji, upodobnienia wszystkiego i wszystkich, że zachowała swoją odrębną tożsamość. To kraj, w którym spór o chrześcijaństwo ma nie tylko estetyczny albo antykwaryczny sens². P. Lisickiemu, od chwili publikacji pierwszego tomu esejów, towarzyszy nieustannie takie samo, nazwałbym je, apologetyczne nastawienie³. Jego teksty „są uśiłowaniem wyrażenia pierwszej (...) intuicji, zgodnie z którą człowiek współczesny, jeśli chce się zbawić, musi odnaleźć na nowo Nie-ludzkiego Boga. Nie-ludzkiego to nie znaczy obcego nam, wrogiego, przeciwnego. W żadnej mierze. Chodzi raczej o to, by Bóg nie został skrojony na naszą miarę, nie był projekcją naszych potrzeb, zachcianek, oczekiwań. Prawdziwy Bóg zawsze przychodzi sam, w jego objawieniu zawsze jest coś nieoczekiwanego, zagadkowego, coś, czego byśmy nie wymyślili, nie przewidzieli⁴”.

Itinerarium wiary

U źródeł apologii P. Lisickiego tkwi osobiste doświadczenie, które zostało poddane głębokiej analizie i refleksji. „Jestem katolikiem, wyznaje, ponieważ zasady tej religii zostały mi przekazane przez innych, a wewnętrzny głos sumienia je uznał. Jak to się jednak dokładnie stało? Jak to się stało, że przyjąłem to, czego sam nie widziałem – a mianowicie, że Jezus zmarłych wstał, że w nim objawił się Bóg niewidzialny, że nauka przekazana przez Ewangelię, domaga się przyjęcia – i że od uznania tych wszystkich prawd gotów jestem uzależnić moje życie? Wszystkie one dotarły do mnie w drodze przekazu historycznego. Nie miałbym wiary, gdyby nie kolejne pokolenia wyznawców, przekazujące sobie niezmienną i wciąż tę samą prawdę o tym, kto jest Bogiem, kiedy i gdzie się objawił, za sprawą jakich czynów⁵. Zatem świadomość ciągłości przekazu wiary (od Apostołów aż po współczesność), skłania do refleksji nad naturą samego świadectwa. „Religię otrzymałem (...) dzięki pierwszym świadkom. Ci, którzy na wła-

² P. LISICKI, *Powrót z obcego świata*, Kraków 2006, s. 7.

³ Tenże, *Nie-ludzki Bóg. Eseje*, Warszawa 1996.

⁴ Tenże, *Powrót z obcego świata*, s. 7.

⁵ Tenże, *Punkt oparcia*, Warszawa 2000, s. 5-6.

sne oczy patrzyli na mistrza, słuchali go, dotykali, przekazali to świadectwo dalej. (...). Opowiedziana przez nich historia nie różni się w tej mierze od innych opowieści o mężach przeszłości. Badam jej wiarygodność w taki sposób, jak w przypadku każdej innej historii. Zastanawiam się, czy byli ludźmi wiarygodnymi, skąd czerpali swe informacje, czy zanotowane przez nich fakty zostały potwierdzone przez innych. A jeśli tak, to przez kogo, kiedy, gdzie. Staram się zrozumieć, jak sam zachowałbym się na ich miejscu. Aby przyjąć ich świadectwo wcale nie muszę jeszcze być w ścisłym sensie tego słowa chrześcijaninem. Wystarczy, że nie wykluczam z góry możliwości, iż to, co przedstawiają miało miejsce”⁶. Najbardziej fascynujące dla P. Lisickiego jest samo przejście, jakie dokonało się w postawie Apostołów. Nie chcą oni jedynie relacjonować wydarzeń przeszłości, ale pragną wyznaczyć nową miarę i wzorzec postępowania. „(...) widzą, iż z tych faktów wypływa roszczenie uniwersalne, skierowane do każdego człowieka. Wierzą, że dla wszystkich ludzi, niezależnie czy kiedykolwiek spotkali i słyszeli o Jezusie, jest jedna miara doskonałości i dobra, i jeden sąd podług niej. I jeszcze więcej: twierdzą, że uznanie tej przyjętej w wolności prawdy o pośredniku między ludźmi a Bogiem w osobie Chrystusa, jest obowiązkiem moralnym każdego człowieka. (...). Taki jest paradoks chrześcijaństwa. W głębi serca każdy człowiek słyszy głos sumienia, dostrzega potrzebę oddawania Najwyższemu czci i odczuwa, że sam się zbawić nie może. Ostateczna odpowiedź przychodzi z zewnątrz, z historii, ze słów i czynów Mistrza z Nazaretu”⁷. Czy taka postawa – pyta P. Lisicki – jest absurdalna? Na pozór wydaje się, że tak. „Chrześcijanie chcą bowiem, aby to, co jednostkowe i ograniczone – objawienie nieskończonego Boga dokonane w historycznej, cielesnej osobie nauczyciela z Nazaretu, stało się wzorem uniwersalnym. A jednak mówienie o szaleństwie takiego roszczenia jest co najmniej wątpliwe. Otóż wydaje się, że świadectwo chrześcijan opiera się na pewnym powszechnie przyjmowanym przeświadczeniu. A mianowicie, że każde niewidzialne dobro duchowe przejawia się w dziejach przez widzialne czyny i słowa. Wiara we Wcielenie jest wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji i nadaniem przez to pełnej miary owej zasadzie mądrości”⁸.

Szukając zatem uzasadnienia dla faktu przyjęcia wiary, powinniśmy odwołać się najpierw, jak podpowiada P. Lisicki, do świadków, czyli „do tych ludzi, którzy przez pokolenia dowodzili swą postawą realności dóbr du-

⁶ Tamże, s. 6.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Tamże.

cha”⁹. W ich postawie możemy odnaleźć nie tylko pierwotną siłę świadectwa, ale również swego rodzaju *initnerarium* zmagania o właściwe rozumienie samej wiary. Przywołując myśl J.H. Newmana czy J. Ratzingera, P. Lisicki pragnie rozprawić się z mrocznym dziedzictwem oświecenia. Wsparty autorytetem świadków tej miary, z niezwykłą dokładnością analizuje hasła nowożytności, aby ukazać ich niewystarczalność i przekonać, iż wiara nigdy nie była i nie jest przeciwnikiem rozumu¹⁰. „Prawdziwy problem myśli oświeceniowej, zauważa P. Lisicki, polegał bowiem na tym: skoro człowiek jest już dojrzały i sam, ze względu na ową dorosłość i godność, ma dokonywać wyboru, to dlaczego ma to być wybór rozumny? Czy skoro już raz się dokonało destrukcji owego absolutnego władcy, króla królów i jedynego Boga, to jeszcze należy przestrzegać jego dawnych nakazów i dać sobie nałożyć pęta rozumu? A czymże on znowu jest, aby mu ulegać? Dlaczego ja mam ograniczyć swe żądania i poddać się pod osąd ogółu? Co więcej, śledząc dokładnie samego siebie, człowiek musi dostrzec, że najgłębsze skłonności jego natury nie są mu znane. Czy jeśli komuś pomaga, to dlatego, że tak jest szlachetnie, czy też może po prostu zamierza zdobyć poklask tłumu? Która z tych odpowiedzi jest prawdziwa? Nie wiadomo”¹¹. Zatem Oświecenie dokonując apoteozy ludzkiego rozumu, przy równoczesnym odrzuceniu wszelkiego rodzaju podpórek, takich jak wiara czy Objawienie, doprowadziło nie tylko do radykalnego odwrócenia dotychczasowych relacji między Bogiem a człowiekiem, ale postawiło na skrajny indywidualizm, który ostatecznie skierował się przeciwko samemu człowiekowi. „Tak więc konsekwencją odrzucenia Boga, diagnozuje P. Lisicki, musi być przekształcenie człowieka w bestię. (...). Dzieje się tak, ponieważ wraz z odrzuceniem Boga, odrzucony zostaje inny. Śmierć Boga oznacza w istocie śmierć każdego innego. (...). Człowiek, który stał się bogiem, musi działać równie suwerennie jak dawny władca. (...) Ponieważ Bóg był wszystkim, a ja niczym, teraz, gdy nasze role się odwróciły i ja dokonałem Jego detronizacji, przejąłem wszystkie Jego prerogatywy. A zatem stałem się absolutną wolnością: nie znam i nie mogę znać ograniczeń. Kto miałby je wyznaczać, skoro jedyny byt wyższy ode mnie spoczywa w grobie? Inny człowiek? Skąd wiem, że jest mi równy? Skąd wiem, że coś mu się należy? Dzięki rozumowi? Nie, nie mogę opierać się na rozumie, bo nie mogę opierać się na tym, co wtórne, czego początki są dla mnie niejasne. Na własnym

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ Zob. Tenże, *Nie-ludzki Bóg*, s. 7-28.

¹¹ Tamże, s. 24.

pragnieniu? Ono pozostaje niezbadane. A jeśli jest zbrodnicze?¹²

Lumen Fidei

Jak zatem wybrnąć z pułapki oświeceniowego racjonalizmu? Jedynym sposobem, jak sugeruje P. Lisicki, jest przywrócenie właściwej proporcji relacjom wiary i rozumu. Wyjście poza siebie, zwrócenie się do autorytetu, którym nie jestem jedynie ja sam, pozwala odkryć nie tylko głęboki sens własnej egzystencji, ale przede wszystkim dostrzec obecność Boga, który będąc początkiem wszystkiego, pozwala rozumowi odkryć jego prawdziwe możliwości. Przywołując myśl kard. Newmana P. Lisicki akcentuje zasadę pewności w sprawach wiary, bez której „nie można by występować z całym możliwym zdecydowaniem przeciw błędom. Bez wiary pewnej interwencja Boska w dziejach, która miała na celu zniweczyć grzech, okazałaby się nieskuteczna”¹³. Szukając dowodu obecności Boga i niejako źródła wiary, angielski konwertyta wskazuje na sumienie, które nie polega na sobie samym, ale sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie¹⁴. J.H. Newman, jak zauważa P. Lisicki, chciał przełożyć na zwykły język pewność istnienia Boga. Przyszły kardynał w *Apologii pro vita sua* wyznaje: „(...) jestem katolikiem na mocy mej wiary w Boga. A jeśli mnie zapytają, dlaczego wierzę w Boga, odpowiadam, że dlatego, iż wierzę w siebie, ponieważ czuję, że jest niemożliwe wierzyć w moje własne istnienie (a tego faktu jestem zupełnie pewny) bez wierzenia także w istnienie Tego, który żyje jako Istota Osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca w moim sumieniu”¹⁵. Autor *Logiki wiary* w sumieniu upatrywał pierwszeństwo. „Jest ono tym, podkreśla za J.H. Newmanem P. Lisicki, co sam Bóg wszczepił na początku stwarzając każdą istotę rozumna, (...). Sumienie jest tą świętą i czcigodną częstką, dzięki której człowiek jest podobny do swego Stwórcy. Akt sumienia jest przeciwieństwem kaprysu, nie ma w sobie nic z dowolności, w żadnym razie nie jest tym samym co opinia czy sąd prywatny. Wręcz przeciwnie: głos od posłańca boskiego nie dopuszcza dyskusji, podważania, wątpienie”¹⁶.

Sumienie pozwala zatem odkryć zależność człowieka od Boga. A naj-

¹² Tamże, s. 24-25.

¹³ Tenże, *Punkt oparcia*, s. 63.

¹⁴ Zob. Tamże, s. 57.

¹⁵ J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, przekład S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 301-302.

¹⁶ P. LISICKI, *Punkt oparcia*, s. 59-60.

lepszym lekarstwem na bunt, dodaje P. Lisicki, jest wiara. „Człowiek upadły jest przekonany o swej niewystarczalności, o tym iż można wynaleźć prawdę. Wezwanie do wiary mówi mu o czymś innym: nauka o zbawieniu przychodzi od żywej osoby, z zewnątrz, na mocy autorytetu. Aby uwierzyć, trzeba zniszczyć pychę «ja». Godzimy się mniemać, sądzić, mieć opinię wreszcie, gdyż wszystko to są akty nie wymagające od nas posłuszeństwa. Lecz boksie lekarstwo na grzech na tym polega, iż dotyka samego korzenia zła, a więc buntu. Uwierzyć to przestać się buntować, to odnaleźć swoje miejsce jako stworzenia, kogoś kto dziś jest i jutro umiera. Uwierzyć to odnaleźć żywego Boga, nie zasadę umysłu, ale naszego Pana, do którego możemy się zwracać”¹⁷.

Od J. Ratzingera z kolei P. Lisicki czerpnie przekonanie, iż wiara z swej istoty jest aktem racjonalnym i dlatego ma wymiar zobowiązujący. „Nie jest powierzeniem się na ślepo czemuś irracjonalnemu, przeciwnie, jest zbliżeniem się do logosu, do ratio, do sensu, a przede wszystkim to do samej prawdy, bo ostatecznie określony grunt, na którym człowiek staje, nie może być czym innym jak tylko samą prawdą, która się przed nim otwiera”¹⁸. Dlatego zadanie, jakie stoi dzisiaj przed Kościołem, to wypracowanie nowej postaci rozumności wiary. Bez tego chrześcijanie ostatecznie zostaną wchłonięci przez świat. „Nie wystarczy, zauważa P. Lisicki, praktykowanie cnót, solidarność, miłość bliźniego, troska o słabszych. Owszem, to bezcenne aktywności i nigdy nie dość ludzi, którzy potrafią poświęcać się dla innych. Jednak sama praktyka to za mało. Tym, co dla świata najbardziej nieznosne jest nie po prostu wiara, ale wiara, która rości sobie prawo do prawdy. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia z prawdą pojawia się zobowiązanie. Prawda nie jest tylko pojęciem naszego umysłu; jest bezwzględnie domagającą się uznania obiektywną wartością. Nie jest czymś obojętnym ani neutralnym, obok czego człowiek może przejść jakby nigdy nic. Nie. to odniesienie do niej, to stosunek, jaki mamy do prawdy, to czy jesteśmy jej posłuszni, czy podporządkujemy się jej, czy też się przeciw niej buntujemy i wykoślawiamy ją na swoją modłę, tak by odpowiadała naszym zachciankom i słabości, decyduje o naszej moralnej jakości”¹⁹.

Tak rozumiana wiara, chce uwolnić rozum z nowożytnych okowów i pokazać mu jego wyższe powołanie, dzięki któremu może trwać i budo-

¹⁷ Tamże, s. 80.

¹⁸ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przekład Z. Włodkova, Kraków 1994, s. 65.

¹⁹ P. LISICKI, *Powrót z obcego świata*, s. 10.

wać. Współczesny chrześcijan, podkreśla P. Lisicki, „musi bronić racjonalnego poznania. Inaczej jego wiara będzie funta kłaków warta. (...). O ileż łatwiej byłoby powiedzieć, że każdy ma swoją wiarę, wiara i niewiara są tym samym, tak jak pewność i wątpliwość, Bóg to nieskończona transcendentja, której nikt ująć nie może, a każda próba jej pojęciowego uchwycenia stanowi zamach na wolność poszukiwań; prawda jest nieoczywistością i otwarciem; nauka moralna to troska nad człowiekiem. (...) w obecnych czasach Kościół skazany jest na to, by być znakiem sprzeciwu. Także sprzeciwu wobec odrzucenia naturalnego rozumu. I, prawdę powiedziawszy, w tym sprzeciwie pokładam całą nadzieję. Bez niego nie tylko nie ostoi się wiara, ale też kultura, moralność i godność człowieka. albo Logos pozostanie pierwszym słowem wiary, albo świata nie będzie”²⁰.

Wierzyć zatem, podkreśla za obecnym papieżem P. Lisicki, to po pierwsze uznać za prawdę to, czego do końca nie ogrania nasz umysł. To przyjąć całe objawienie Boga, które może być dla nas niepojęte. Sam akt przyjęcia poszerza horyzont naszego poznania i pozwala dotrzeć do tajemnicy, w jakiej jesteśmy zanurzeni. Ale wierzyć, to po drugie, zaufać osobie – nie takiej zwyczajnej, ale Chrystusowi. „Ważniejsze jest, w co wierzymy, ale jeszcze ważniejsze, komu wierzymy” (Benedykt XVI)²¹.

Bóg bliski i daleki

Po przewyciężeniu oświeceniowych mitów i uzasadnieniu racjonalności wiary, P. Lisicki prowadzi nas do jądra swojej apologii, a jest nim wciąż powracający problem poznawalności/niepoznawalności Boga oraz pytania: jaki jest Bóg?. Mottem tych poszukiwań są słowa amerykańskiej poetki Emily Dickinson: „Nie rozmawiałem z Bogiem/ Nie bywałem w Zaświatach/ A przecież znam do Nieba drogę/ Jakby istniała Mapa”²². Dlaczego ta kwestia zdaniem redaktora „Do Rzeczy” jest tak istotna? Po pierwsze dlatego, iż rozstrzygnięcia takich pozornie abstrakcyjnych problemów decyduje o jakości kultury. Po drugie: doświadczenie Boga w kontekście rozmaitych zjawisk współczesności (takich jak chociażby niewinne cierpienie) domaga się uzasadnienia. Po trzecie wreszcie: nie jest bez znaczenia w Kogo wierzymy oraz co implikuje nasza wiara, bowiem każde pytanie o

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ Tamże, s. 17.

²² Tenże, *Doskonałość i nędza*, Warszawa 1997, s. 6.

możliwość dotarcia do Boga, jest pytaniem o jakość naszej wiary i wrażliwość serca, które jest przez nią kształtowane. Jeśli bowiem „relatywizuje się fakt, że Jezus był jedynym i pełnym obrazem Bóstwa, to również jego pouczenia tracą swój autorytatywny charakter”²³. Skoro Absolut objawił się w pełni w Jezusie, który był rzeczywiście Bogiem Wcielonym i jedynym pośrednikiem między ludźmi a Bogiem, to dlaczego tak mocno P. Lisicki stawia kwestię poznawalności/niepoznawalności? „Wszyscy mogą dojść do niewyraźnego poznania, że istnieje Bóg, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, że przebywać przy Bogu jest dobrem najwyższym. Ale to poznanie jest niewyraźne – potrzeba objawienia się Boga w historii, przekazu zmysłowego, dostępu na mocy autorytetu zewnętrznego, aby zostało utwierdzone i umocnione. Jednym słowem, dane wszystkim ludziom światło naturalne potrzebuje wzmocnienia i wywyższenia przez objawienie dokonane w historii. Niepoznawalność Boga nie jest więc argumentem na rzecz równorzędności znanych systemów ujmowania Boga przez ludzi. Wręcz przeciwnie: owa niepoznawalność absolutna wskazuje na historyczne objawienie, zawarte w materialnym przekazie, konkretne i wyłączające inne przekazy religijne”²⁴. Zatem na drodze poszukiwania Boga, spotkanie z Jezusem objawiającym Ojca staje się nieuniknione. „Możemy wprowadzić, dodaje P. Lisicki, przyjąć twierdzenie, że fakty nie mogą mówić o Bogu. Wtedy jednak po prostu przyjmujemy dogmat o pełnej autonomii i mocy rozumu ludzkiego oraz zapominamy o grzechu pierworodnym i jego skutkach. Zaprzeczamy Bogu osobowemu i przekreślamy jego wolność oraz nieskończoność. Zgoda, że religia jaką otrzymamy zawrze się w obrębie samego rozumu. Jak jednak rozum może być sędzią w tej sprawie – tego nie wiemy. Co więcej, jeśli przyjmiemy, iż jesteśmy czystymi istotami racjonalnymi, to zginie wszystko, co faktyczne: poczucie grzeszności, nieczystości, potrzeba zbawienia itd. Samowystarczalność istoty racjonalnej odcina ją od udziału w świecie wydarzeń, gdzie wciąż natrafia na jednostkowość, szczególność, kapryśność. Zapewne: to, że nieskończony i niepoznawalny Bóg objawił się w urodzonym przez kobietę potomku Dawida jest z punktu widzenia Kanta zgorszeniem. Ale z mojego: po prostu faktem”²⁵.

Dlatego trzeba, jak sugeruje P. Lisicki, obronić prawdę o Nie-ludzkiem Bogu, który nie jest na nasz obraz. I chociaż żyjemy w „wieku utraty przez

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ Tamże, s. 13.

²⁵ Tamże, s. 13-14.

Boga miejsca w języku²⁶ (E. Jünger), to nasza niewiedza na Jego temat nie może być czysto negatywna. „(...) jeśli nie pojmimy na czym polega owa niepoznawalność Boga, ostrzeżenie P. Lisickiego, na którą obecnie tak chętnie powołują się nawet myśliciele uważani za religijnych, to nigdy nie odkryjemy najważniejszego napięcia w chrześcijaństwie: między nędzą a doskonałością. Nie zrozumiemy tej cudownej i nadprzyrodzonej nauki o człowieku nędzniku, przed którym, dzięki miłości Bożej stanęła otworem droga do doskonałości. Nie będziemy wiedzieli, jak to jest, że skrytość i niepoznawalność objawia się w ludzkim kształcie z Nazaretu²⁷. Co nam wówczas zostanie? Jedynie namiastka religii proponowana przez Kanta i jego następców.

P. Lisicki łącząc w swojej argumentacji język Biblii i filozofii, wyraźnie kreśli granice i możliwości naszego poznania²⁸. W Bogu Izraela, zauważa, nastąpiło spotkanie myśli Greków i Żydów, a dzięki tej symbiozie mądrość metafizyki i religii nie pozostaje ze sobą w sprzeczności. Można to wyrazić słowami św. Anzelm: Bóg jest tym, od Czego nic większego nie da się pomyśleć, a „uczynić jeden krok w [Jego] stronę (...) – to przekroczyć całą przepaść. To nagle postrzec inny wymiar, inną miarę, inną skalę, inny sens²⁹”.

Dlaczego zatem tak trudno do Niego dotrzeć? P. Lisicki odpowiadając, zauważa, że „to nie mądrość mistyków i pełne pokory formuły odcinają człowieka współczesnego od absolutu. Problem wielu współczesnych nie polega na tym, że Bóg jest dla nich bardziej nieznanym niż dla poprzedników, ale na tym, że w rzeczywistym świecie przestali odkrywać doskona-

²⁶ Tamże, s. 20.

²⁷ Tamże, s. 14.

²⁸ „Jak mam jednak, pyta P. Lisicki, rozumieć te słowa wielkiego teologa prawosławnego, Władimira Łosskiego: «Droga negacji albo teologia mistyczna ma za przedmiot Boga, o ile jest On zupełnie niepoznawalny»? Jaki przedmiot może być zupełnie niepoznawalny? A skoro zupełnie, to jak poznaję, że jest niepoznawalny? I co mi pomoże wiedza zaczerpnięta od innego dwudziestowiecznego myśliciela, protestanta Karla Bartha, że «cud nad cudami polega na tym, iż Bóg daje się poznać jako Bóg nieznanym»? Bo przecież całe moje szukanie, cała niemoc odwrócenia się od Niego, zapomnienia, tylko wtedy się ujawnia, tylko wtedy bierze mnie w posiadanie, gdy właśnie chcę Go poznać! A może należy pogodzić się z tym, że ścigam chimery? Że jednak wieki myśli i wysiłku zakończyły się klęską? Że – jak to powiedział współczesny teolog protestancki Eberhard Jünger – «na końcu dziejów metafizyki okazało się, że Bóg stał się nie do pomyślenia»? Co za naiwność wierzyć, iż coś jednak poznam! Ale co mi innego pozostaje, jak nie naiwność?»; tamże, s. 17-18; zob. Tenże, *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacja*, Kraków 2013.

²⁹ Tenże, *Doskonałość i nędza*, s. 35.

łość, która domaga się podstawy absolutnej. Utracili dusze i dali się uwieść temu, co przemija³⁰. Wybierając świat, odrzucili Boga i pozbawili samą religię racji bytu, odcinając ją od korzeni, pozbawili źródła, które nadawało jej sens. Czy jest zatem wyjście z takiej sytuacji? P. Lisicki przekonuje, że jedynie odkrycie siebie, jako realnie istniejącego, doświadczenie własnej egzystencji, ukierunkowuje nas na Boga, od którego jesteśmy zależni. „Moje «jest» przychodzi spoza mnie, tak samo jak mój sposób bycia. Bo w nim objawia się bóg Stwórcy, ten, który jest źródłem istnienia. Tak samo jak w tym, że dał się poznać Abrahamowi i jego następcom. Dlatego chrześcijański Bóg nie może kłamać i nie może zwodzić, tak samo jak nie może stwarzać rzeczy nie będących, ani nie może być i nie być zarazem. To są granice Jego niepoznawalności. To jedyne, co o Nim można powiedzieć. To niemal nic. Wystarczy jednak, aby uczynić w Jego stronę pierwszy krok³¹”

Obrona Jezusa

Obrona prawdy o Nie-ludzkim Bogu, to również apologia samego Jezusa, którą P. Lisicki rozumie jako zobowiązanie, odziedziczone po pierwszych świadkach. „Nie tylko chodzi tu o wierność przekazanemu dziedzictwu. Pytając o godność mesjańską Jezusa staję przed czymś ostatecznym, przed śmiertelnie poważnym wyborem. Muszę wiedzieć, czy jego słowa, jego roszczenia, jego wezwanie były prawdziwe. I tak też staram się o tym myśleć. Nie jak o zamierzchłej historii, o czymś dawno minionym, zamkniętej karcie dziejów. Bo jeśli się nie mylę, jeśli był tym, który został posłany, jeśli był tym, na którego czekali sprawiedliwi Izraela, to dziś wzywa tak samo do uznania swojej nauki jak przed dwoma tysiącami lat. Dziś tak samo jest kamieniem zgorzenia, o który roztrzaskać się muszą ludzkie próby porozumienia³². P. Lisicki wie, gdzie tkwi jądro problemu, który podzielił chrześcijan i wyznawców judaizmu. „To nie jest tak, wyjaśnia, że jedyna różnica między chrześcijanami a Żydami polega na tym, że my czekamy na Mesjasza, który będzie miał rysy Jezusa, podczas gdy Żydzi oczekują kogoś nieznanego. Albo inaczej: ta różnica jest absolutnie najważniejsza. Jeśli Żydzi i chrześcijanie czekają razem to jednak inny jest sens tego oczekiwania. Odrzucenie przez judaizm rabiniczny Jezusa jako Mesjasza

³⁰ Tamże, s. 43.

³¹ Tamże, s. 55.

³² Tenże, *Powrót z obcego świata*, s. 44.

nie było aktem przypadkowym. Nie był to błąd wynikający ze złego rozpoznania osoby. Żydowski nauczyciele nie zgadzali się po prostu na sens, jaki swej misji i tym samym mesjanizmowi nadawał Jezus z Nazaretu³³. Istotą sporu, który zaangażował po obu stronach wielu wybitnych myślicieli, jest ostatecznie zdaniem P. Lisickiego twierdzenie, że chrześcijanie wierzą, iż ten Mesjasz, na którego czekają Żydzie, w ogóle nie jest Mesjaszem, a oczekiwanie na niego jest tożsame z odrzuceniem zbawienia. „Jak można czekać na posłańca Boga, skoro ten już nadszedł? I więcej jeszcze. To, że pierwsi żydowski uczniowie sprzed 2000 lat dostrzegli w proroku z Galilei Mesjasza nie było skutkiem żłudy, pomyłki, niewczesnego entuzjazmu. Ich wiara była odpowiedzią na słowa i czyny, na jedyny charakter tej tajemniczej osoby. Podobieństwo słów i pojęć maskuje różnicę istoty. Z punktu widzenia pierwszych świadków, których dziedzicami wciąż jesteśmy, dalsze oczekiwanie na kogoś innego niż Jezus było tym samym co obraza Boga³⁴.”

Uzasadniając mesjańską godność Jezusa, P. Lisicki zauważa, że judaizm rabiniczny nadawał Mesjaszowi podobną funkcję, jak Kant w swojej filozofii Bogu: był on idealnym zwornikiem systemu, postulatem, który musi zostać spełniony, o ile wypełnienie prawa moralnego ma dać szczęście. W takiej konstrukcji Mesjasz jest „dopełnieniem i celem Starego Przymierza, w żadnym razie nie założycielem Nowego. (...); [Jego] nadejście w żaden istotny sposób nie naruszy stosunków człowieka i Boga, nie odsłoni żadnej nowej prawdy o życiu samego Boga³⁵.” Co prawda epoka mesjańska z pewnością będzie szczęśliwsza niż obecne czasy, a życie może okazać się w niej łatwiejsze. Jednak sprawa najistotniejsza, czyli stosunek do Boga określonego przez wypełnienie prawa, nie zmieni się. Nadejście Mesjasza w żaden sposób nie naruszy separacji między poganami i Żydami, przeciwnie, będzie to czas triumfu Izraela i odsunięcia pogan. „Mesjasz, podkreśla P. Lisicki, jest królem Żydów i ich tylko; widzieć w nim «światłość dla pogan», ja chcieli tego chrześcijanie, to nie rozumieć istoty judaizmu rabinicznego. (...). To więc, co dla chrześcijan jest dowodem prawdziwości posłannictwa Jezusa – a mianowicie, że jego nauka dotarła do krańca ziemi, że podbiła ona serca milionów pogan – z punktu widzenia ortodoksyjnych Żydów stanowi argument przeciw niej³⁶.” Tak więc judaizm, zdaniem redaktora „Do Rzeczy”, jawi się jako system doskonale domknięty, w którym nie ma

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 48-49.

³⁵ Tamże, s. 51-52.

³⁶ Tamże, s. 52.

miejsca na nowe. „Wszystkie teksty biblijne będą od te pory interpretowane tak, by dowodziły słuszności faryzeizmu. Żaden nowy cud, żadne nowe objawienie, żadne nowe wylanie ducha nie jest możliwe. W ostateczności nawet głos z nieba traci swój charakter rozstrzygający: sam Bóg przemawia tylko za pośrednictwem tradycji interpretowanej przez rabinów. Dawne proroctwa, w których chrześcijanie widzą obietnicę dla pogan, tracą na znaczeniu”³⁷. W takiej perspektywie znaki potwierdzające mesjańską godność Jezusa, stają się przyczyną odrzucenia i wrogości ze strony Żydów. „W pewien sposób, zauważa P. Lisicki, [Jezus] był gorszy niż wszyscy inni pretendenci do tytułu Mesjasza w dziejach Izraela. Nawet Sabbataj Cwi, samozwańczy Mesjasz apostata z XVII wieku, nie naruszył tego systemu separacji, który oddziela Żydów od nie-Żydów. Chrześcijański mesjasz zakwestionował cały sens istnienia Tory, która oddziela, separuje, wyróżnia Izraela spośród innych narodów”³⁸. Czy zatem jest możliwe uzasadnienie mesjańskiej godności Jezusa? Gdzie znajduje się szczelina, która pozwoli obalić absolutnie doskonały i zamknięty system prawa? Jak argumentować za wiarą w Jezusa mogą chrześcijanie, skoro elita narodu żydowskiego Go odrzuciła?

Najlepszym i sprawdzonym dowodem potwierdzającym prawdziwość misji Chrystusa, jest wypełnienie proroctw Starego Testamentu. Kto je odnajdzie, ten odkryje mesjańską tożsamość Jezusa. Jest to metoda, którą szczególnie cenili Pascal, mówiąc że największym z dowodów Chrystusa są proroctwa. Z kolei D.H. Stern, przywoływany przez P. Lisickiego, przytacza aż 52 spełnione proroctwa i jednoznacznie dowodzi, iż to Jezus był właściwym mesjaszem, przepowiadany od wieków. Jednak zdaniem redaktora „Do Rzeczy” taki sposób postępowania, obciążony jest poważną wadą. Oto skoro przepowiednie się spełniły, dlaczego współczesne Jezusowi elity, nie przyjęły Jego orędzia? Dlaczego wykształceni badacze Pism, oczekujący Mesjasza, nie rozpoznali Go w Jezusie? Czego im zabrakło? „Czy najpierw – pyta P. Lisicki – trzeba było uwierzyć, by zauważyć ową cudowną zbieżność przepowiedni i wypełnienia? Ale skoro najpierw wiara, to jaką moc dowodową mają proroctwa? Czy nie są one pewnego rodzaju alibi dla wiary?”³⁹ Na pewno pierwsze pokolenie świadków i uczniów, doświadczyło obecności Jezusa. Uwierzyli mu, bo widzieli cuda, dotykali Mistrza, słuchali jak nauczał, w końcu zobaczyli pusty grób i spotkali Zmartwychwstałego.

³⁷ Tamże, s. 53.

³⁸ Tamże, s. 57.

³⁹ Tamże, s. 59.

Jednak kolejne pokolenia potrzebowały czegoś więcej. Wiara, podkreśla P. Lisicki, „domagała się także uzasadnienia, osadzenia w historii. Pierwsi świadkowie musieli wykazać, że nowe objawienie jest tym przepowiedzianym. I taka jest właśnie rola proctw. Bez nich wiara nie miałaby wsparcia w rozumieniu. Byłaby skokiem bez uzasadnienia, gwałtownym porywem serca, ryzykiem bez granic. Byłaby zerwaniem z dziejami, gwałtownym, nowym początkiem, a nie rozwinięciem. Odwoływanie się do prorocstwa to działanie racjonalne, próba przeprowadzenia dowodu: skoro tyle faktów naraz, przepowiedzianych w różnych miejscach przez różnych posłańców, każdego z osobna bez wzajemnego porozumienia, bez jednego uzgodnionego scenariusza spełniło się w konkretnej osobie historycznej, to jak można jeszcze wątpić, że był on tym, na którego oczekiwano?”⁴⁰

Jak w takim razie wytlumaczyć niewiarę Żydów? Pascal przekonuje, że gdyby wszyscy uwierzyli w Jezusa, mielibyśmy świadków niewiarygodnych. Tym tropem podąża P. Lisicki. „Niewiara Żydów, uzasadnia, jest potwierdzeniem historyczności i autentyczności Jezusa. Po prostu jego życie stanowiło dla współczesnego judaizmu wstrząs, a prorocstwa, na które powoływali się jego uczniowie, były w oczach współczesnych im Żydów dowodem niewystarczającym. I to nie dlatego, że żyjący w czasach Chrystusa Żydzi okazali się wyjątkowo ciaśni i ograniczeni. Nie. Oni nie widzieli w nim mesjasza nie dlatego, że nie znali prorocstw, ale dlatego, że nigdy nie łączyli ich w taki sposób, jak czynił to Chrystus, a potem chrześcijanie. Dopiero jedyna w sobie, absolutnie niepowtarzalna, realna osoba Jezusa z Nazaretu – jego słowa, jego czyny, jego życie – pozwoliły połączyć różne prorocstwa w jedno. «Gdyby wszyscy Żydzi uwierzyli w Jezusa mielibyśmy świadków niewiarygodnych» – zapewne. Niewiarygodnych, bo ich wiara byłaby dowodem, że to, co najbardziej tajemnicze – osoba Jezusa – odpowiada ściślemu schematowi. A właśnie nauka i słowa mistrza z Nazaretu wykraczają poza wszelki schemat. Jego roszczenie jest tak niezwykle, że musi zostać odrzucone przez starszych Izraela, którzy w ten sposób, pokazuje św. Augustyn, stają się mimowolnymi świadkami prawdziwości i realności opisanych w Ewangeliach wydarzeń”⁴¹.

Zatem apologii Jezusa powinno nieustannie towarzyszyć pragnienie dotarcia do historycznej prawdy i ukazania w pełnym blasku osoby Mistrza z Nazaretu. Na kanwie zarzutu antysemityzmu, który w debacie publicznej

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 60.

regularnie powraca, P. Lisicki chcąc kompetentnie odpowiedzieć na pytanie o winnych śmierci Jezusa, podejmuje próbę całościowej rekonstrukcji Chrystusowej męki i śmierci. „Mało kto zdaje sobie sprawę, wyjaśnia, że spór o to, kim byli sprawcy śmierci Jezusa z Nazaretu, wciąż trwa, a nawet, można powiedzieć, nigdy nie był tak żywy jak obecnie. Dzieje się tak zapewne dlatego, że pozornie tylko zdaje się to być debata o przeszłości. Tak naprawdę można sądzić, że historia stała się poręcznym instrumentem walki z antysemityzmem. Współcześni komentatorzy nie tylko starają się dociec, jak miały się rzeczy w przeszłości, ale stawiają sobie też inny, bardziej szczytny cel: walkę z uprzedzeniami i stereotypami”⁴². Ich badaniom jednak nie towarzyszy obiektywizm naukowy. Rozumowanie, które w tekstach Ewangelii, szuka źródeł uprzedzeń i nienawiści, zdaje się być całkowicie mylne. „To nie źródła są przyczyną antysemityzmu, ale ich błędne odczytanie i wykorzystanie. Podobnie, jakkolwiek słuszne jest potępienie antysemityzmu niektórych chrześcijan, z pewnością nie motywami religijnymi kierowali się sprawy Holocaustu. Wyznawali oni nie wypaczone choćby chrześcijaństwo, ale pseudonaukową, ateistyczną doktrynę walki ras. Pomysł, żeby historia – to, co przeszłe i co się wydarzyło – miała stać się służką współczesnych potrzeb i oczekiwań, doprowadziłby do zakwestionowania prawdy jako celu pracy badacza. Historia stałaby się ideologią”⁴³. Aby tego uniknąć, P. Lisicki proponuje odrzucenie z góry przyjętych założeń, a skupienie się na obiektywnym spojrzeniu. „Jedynym celem pracy historycznej powinno być dążenie do ustalenia faktów. Wszystkie inne cele, dydaktyczne, pedagogiczne, moralne, ideologiczne, mogą mieć znaczenie drugorzędne. W historii procesu Jezusa najważniejsza jest zatem rekonstrukcja zdarzeń i odpowiedź na pytanie, kto, za co i dlaczego skazał Go na śmierć”⁴⁴. Jak zatem dotrzeć do prawdy historycznej o Jezusie? Wnikliwie analizując i interpretując dostępne nam źródła. „Być może – zauważa redaktor „Do Rzeczy” – źródła są znacznie bliższe prawdy, niż wielu sądzi. Być może większym problemem w dotarciu do prawdy nie jest rzekomo spaczony i wykrzywiony obraz ofiarowany nam przez pierwszych sprawozdawców śmierci Nazarejczyka, lecz nasze współczesne uprzedzenia i oczekiwania, dzisiejsza polityczna poprawność. Zaskakuje mnie, jak wielu komentatorów całkowicie lekceważy własne uwikłania. Z jakim trudem przychodzi im dostrzeżenie swych uwarunkowań, kontekstu, w jakim

⁴² Tenże, *Kto zabił Jezusa*, s. 17.

⁴³ Tamże, s. 18.

⁴⁴ Tamże, s. 21.

piszą, potrzeb społecznych, jakie mają zaspokoić. Te zaś są równie oczywiste jak przypisywane chrześcijanom motywy apologetyczne⁴⁵. Dokonując interpretacji źródeł, P. Lisicki pewnie prowadzi czytelnika przez gąszcz opinii, poglądów, umiejętnie omijając fałszywe i wskazując właściwe tropy. „Główną słabością komentatorów – podkreśla – pragnących zmienić tradycyjne znaczenie tekstów jest arbitralność i subiektywizm spekulacji, łatwość i odmienność konkluzji, do jakich dochodzą, różnorodność ustaleń świadczy przeciw nim. Owszem, zdominowali oni debatę publiczną, ich książki spotykają się z rozgłosem, a kariery uniwersyteckie przebiegają bez zakłóceń, tylko jaki jest tego powód? Być może udało się im stworzyć taką formułę opowieści o śmierci Jezusa, która doskonale spełnia kryteria i oczekiwania elit zachodnich po Holocauście, a więc po tym wydarzeniu, które dla wielu stało się momentem narodzin nowej moralności i świadomości. Tyle że to za mało, by uchronić się przed podstawowym zarzutem braku wiarygodności⁴⁶.”

Kim zatem jest Jezus według źródeł? Z pewnością Galilejczykiem, który przynależy do narodu żydowskiego. Zatem odrywanie Go od żydowskich korzeni, czyniłoby z niego sztuczny twór. Jego język, symbolika, przepowiadanie odnosiły się do świata ówczesnego judaizmu. Nie był On jednak osobą zamkniętą w tym religijnym świecie, chociaż dzisiaj „z jego postaci, zauważa P. Lisicki, usuwa się wszystko, co nowe, zaskakujące, co przekraczało horyzonty współczesnych Mu faryzeuszy i saduceuszy. Dostrzeganie żydowskich korzeni Jezusa to nie to samo co czynienie Go faryzeuszem, zelotą, galilejskim charyzmatykiem⁴⁷. Należy zatem wyraźnie zaznaczyć, że zgodnie z wymową nowotestamentalnych źródeł, Jezus, szczególnie w Ewangelii wg. św. Mateusza, musiał ostatecznie popaść w konflikt z przywódcami Izraela. Powodem była świadomość siebie i własnej misji. „(...) tym, co odróżnia Jezusa od wielu innych nauczycieli żydowskich, było Jego rozumienie własnego autorytetu i ogłoszenie się Synem Bożym. To istotna sprawa. Jezus jako liberalny Rabbi, reformator byłby tylko jednym z licznych interpretatorów Prawa. «Liberalna interpretacja Tory byłaby wyłącznie osobistą opinią jednego nauczyciela i nie mogłaby być konstytutywna dla historii». Ale właśnie nauka Jezusa, w przeciwieństwie do opinii licznych faryzejskich uczonych, nie była jedną z wielu opinii, prywatnych wykładni Prawa. «Warunkiem przejścia do uniwersalizmu i niezbędnej do

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ Tamże, s. 31.

⁴⁷ Tamże, s. 41-21.

tęgo wolności jest tylko większe posłuszeństwo. Skuteczną, dziejotwórczą siłą może się ono stać tylko wtedy, gdy autorytet tej nowej wykładni nie jest mniejszy od autorytetu samego pierwotnego tekstu. Musi to być autorytet Boski». Warunkiem przyjęcia nowej wiary musi być właśnie wiara w zjednoczenie Jezusa z Bogiem Ojcem. Uznać jednak taki autorytet to uwierzyć. Krótko mówiąc: zostać chrześcijaninem. A to oczywiście powoduje opór tych, którzy chcą wykazać, że, jak to dawno temu ujął jeden z uczonych, Jezus nie był chrześcijaninem, ale Żydem⁴⁸.

Obrona boskiej tożsamości Jezusa, w której zawiera się jego mesjańska godność, jest nieunikniona, jeśli chcemy poprawnie zrekonstruować historię życia Mistrza z Nazaretu. Redaktor „Do Rzeczy” uzasadniając niezwykłość postaci Chrystusa, dokonuje wnikliwej interpretacji źródeł, ukazując równocześnie wiarygodność samego chrześcijaństwa.

Zakończenie

Apologia P. Lisickiego wypływa z przekonania, iż „nie można zapominać o dziedzictwie Oświecenia, o krytyce, której wciąż musi podlegać jego wiara. (...). Chrześcijanin, który żyje w świecie postoświeceniowym, musi być doskonałym szermierzem rozumu. Nie wolno mu się bać czy skrywać się przed jego zarzutami. Musi go jednakże używać nie dla samej przyjemności, zdobycia poklasku czy uznania świata, ale kierować ostrze jego pytań przeciw niemu samemu, przeciw pysze, jaka ma w sobie człowiek⁴⁹. Precyzja argumentacji, ujawniająca doskonałą znajomość myśli teologicznej i filozoficznej oraz niezwykła umiejętność prowadzenia dyskursu, przekonują, że apologia P. Lisickiego, w której główną osią obrony są takie kwestie, jak: racjonalność wiary, niepoznawalność Boga, jest najwyższej miary. Bez wątplenia stanowi ona mocny punkt oparcia w polskim krajobrazie apologetycznym.

⁴⁸ Tamże, s. 43.

⁴⁹ Tenże, *Nie-ludzki Bóg*, s. 27.

Streszczenie

Artykuł stanowi prezentację apologii Pawła Lisickiego, należącego obecnie do najwybitniejszych polskich apologetów. Autor tekstu dokonując omówienia poszczególnych wątków tej obrony, rozpoczyna od nakreślenia itinerarium wiary, by następnie pokazać jej relację do rozumu. W dalszej kolejności zwraca uwagę na kwestię poznawalności/niepoznawalności Boga. W ostatniej części artykułu prezentuje obronę Jezusa, stanowiącą *clou* apologii Lisickiego.

Słowa kluczowe: *chrześcijaństwo, apologia wiary, Oświecenie*

Paul Lisicki's Apology of the Non-Human God

Summary

The presented apology of Paweł Lisicki stems from the belief that a Christian must be a great "swordsmen" of reason in the post-modern world. Therefore, he cannot be afraid of or hide from its allegations. However, reason should not be used just for fun or to gain applause and recognition of the world, but it must be directed to questioning the world and the pride man has inside. Lisicki's precision of argument, revealing his excellent knowledge of theological and philosophical thought as well as his extraordinary ability to conduct discourse, proves that his apology is of the highest value, in which the main tool of defense are issues such as the rationality of faith and the inscrutability of God. Without doubt, it is a strong foothold in the Polish apologetic field.

Key words: *Christianity, apology of faith, Enlightenment*



KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

PODSTAWOWE ASPEKTY CHRYSTOLOGII FEMINISTYCZNEJ

Treść: Wstęp, 1. Feministyczna krytyka klasycznej teologii, a zwłaszcza chrystologii, 2. Feministyczna hermeneutyka wobec zagadnień chrystologicznych, 3. Feministyczna interpretacja życia i nauczania Jezusa z Nazaretu, 4. Feministyczna interpretacja osoby Jezusa, 5. Zideologizowanie chrystologii feministycznej, Wnioski.

Wstęp

Pewien konserwatyzm teologii w Polsce, silny związek ośrodków teologicznych z Kościołem instytucjonalnym, jak również przeważająca liczba teologów duchownych sprawiają, iż w toczących się w kraju dyskusjach teologicznych można zaobserwować nieobecność wielu ważnych współcześnie prądów myślowych. Dotyczy to zwłaszcza tych nurtów teologicznych, które uchodzą za kontrowersyjne czy są uważane za znajdujące się na marginesach ortodoksji katolickiej lub nawet oskarżane o heterodoksyjność. Jednym z takich nurtów teologicznych, rozwijającym się na Zachodzie w ośrodkach teologicznych reprezentujących zdecydowaną większość Kościołów i Wspólnot kościelnych, jest teologia feministyczna. Bywa, iż jest ona w polskich realiach wyśmiewana lub pozbawiana jakiegokolwiek wartości, podczas gdy trzeba stwierdzić, iż faktycznie pozostaje wciąż mało znana. Tymczasem nawet do podjęcia rzetelnej, rzeczowej krytyki konieczna jest gruntowna znajomość problematyki. W przypadku teologii feministycznej ta znajomość jest tym bardziej potrzebna, że – niezależnie od możliwej oceny – myśl feministyczna rzeczywiście wpływa na teologię katolicką czy też w ogóle chrześcijańską. Z pewnością natomiast jej oddziaływanie jest silniejsze niż jakichkolwiek poglądów teologicznych zrodzonych i promowanych przez teologów polskich. Ponadto teologia feministyczna,

Ks dr Marcin Składanowski – teolog ekumenista i dogmatyk, adiunkt w Katedrze Teologii Protestantckiej KUL i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczyne, adres do korespondencji – e-mail: skladanowski@kul.pl.

choć w pewnym sensie pozostaje prądem niszowym, pokazuje przemiany, także negatywne, myśli chrześcijańskiej oraz skłania do refleksji nad przyszłością teologii i możliwością jej przetrwania w kontekście dokonujących się na świecie procesów społecznych i kulturowych. Dla chrześcijan jednym z najważniejszych pytań jest to, czy Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie, głoszona przez Kościół, ma szanse pozostać wiarygodnym źródłem wiary oraz postaw moralnych dla kolejnych pokoleń ludzi, a zatem czy i w jaki sposób Jezus Chrystus może być ukazywany ludzkości jako Zbawiciel, Odkupiciel, Bóg-Człowiek.

Biorąc ten problem pod uwagę, przedstawiany tekst zmierza do nakreślenia zasadniczych elementów chrystologii rozwijanej przez teologię feministyczną, głównie pochodzenia katolickiego. Tekst nie wyczerpuje całej feministycznie ujmowanej problematyki chrystologicznej, lecz ma na celu wskazanie tych jej wątków, które ujawniają specyfikę teologii feministycznej jako takiej oraz skłaniają do pytania o to, dokąd zmierza ta teologia obecna w środowisku akademickim (przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych) i skutecznie usiłująca wywierać wpływ na chrześcijan, mobilizując ich do zmiany postaw, przekonań oraz krytycznego spojrzenia na całą chrześcijańską tradycję teologiczną.

Przedstawiany tekst rozpoczyna się od ukazania głównych wątków feministycznej krytyki klasycznej chrystologii. W dalszej kolejności zwraca się uwagę na specyfikę feministycznej hermeneutyki chrystologicznej. W kolejnym etapie ukazane są elementy feministycznej interpretacji życia i nauczania Jezusa Chrystusa, a następnie samej Jego Osoby. To prowadzi do refleksji nad zideologizowaniem współczesnej chrystologii feministycznej.

1. Feministyczna krytyka klasycznej teologii, a zwłaszcza chrystologii

Teologia feministyczna zrodziła się w Stanach Zjednoczonych niemal wraz z początkami współczesnego ruchu feministycznego. U jej korzeni znajduje się obserwacja – dyskusyjna wprawdzie, lecz wielokrotnie powtarzana – że klasyczna teologia chrześcijańska tworzona jest wyłącznie z męskiej perspektywy. Brak kobiecej perspektywy i wrażliwości miałby wobec tego przyczyniać się do deformacji teologii, ograniczonej przez patriarchyzm oraz różnorodne uprzedzenia względem kobiet¹. To podstawowe spo-

¹ A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll (New York) 2001, s. 29.

strzeżenie przyczyniło się do wypracowania przez teolożki feministyczne (rzadziej teologów) prób reinterpretacji klasycznej myśli chrześcijańskiej, tak aby straciła ona przypisywany jej patriarchalny charakter. Należy tutaj wszakże uczciwie zauważyć, iż zasadniczy nurt teologii feministycznej nie dążył do rewolucyjnych przemian myśli chrześcijańskiej, a w konsekwencji w życiu kościelnym. Anne M. Clifford wspomina wprawdzie, iż radykalne nurty feministyczne prowadziły niekiedy do oddalenia się od podstaw wiary chrześcijańskiej (amerykańskie feministki rewolucyjne z końca XIX w. domagały się czci dla Bogini i odrzucenia Biblii jako nieprzewycięzalnie patriarchalnej, a w konsekwencji zupełnego zerwania z tradycyjnym chrześcijaństwem, które przez mówienie o męskim Bogu miałyby usprawiedliwiać opresję wobec kobiet)², był to jednak nurt marginalny, chociaż może z różnych powodów przyciągający uwagę obserwatorów i publicystów. W rzeczywistości teologia feministyczna z różnym skutkiem dąży do odsłonięcia tych wymiarów i elementów wiary chrześcijańskiej, które – jak uważa – zostały w przeszłości pomniejszone lub zupełnie zapomniane. Jej ideą nie jest zatem rewolucyjna zmiana wiary chrześcijańskiej w imię feministycznej ideologii, lecz przywrócenie wierze elementów odnoszących się do kobiet i do kobiecej wrażliwości, które są chrześcijaństwu właściwe, lecz z różnych powodów zostały usunięte w cień, w ten sposób deformując samo chrześcijaństwo. Mająca tak ogólny cel teologia feministyczna nie jest wobec tego jednolita. Clifford zauważa, iż należy raczej mówić o teologiach feministycznych, różniących się m. in. wyznaniowo, lecz mających za wspólny element dążenie do ukazania wiary w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego z perspektywy doświadczenia kobiet – zarówno w czasie ziemskiej misji Jezusa, w odległych dziejach Kościoła, jak i współcześnie³.

Punktem wyjścia do realizacji tego celu jest dla teolożek feministycznych krytyczna analiza dróg rozwoju teologii chrześcijańskiej (a w związku z tym także oficjalnej doktryny Kościołów i Wspólnot kościelnych) oraz jej stanu obecnego. Badaczki feministyczne nieustannie oskarżają teologię chrześcijańską o zmaskulinizowanie obrazu Boga. W zasadzie oskarżenie to dotyczy w wymiarze historycznym każdej chrześcijańskiej tradycji teologicznej, natomiast jeśli chodzi o współczesną dyskusję – zwraca się ono głównie przeciwko teologii katolickiej i prawosławnej. Teolożki femi-

² Tamże, s. 33.

³ Tamże, s. 30.

nistyczne są wprawdzie na ogół świadome, iż każda ortodoksyjna teologia chrześcijańska odrzuca możliwość przypisywania Bogu jakiegokolwiek płci, jednakże – ich zdaniem – z tą zasadniczo słuszną deklaracją nie zgadza się nacechowany płciowo język, którym Kościoły i Wspólnoty posługują się, by mówić o Bogu. Clifford stwierdza, iż ten odczuwany przez teologiki feministyczne dysonans między oficjalnym odrzuceniem płci w Bogu a dominacją nacechowanego elementami płciowymi języka teologicznych wypowiedzi o Bogu prowadzi do poszukiwania nowego, słusznego języka teologicznego, w którym nie będzie już miejsca na określanie Boga mianem Ojca lub przynajmniej określenie to zostanie uzupełnione elementami kobiecymi⁴. Należy zwrócić uwagę, że te postulaty spotykają się już obecnie z pewną pozytywną odpowiedzią części Wspólnot chrześcijańskich⁵.

Elizabeth A. Johnson, jedna z najbardziej znanych współczesnych katolickich teologek feministycznych⁶, uważa, że działem teologii szczególnie zdeformowanym przez niesprawiedliwy język oraz brak kobiecej perspektywy jest chrystologia. Johnson sądzi, że zadaniem teologii feministycznej jest ujawnianie seksistowskich interpretacji nauczania Jezusa Chrystusa oraz całej Jego ziemskiej misji, które przez wieki obecności w Kościołach i Wspólnotach kościelnych zaciemniły autentyczną Dobrą Nowinę głoszoną przez Niego mężczyznom i kobietom. Jest to – zdaniem Johnson – tym bardziej potrzebne, że klasyczna chrystologia bywa wykorzystywana do umacniania marginalizacji kobiet w życiu kościelnym i w różnych formach aktywności społecznej. Dlatego misją teologii feministycznej jest wypracowanie nowego modelu chrystologicznego⁷. Także w tym przypadku – jak już wspomniano – nie chodzi o dodanie nowych elementów do nauki o Chrystusie, lecz o odkrycie tego, co w przeszłości zostało usunięte na margines

⁴ Tamże, s. 92-93.

⁵ Niektóre, tak jak Ewangelicki Luterancki Kościół w Ameryce (*Evangelical Lutheran Church in America*), choć wciąż zachowują klasyczne pojęcia w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej, dają też oficjalne wskazania na temat poprawnego płciowo języka. Odrzuca się terminy męskie na określenie wszystkich ludzi. Nie powinno się używać określeń: *man, mankind, forefathers, brothers*, zamiast nich należy użyć: *human, humanity, people, ancestors, forbearers, brothers and sisters* (*What is the proper use of language in worship?*, <http://www.elca.org/Growing-In-Faith/Worship/Learning-Center/FAQs/Language.aspx> [10.07.2013]).

⁶ J. MAJEWSKI, *Bóg – Ta, Która Jest*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 136-137.

⁷ E. A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, w: *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C. Mowry LaCugna, New York 1993, s. 116.

chrześcijańskiej refleksji.

Według Johnson klasyczna teologia chrześcijańska zafałszowała autentyczny obraz Jezusa, interpretując Go wyłącznie z perspektywy patriarchalnej oraz kształtując naukę o Chrystusie zgodnie z kontekstem społeczno-kulturowym, podczas gdy sam Chrystus wielokrotnie w swojej działalności przełamywał narzucane przez kulturę i obyczajowość bariery i zakazy, o ile były one niezgodne z Jego Ewangelią. To kulturowe uwarunkowanie rozwoju chrystologii już we wczesnym okresie rozwoju chrześcijaństwa nadawało Chrystusowi cech ojca rodziny czy też potężnego władcy. W warunkach późniejszych przemian religijno-politycznych i będącej ich skutkiem harmonii chrześcijaństwa z władzą państwową rzeczywisty Jezus Ewangelii stał się imperialnym Pantokratorom, królem chwały⁸. Johnson sądzi, że zaczęto w ten sposób umniejszać wszystko to, co w osobie Jezusa i w Jego nauczaniu odpowiadało wrażliwości kobiet. Jezus zaczął być rozumiany wyłącznie jako wcielenie *Logosu* Boga, w starożytnej tradycji greckiej i hellenistycznej będącego symbolem racjonalności łączonej z męskością i przeciwstawianej kobiecości. Imperialne mówienie o Jezusie jako Pantokratorze w połączeniu z hellenistycznymi implikacjami kategorii *Logosu* miałyby wobec tego doprowadzić do uformowania się androcentrycznej antropologii chrześcijańskiej. W ten sposób chrystologia przyczyniała się do uzasadnienia dominacji mężczyzn nad kobietami⁹.

Johnson nie przeczy, że historyczny Jezus z Nazaretu był rzeczywistym mężczyzną oraz że przez swoją męskość realizował się jako człowiek. Teologka zauważa jednak, że ortodoksja chrześcijańska, mocno broniąca przekonania o prawdziwości człowieczeństwa Jezusa, wie również o tym, że jako człowieka determinowały Go – poza płcią – inne cechy: przynależność rasowa i etniczna, klasa społeczna, kultura, religia Izraela, środowisko społeczno-kulturowe Galilei. Jednakże spośród tych elementów określających człowieczeństwo Jezusa w rozwoju chrystologii chrześcijańskiej jedna cecha – płeć – nabrała znaczenia o wiele większego niż wszystkie pozostałe. Johnson sądzi, że wyniesienie męskości Jezusa do szczególnej rangi (względem innych elementów Jego człowieczeństwa) uniemożliwiło kobietom pełne uczestnictwo w tożsamości chrześcijańskiej, która koniecznie łączy się z Jezusem Chrystusem¹⁰.

Według teologii feministycznej myśl chrześcijańską, od samego począt-

⁸ Tamże, s. 118.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 118-119.

ku rozwoju, znamionował redukcjonizm, wyrażający się w tendencyjnym, ograniczonym patriarchalnie (pod wpływem kontekstu społeczno-kulturowego) obrazie Jezusa Chrystusa. Wydaje się zatem, iż w opinii teolożek feministycznych pierwsi chrześcijanie nie zrozumieli nowości nauki Jezusa, potwierdzonej Jego postępowaniem, i szybko wtłoczyli powstającą teologiczną refleksję nad Jego Osobą i dziełem w ramy odpowiadające wymaganiom swojego czasu i kultury.

2. Feministyczna hermeneutyka wobec zagadnień chrystologicznych

W opinii teolożek feministycznych odnowienie chrystologii chrześcijańskiej przez odkrycie jej aspektów, które w dziejach teologii zostały zepchnięte na margines lub zniekształcone, wymaga odpowiedniej hermeneutyki, zarówno jeśli chodzi o sposób interpretacji Biblii, jak też dalszej tradycji doktrynalnej i etycznej Kościołów i Wspólnot. Koniecznie należy w tym miejscu zauważyć, iż same przedstawicielki teologii feministycznej nie ukrywają, iż ich nowa hermeneutyka jest zdeterminowana przez uprzednie założenia polityczne. Ma ona przełamać męską hegemonię w dziedzinie badania i interpretacji Pisma świętego przez przedstawienie odrębnej interpretacji tekstów dotyczących Jezusa Chrystusa oraz przez ukazanie związków interpretacji Biblii dokonywanej przez mężczyzn z patriarchalnym charakterem tradycyjnej teologii chrześcijańskiej¹¹. Pojawia się w związku z tym pytanie o naukową bezstronność i wiarygodność tak motywowanych badań nad prawdziwym obrazem Jezusa Chrystusa, na które jednak trudno znaleźć wśród teolożek feministycznych odpowiedzi. Wydaje się wręcz, że same zaprzeczają one możliwości bezstronnych, nieuwarunkowanych politycznie czy światopoglądowo badań nad biblijnym przekazem dotyczącym Jezusa. Zdaniem krytyczek feministycznych teksty biblijne nie są obojętne ani neutralne płciowo. J. Dewey twierdzi, że kontekstem powstania Nowego Testamentu jest palestyńskie środowisko umiejących czytać i pisać mężczyzn. Z tego powodu od samego początku nowotestamentowe relacje o Chrystusie podtrzymują patriarchalne normy życia ówczesnego społeczeństwa, w tym również uzasadniają podporządkowanie kobiet. Według teolożek feministycznych dotarcie do autentycznego Jezu-

¹¹ I. GEBARA, *What Scriptures are Sacred Authority? Ambiguities of the Bible in the Lives of Latin American Women*, „Concilium” (Eng.) 3/1998, s. 14.

sa musi wiązać się z odrzuceniem absolutyzacji Nowego Testamentu tam, gdzie teksty biblijne wydają się wyraźnie zajmować stanowiska patriarchalne lub pomniejszać rolę kobiet i kobiecej wrażliwości¹². Rzecz jasna także tutaj rodzi się pozostające bez odpowiedzi pytanie, w jaki sposób można dotrzeć do autentycznego Jezusa, jeśli relatywizuje się znaczenie jedyne go źródła dzisiejszej wiedzy o Jego życiu i nauczaniu.

Świadomość problemu powiązania uprzedniego założenia politycznego z trudnościami hermeneutyki biblijnej skłania niektóre prominentne teolożki feministyczne do bardziej radykalnej zmiany metodologii badań. Tak uznane teolożki jak Rosemary Radford Ruether¹³ nie stronią od wykorzystywania do konstruowania własnej chrystologii starożytnych tekstów heterodoksyjnych, takich jak pisma montanistów czy gnostyków, o ile w jakiś sposób odpowiadają one założeniom i postulatowi teologii feministycznej (dotyczy to np. obrazu Marii Magdaleny w niektórych pismach gnostyckich, w których odgrywa ona większą rolę niż w księgach kanonicznych, co sprawia, że pisma te są dla teologii feministycznej wartościowym źródłem rozwijania chrystologii)¹⁴. Wydaje się wręcz, iż w działalności naukowej teolożek feministycznych określenie pewnego pisma w starożytności chrześcijańskiej mianem heretyckiego czy heterodoksyjnego sprawia, iż staje się ono przedmiotem głębszych badań w nadziei na odnalezienie tych elementów wczesnochrześcijańskiej chrystologii, które w ortodoksyjnym, a więc patriarchalnym, nurcie chrześcijaństwa zostały zagubione.

3. Feministyczna interpretacja życia i nauczania Jezusa z Nazaretu

E. A. Johnson stwierdza, iż w chrystologii feministycznej na dalszym planie znajdują się pytania o to, kim rzeczywiście jest Jezus. Bardziej chodzi o to, co On czyni – jako uzdrowiciel, egzorcysta, pocieszyciel i przyjaciel¹⁵. W świetle wskazanych założeń hermeneutycznych teolożki feministyczne dokonują analizy i interpretacji życia i nauczania Jezusa. Nie ukrywają przy tym, że chodzi nie tyle o wyczerpujące przedstawienie tego, co

¹² J. DEWEY, *From Oral Stories to Written Text*, „Concilium” (Eng.) 3/1998, s. s. 27.

¹³ J. MAJEWSKI, *Seksizm a teologia*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 295.

¹⁴ A. E. CARR, *The New Vision of Feminist Theology*, w: *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C. Mowry LaCugna, New York 1993, s. 15.

¹⁵ E. A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, s. 117.

dzisiaj można stwierdzić o nauce Jezusa oraz o Jego postępowaniu, lecz raczej o naświetlenie tych elementów, które wydają się nośne w etycznych i politycznych debatach współczesności (np. doszukiwanie się w Jego postawie i słowach argumentów przemawiających za święceniami/ordynacją kobiet¹⁶), czy też o znalezienie wyjaśnienia dla tych wymiarów nauki Jezusa, które wydają się przeczyć postulatowi teologii feministycznej. W tym miejscu warto zwrócić na dwa aspekty działalności i nauczania Jezusa, które są szczególnie intensywnie eksploatowane przez teologię feministyczną: Jezus jest ukazywany jako wyzwoliciel z różnorodnych opresji i niesprawiedliwości oraz jako ten, który w rewolucyjny sposób zmienia stosunki społeczne. Wydaje się, iż w chrystologii feministycznej Jezus jest przede wszystkim działaczem społecznym i politycznym. To właśnie ten – szeroko rozumiany – aspekt Jego działalności i nauczania wysuwa się na pierwsze miejsce.

a. Jezus wyzwoliciel

Teologia feministyczna przyznaje się do związków z teologią wyzwolenia, szczególnie w dziedzinie chrystologii i antropologii. Według teologów feministycznych działalność i nauczanie Jezusa przekonuje, iż uważał On za swoją ziemską misję wyzwolenie kobiet i mężczyzn z ograniczeń związanych z przynależnością rasową i klasową, orientacją seksualną czy religią¹⁷. Nawet jeśli na wszystkie te postulaty trudno znaleźć wiarygodne argumenty biblijne, teologiki feministyczne są zdania, iż ziemską misję Jezusa to przede wszystkim wyzwolenie¹⁸. Domagają się zresztą, by całe Piśmo święte było interpretowane z perspektywy wyzwolenia, które staje się zasadniczą kategorią teologiczną, mającą także nośność polityczną. W takim kształtowaniu obrazu Jezusa kładzie się nacisk bardziej na znaczenie osobistej relacji kobiety lub mężczyzny z Jezusem niż na prawdę Biblii.

Związki z politycznymi wymiarami teologii wyzwolenia ujawniają się zwłaszcza w chrystologii teologów latynoskich, które w życiu i nauczaniu Jezusa akcentują to, że stał się On człowiekiem wśród ubogich i cierpiał za ubogich, traktując kobiety jako osoby równe godnością mężczyznom i przywracając równość i sprawiedliwość relacji między mężczyznami a ko-

¹⁶ J. FIELD-BIBB J, *Praxis versus Image: Women towards Priesthood in the Roman Catholic Church*, „Concilium” (Eng.) 1/1996, s. 85-86.

¹⁷ A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 34.

¹⁸ E. TAMEZ, *Women’s Lives as Sacred Text*, „Concilium” (Eng.) 3/1998, s. 63.

bietami¹⁹. O ile jednak teologia wyzwolenia ma wymiar bardziej polityczny i społeczny, o tyle teologia feministyczna akcentuje przede wszystkim to, że Jezus był wyzwolicielem kobiet²⁰.

b. Jezus wobec współczesnych sobie stosunków społecznych

Wspomniano już wyżej, że teolożki feministyczne wskazują, iż zarówno Stary, jak i Nowy Testament – z uwagi na swoje powstanie w określonym kontekście historycznym i kulturowym – wyrażają relacje międzyludzkie właściwe społeczeństwu patriarchalnemu Palestyny i świata hellenistycznego. Autorzy biblijni sami żyli w rzeczywistości zdecydowanego podporządkowania kobiety mężczyźnie (ojcu lub mężowi). Nic zatem dziwnego, że zadania kobiet były sprowadzane głównie do sfery domowej lub do macierzyństwa²¹.

Mimo takiego społeczno-kulturowego uwarunkowania Nowego Testamentu można w nim – zdaniem teolożek feministycznych – dostrzec radykalną nowość postępowania Jezusa Chrystusa, zwłaszcza wobec kobiet. Jezus miałby odnosić się do nich w sposób kontrastujący z ówczesnymi normami kulturowymi oraz żydowską tradycją religijną. A. M. Clifford²² przywołuje zasadnicze treści ewangeliczne udowadniające tę tezę. Na pierwszym miejscu wskazuje się przyjaźń Jezusa z siostrami Martą i Marią (Łk 10,38-42; J 11,1-5). Autorka zauważa, że w Ewangelii Jana Marta odgrywa rolę przypisywaną gdzie indziej Piotrowi (J 11,27, Mt 16,16). O ile u Mateusza Piotr wyznaje w imieniu pozostałych apostołów, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem, o tyle u Jana prawdę tę wyznaje Marta. W scenie odwiedzin Jezusa w domu Marty i Marii (Łk 10,38-42) Marta służy, podczas gdy Maria siedzi u stóp Jezusa, słuchając Jego słów. Clifford przytacza jedną z feministycznych interpretacji tej sceny, zgodnie z którą „siedzieć u czyichś stóp” było rabiniczną figurą językową oznaczającą bycie czymś uczniem, co z kolei w tradycji żydowskiej było zastrzeżone dla mężczyzn. Jezus, czyniąc z Marii swoją uczennicę, wyłamuje się zatem z tradycji rabinicznej, otwierając swój Kościół na równych zasadach dla mężczyzn i kobiet, którzy chcą być Jego uczniami i uczennicami. Ponadto teologia feministyczna zwraca uwagę na to, że chociaż kobiety nie zostały

¹⁹ A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 122.

²⁰ L. SOWLE CAHILL, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge 2009, s. 64.

²¹ A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 76.

²² Tamże, s. 76-78.

zaliczone do grona Dwunastu, to jednak w relacjach ewangelicznych wciąż wspomina się, iż towarzyszyły Jezusowi w czasie Jego działalności (np. Łk 8,1-3). Znaczące miejsce kobiety zajmują także w opisie Jego męki. W przeciwieństwie do mężczyzn nie opuszczają ani nie zdradzają Jezusa. Clifford podkreśla, że w zgodnym świadectwie wszystkich Ewangelii kobiety były obecne pod krzyżem (Mt 27,55; Mk 15,40; Łk 23,49; J 19,25).

W kontekście kobiet obecnych w życiu i działalności Jezusa warto zwrócić uwagę na Marię Magdalenę, która jest świadkiem pustego grobu i zmartwychwstania Jezusa (J 20,1-18. Badaczki feministyczne uważają, iż późniejsza patriarchalna tradycja teologiczna celowo zmarginalizowała jej rolę. Ich zdaniem bezpodstawne związanie w późniejszej tradycji Marii Magdaleny z postacią bezimiennej jawnochrześcijanki (Łk 8,1-11) było rezultatem patriarchalizmu w Kościele i służyło osłabieniu jej znaczenia w życiu Jezusa i pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej²³.

Obserwacje, często słuszne i uzasadnione, czynione przez teologię feministyczną na temat niektórych aspektów działalności Jezusa oraz roli kobiet w Jego ziemskiej misji, nie rozwiewają jednak znaczącej wątpliwości dotyczącej adekwatności takiego klucza interpretacyjnego. Choć nie ulega wątpliwości, iż Jezus w świetle głoszonej przez siebie Ewangelii odrzucał te zniekształcenia prawa religijnego i wzorce postaw, które były sprzeczne z wolą Bożą i godnością człowieka, to jednak teologia feministyczna nie jest w stanie w wiarygodny sposób uargumentować, dlaczego sprowadza misję Jezusa przede wszystkim do wymiaru społeczno-wyzwoleńczego. Wydaje się, iż w imię współczesnych problemów społecznych chrystologia feministyczna ryzykuje poważne zniekształcenie misji i nauczania Jezusa, koncentrując się jedynie na pewnym fragmencie jego misji – ważnym, choć bynajmniej nie najważniejszym.

4. Feministyczna interpretacja osoby Jezusa

Postawiony zarzut redukcjonizmu feministycznej interpretacji życia i nauczania Jezusa znajduje pewne potwierdzenie w feministycznej interpretacji samej Jego Osoby. R. R. Ruether uważa, że zadaniem teologii feministycznej jest ukazanie „prawdziwego” obrazu Jezusa, pozbawionego męskulinistycznych cech Mesjasza i Logosu. Przy tym Ruether sądzi – czym

²³ A. E. CARR, *The New Vision of Feminist Theology*, s. 15; A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 78.

już bardzo wychodzi poza ortodoksyjną doktrynę chrześcijańską (Dz 4,12) – że Jezus jest jedną, ale nie jedyną manifestacją Chrystusa ujawniającą się w historii²⁴. Czy tak radykalne zakwestionowanie chrześcijańskiej wiary w jedność i powszechność zbawczej misji Jezusa²⁵ może prowadzić do wypracowania autentycznego i wiarygodnego zrozumienia, kim On rzeczywiście jest?

Należy w tym miejscu zasygnalizować istnienie w chrystologii feministycznej dwóch tendencji interpretacyjnych. Pierwsza z nich doszukuje się w samej Drugiej Osobie Trójcy Świętej elementów kobiecych, które miałyby w przeszłości zostać zagłuszone przez zmaskulinizowaną teologię; druga natomiast marginalizuje znaczenie prawd wiary na temat Jezusa jako Boga-Człowieka, akcentując indywidualne doświadczenie spotkania i przeżywania przez wierzących/wierzące więzi z Nim.

Zauważa się, że w teologii feministycznej istnieje tendencja do uznawania cech kobiecych za wyższe, bardziej subtelne, doskonalsze niż męskie. Dlatego część teologek feministycznych doszukuje się kobiecych cech Jezusa (a niemal powszechną praktyką jest przypisywanie kobiecych cech Duchowi Świętemu)²⁶. Przedstawicielką tendencji wyrażającej się w doszukiwaniu się kobiecych cech Chrystusa jest wspomniana teolożka katolicka E. A. Johnson. Uważa ona, że kluczową kategorią chrystologiczną jest pojęcie Mądrości Bożej (*Sophia*) odnoszone do Jezusa we wczesnym chrześcijaństwie i bardzo szybko zepchnięte na margines z powodu swoich kobiecych odniesień. Zdaniem Johnson w chrystologii nowotestamentowej pojęcie Mądrości Bożej jest o wiele ważniejsze od innych określeń Chrystusa, zarówno tych, które On sam odnosił do siebie, jak i tych, których używała pierwotna wspólnota chrześcijańska (Słowo Boże, Syn Człowieczy, Syn Boży, Mesjasz)²⁷. U Johnson brak spójnej argumentacji uzasadniającej, dlaczego akurat Mądrość Boża ma być kategorią lepszą i donioślejszą niż wszystkie pozostałe, zwłaszcza że sama analiza Nowego Testamentu raczej nie popiera tej tezy. Johnson wydaje się preferować tę kategorię dlatego, że jej zdaniem najlepiej wyraża ona, także przez reminiscencje starotestamen-

²⁴ A. E. CARR, *The New Vision of Feminist Theology*, s. 17.

²⁵ Zob. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, nr 13, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 84.

²⁶ A. E. CARR, *The New Vision of Feminist Theology*, s. 12.

²⁷ E. A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, s. 121, 127.

towe, zbawcze działanie Boga w świecie²⁸. Poza tym – co przyznaje sama teolożka – racją przemawiającą za nadanie pierwszeństwa kategorii Mądrości Bożej (*Sophia*) jest otwarcie w ten sposób możliwości stosowania kobiecych metafor i innych środków wyrazu do interpretacji zbawczego znaczenia i osobowej tożsamości Jezusa Chrystusa. To z kolei miałyby się przyczynić do uwolnienia chrystologii z ograniczeń seksistowskich i patriarchalnych²⁹.

Inną tendencją chrystologii feministycznej jest – jak zauważono – marginalizacja elementu doktrynalnego, wyrażająca się praktycznie w znikomej obecności dogmatu trynitarnego i chrystologicznego w piśmiennictwie teologicznym wywodzącym się z kręgów feministycznych. W wielu nurtach teologii feministycznej „kobiece mówienie o Bogu” (*womanist Godtalk*) pomija zagadnienia doktrynalne i problem ortodoksyjnego wyznania wiary oraz chrześcijańskiej tradycji dogmatycznej, koncentrując się na osobie Jezusa – takiej, jaka jest przeżywana przez wierzących/wierzące³⁰. Od dogmatycznego wyrazu prawdy o tym, kim jest Jezus Chrystus, ważniejsza jest osobista relacja chrześcijan/chrześcijanek do Niego. Można jednak wyrazić pogląd, że taka postawa prowadzi niekiedy do zakwestionowania realności człowieczeństwa Jezusa, nawet jeśli formalnie sprawa nie jest tak stawiana. Zakwestionowanie to jest jednak konieczną konsekwencją relatywizacji faktu, że Jezus jako prawdziwy człowiek jest autentycznym mężczyzną. Niekiedy teolożki feministyczne zdają się zaciemniać tę prawdę, mówiąc, iż znaczenie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa wyraża się nie w tym, że jest On mężczyzną, lecz w jego „ogólnym” człowieczeństwie³¹, przy czym pomija się fakt, że „ogólne” człowieczeństwo, które nie realizuje się płciowo, nie istnieje. Potwierdza to nawet sama E. A. Johnson, pisząc, iż to nie męskość Jezusa jest ważna doktrynalnie, ale Jego człowieczeństwo w solidarności z całą cierpiącą ludzkością³². Ta postawa teoretyczna prowadzi do wypowiedzi takich, jak wyznanie teolożki afroamerykańskiej Jacquelyn Grant: „Dla mnie [...] ten Chrystus, odnajdywany w doświadczeniu Czarnych kobiet, jest Czarną kobietą”³³. Część afroamerykańskich teolożek

²⁸ Tamże, s. 120-121.

²⁹ Tamże, s. 122.

³⁰ A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 118.

³¹ Tamże, s. 119.

³² E. A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, s. 130.

³³ „For me [...] this Christ, found in the experience of Black women, is a Black woman” (cyt. za: A. M. CLIFFORD, *Introducing Feminist Theology*, s. 119).

feministycznych sądzi, iż Chrystusa można rozumieć jako czarną kobietę, ponieważ można Go widzieć w twarzach czarnych kobiet³⁴. Niezależnie od zrozumiałej motywacji tego typu sformułowań rodzi się proste pytanie o ich prawdziwość i adekwatność dla zrozumienia tego, kim jest Jezus Chrystus. Poza tym wydaje się, iż pograżanie się przez chrystologię feministyczną w uwarunkowane społecznie i politycznie metafory ostatecznie prowadzi do odrealnienia samej postaci Jezusa Chrystusa, która bardziej jest symbolem walki o wyzwolenie, sprawiedliwość i równouprawnienie niż Wcielonym Synem Bożym, Bogiem-Człowiekiem.

5. Zideologizowanie chrystologii feministycznej

To, co powiedziano na temat interpretacji Chrystusa – Jego słów i czynów oraz samej Jego Osoby – przez teologię feministyczną, nieodparcie nasuwa myśl, iż ten nurt teologii chrześcijańskiej, podobnie jak cały współczesny ruch feministyczny, jest silnie zideologizowany. Bez problemu w teologii feministycznej można znaleźć przykłady popierające to spostrzeżenie. W tym miejscu podane zostaną trzy, bardzo znamienne.

Pod wpływem współczesnego znaczenia ruchu feministycznego oraz jego obecności w samej teologii chrześcijańskiej część teolożek feministycznych widzi w Jezusie protofeministę (niezależnie od anachroniczności takiego sformułowania), obrazoburcę i proroka, który – mimo że był mężczyzną – przełamywał kulturowe stereotypy na temat tego, co oznacza bycie mężczyzną lub kobietą. Do obrony tej tezy fakty biblijne nie są potrzebne, co widać w kuriozalnym przekonaniu wyrażanym przez niektóre teolożki feministyczne, że wprawdzie – czemu nie da się zaprzeczyć – Jezus zwracał się do Boga jako do Ojca (*Abba*), ale w rzeczywistości Bóg Jezusa, który jest pełen miłości i czułości, jest bardziej Matką niż Ojcem³⁵.

Podobne tło ideologiczne ma poruszana już kwestia roli Marii Magdaleny w życiu i działalności Jezusa oraz w pierwotnym Kościele. Wiadomo, że w dziejach pobożności chrześcijańskiej utożsamiano ją często z nawróconą jawnogrzesznicą. Teolożki feministyczne znają historyczny rozwój tego błędnego utożsamienia oraz wskazują różne możliwe przyczyny, jednakże – mimo to – opowiadają się arbitralnie za jedynym słusznym roz-

³⁴ Tamże, s. 120.

³⁵ C. MOWRY LACUGNA, *God in Communion with Us*, w: *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C. Mowry LaCugna, New York 1993, s. 104.

wiązaniem: winny jest patriarchyzm zmierzający do marginalizacji Marii Magdaleny i w ogóle kobiet w Kościele³⁶. Aby udowodnić tę tezę, Karen L. King w zasadzie zrównuje teksty apokryficzne, gnostyckie, z kanonicznymi, o ile w niekanonicznych uwidacznia się jakaś znacząca rola Marii Magdaleny, której nie ma w tekstach kanonicznych czy w literaturze wczesnochrześcijańskiej³⁷.

Innym dość absurdalnym przykładem ideologicznego nachylenia chrystologii feministycznej oraz feministycznej egzegezy biblijnej jest stwierdzenie E. A. Johnson na temat kobiety, która namaściła w Betanii głowę Jezusa drogocennym olejkiem nardowym krótko przez Jego męką (Łk 14,3-9), o której sam Jezus mówi, że „gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę to, co uczyniła” (Łk 14,9). Johnson wyraża przekonanie, że imię owej szlachetnej kobiety zostało zapomniane przez patriarchalną tradycję, sugerując wrogość tej tradycji względem kobiet oraz ich niedocenywanie³⁸. Powstaje w związku z tym jasne pytanie o to, jak ma się ta sugestia do imion tych licznych kobiet idących za Jezusem, których „patriarchalna tradycja” jednak nie zapomniała i które dla samych teolożek feministycznych są argumentem za wyjątkową, pełną miłości, szacunku i sprawiedliwości, postawą Jezusa względem kobiet. Ta sprzeczność pokazuje, że ideologia towarzysząca argumentacji i wielu wnioskom teologii feministycznej prowadzi niekiedy do stwierdzeń dalekich od naukowej rzetelności.

Wnioski

Już to, co zostało powiedziane o zideologizowaniu chrystologii feministycznej oraz o wynikających z niego niekonsekwencjach i nierzetelności, stawia pytanie o prawdziwość przedstawianego przez nią obrazu Jezusa Chrystusa. Z punktu widzenia chrześcijańskiej ortodoksji ponad wszelkimi – nawet słusznymi i społecznie pożytecznymi – założeniami światopoglądowymi oraz społeczno-politycznymi należy postawić kategorię prawdy. Tymczasem rezultaty chrystologii feministycznej budzą poważne wątpliwości. Czy chodzi w niej o ukazanie współczesnemu człowiekowi autentycznej postaci Jezusa Chrystusa, którego życie i nauczanie są wciąż ak-

³⁶ K. L. KING, *Canonization and Marginalization: Mary of Magdala*, „Concilium” (Eng.) 3/1998, s. 29-31.

³⁷ Tamże, s. 31-33.

³⁸ E. A. JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, s. 123.

tualne – także w warstwie społecznej i politycznej – ponieważ w wierze chrześcijańskiej jest on prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem, Synem Bożym, Mesjaszem i Mądrością Bożą? A może raczej pod skonstruowaną na nowo postacią Jezusa Chrystusa kryją się postulaty społeczne, polityczne, kulturowe i etyczne, które – dla nadania im większego autorytetu – są przypisywane wyjątkowemu człowiekowi, który żył w odległych czasach i którego nauka i życie – z tego właśnie powodu – mogą być dzisiaj w dowolny sposób kreowane, modyfikowane i wykorzystywane?

Można postawić tezę – wprawdzie kontrowersyjną i podlegającą dyskusji – że teolożki feministyczne wypowiadają się o Jezusie Chrystusie z perspektywy współczesnych problemów społecznych i politycznych oraz celów, które ich zdaniem powinny być ważne w działalności Kościołów; nie wychodzą zatem w swoich pracach od naukowej i rzetelnej analizy Nowego Testamentu oraz historycznego badania dziejów doktryny chrześcijańskiej chcą wyprowadzać. Pismo święte i Tradycja bywa przez teologię feministyczną traktowane jako źródło argumentów na potwierdzenie znanej już wcześniej tezy. Stąd nie jest dziwne, że analizy feministyczne są wybiórcze.

Ta zasadnicza wątpliwość nie oznacza bynajmniej, iż chrystologia feministyczna nie ma wartości dla ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej. Bez wątpienia wiele jej rezultatów jest cennych zarówno dla teologii, jak i dla życia kościelnego. Odkrywanie znaczenia postawy Jezusa względem kobiet i uznawania przez Niego godności kobiety oraz czerpanie z życia i nauczania Jezusa wskazań dla współczesnej ludzkości, zwłaszcza jeśli chodzi o poszanowanie praw każdego człowieka, są niezwykle ważne. Podobnie też konieczne jest badanie dziejów myśli chrześcijańskiej, na którą – co bardzo mocno akcentują teolożki feministyczne – niewątpliwie miał wpływ kontekst kulturowy, historyczny i społeczny, który mógł również przejawiać się w tym, że pewne elementy chrześcijańskiej doktryny i etyki przejęły niektóre żywe społecznie uprzedzenia, w tym również stereotypy względem kobiet czy też ograniczenia związane z ich rolą we wspólnotach chrześcijańskich.

Wskazane zalety i cenne intuicje chrystologii feministycznej wraz z postawionymi, bardziej fundamentalnymi, zarzutami skłaniają do wniosku, że istnieje możliwość rozwijania badań chrystologicznych z feministycznego punktu widzenia, które byłyby cenne dla teologii oraz dla życia Kościołów i Wspólnot kościelnych, pod warunkiem starannego oddzielania teologii od założeń ideologicznych oraz akcentowania prymatu prawdy we wszelkiej chrześcijańskiej działalności: zarówno teologicznej, jak i społecz-

no-politycznej.

Streszczenie

Artykuł porusza zasadnicze kwestie obecne we współczesnej chrystologii feministycznej. Ukazuje feministyczną krytykę tradycyjnych zagadnień chrystologicznych. Następnie przedstawia pewne hermeneutyczne założenia feministycznej nauki o Chrystusie. Tekst wspomina także zasadnicze feministyczne interpretacje życia i nauczania Jezusa oraz próby odpowiedzi na pytanie o Jego osobową tożsamość. Artykuł wskazuje silny wymiar ideologiczny chrystologii feministycznej, który osłabia rzetelność i wiarygodność jej osiągnięć.

Słowa kluczowe: *teologia feministyczna, feminizm, chrystologia, wyzwolenie, Jezus Chrystus*

Some Basic Aspects of Feminist Christology

Summary

The article discusses the key issues raised by contemporary feminist Christology. It shows a feminist critique of traditional Christological themes. Subsequently, the text presents some hermeneutical assumptions of feminist teaching on Christ. It also mentions the main feminist interpretations of the life and teaching of Jesus and some attempts to answer the question of the personal identity of Jesus Christ. The article indicates a strong ideological dimension of feminist Christology which weakens the reliability and credibility of its results.

Key words: *feminist theology, feminism, Christology, liberation, Jesus Christ*

KS. MIECZYŚLAW OZOROWSKI

CHRYSSTOLOGIA HIPACEGO POCIEJA

Treść: Wstęp, 1. Źródła chrystologii Hipacego Pocieja, 2. Wieczny Syn Przedwiecznego Ojca, 3. Wcielony Boży Syn, 4. Boży plan zbawienia w Chrystusie, 5. Chrystus Zbawiciel, 6. Władza i wywyższenie Chrystusa, Zakończenie.

Wstęp

Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa znajdują się w centrum nauczania metropolity Pocieja¹. Nie jest to zaskakujące, ponieważ Chrystus pozostaje w centrum wiary chrześcijańskiej. Chrystologia Pocijowa posiada charakter bardziej pozytywny niż polemiczny. Nie jest to jednak systematyczny wykład, do którego jesteśmy przyzwyczajeni, studiując podręczniki i traktaty teologiczne. Dzieła Hipacego Pocieja posiadają albo charakter wyraźnie polemiczny, albo są pastoralnym, katechizmowym wykładem prawd wiary, głoszonym dla ludu Bożego w formie kazań i homilii. Chrystologia ta wychodzi z tekstów biblijnych i odwołuje się przede wszystkim do argumentacji patrystycznej, a mniej do literatury scholastycznej. Na tym polega szczególnie oryginalność przekazu władzy włodzimierskiego i jego aktualność, która potrafi poruszyć także współczesnego czytelnika.

1. Źródła chrystologii Hipacego Pocieja

Hipacy Pocij był wychowany w tradycji chrześcijańskiego Wschodu, gdyż jak sam wyznaje Patriarsze Melecjuszowi „wziąłem odrodzenie Obrządkiem Cerkwi Wschodniej, ale nie Niebieskie, bo od tych którzy się odrodzili od Chrystusa, wychowała mię Cerkiew Grecka”². Opierał się on na wielowiekowym dziedzictwie tradycji zjednoczonego Kościoła, którego wyrazem są pisma Ojców Kościoła, na wyznaniu wiary nicejsko-konstan-

Ks. dr hab. Mieczysław Ozorowski - prof. UKSW Wydział Studiów nad Rodziną UKSW.

¹ Szerzej na temat chrystologii Hipacego Pocieja pisałem w mojej książce: *Hipacego Pocieja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej*, Warszawa 2012 s. 55-102.

² H. POCIEJ, *Respons na List Melecego Pigasa...*, dz.cyt., s. 531.

tynopolitańskiej, na kanonach soborów niepodzielonego Kościoła. Należy też pamiętać, że jednocześnie był wiernym wykonawcą porozumienia z chrześcijańskim Zachodem nie tylko na podstawie zawartej w Brześciu Unii (1595 r.), lecz przede wszystkim na fundamencie postanowień zwołanego przez papieża Eugeniusza IV soboru we Florencji (1438-1442 r.).

W swoim liście polemicznym do Melecjusza Hipacy Pocięj często odwołuje się do postanowień soborów powszechnych, w tym również do postanowień Soboru Florenckiego i z wielką dozą retoryki pyta Melecjusza, który te postanowienia odrzucał: „Oszałał podług mowy Miłości waszej Florencki Sobór, oszałała powszechna głowa, oszałały Wschodnia i Zachodnia Cerkwie, oszałał Cesarz Grecki, oszałał Józef Patriarcha Carogrodzki, na Soborze Florenckim przytomni; jeden Focjusz mądry, jeden rozumny Melecjusz, o bezbożna mowo, całemu światowi zadająca szaleństwo?”³. W swoich metodach egzegetycznych Hipacy Pocięj, tak jak chrześcijanie wschodni, najchętniej wychodził od tekstu biblijnego i z wielkim szacunkiem przyjmował patrystyczne kryteria wypracowane i sformułowane w starożytności chrześcijańskiej szczególnie zaś w tzw. „złotym wieku patrystyki”⁴.

Metropolita kijowski dobrze rozumiał sformułowania biblijne dotyczące Chrystusa w świetle uznanych przez Kościół wschodni i zachodni sformułowań szeroko pojętej Tradycji. Tendencja taka widoczna była zresztą już w starożytności, ponieważ dzięki uzgodnieniu dominujących idei Ojców Kapadockich odnoszących się do Trójcy Świętej w perspektywie sformułowań chrystologicznych V, VI i VII wieku. W VIII wieku św. Jan z Damaszku, który napisał swój słynny traktat *De fide orthodoxa*, oparciu opierając się właśnie na utrwalonej już tradycji formuł chrystologicznych wielkich teologów Kościoła starożytnego. Traktat ten bez wątpienia stanowił wielką pomoc dla wszystkich zajmujących się kwestiami teologicznymi i śmiało można powiedzieć, że był dla nich bardzo przydatnym podręcznikiem teologii⁵.

Bezsprzecznie cechą charakterystyczną literatury bizantyńskiej a później literatury polemicznej Kościoła unickiego jest ciągle odwoływanie się do Ojców z okresu klasycznego, albowiem byli oni dla tych środowisk bardzo ważnymi autorytetami. Znanym autorem zbioru cytatów z pism Orygenesusa był św. Grzegorz z Nazjanzu. W średniowieczu Piotr Lombard

³ Tamże, s. 596.

⁴ E. PRZYBYŁ, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 74.

⁵ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 241.

(1100-1160) ułożył tzw. *Quattuor libri sententiarum*, jako swoiste kompendium wiedzy teologicznej oraz *Komentarze do Psalmów i św. Pawła*, które są głównie kompilacją cytatów patrystycznych i średniowiecznych. Zgodnie z duchem swoich czasów Piotr Lombard chciał poznawać, studiować i komentować dorobek teologiczny Ojców Kościoła oraz innych pisarzy, uważanych za autorytety⁶. Piotr zgromadził bardzo obszerną dokumentację, składającą się głównie z nauczania wielkich Ojców łacińskich, zwłaszcza św. Augustyna⁷ i św. Hieronima, uwzględniającą także dorobek współczesnych mu teologów. Między innymi wykorzystał również encyklopedyczne dzieło teologii greckiej, odkryte i dość powszechnie używane w świecie zachodnim szczególnie przez teologów, jakim był wspomniany już *Wykład wiary prawdziwej* św. Jana Damasceńskiego. *Sentencje* Piotra Lombarda cieszyły się wielkim powodzeniem nauczycieli i studentów teologii w średniowieczu szczególnie w środowisku łacińskim⁸. Znał jego dzieło również Melecjusz skoro dokładnie wskazuje fragment utworu, do którego odwołuje się w swoim wywodzie⁹ podobnie, jak Hipacy Pocięja, który na sformułowany zarzut odpowiada¹⁰.

Z uwagi na powyższe ustalenia nie jest rzeczą dziwną, że chrystologia

⁶ Por. F. CULDAUT, *La Patristique: de l'argument de Tradition à l'histoire de l'Église*, „Revue de l'Institut Catholique de Paris” 35 (1990), s. 195-203.

⁷ Por. V. GROSSI, *L'auctoritas magisteriale di Agostino e la Chiesa Romana (sec. V-VIII)*, w: *Memoriae Sanctorum venerantes* (Miscellanea in onore di mons. Victor Saxer), Città del Vaticano 1992, s. 491-502.

⁸ Piotr Lombard swoje najbardziej popularne dzieło pt. *Sentencje*, czyli źródła patrystyczne dotyczące różnych zagadnień teologicznych, podzielił na cztery księgi. Pierwsza księga traktuje o Bogu i tajemnicy Trójcy Świętej; druga dotyczy dzieła stworzenia, grzechu i łaski; trzecia traktuje o tajemnicy wcielenia, dziele odkupienia oraz zawiera szeroki wykład o cnotach. Wreszcie czwarta księga poświęcona jest sakramentom i rzeczom ostatecznym, dotyczącym życia wiecznego. Por. Ph. W. ROSEMANN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's "Sentences"*, Peterborough 2007.

⁹ MELECZY PIĞAS, *List do Hipacego Pocięja*, s. 501: „Ale jednak Wschodnim z sobą, i z świętymi Apostołami, i z samym Panem naszym, od Aquinasowego Cechu, daleko odstręczonym, cicho z pokojem odpocząć dajmy, niechaj Tomaszowi de Aquino, albo też Lombardowi, nie zadają pracy”. Por. Tamże, s. 504: „lubo tego świadectwa powagę Piotr Lombardus, terażniejszych czasów, według swego zwykłego wykładu wyraca, jako uczynił w jedenastym Roździele, wspominając Greków, gdy przyznawa Leona trzeciego Papieża Rzymskiego, na Tablicy srebrnej wyryte wyznanie Wiary, tym sposobem, jako aż po dzisiejszej dzień zachowują Wschodniej Cerkwie...”

¹⁰ H. POCIEJ, *Respons na List Melecego Pięasa...*, dz. cyt., s. 562: „Tablice srebrne bez przydatku i od Syna, że wystawić kazał, Leon trzeci Papież, oprócz Lombarda, zeznawają wszyscy, że zakazał aby tego w Rzymie, który już w Niemieckich, Francuskich i Hiszpańskich, był krach, nieśpiewano przydatku, i od Syna, Rzymski nie tai Kościół, ale uczynił to dla ciebie...”

Hipacego Pocieja była na wskroś przeniknięta nie tylko myślą patrystyczną, lecz także dorobkiem piśmienniczym św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu oraz orzeczeń soborowych, których legalności chrześcijanie wschodni nie uznawali, czego przykładem mogą być bezpardonowe słowa krytyki Patriarchy Aleksandryjskiego Melecjusza nazywanego Sobór Florencki „nieszczęśliwym zjazdem”¹¹.

2. Wieczny Syn Przedwiecznego Ojca

W pismach Hipacego Pocieja można zauważyć to, że jego sformułowania chrystologiczne opierały się przeważnie na wnioskach wyciągniętych z refleksji nad tekstami biblijnymi mówiącymi o osobie Jezusa Chrystusa, jego człowieczeństwa i boskości oraz relacji z Bogiem Ojcem. Centralnym zagadnieniem dla Hipacego Pocieja był problem zbawienia. W ten sposób myśl teologiczna obozu unitów naznaczona polemiką antyprawosławną w znacznej mierze odzwierciedlała sposób myślenia i argumentowania katolickiej teologii¹². Wydaje się, że w tym duchu należy odczytywać treść utworów polemicznych Hipacego Pocieja, który nie zlatynizował całkowicie swojego sposobu myślenia i teologicznego dowodzenia, chociaż odwoływał się w swojej argumentacji teologicznej do autorów łacińskich epo-

¹¹ MELECY PIGAS, *List do Hipacego Pocieja*, dz. cyt., s. 496: „Zali nie wiesz, że się i bystrego rozumu ludzie myślą, gdy się przeciwko prawdzie opierają? Co się też i Tomaszowi de Aquino przydało”. Por. Tamże, s. 501: „Skład, albo *Symbolum* było z onym przydatkiem, i od Syna, próżno i darmo byłaby potrzeba, tak wielkie swary zaczynać, na Zjeździe onym nieszczęśliwym Florenckim, aby pokazali, że się godzi jednemu Biskupowi Rzymskiemu, podług tej, jako o sobie trzyma, najwyższej powagi, by też i do składu Wiary, co chceć przykładać. Ale jednak Wschodnim z sobą, i z świętymi Apostołami, i z samym Panem naszym, od Aquinasowego Cechu, daleko odstręczonym, cicho z pokojem odpocząć dajmy, niechaj Tomaszowi de Aquino, albo też Lombardowi, nie zadają pracy”.

¹² H. POCIEJ, *Respons na List Melecego Pigasa...*, dz. cyt., s. 530-531: „ale Ja od pysznych i łakomych Stolic Wschodniego Państwa; do pokornej w Rzymie przystąpiwszy z powierzonymi Owieczkami stolicy, i od Ojców ogłoszoną utrzymałem Wiarę, i że naruszone są dawne w Grecyjej postanowienia, wyniszczone Wiary Artykuły, nieomylnie uznałem, ciesząc się z tego, że w błąkające serce, i po gościńcach szatańskich zemdlone, ożywiająca Ducha świętego, której przeczyć nie mogę, powionęła łaska.... Przystąpiłem z nieprzymuszonej woli, obfitami Pana mego Oświecony darami, nie oszukały mię ludzkiej mądrości jędzy, ani do swego zdania nie chętnego przywiedli, Bóg Ociec powołał, Syn utwierdził, Duch Święty oświecił, powołania usłuchałem, utwierdzającemu rękę podałem, w oświecającego oczy wlepiłem, ani już myślę odtąd nakłaniać do Aleksandryjej uszu, Rękę do Jerozolimy podnosić, po światło biegać do Konstantynopola; bom stanął na opoce, znalazłem światło, w Klemensie ósmym Pasterzu powszechnym, oglądałem Piotra”.

ki średniowiecza, lecz ubogacił o „nowe doświadczenie” jednej, wspólnej wiary przeżywanej w różnych środowiskach we właściwy dla siebie sposób, lecz ciągle opartej o niezmienny fundament Pisma św., życie sakramentalne¹³ i szeroko rozumianej tradycji zarówno wschodniej, jak i zachodniej.

Osoba i dzieło Chrystusa nie były bezpośrednim przedmiotem polemiki dogmatycznej prowadzonej przez Melecjusza i Hipacego Pocięja, dlatego też chrystologia wyłaniająca się z jego pism jest ściśle związana z kwestiami trynitarnymi oraz sakramentalnymi. Metropolita grekokatolicki¹⁴ przyjmuje, tak jak Melecjusz, artykuły wiary dotyczące Chrystusa z soborów w Nicei i Konstantynopolu, które zostały przyjęte zarówno przez Kościół na Wschodzie, jak i na Zachodzie zarzucając stronie przeciwnej niewłaściwą interpretację lub ignorowanie tych orzeczeń¹⁵. Kwestią najistotniejszą jest

¹³ Chociaż papież pozwalał na niezmiennosc obrządku wschodniego, lecz praktyka życia w jednym Kościele Powszechnym z katolikami obrządku łacińskiego okazała się odbiegać od początkowych obietnic i deklaracji. Trzeba bowiem pamiętać o tym, że unicy zaleźli się w polu oddziaływania wielkiej reformie Kościoła katolickiego w XVI w. Po soborze trydenckim (1545-1563) wprowadzano tutaj reformy skoncentrowane były na duszpasterstwie, które miało obejmować masy ludności. Temu masowemu duszpasterstwu służyły rozliczne formy masowej pobożności: procesje, kult Najświętszego Sakramentu, odpusty, praktyka częstej spowiedzi. Pod wpływem tych łacińskich tradycji masowego duszpasterstwa unicy sami zaczęli wprowadzać zmiany w swej liturgii. Pierwszymi takimi innowacjami było wprowadzanie w 1630 r. bocznych ołtarzy bez ikonostasów oraz czytanych Służb Bożych przez zakon bazyliński. W tym samym czasie biskup Józef Bakowiecki urządzał już procesje i publiczny kult Najświętszego Sakramentu a metropolita W. Rutski łagodził dyscyplinę postną i wprowadzał nieznanne na Wschodzie posty. Latynizacja na tym etapie miała charakter żywiołowy. Por. S. STĘPIEŃ, *W poszukiwaniu tożsamości obrządkowej. Bizantyzacja a okcydentalizacja Kościoła grekokatolickiego w okresie międzywojennym*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. V, *Miejsce i rola Kościoła grekokatolickiego w Kościele powszechnym*, red S. Stępień, Przemyśl 2000, s. 87-102; S. STĘPIEŃ, *Życie religijne a tożsamość narodowa Ukraińców w XIX i XX wieku*, w: *Chrześcijaństwo w dialogu kultur zna ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu, Lublin 24-26 września 2002 r.*, Lublin 2003, s. 295.

¹⁴ Gwoli poprawności chronologicznej należy przypomnieć, że nazwę „Kościół grekokatolicki” wprowadziła dopiero cesarzowa Maria Teresa w 1774 roku z uwagi na konieczność odróżniania wiernych tej wspólnoty od wiernych Kościoła rzymskokatolickiego oraz ormiańskiego Kościoła katolickiego, których liczne wspólnoty znalazły się w zarządzanym przez Habsburgów wielonarodowym państwie.

¹⁵ H. POCIEJ, *Respons na List Melecego Pigasa...*, dz. cyt., s. 591: „więcej rzekę! ani myślano przed tym o współistności z Ojcem Syna, puki nie powstał Arjusz, czemu Nicejskiemu nie ganisz Soboru? Nie dysputowano o Duchu, puki Macedoniusza nie urodziło piekło, czemu Carogrodzkiego nie omiataś Synodu? nie badano się o Naturach, o wolach Wcielonego Chrystusa, puki na Greckim świecie, piekielne Nestoryusza, Dioskora, Ewtychesa, i Monotelitów, nie pokazały się straszidła, czemuż Efezkiego Chalcedońskiego, i Trullańskiego niepotępiaż zgromadzenia, nowe wprowadzającego nad skład Wiary Nicejskiego Soboru,

podkreślenie boskiej natury Chrystusa, zarówno w sposób bezpośredni, cytując lub czyniąc aluzje do konkretnego artykułu wiary o współlistotności Ojca i Syna oraz odnosząc się do potępionych na soborze w Nicei (325 r.) heterodoksyjnych sformułowań Ariusza, a w Konstantynopolu (381 r.) Eunomiusza.

Chrystologia prawosławna i unicka może być w pełni zrozumiała jedynie w kontekście sformułowanej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa doktryny o ekonomii zbawienia i nauki o Trójcy Świętej. W pismach Hipacego Pocięja również najwięcej treści chrystologicznych pojawia się w kontekście formuł trynitarnych stosowanych przede wszystkim dla obrony *Filioque*, lecz ukazujących również Chrystusa – Jednorodzonego Syna Bożego, jako Osobę równą w Bóstwie z Ojcem i Duchem Świętym. Dla metropolity kijowskiego rzeczą oczywistą jest to, że w Jezusie Chrystusie pełni prawdy o Bogu została objawiona ludziom ze względu na osobę Objawiającego w sposób najbardziej autorytatywny i niepodważalny¹⁶. O takim charakterze objawienia najwyraźniej świadczy całe nauczanie apostoelskie przekazane za pośrednictwem zarówno słowa pisanego, jak i tradycji ustnej. Ówczesny świat, któremu świadectwo Apostołów było głoszone, nieustannie formułował coraz to nieustanne głosy sprzeciwu i w konsekwencji powstawały nowe wyzwania i problemy zarówno dogmatyczne, jak i duszpasterskie¹⁷.

Przez Syna, Bóg stworzył wszechświat (Hebr. 1,2). Bóg nie tylko stworzył wszechświat, lecz On go podtrzymuje i zachowuje (Neh. 9,6). „Panie, pomagasz ludziom i zwierzętom” (Ps. 36,7). „Albowiem w nim żyjemy i poruszamy się, i jesteśmy” (Dz. Ap. 17,28). W Nowym Testamencie widzimy, że Syn podtrzymuje wszechświat słowem swojej mocy (Hebr. 1,3), i że „wszystko na nim jest ugruntowane” (Kol. 1,17). Imiona Pana Jezusa mówią o tym, że On jest prawdziwym Bogiem, teksty Pisma św. wskazują na Jego Boską godność, ale najważniejszym dowodem są Jego Boskie atrybuty. One przemawiają najdobitniej do wszystkich, że Jezus Chrystus jest Bogiem na równi z Ojcem i Duchem. Dla biskupa włodzimierskiego jest sprawą najbardziej oczywistą, że na podstawie tekstów patrystycznych trzeba koniecznie stwierdzić, że Jezus Chrystus nie jest Bogiem, który „przeobraził się” w człowieka, ani też, że jest on jedynie tak doskonałym człowiekiem, który w uznaniu za swoje zasługi stał się Bogiem, jak twierdzili nie-

w Cerkiew Bożą dogmata?”

¹⁶ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 16-17

¹⁷ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 46-47.

k którzy herezjarchowie w starożytności. W kontekście doświadczenia religijnego i refleksji teologicznej jest rzeczą niezaprzeczną, że Chrystus jest w równym stopniu Bogiem i człowiekiem, posiadając równocześnie doskonałą naturę ludzką i doskonałą Boskość. Hipacy Pocięja wyraźnie stwierdza, że większość herezji dotyczących Osoby Chrystusa Pana zbyt mocno przechyla się w jedną, lub drugą stronę w tej właśnie kwestii. Podkreśla bardzo często w swoich homiliach, używając określeń jakby sumujących w Chrystusie wszystkie wydarzenia historiozbawcze. Mówiąc o działalności publicznej Jezusa, używa takich tytułów, jak: Wcielony Pan, Wcielone Słowo, Baranek nieskalany, Mesjasz, Mądrość Przedwieczna, Przedwieczne Słowo, Syn Boski naturalny, współistotny, wszechmocny Pan, Mistrz, Król, Sędzia¹⁸.

Hipacy Pocięja zdawał sobie również sprawę z niechęci chrześcijańskiej umysłowości bizantyjskiej do wyłącznie spekulatywnego rozpatrywania kwestii teologicznych i większego zainteresowania Osobą Syna Bożego, niż abstrakcyjną prawdą¹⁹, co jednak nie przeszkadza mu posługiwać się różnorodnymi argumentami teologicznymi dla ukazania całego bogactwa i pełni objawienia dokonanego przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa. Według świadectwa władcy włodzimierskiego „w dniu sądu ostatecznego ci, którzy nieskażoną naukę Bogu przekazywali światu, Tych błogosławi, od których był błogosławiony, tych Ojcu odsyła, którzy w Synie Ojca poznali, i narodom Ojca z Synem, i z Duchem Świętym, od obojga pochodzącym, opowiadali”²⁰.

W ten sposób dowiadujemy się, że według Hipacego Pocięja Syn Boży najpełniej objawia światu Ojca, sam Chrystus wskazuje na siebie, jako doskonały i wierny obraz Przedwiecznego Ojca. Widać tu aluzję do odpowiedzi Chrystusa udzielonej Filipowi na jego żądanie, aby pokazał im Ojca, Jezus twierdzi: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14, 9). Jezus Chrystus objawia ludziom w pełni swoją wieczność (J 1, 1), gdyż Słowo istniało na początku, bez początku. Według św. Jana 1, 14 widzimy, że „Słowo” jest Chrystusem. On dzielił chwałę Ojca, zanim został stworzony wszechświat (J 17, 5; Flp 2, 6; Kol 1, 17; 2, 9; Hbr 1, 8).

Objawia swój prymat pośród wszystkich stworzeń (Kol 1, 18). Syn jest równy Bogu pod każdym względem. On twierdził, że jest równy Bogu: „Ja

¹⁸ Np. H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁹ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 14-17; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 47-48.

²⁰ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 63.

i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Tylko Bóg i Chrystus mogą przebaczać grzechy (Mk 2, 5.7). Chrystus akceptował oddawanie Mu czci, jako Bogu (Mt 14, 33; Łk 24, 52). Każde kolano zegnije się przed Nim (Flp 2, 10)²¹.

Biblijne świadectwa o Jezusie ukazują w całej rozciągłości atrybuty jednoznacznie wskazujące na Bóstwo Chrystusa. Bardzo charakterystyczna i łatwa do zauważenia przez zewnętrznych obserwatorów była Jego wszechmoc i władza nad całym stworzeniem²². W Nowym Testamencie jest to Bóg Syn, który stworzył wszystkie rzeczy (J 1, 3; Kol 1, 16; Hbr 1, 10). W tym duchu wypowiadali się także Ojcowie Kościoła. Kiedy Syn był na świecie, posiadał nieograniczoną władzę nad naturą (Mk 4, 39), nad demonami (Mk 5,8), nad śmiercią (Mk 5, 41). Hipacy Pocij potwierdza to w ten sposób: „Nie możecie teraz zgłupiałe Atheny, przeciwko zdaniu całego powstawać świata; nie możecie Boskiej ująć władzy wszechmocności, mogącej suchym rozkazać kościom, aby porzucone przez śmierć, przez okrutne zjedzone robactwo, wzięły na siebie ciało”²³. Najdoskonalej moc Chrystusa wyraża się przez wskrzeszenie martwego ciała do ponownego życia a przede wszystkim przez zmartwychwstanie swoje i wszystkich ludzi na końcu czasów.

Dla władzyki włodziemskiego zupełnie oczywista była również wszechwiedza Syna Bożego (J 16, 30; 21, 17). On zna myśli ludzi (Mt. 9, 4) nawet na odległość (J 1, 48). On zna zarówno przeszłość, jak i przyszłość (J 6, 64; 13, 3). Hipacy Pocij wyjaśniając spotkanie Jezusa z Natanaelem mówi, że „Dwie rzeczy przekłada Pan, jedną przeszłą pokazując, drugą przyszłą z tego potwierdzając, albowiem który moc już onego widział; łącznie przyszłe słysząc uwierzył”²⁴. Wiedza, którą posiada Wcielony Syn Boży, wyraźnie wskazuje na Jego Boskie pochodzenie.

Przemienione Ciało Chrystusa znajduje się teraz po prawicy Boga (Ef 1,20), ale jest On równocześnie obecny tam wszędzie, gdzie dwaj lub trzej zgromadzeni są w Jego imieniu (Mt 18, 20). On obiecał także, że każdego dnia będzie z tymi, którzy idą na cały świat, tak jak nakazał (Mt. 28,19. 20)²⁵. Hipacy Pocij nieustannie podkreślając bóstwo Chrystusa mówi o

²¹ Tamże, s. 380-381.

²² Tamże, s. 94: „Owo zgoła, co miała Trójca Przenajświętsza, ozdoby; to wlała na Jezusa. Co miała potęgi i władzy; to oddała dziedzicznym Prawem, ulubionemu przed wieki Jezusowi Synowi”.

²³ Tamże, s. 215.

²⁴ Tamże, s. 103-104.

²⁵ Tamże, s. 180: „Oddała się nieco, niosąc z tryumfem, mocą Bóstwa swego, strudzone na ziemi, do nieba ciało, smutne w Jerozolimie, lubo nie widomą ciesząc ich bytnością, zostawując

jego wszechobecności w słowach „niepojęta natury subtelność, mam go w rękę i nie mam, widzę i nie widzę, w nim żyję, po nim chodzę, nad nim stąkam, pod nim się ukarzam, Bóg po lewicy, Bóg po prawicy Bóg przy uczynkach, tenże w odpoczynkach; niewybadana natury subtelność”²⁶.

W Ewangelii według św. Jana, w której głównym tematem jest bez wątpienia teologia synostwa Bożego, wiele tekstów wskazuje bezpośrednio lub pośrednio na tę fundamentalną prawdę. Jezus Chrystus, jako Jednorodzony Syn Boży, jest Słowem samoistnym. Od Niego pochodzą wszelkie manifestacje słowa Bożego w całym dziele zbawienia. Sam Jezus Chrystus mówi o wzajemnych relacjach występujących między Nim a Ojcem. W świadectwach samego Jezusa składanych wobec apostołów widoczna jest jedność chwały i działania Ojca i Syna (J 5,19. 23). W wszelkich działaniach na ziemi Ojciec uwielbił Syna i Syn uwielbił Ojca (J 17,1; 14,13). Ojciec również wszystko Mu przekazuje, ponieważ Go umiłował (J 2,22n; 5, 1). Szczególnym darem Ojca jest wszelka władza sądenia i ożywania (J 5,22. 27)²⁷. W swojej apologii usprawiedliwiającej formułę pochodzenia Ducha św. od Ojca i Syna Hipacy Pocięja pisze, że „ponieważ Ociec jednorodzonemu Synowi swemu urodzeniem przedwiecznym wszystko to, co sam ma oprócz samego Ojcostwa dał, a kto nie wierzy, żeby Syn miał pochodzenie Ducha Św. jedne z Ojcem takowy musi i to przyznać, iż Syn nie wszystko ma, co Ociec, przetoż nie jest równym w Bóstwie Ojcowi, w którym błędzie greków nie tylko rzymianie, ale i luteranowie, i ewangelikowie potępiają i jawny im błąd w tej mierze przypisują”²⁸. W ten sposób podkreśla równość w Bóstwie Trzech Osób Boskich, przedwieczne zrodzenie Syna oraz prawdę, iż źródłem bóstwa jest Bóg Ojciec. Pogląd ten był głoszony przez Ojców Kapadockich, szczególnie zaś Bazylego Wielkiego²⁹ i Grzegorza z Nyssy³⁰. W doktrynie Ojców Kapadockich widoczne jest ściśle powiązanie znacze-

Zwolenniki; ale te oddalenie dla ugruntowania tylko, Uczniom miłym spokojnego na wysokości mieszkania; a w samej rzeczy, lubo na czas oddaleniem grozi; zatęskniwszy znowu do ukochanych przed wieki zwraca się Uczniów”.

²⁶ Tamże, s. 246-247.

²⁷ Tamże, s. 426: „Syn miły przy Ojcu, bo mu Ojciec kazał... Dało Niebo chwałę strudzonemu Jezusowi...”

²⁸ H. POCIEJ, *Antirresis*, dz. cyt., s. 129.

²⁹ *O Duchu Świętym*, 3, 3; 6, 13-15. Por. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, Citta del Vaticano 1986, s. 138-140.

³⁰ *In illud. Tunc et ipse Filius*, Gregorii Nysseni Opera, 3, 2, ed. K. DOWNING, Leiden 1987, s. 19; S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Brescia 2009, s. 277.

niowe terminów *hypostasis* i *prosopon*³¹ oraz *ousia* i *physis*. Dla lepszego wyrażenia specyfiki każdej z Osób Boskich, św. Bazyli Wielki, do którego chętnie odwołuje się Hipacy Pocięj, używał terminu *hypostasis*, albo terminu *prosopon*. Każda z osób Boskich mając swoją własną specyfikę, uczestniczy w jednej, wspólnej, wiecznej i niezmiennej Bożej Naturze. Ta natura (*physis, ousia*) jest pojmowana, jako niewyczerpane źródło „mocy” i „władzy”³².

Chrystus – Pomazaniec Boży zapowiedziany przez Prawo i proroków jest wypełnieniem wszystkich obietnic Boga i stanowi centralne wydarzenie w całej historii zbawienia. Metropolita Hipacy Pocięj wielokrotnie odwołuje się do psalmów i tekstów prorockich, które zapowiadają nie tylko czasy mesjańskie, ale mogą być doskonale wykorzystane do udowodnienia Boskiej godności Jezusa Chrystusa³³. Biskup włodzimierski stosuje w swoich utworach starożytną metodę, stosowaną chętnie przez Ojców wschodnich, wskazując na typy i figury starotestamentalne odnoszące się do Mesjasza Chrystusa.

Według Hipacego Pocięja jako Słowo – Logos istniało od samego początku i samo był odwiecznym Bogiem (J 1,1n). Chrystus bowiem był Słowem stwórczym, Światłością świata, pełnym i najbardziej wiarygodnym objawieniem Boga (por. J 1,4n.). Odwołując się więc do prologu Ewangelii

³¹ W doktrynie ojców Kapadockich termin *prosopon* - osoba uzyskał nowe, ontologiczne znaczenie, ponieważ jest szczególnym, niepowtarzalnym przypadkiem substancji i stanowi centrum tożsamości i indywidualności. Por. Św. Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą* 3, tłum. W. Krzyżaniak, w: *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, s. 70-71; JOHN. J. LYNCH, *Prosopon in Gregory of Nyssa: A Theological World in Transition*, „Theological Studies” 40 (1979), n. 4, s. 738; R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, s. 134-136; S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, dz. cyt., s. 498.

³² BAZYLI WIELKI, *O Duchu Świętym* 18, 45; Por. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* XVIII, 45, ed. B. Pruche, SCh 17 bis, wyd. II, Paris 1968, s. 404-406; R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero*, s. 134-136.

³³ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 375-376: „Panie nasz, jakoż jest, dziwne Imię twoje po wszystkiej ziemi? albowiem wyniosła się wielmożność twoja, nad niebiosą. (Ps 8). Nie bada się Prorok, kto by w czystej Panny, dla cielesnej na się wzięcia lepianki, z Niebios wstąpił wnętrzości? nie szpera Izajasz ciekawym rozumem, kto by Boską ciałem śmiertelnym przykrył naturę? nie pyta, kto nieprzerwanym węzłem człowieka z nieskończonym skrępował Bogiem? aż gdy ogląda zalanego krwią własną Pana, mocą Bóstwa swego, ku najwyższemu niesionego Niebu; zadumiały woła, Qvis est iste qvi venit de Edom, tinctis vestibis de Bosra, iste formosus, in stola sua, gradiens in multitudine fortitudinis sue? (Iz 63) któż to jest, który idzie z Edom, w farbowanych szatach z Bosry, ten piękny w szacie swojej idący w mnóstwie mocy swojej?”

Janowej metropolita kijowski wskazuje na przedwieczność Syna Bożego: „Na początku, bez początku, od Ojca początku; przed wszelkimi, które były, i które, że być mogły, w ludzkich mogą pomieścić się rozumach czasu. Na początku, przed światem, przed czasem, bez czasu, równo z Ojcem przed wieki, w wieczności momencie, bez momentu, niedościgłym sposobem, czasem niewyrozumianym, nie pojętym początkiem. Na początku nie mającym środka, i końca... Na takim początku było Słowo, Słowo Ojca, Słowo od Ojca, Słowo nie przed Ojcem, Słowo nie po Ojcu, Słowo na początku, wszelkiego początkiem stworzenia, Słowo Ojca dzieło, moc współwieczna, siła współrówna, Słowo Ojca prawica, Słowo z poznania przez Ojca Jestestwa swego, przed wieki zrodzone³⁴. Chociaż św. Jan pisze o początku, nie chodzi tu o chronologię czasową, ale odwieczną zasadę równości i wieczności osób boskich. Syn – Logos posiadał tę samą odwieczną i boską naturę, co Ojciec i Duch.

W prezentacji wiernym osoby Syna Bożego i Jego preegzystencji nie mogło zabraknąć odwołania się do pism Ojców Kościoła, które były respektowane przez obie strony polemizujące ze sobą. Metropolita Pocięja cytuje *Homilię o Prologu* św. Bazylego Wielkiego, fragment Katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego, fragment utworu św. Grzegorza z Nyssy³⁵ oraz fragment *Homilii na Ewangelię św. Mateusza* autorstwa św. Augustyna. Hipacy używa nie tylko tytułu Syn Boży, lecz odwołując się do tekstu prologu, używa znamiennej pojęcia Logos – Słowo. Teologia Logosu tak bardzo popularna w starożytności chrześcijańskiej stała się bardzo rozpowszechniona zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Formuła „Słowo stało się Ciałem” było opisowym i alternatywnym określeniem tajemnicy Wcielenia Syna Bożego³⁶. Słowo przedwiecznego Ojca ma moc stwórczą, gdyż „Słowa słowem stanęły nie były przedtym niebios³⁷”. Atrybuty przypisywane Bogu Ojcu w równej mierze odnoszą się do Syna, ponieważ „Słowo, Syn prawdziwy prawdziwego Ojca, Syn niedojrzany, niedojrzanego Ojca, Syn

³⁴ Tamże, s. 221-222.

³⁵ *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, 911D. Por. S. TARANTO, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, s. 219-220.

³⁶ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 222-223: „Słowo w Słowie, Słowo w Ojcu, Słowo bez miejsca, na łonie Ojca, w niezmierności jego... Słowo Słowu, Słowo sobie czas, sobie miejsce, sobie świat cały Słowo; sobie wszystko Słowo. Słowo Bóg, Bóg Słowo, tak jest w Bogu, tak u Boga, tak przy Bogu; że jest Bogiem Słowo, inna od rodzącego Osoba, jedne z rodzącym Jestestwo”. Por. P. M. SZEWCZYK, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2010, s. 140-146.

³⁷ Tamże, s. 224.

zepsowaniu nie podległy, Ojca nie podległego zepsowaniu, Syn nieśmiertelnego Ojca, nie śmiertelny, Syn wiecznego, wieczny, Syn w Synie, Słowo w Słowie, Syn w Bogu, Bóg w Synie, Słowo w samym sobie; jako Rządca na świecie, jako Pan na Niebie, jako na ziemi Stworzyciel”³⁸. Prawdę o Bóstwie Jezusa Chrystusa wydobywa metropolita kijowski również z wyznania wiary św. Piotra złożonego pod Cezareą Filipową podkreślając, że „zasłużył Piotr, szczerym z serca wyznaniem prawdziwego w Mesjaszu pielgrzymującym Bóstwa, aby tak wysokiej, w Chrystusowej Cerkwi dostąpił godności. Dobił się wyniosłego w Apostolskim gronie dostojenstwa, bo gdy drudzy Ieremiaszem, inni Eliaszem, nazywali Pana; Piotr jeden, Chrześcijańskiej opoka nieprzełomana wiary, Synem przedwiecznego, przedwiecznym mianował go Ojca”³⁹. To wyznanie bóstwa Chrystusa stanowi centralny punkt w nauczaniu o szczególnej godności Piotra i jego niepowtarzalnego miejsca w Kościele. Jednocześnie jest to jedno z najstarszych wyznań wiary chrześcijańskiej.

Biskup włodzimierski powołuje się też na tekst Wyznania Wiary *Quicumque* św. Atanazego, który wyraźnie odnosi się do teologii synostwa Bożego św. Jana Apostoła⁴⁰. Formuła zastosowana w *Quicumque* podkreśla Boską egzystencję Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴¹. Hipacy Pocij dość obszernie komentując spotkanie Jezusa z Natanaelem, podkreśla, że tytuł Syn Boży jest wyraźnym i czytelnym znakiem wyjątkowego pośrednictwa Chrystusa między światem materialnym i duchowym („niebo otwarte, a oraz Aniołów zstępujących i wstępujących, na Syna Bożego”) oraz władzy Chrystusa w niebie i na ziemi⁴². Prawdę tę podkreśla świadectwo Natanaela, o którym sam Jezus Chrystus powiedział, że to „Prawdziwy Syn Izraela

³⁸ Tamże, s. 223.

³⁹ Tamże, s. 410.

⁴⁰ Tamże, s. 527: „Trudno prawdzie przeczyć! co miał Bóg Ojciec w nieprzebranej skarbnicy; wszystko dał Synowi, aby Słowo z nim oraz Świętego tchnęło Pocijczytela, tego tylko, czego dać nie mógł, aby Syn był Ojcem, ujawszy Synowi”.

⁴¹ *Symbolon Quicumque*, 23: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Niektórzy badacze kwestionują zarówno autorstwo Atanazego (wskazując na Ambrozego z Mediolanu, Marcina z Bragi, Fulgencjusza z Ruspe), jak i oryginalność wyrażenia *et Filio* uważając je za późniejszy dodatek. Tym bardziej, że najprawdopodobniej tekst wyznania wiary została najpierw spisany po łacinie, a dopiero później, ok. V w. przetłumaczony na język grecki. Por. C. H. TURNER, *A Critical Text of the Quicumque Vult*, „Journal of Theological Studies” 11(1900), s. 401-411; J. N. D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Napoli 1987.

⁴² H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 103: „Poznał Pana, moc wyrozumiał zwiadości Tajemnic, a w powieści wyznał władzę...”

Jakoba Patriarchy; którego prostotą, szczerością i świętobliwością naśladował, był mężem widzącym Boga, którego czcić przyszedł, był panującym nad Bogiem, którego w ciele Synem najwyższego świata opowiedział, prawdziwy Izraelita w prostocie serca, a w rozumieniu prawdy Ojcu swojemu, a Synowi Boskiemu upodobany; godzień Izraelita Oka Boskiego, który Bogiem a prawdą, Bogu i prawdzie służyć umiał⁴³. W oczach metropolity Pocięja świadectwo Natanaela jest świadectwem mistyka, człowieka świętego i duchowego, przebywającego blisko Boga, który z łatwością rozpoznał w Jezusie Syna Bożego.

3. Wcielony Boży Syn

Tajemnica wcielenia Syna Bożego jest dla biskupa włodziemskiego najbardziej wymownym świadectwem dobroci, miłości i uniżenia Boga, który bezpośrednio wkraczając w dzieje człowieka, daje mu inną perspektywę ziemskiego żywota. Hipacy Pocięj w Jezusie Chrystusie widzi prawdziwego i skutecznego Odnowiciela człowieka. Jest On Jednorodzonem Synem Przedwiecznego Ojca, który przyjął naturę ludzką z przeczystej Dziewicy. O tajemnicy wcielenia Hipacy Pocięj tak mówi: „ogłądał w Duchu, ięczący w otchłani Abraham, dzień Wcielenia w czystej wnętrnościach Maryej, przedwiecznego Słowa; dociekl ciekawą żrenicą szczęśliwego na ziemski padoł wejścia, prawego, dusz ięczących w siđłach szatańskich Messjasza, a przecie nie zadumiał się od niepojętego Anielskim rozumem Wcielenia, łączącemu ludzką ułomność z niedostępnym Boga Majestatem, dziwnego Pana, Panu nie dał nazwiska, dziwnym, gdy w Niebo wstąpił, cudownym, gdy się w obłokach podniósł, nazywając Jezusa⁴⁴. Misterium Wcielenia wzbudza zachwyty nie tylko Abrahama, ale każdego człowieka wierzącego. Jest to Misterium przekraczające możliwości ludzkiego rozumu, ale daje się poznać i zrozumieć dzięki Objawieniu, przyjętemu w pokornej wierze.

Tajemnica Wcielenia Syna Bożego objawia w szczególny sposób nieskończoną miłość Boga do ludzi, Jego nieskończone miłosierdzie, Jego sprawiedliwość, Jego moc, Jego potęgę oraz spójność całego Bożego planu zbawienia⁴⁵. Hipacy Pocięj wnikliwie zauważa, że „nie drętwieją w subtel-

⁴³ Tamże, s. 101.

⁴⁴ Tamże, s. 375.

⁴⁵ Por. B. SALMONA, *Logos come trasparenza in Gregorio di Nissa*, w: *Studien zu Gregor Von Nyssa und der christlichen spätantike*, a cura di H. Drobner, C. Klock, Leiden 1990, s. 165-

nych Anielskie chorych konceptach, kiedy Bóg pokornym upadkiem, wysokie Niebo z samym sobą w niskie zapadłej ziemi schyla doliny. Nie ciekawo patrzą, na zbolale członki, na skatowane okrutnie ciało niedostępnego Pana, na zawieszonoego między dwiema łotrami Monarchę, nie lękliwie patrzą na burzącego pożerające piekło zwycięzcę; alii gdy otwierać każą zawarte Niebios wrota pierworodnym Adama występkiem; kiedy Książętom Niebieskim do drzwi Niebieskich na wartę, przy wjeździe tryumfalnym, wychodzi rozkaz⁴⁶. W tym kontekście Słowo będąc monarchą zawieszony między „dwoma łotrami”, objawiło się poprzez podwójne działanie, jako stwórcyiel świata i niekwestionowany władca nad stworzeniem oraz zbawiciel ludzkości. Objawienie Słowa światu jest centralnym wydarzeniem dziejów ludzkości, ponieważ wszystko przed nim prowadziło do Jego Wcielenia, a po Jego przyjsciu – ku Jego wiecznej i niepodważalnej chwale, dlatego też „dało Niebo chwałę strudzonemu Jezusowi”⁴⁷.

W tajemnicy wcielenia Syna Bożego dokonuje się przedziwna wymiana atrybutów⁴⁸. Przedwieczny Syn Boży staje się rzeczywiście tym, czym są wszyscy ludzie. Przyjął takie prawdziwe ludzkie ciało i w konsekwencji to samo odczuwał, Jego udziałem były wspólne z innymi ludźmi doświadczenia z wyjątkiem grzechu. Przyjął On dobrowolnie na siebie substancję ziemską i podległą śmierci, aby poprzez uświęcenie i przemianę uczynić człowieka tym, czym On sam jest, nieśmiertelnym i niezniszczalnym, ponieważ „przyszła światłość, ale w popiele zagrzebiona pokory, zagrzebiona z tej przyczyny, bo niedostępna, bo ludzkie przerażająca oczy, jasnością łaski; światłością Majestatu”⁴⁹. Taka wyjątkowa zamiana atrybutów staje się możliwa jedynie dzięki doskonałemu zjednoczeniu Słowa Bożego i człowieka w jednym cielem. Takie jedyne w dziejach ludzkości zjednoczenie było konieczne, aby Słowo mogło przekazać człowiekowi swe własne atrybuty, aby człowiek mógł w nich w pełni uczestniczyć i używać ich dla swego duchowego pożytku. Chrystus będąc Bogiem i człowiekiem, dokonuje dzieła odkupienia i odnowienia upadłej ludzkiej natury, dając jej udział w wiecznym dziedzictwie dzieci Bożych.

Hipacy Pociiej był świadom tego, że Kościół potępił zarówno takie here-

171.

⁴⁶ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 376.

⁴⁷ Tamże, s. 426.

⁴⁸ Por. JAN DAMASCEŃSKI, *De fide orthodoxa*, III, 3; Grzegorz z Nyssy, *Adversus Eunomium*, I, 5.

⁴⁹ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 226.

zje, które twierdziły, że człowieczeństwo Chrystusa nie jest realne, jak również bronił Boskości Jezusa przeciwko takim nurtom myśli teologicznej, jak: ebionici⁵⁰, którzy zaprzeczali Boskości Chrystusa; monarchianie⁵¹, którzy podporządkowywali Syna Ojcu oraz arianom, którzy również zaprzeczali Boskości Logosu Boga. Wobec wszystkich tych herezji Kościoł podtrzymywał i rozwijał naukę, że Chrystus, Osoba Boska, jest „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, gdyż jest On Jednorodzonym Synem nie w metaforycznym, lecz rzeczywistym sensie. Jest On Miłosierny, Wszechmogący, przedwieczny, nieśmiertelny, równy Ojcu i Duchowi Świętemu w majestacie i chwale. Jedynie On jest bez grzechu, pomimo tego, iż przyjął kruchą naturę ludzką⁵². Chrystus czyni cuda dzięki Swojej Boskiej Mocy oraz słusznie odbiera boską cześć i kult należny jedynie Bogu, ponieważ, jak zdecydowanie stwierdza Hipacy Pocięja: „ludzka na koniec natura, nad Cherubiny wywyższona, nad Serafimy podniesiona, dziedziczką Nieba, tryumfatorką piekła, Panią świata, Monarchinią Aniołów, łask Boskich Szarfarką została, a po prawicy Niebieskiego Ojca, na niedostępnym usiadła Majestacie”⁵³. Pocięja idzie za nauczaniem Soboru Chalcedońskiego wskazując, że jedna boska osoba Syna Bożego łączy w sobie dwie natury boską i ludzką.

Człowieczeństwo, czyli natura ludzka oraz boskość Chrystusa są ze sobą *zjednoczone hipostatycznie* – dwie natury istnieją w jednej Osobie Słowa, które stało się Ciałem, Boska Osoba⁵⁴. Chrystus istnieje „w dwóch naturach”, bez bycia dwiema naturami⁵⁵; dwie natury istnieją zjednoczone ze sobą „bez pomieszania, zmiany, podziału i oddzielenia” (Sobór w Chalce-

⁵⁰ Por. *Ebionici*, w: H. MASSON, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 115.

⁵¹ Por. *Monarchianie*, w: H. MASSON, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 216-217.

⁵² Tamże, 381: „O święta z świętym złączona utrapieniem pokoro! pobożna cnoto pokorną naturę nad najwyższe niosąca Anioły!”.

⁵³ Tamże, s. 380.

⁵⁴ Tamże, s. 222-223.

⁵⁵ Tamże, s. 245: „A to wszystko mamy z łaski Jednorodzonego Syna, na Łonie Przedwiecznego Ojca, przedwieczny mającego odpoczynek, gdyż swemi do tak wysokiej wzbijać się siłami nie możemy godności. Mieszka wprawdzie Bóg w sercach ludzkich, ani się znajdzie członek; w którym by Boska niebyła przytomna Wszechmocność; ale go ani okiem poścignąć ani rozumem doścignąć nie możemy...” Tamże, s. 246: „Dziwne zaiste jestestwo, całe w całym, całe w każdej części, część w tym jestestwie całością, wszystkimi całość częściami. Niewybadana Anielskimi natura rozumami, która badających się o sobie, nie tylko przytępia, ale gubi wiecznie, lubo nie zezłości, lecz z natury niedostępnej mocy, rojące się koncepty: Nie ujrzy go oko, nie dotknie się ręka, lubo jest w oku i ręce; jest wszędzie a znaleźć go nie można, jest w ręku, a uchwycić niepodobna, jest na drodze, a drogi do dojścia nie znajdzie”.

donie). Pierwsze dwa określenia są skierowane przeciwko herezji Eutyche-
sa⁵⁶ oraz monofizytom, którzy mieszały dwie natury, natomiast dwa pozo-
stałe określenia są skierowane przeciwko nestorianom, którzy oddzielali
człowieczeństwo i Boskość w Chrystusie⁵⁷. Chrystus posiada dwie wole i
dwa działania – jedno ludzkie i jedno Boskie. Dwie wole i dwa działania
współpracują, by „osiągnąć zbawienie człowieka”. Jednak ludzka wola oraz
działanie są zawsze podporządkowane Boskiej woli i działaniu⁵⁸.

4. Boży plan zbawienia w Chrystusie

Bardzo ważną metodą dla zrozumienia chrystologii zarówno w Ko-
ściele pierwotnym, jak również w czasach późniejszych była organiczna
jedność obu Testamentów. Dotyczy to przede wszystkim zasady jedności i
kontynuacji historii zbawienia, zapowiedzi i wypełnienia oraz typologii⁵⁹.
Hipacy Pocij wylicza poszczególne wydarzenia opisane w Starym Testa-
mencie, które, jak słupy milowe wskazują na drogę prowadzącą do Jezusa
Chrystusa: „Wyrzucony z Raju dla przestępstwa Adam, ale nie przez to do
końca, od Boskiego wzgardzony Oblicza, bo w lędźwiach, na odnowienie
świata przyjąć mającego piastował JEZUSA. Od bałwochwalstwa sprośne-
go, odciągnięty łaską Bożą Patriarcha Abraham, bałwany oraz, i bałwo-

⁵⁶ Eutychanie *Eutychanie*, H. MASSON, *Słownik herezji Kościoła Katolickiego*, dz. cyt., s. 120-122.

⁵⁷ H. POCIEJ, *Respons na List Melecego Pigasa...*, dz. cyt., s. 591: „Kommunia przedtym po Domach świeckie nosiły Osoby, w domach po wieczery cielesnej Duchownego używali Chleba, Służby Boże cielesnym posiliwszy się pokarmem w nocy odprawowali, teraz ta starożytność ustala, czemu nie mrużysz odszczepiona Grecyo? więcej rzekę! ani myślano przedtym o współistności z Ojcem Syna, puki nie powstał Arjusz, czemu Niceńskiemu nie ganisz Soboru? Nie dysputowano o Duchu, puki Macedoniusza nie urodziło piekło, czemu Carogrodzkiego nie omiataz Synodu? nie badano się o Naturach, o wolach Wcielonego Chrystusa, puki na Greckim świecie, piekielne Nestoryusza, Dioskora, Ewtychesa, i Monotelitów, nie pokazały się straszdyła, czemuż Efezkiego Chalcedońskiego, i Trullańskiego nie potępiasz zgromadzenia, nowe wprowadzającego nad skład Wiary Niceńskiego Soboru, w Cerkiew Bożą dogmata?”

⁵⁸ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 196: „Wyznawajmy Boga, i Chrystusa, Wiary Katolickiej dokumentem, aby się nas ten nie zaparł w niebie przed Ojcem; który chwałę Imienia swego, na nasze udarował zbawienie”.

⁵⁹ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 94: „Potępia Bóg na wieczne wieki, bratobójcę Kaima, bo niepokalanego Baranka figurę, JEZUSA, ofiarującego Nieba Panu, na hańbę Baranka, na obelgę JEZUSA, niewinnie tyrańską zamordował ręką”. Por. J. Kudasiewicz, *Historia zbawienia*, w: W. Granat, E. Kopeć (red.), *Jezus Chrystus. Historia i Tajemnica*, Lublin 1982, s. 192.

chwalcę Abimelecha, waleczną poraził ręką, bo nie zmazanego Baranka, przyszęłego znak JEZUSA, miłosiernemu ofiarował Bogu. Potępia Bóg na wieczne wieki, bratobójcę Kaima, bo niepokalanego Baranka figurę, JEZUSA, ofiarującego Nieba Panu, na hańbę Baranka, na obelgę JEZUSA, niewinnie tyrańską zamordował ręką. Rzuca pod nogi bezbożnego Szawła, ze wszystkimi Bóg sprawiedliwy ozdoba; Pasterza Owiec podwyższa na Majestat, w Izraelu Dawida; bo się z Jessego, JEZUSA znaczącego zrodził⁶⁰. Stary Testament przepełniony figurami i zapowiedziami, które ludzie wierzący potrafią odczytać, jako odnoszące się do mającego przyjść Mesjasza – Chrystusa.

Nie tylko autorzy natchnieni, autorzy pism Nowego Testamentu, lecz również pisarze kościelni w starożytności chrześcijańskiej patrzą na historię ludzkości, jako arenę stopniowo realizowanych przez Boga planów zbawienia. W tym kontekście Hipacy Pocięj przypomina zdarzenia opisane w Starym Testamencie, gdy „potępia Bóg na wieczne wieki, bratobójcę Kaima, bo niepokalanego Baranka figurę, JEZUSA, ofiarującego Nieba Panu, na hańbę Baranka, na obelgę JEZUSA, niewinnie tyrańską zamordował ręką”⁶¹. Wszystkie wydarzenia w rzeczywistości niebieskiej i ziemskiej mają na celu przygotowanie i stopniową realizację centralnego wydarzenia w historii zbawienia, którym jest Jezus Chrystus, albowiem „co miała Trójca Przenajświętsza, ozdoby; to wlała na Jezusa. Co miała potęgi i władzy; to oddała dziedzicznym prawem, ulubionemu przed wieki Jezusowi Synowi. O jak jest dziwne Imię twoje Wcielony mój Panie?... zginął z całą potęgą, potracony do piekła Lucyfer, bo Jezusowi, o którym miał objawienie, że miał usieść na Majestacie po prawicy Ojca, hardego nie chciał nakłonić karku. Wyrzucony z Raju dla przestępstwa Adam, ale nie przez to do końca, od Boskiego wzgardzony Oblicza, bo w lędźwiach, na odnowienie świata przyść mającego piastował JEZUSA”⁶². Następnie odwołuje się do tekstu 1 Sm 16, 1-13, w którym czytamy o scenie namaszczenia Dawida na króla Izraela przez proroka Samuela. Hipacy Pocięj widzi w nim zapowiedź definitywnego objawienia tajemnicy synostwa Bożego Chrystusa. Dawid był wodzem doczesnego zbawienia i cielesnym praojcem Zbawiciela Chrystusa⁶³.

⁶⁰ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 93

⁶¹ Tamże, s. 94.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 88: „albowiem Samuel płacząc, takiego stał się godnym pocieszenia; że posłany od Pana pomaścił Dawida Królem, zbawienia doczesnego wodzem, wiecznego zrzędłem,

W literaturze chrześcijańskiej starożytności Boży plan zbawienia człowieka nazywany jest „Bożą ekonomią”. Św. Ireneusz z Lyonu polemizując z gnostykami, upowszechnił pojęcie „ekonomii”, które według niego oznacza wszelkie działanie Boga organizujące rzeczywistość, jej tworzenie, przemianę i układ⁶⁴. Ekonomia oznacza dyspozycję, dzięki której rzeczywistość w swym układzie nieustannie ogniskuje się na realizacji powziętego przed wiekami zamysłu Boga. Bóg Ojciec⁶⁵ poczyna w Sobie wszechstronny i doskonały plan uzdrowienia człowieka, Syn go przeprowadza, a Duch Święty wypełnia i kieruje ku doskonałości, do ostatecznego spełnienia⁶⁶. Św. Ireneusz stwierdza, że całe dzieło stworzenia pochodzi z inicjatywy Ojca, który wszystko stworzył i wyposażył przez swoje Słowo, i z tego, co dotąd nie istniało, sprawił, że wszystko zaistniało. Ireneusz z Lyonu ukazuje Jezusa Chrystusa, jako tego, który złączył w sobie wszystkie działania Boga dokonywane z łaskawości i wielkiej miłości do człowieka, poczynając od dzieła stworzenia poprzez dzieło wcielenia, odkupienia aż po kres całej historii, którą stanowi rekapitulacja wszystkiego w Chrystusie, jako Głowie. W ten sposób „ekonomia” mająca na celu zbawienie człowieka, jest ukształtowana w organiczną całość od stworzenia poprzez historię i dokonuje się stopniowo Bogu znanymi etapami. Pogląd ten podziela metropolita kijowski i nawet bez bezpośredniego cytatu z dzieła św. Ireneusza widoczny jest niejako u samych fundamentów jego homiletycznych wywodów⁶⁷.

Wszechmogący i miłosierny Bóg wzywa lud wybrany do moralnego przygotowania na przyjście Mesjasza wyznaczając mu, jako cel świętość pojętą, jako naśladowanie Jego własnej, boskiej doskonałości. To powoła-

i początkiem, to jest Ojcem Zbawiciela Chrystusa. Szczęśliwie za tym ten pości; kto Ojcu przedwiecznemu, na Niebie pości, ten zaś Ojcu przedwiecznemu pości; kto dla miłości jego, sam się trzodzi, i suszy, a co sobie ujmuje; drugiemu udziela”.

⁶⁴ Jest rzeczą niezwykle ważną to, że według Ireneusza autorami tego działania są Bóg Ojciec, albo Jezus Chrystus, czasami wręcz mówi o „ekonomii” Ojca lub Syna. Por. H. VON CAMPENHAUSEN, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 27.; G. PETERS, *I Padri della Chiesa*, t. 1, Roma 1984, s. 309.

⁶⁵ Por. V. GROSSI, *Il titolo cristologico “padre” nell’antichità cristiana*, „Augustinianum” 16 (1976), s. 237-269.

⁶⁶ Por. R. PRZYBYLSKI, *Duch Święty w ekonomii zbawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 384 (1973), s. 3-24.

⁶⁷ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 219: „Zwojowane Niebo, zdeptana ziemia, starte nogami Piekło, Bóg przeproszony; żądło śmiertelne zgryzione, w piekle zawarte, w niebie otwarte Bramy, czart potępiony, człowiek zbawiony, w piekle boleści, w niebie wesele, otchłań zniszczona, wszczepiona rozkosz w zepsowanym Raju, wąż zagubiony, mąż podźwigniony: *Verbum Caro factum est*. Znowu na ozdobę narodu ludzkiego: *Słowo stało się Ciałem*”.

nie ludu Bożego do świętości jest właśnie ściśle związane z jego wyborem przez Boga (Kpł 20,26), który zamieszkiwał i działał wśród niego. Dlatego też w Starym Testamencie wielki nacisk kładzie się zarówno na rytualną, jak i moralną świętość ludu wybranego (por. Joz 3,5; 7,13). Jednakże ta świętość jest najbardziej zagrożona przez uprawiane w niektórych środowiskach bałwochwalstwo, które bezcześciło nie tylko świętość ludu, lecz przede wszystkim święte imię Boga (Kpł 19,2. 4; 20,1-7; por. Joz 7,9). Dla Hipacego Pocięja ta świętość imienia Bożego przede wszystkim odnosi się do Chrystusa, oczekiwanego przez patriarchów⁶⁸. Święte imię Jezusowe posiada wielką moc, wzbudza szacunek i respekt wszystkiego, co żyje na ziemi. Współcześnie kult Świętego Imienia Jezus popadł w zapomnienie. W czasach Pocięja z niezwykłym pietyzmem starano się to święte imię wypowiadać i uszanować. W tym imieniu zostaliśmy, bowiem zbawieni i uświęceni.

Bóg Ojciec powodowany wielką miłością do człowieka posyła Swego Jednorodzonego Syna w celu zbawienia całego świata (por. J 3, 16)⁶⁹. W chwili, gdy Dziewica Maryja powiedziała Bogu swoje „tak”, aby zostać ziemską Matką Syna Bożego, powiedziała również „tak” na realizację planu zbawienia człowieka poprzez Swoją Osobę. To wówczas w tej „pełni czasów” Bóg posłał Swego Jednorodzonego Syna, „który urodził się z kobiety, urodził się pod panowaniem Prawa, aby uwolnić tych, którzy byli pod panowaniem Prawa, abyśmy otrzymali przybrane synostwo” (Ga 4, 4–5). Hipacy Pocięj z nutą patosu i zachwytu tak o tym mówi: „Takać to jest ręka Boska, miłosierdzia pełna, że mizerną lepiankę, proch, i popioł, prowadzi w liczbę Synów Królestwa niebieskiego. Poznawaj chrześcijańska duszo, dobroczynną nad sobą łaskawość, w padłaś była w chorobę, lecz z nieba przyszedł Słowo Wcielone, zarażoną grzechem, swemi uzdrowiło ranami. Wszycyśmy zasłużyli na piekło, na wieczne potępienie, na odrzucenie na wieki od łaski, ale miłosierny Pan; *factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis*, zostatniej upadła przez grzech naturę, podźwignął toni; onego łaską, na zbawienną jesteśmy naprowadzeni drogę. Wołajmy więc z Prorokiem, poznawszy skutecznie, tak nas samych grzeszni-

⁶⁸ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 95: „O święte Imię, którego figura tak wielkie, tak niesłychane, a nad przyrodzenie czyniła cuda? nie darmo Abraham w Otchłani iecząc, gdy mu Boska opatrność, twoje IEZU obiawiła, na podoł ziemny, Imię z nieba zesłane, radością żalosne dotąd serce napełnił”.

⁶⁹ Tamże, s. 219-220. Por. V. GROSSI, *La teologia affettiva di tradizione agostiniana*, Lateranum 51 (1995), s. 177-187.

ków; jako miłosierdzie Boga, krwią zmywającego obrzydłości grzechowe⁷⁰. Myśl ta zaczerpnięta została z rozważań św. Atanazego Wielkiego, który w utworze *Ad gentes* zaznacza, że świat stworzony, tak bardzo wysławiany przez ludzki rozum, sam z siebie, o własnych tylko siłach, nie byłby w stanie wyrwać człowieka z upadku. Dlatego musiał przyjść Chrystus, który musiał przyjąć nasze ciało i w ten sposób połączyć naszą naturę z Bogiem i Jego odwiecznym życiem⁷¹. W dziele wcielenia działał nie jakiś stworzony pośrednik, lecz sam wszechmocny Bóg, który cudownie i skutecznie zburzył mur oddzielający Go od upadłych stworzeń i poprzez ukazanie swej prawdziwej natury objawił ludziom prawdziwe życie⁷².

Dla biskupa włodzimierskiego człowieczeństwo Chrystusa, namaszczone przez Świętego Ducha, Boga w chwili poczęcia, jest człowieczeństwem bardzo oczekiwanego przez patriarchów, proroków i doświadczany licznymi zniewoleniami lud Mesjasza – Pomazańca Bożego – od początku Jego istnienia. Jezus Chrystus jest jednocześnie synem Dziewicy Maryi i jednorodnym Synem przedwiecznego Ojca ze względu na swoją Boską naturę⁷³. Hipacy Pocij zdecydowanie podkreśla, że człowieczeństwo wcielonego Syna Bożego jest realnym i prawdziwym, a nie pozornym człowieczeństwem, z ciałem oraz duszą, które cierpiały wszystkie dostępne ludziom niewygody, głód i pragnienie, poniżenie i Krzyż⁷⁴.

5. Chrystus Zbawiciel

Jezus Chrystus zbawił całą ludzkość przede wszystkim przez to, kim jest, jak również i przez to, co dla nas uczynił. Począwszy od św. Ireneusza w zasadzie wszyscy greccy Ojcowie Kościoła nieustannie powtarzają stwierdzenie, że Wcielony Syn Boga „stał się tym, czym my jesteśmy (isto-

⁷⁰ Tamże, s. 114.

⁷¹ ATANASIUS, *Ad gentes*, 40; *Ad Serapionem*, 4, 9.

⁷² H. VON CAMPENHAUSEN, *Ojcowie Kościoła*, dz. cyt., s. 75-76.

⁷³ Tamże, s. 226: „Pokryte Słowo ludzką łachmaną zaćmione Ciała zasłoną, utajona światłość pod chmurą słońce, za obłokiem jasność, bo na widok wystawiona, oślepiłaby pewnie i Anielskie rozumy, bez hojnej łaski supplementu, nad przyrodzonych wątłej naturze, dodającego pomocy”.

⁷⁴ Tamże, s. 129: „Tym prawie sposobem, przedwieczna Mądrość IEZUS, z nierównym sobie, bo: *Verbum Crucis stultitia est.* (1 Kor 1, 29-31). *Słowo Krzyża głupstwem jest; przez nieporównaną miłość spoila się drzewem; tak, że rozeznac trudno; czy Bóg; czy krzyż jego, nie pojęte na świecie operuje dzieła. jeszcze na łonie Ojca niewinny odpoczywa Baranek; a już mu niebieski Rodzic, Krzyżowe drzewo za niechybną poslubia Oblubienicę”.*

tą ludzka), abyśmy mogli być przebóstwieni”, jak to w sposób subtelny po raz pierwszy w takiej formule wyraził św. Atanazy Wielki. Wcielone Słowo Boga przyjmując ludzką naturę, wyniosło człowieczeństwo na wyżyny Tronu Bożego. Hipacy Pocięj z wielkim uniesieniem wyraża tę prawdę w słowach: „O nieporównana Dobroci przedwiecznego Słowa? to daje wierzącym; co ma najmilszego, tego udziela; nad co udzielić niema nic większego, Słowo, Słowem, Syn Boga Synem Boga, Bóg Bogiem czyni Człowieka, byle, że jest Słowo, że Syn Boży, że Bóg żywą uwierzył Wiarą”⁷⁵. Ponieważ wszystko, co Jezus Chrystus uczynił dla człowieka w ciągu swego ziemskiego życia⁷⁶ (Jego nauczanie, cuda, śmierć i zmartwychwstanie), opiera się na głębokim przekonaniu, że ludzkość została już zbawiona i przebóstwiona od momentu Jego poczęcia w łonie Maryi dzięki skutecznemu i cudownemu działaniu Ducha Świętego⁷⁷.

W przekonaniu chrześcijan Wschodu o Chrystusie i zbawieniu nie można w zasadzie dowiedzieć się niczego więcej poza tym, co sami apostołowie „usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeli własnymi oczami, na co patrzyli i czego dotykały ich ręce” (1 J 1,1). W ten sposób doświadczenie Tajemnicy przez świętych jest identyczne z doświadczeniem apostołów. W pewnej mierze można je również zastosować do pojęciowego opracowania doktryny Kościoła, czyli do precyzyjnego zdefiniowania i – w konsekwencji – odrzucenia herezji⁷⁸. Dla chrześcijan Wschodu tajemnica Zbawienia ujmowana jest na innym poziomie wyznaczonym bardziej przez liturgiczną kontemplację niż rozumowe przedzieranie się przez gąszcz pojęć, które – jak to się dzieje w chrześcijaństwie zachodnim – trzeba precyzyjnie definiować, aby współmówca poprawnie słyszał i właściwie zrozumiał treść skierowanego do niego przekazu⁷⁹.

Hipacy Pocięj stosując metodę pozytywną w uprawianej przez siebie teologii nie zastanawia się, ani spekuluje, jak dokonało się wcielenie Syna Bożego, lecz skrupulatnie „bada pisma” i mówi o faktach. Wcielenie zostało zapowiedziane przez proroków Starego Testamentu. Ważną wskazówką w przedstawieniu tajemnicy Wcielenia jest Imię Jezus: „Zacharyasz Prorok,

⁷⁵ Tamże, s. 227-228.

⁷⁶ Tamże, s. 229.

⁷⁷ Tamże, s. 225.

⁷⁸ Takie pojęcia jak „rozwój” i „wzrost”, które były charakterystyczne dla teologii Zachodu, na Wschodzie należałoby raczej zastosować tylko do poszerzającego się przyswajania sobie bardziej prawdy przez człowieka, a nie do samej prawdy, która jest i pozostanie niezmienna. J. MEYENDORF, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. 14-17.

⁷⁹ E. PRZYBYŁ, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 74-76.

dając prognostyk, o Imieniu JEZUSA, Niebu, ziemi, i piekłu strasznym, pięknie bardzo duchem Świętym natchniony; swemu daje koniec Prorocztwu, gdy mówi: *In illo die, erit Dominus unus, erit Nomen ejus unum* (Zach. 14.). W on dzień będzie Pan jeden, i będzie Imię jego jedno⁸⁰. Dla biskupa włodzińskiego jest rzeczą oczywistą, że zbawienie rozpoczyna się w momencie Wcielenia Syna Bożego i jest to najpiękniejszy dzień na ziemi, ponieważ tego dnia zajaśniało światło w mroku i przyszło nasze zbawienie.

Metropolita kijowski podkreśla, że odkupienie całej ludzkości, a nie tylko sprawiedliwych, dokonało się w Osobie samego Chrystusa, w sposób rzeczywisty, a nie pozorny, jak nauczali dokeci. Tak jak głosili Ojcowie Kościoła szczególnie św. Grzegorz z Nyssy początkiem odkupienia ludzkości jest bezsprzecznie Wcielenie Jezusa Chrystusa i przyjęcie przez Niego ludzkiej natury⁸¹. Jezus Chrystus będąc wolnym od jakiegokolwiek grzechu mógłby nie przyjąć na siebie śmierci, która była traktowana, jako kara za grzech. Pomimo tego przekonania, w celu odkupienia ludzkości, Chrystus dobrowolnie przyjął śmierć, jako karę za grzech, aby – w konsekwencji – poprzez Swoje niewinne cierpienie zniszczyć karę nałożoną na ludzkość⁸². Z miłości do człowieka Jednorodzony Syn Boży przyjął namiętności ludzkiej natury, aby z jej pomocą unicestwić grzech. Przez Swoje ziemskie życie stał się dla wszystkich ludzi we wszystkich czasach wzorem cnót i doskonałości. Siłą Swojej woli i cierpieniem przewyciężył wszystkie pokusy na pustyni, pokusy przyjemności i zadowolenia⁸³.

⁸⁰ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 91.

⁸¹ Tamże, s. 375: „Oglądał w Duchu, jęczący w otchłani Abraham, dzień Wcielenia w czyste wnętrznościach Maryjej, przedwiecznego Słowa; dociekl ciekawą żrenicą szczęśliwego na ziemski padoł wejścia, prawego, dusz jęczących w siđłach szatańskich Mesjasza, a przecie nie zadumał się od niepojętego Anielskim rozumem Wcielenia, łączącemu ludzką ułomność z niedostępnym Boga Majestatem, dziwnego Pana, Panu nie dał nazwiska, dziwnym, gdy w Niebo wstąpił, cudownym, gdy się w obłokach podniósł, nazywając Jezusa”.

⁸² Tamże, s. 202: „Szóstego Roku Tysięcy od Stworzenia Świata, na Jozafatowej, z wieczną odpłatą pokaże się dolinie. Dnia na koniec szóstego przed dobrowolną Męką, do Bataniej wchodzi ulubionej. *Ante sex dies Pasche, venit Bethaniam. Sześć dni przed Paschą przyszedł do Betaniej*: Idzie do Betaniej, w której siedem czartów, siedem mówię grzechów, nad czarty sprośniejszych z Magdaleny wypędził: Brata jawnogrzeszniczy Łazarza czterodniowego, znak, i Figurę zastarzałego grzesznika, przez łez hojne wylanie, ku czci dostojęstwa Boskiego, z ciemnego ruszył do żywota grobowcu, aby zastarzałych powabił grzeszników, otwarte serce do odpustu, otwarte piersi do gorącej, nawróconego grzesznika pokazując miłości”.

⁸³ Św. Maksym Wyznawca zasadniczo dostrzega trzy zbawcze momenty: zjednoczenie z Bogiem poprzez wcielenie, niezłomność woli, inaczej tworzenie Bożego obrazu, którego wyrazem jest pobożne życie i nieśmiertelność natury, czyli zmartwychwstanie. Nauczanie św. Maksyma Wyznawcy o przebóstwieniu człowieka jest ściśle powiązane z chrystologią

6. Władza i wywyższenie Chrystusa

Hipacy Pocieja wyjaśnia, że Chrystus został obdarowany przez Ojca wielkim autorytetem dla całego stworzenia i dla świata jest rzeczywistym władcą. Władza Chrystusa nad światem opiera się przede wszystkim na jego boskiej godności Jednorodzonego Syna. Odwieczny Ojciec posłał na świat swojego Jedyne Syna, jako Tego, który posiada wszelką władzę, godność i moc. Chrześcijanin odkrywając wielkość Misterium Wcielenia, powinien z pokorą oddawać najwyższą cześć i posłuszeństwo, dla własnego zbawienia.

Chrystus jest wszechwładnym Panem całej historii ludzkości, któremu Ojciec przekazał wszelką władzę sądenia, dlatego też „leży jako między Owiec cichych spokojną trzodą, na śmierć potępiony Daniel, między srogimi Lwami; bo sąd Boży Daniel znaczy; a wszelki sąd dał Synowi Ojciec JEZUSOWI. Biegące szybkim lotem Słońce, aby noc ciemna nie przeraziła zwycięstwa, nad nieprzyjaciół; zastanawia Jozwe, a z nocy dzień formuje, bo Jozwe, bo znak Pana, bo Figura JEZUSA. O święte Imię, którego figura tak wielkie, tak niesłychane, a nad przyrodzenie czyniła cuda? nie darmo Abraham w Otchłani jęcząc, gdy mu Boska opatrność, twoje IEZU objawiła, na padół ziemny, Imię z nieba zesłane, radością żalosne dotąd serce napełnił: *Abraham Pater vester, exultavit, ut uideret diem meum uidit, gauisus est.* (J, 8.) Abraham Ojciec wasz z radością żądał, aby oglądał dzień mój, oglądał, i weselił się⁸⁴. Według Pocieja władza Jezusa objawia się ludzkości od początku stworzenia, poprzez znaki, cuda, figury i zapowiedzi. Metropolita kijowski przypomina tę prawdę swoim wiernym, aby oni oddawali Chrystusowi odpowiedni kult i szacunek.

Jezus, by wypełnić dzieło, dla którego przybył na Ziemie, a mianowicie *theosis –przebóstwienie natury ludzkiej*, musiał pokonać zarówno przeszkodę natury, przeszkodę grzechu, jak i przeszkodę wszechwładnej śmierci oraz panowania szatana⁸⁵. O ile przeszkoda ograniczoności natury

głoszona przez prawosławnych, której był obrońcą i która zatryumfowała w 681r. na soborze ekumenicznym w Konstantynopolu. Por. V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1990, s. 98-102.

⁸⁴ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., *Kazanie na niedzielę pierwszą Postu*, s. 91-95.

⁸⁵ Tamże, s. 224: „Jedyna tylko grzechu sprośnego obrzydłość, wolą własną, i piekielnego ducha, za swoich uznaje stworzycielow, bo ta nie jest przedwiecznego Słowa, wszechmocnej dzieło prawicy, gdyż wieczną duszy zadaje riunę, a słowem stworzone od Słowa rzeczy, pożądanym nasycają się życiem.... Tamże, s. 225: śmierci grzech, kto w grzechu; ten umarły;

ludzkiej została pokonana w dziele Wcielenia, to przeszkoda rozpowszechnionego grzechu oraz śmierci zostały pokonane poprzez dzieło Krzyża i Zmartwychwstania. Krzyż według Hipacego Pocięja, na który patrzy on bezsprzecznie z perspektywy zmartwychwstania Chrystusa to „światłość w ciemności siedzącym, krzyż Królewska wspaniałość, krzyż tarcza wieczna, krzyż mądrość szalonym, krzyż wolność niewolnikom, krzyż prawo przewodnikom, krzyż chwała Proroków, krzyż opowiadanie Apostołów, krzyż chełpienie się Męczenników, krzyż wstrzemięźliwość Mnichów, krzyż czystość Panińska, krzyż wesele Kapłanów, krzyż ochrona całego świata, krzyż Bałwanów wywrócenie, czartów zguba, zatracenie bezbożnych, siła niemocnych, chorujących lekarz, chleb chleb łaknących, źródło pragnącym, Drzewo Bogu Ojcu na przejednanie, Synowi na mieszkanie, Świętemu Duchowi na ulitowanie, przygotowane”⁸⁶. Z perspektywy Zmartwychwstania Krzyż Chrystusa jest mocą Bożą, pokonującą wszelkie ludzkie słabości i grzechy. On również stał się dla chrześcijan źródłem życia, chociaż wcześniej był znakiem hańby, upadku i przegranej. Chrystus przechodząc przez okrutną śmierć krzyżową ku chwale zmartwychwstania pokonał śmierć i szatana oraz przekroczył ograniczenia ludzkiej natury. Dał również ludziom dowód i nadzieję na zmartwychwstanie ciała.

Rozpowszechniona interpretacja męki i śmierci Chrystusa przeniknięta jest w prawosławiu przede wszystkim perspektywą chwały, zwycięstwa i przetwarzającej wszystko mocy niezniszczalnego Bóstwa, które w sposób hipostatyczny zostało w Chrystusie zjednoczone z człowieczeństwem⁸⁷. Chrześcijański Wschód stanowczo jednak obstaje przy twierdzeniu, że męka Chrystusowa nie może być widziana jedynie, jako umęczenie samej natury ludzkiej Jezusa Chrystusa. Dotyka ona osoby Syna, nierozdzielnie

nie żyje; kto w występku, już w piekle pogrzebiony; kto jest w grzechach zanurzony: Od Słowa przeciwnym sposobem, miłe życie, żywot przez Słowo bezpieczny, żywot w Słowie, żywot przy Słowie nieskończony: *Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita eterna, in Christo Iesu Domino nostro.* (Rom: 6.) *Zapłaty grzechowe śmierć, a łaska Boża, żywot wieczny, w Chrystusie Jezusie Panu naszym.* Zapłata grzechu ciemność żadnymi nie rozpędzona wiatrami; dzieła Słowa światłości pełne, światłości przez oświecenie, światłości przez łaski, światłości przez powaby rozumu i woli do dobrego, światłości przez zachęcenia i przykłady; bo Słowo światłem przed wieki zapalonym, na wieki nie zgasłym, żadną nie zarażonym ślepotą, żadną nie okrytym chmurą, żadną nie przekonany ciemnością. *Dedi te in lucem gentium, ut sis, salus mea, usq ad extremum terre.* (Isai 49.) *Dałem cię na światłość narodów, abys był zbawieniem moim aż do kończyn ziemi.* Z tych miar, aby oślepienie od piekła dusze, zarażone ciemnością grzechów w ludzie, na omamionym oświecił rozumie”.

⁸⁶ Tamże, s. 134-135.

⁸⁷ Tamże, s. 43-44.

złączonej z cierpiętną naturą ludzką⁸⁸.

Według władzyki włodziemskiego w samym akcie stworzenia jest zawarty plan Boga zmierzający do ocalenia człowieka nawet za cenę tego, iż Bóg może zostać odrzucony, wykluczony i ukrzyżowany. Nie jest to już Bóg absolutnie „niecierpiętny”, któremu zupełnie obojętny byłby los Jego stworzeń. Prawdziwe życie, łaska i nieprzemijająca chwała pochodzą od Boga wcielonego i ukrzyżowanego⁸⁹. One właśnie biorą swój początek i najgłębsze uzasadnienie z Jego uniznienia i ogołocenia, które nie tylko nie zniewalają, lecz pozwalają zachować własną tożsamość. W tej wizji Boga uniznionego i ogołoczonego, wydanego w ręce grzeszników przejawia się Jego największa miłość do stworzenia⁹⁰. Bóg nie tylko nie odrzuca człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa dociera do niego nawet w stanie jego dobrowolnego odwrócenia i „buntu”. Tylko tak może wyzwolić prawdziwą ludzką wolność od jej własnego spowodowanego małostkowością – zniewolenia⁹¹. Nawet wówczas, gdy człowiek znajduje się na dnie upadku i zamknięcia w sobie, może odnaleźć Boga, który „zstępuje” w samo centrum jego niedoskonałej i nieuporządkowanej egzystencji. Pozornie niepodważalne panowanie diabła w stworzonej rzeczywistości zostało przewyżczone przez zstąpienie Chrystusa do Otchłani. Wizja Boga uniznionego i ogołoczonego doskonale rozjaśnia tajemnicę człowieka, jako istoty wolnej, wyjątkowej, inteligentnej i twórczej a zarazem bardzo potrzebującej zbawienia⁹².

⁸⁸ Tamże, s. 210: „Idzie namaszczonej drogiem Magdaleny olejkami, aby wdzięcznym zapachem, odstręzione od Boga przyciągnął dusze, nad którymi by panował. Idzie niosąc duszę, za dusze, Idzie niosąc Bostwo na urąganie, aby Adama z potomstwem do sławy przywrócił. Idzie rozłączać duszę z ciałem; aby złączył Boga z człowiekiem. Idzie wylewać hojnymi strumieniami, z czystego krew Świętą ciała, aby krwią piekło zalał”.

⁸⁹ Tamże, 211-212: „Jdź że drogi Jezu, drogą krzyża i boleści, idź miły Panie rozpalony miłością zbawienia naszego, nieś na krzyż obciążone dusze, a my Bracia przez krzyż Chrystusa, krzyżem w jedno ciało spojeni, w bojującej Cerkwi... i dojdą przy tym; którego przeznaczał Iozwe, Jezusie, do ziemi obiecanej, z ziemi cierniami usłanej; do nieba krwią Boską kupionego”.

⁹⁰ Tamże, s. 212: „...kiedy ciężkimi darto niewinne Jezusa Ciało, żelazem przetykanemi rozgami. Ruszyła ziemia wnętrzości swoich, a umarłych w sobie zawartych, na oglądanie niewidomego przed wieki, wypuściła widoku. Wstała nadzieja Zwoleńnikom Pańskim, oglądania więcej pożądanego na świecie Mesjasza, bo Zmartwychwstanie pogrzebionego Ciała, nie ludzkie tylko; ale bystrzejsze Anielskich hufców przewyższa rozumy...”.

⁹¹ Tamże, s. 214: „trudne Wcielenia Słowa Bożego, niedościgłe trzech Osób w jednym Bostwie; niepojęte wolności ludzkiej z łaską Boską, łącznie przyjął Artykuły, gdy zaś do wiary o ciało powstaniu przyszło; mało się od całej w Chrystusa nie odstręczył wiary, by go wbezdenną piekła przepaść, leżącego, Boskiej łaski nie przytrzymała prawica”.

⁹² Tamże, s. 216: „Oto wszechmocności swojej siłą niewinny Baranek zgrobowca powstaje,

Definitywne zwycięstwo nad wszechwładną śmiercią i tajemnicza przemiana świata dokonały się przez uniżenie i ogołocenie Jednorodzonego Syna Bożego. Jest to jednak kenozą, która ma charakter ożywiający, ponieważ Chrystus zwycięża największego wroga ludzi, którym jest śmierć przez swoją śmierć (por. Flp 2,8)⁹³. To uniżenie i wyniszczenie ma swój początek nie w człowieku, lecz w samym Bogu. Odwieczne Słowo, które jest prawdziwym Bogiem, od początku pozostaje równocześnie skierowane całą swą istotą na Boga (J 1,1), otwarte na Ojca, od którego wszystko pochodzi. Oznacza to, że Bóg jest życiem Trzech równych w majestacie Osób. Dla Niego wszystko jest możliwe, również to, że może On odwrócić swoją „postać Boga” (Flp 2,6), stać się cierpiętlivym, kruchym, przyjąć ludzkie ciało i „postać sługi” oraz zostać wydanym w ręce grzeszników i ponieść śmierć w ludzkim ciele. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,8. 16). Jest On początkiem i celem wszelkiego stworzenia. Ponieważ jest bezgraniczną miłością, z tego powodu może przekroczyć także – co jest dla człowieka niepojęte – swoją własną transcendencję, może i chce stać się „sługą” i „niewolnikiem”. Wyniszczenie Chrystusa posunięte zostało aż do zniekształcenia swego oblicza. Poprzez śmierć Chrystusa na Krzyżu człowiek został przywrócony prawdziwemu życiu⁹⁴.

Chrystus jednak nie zatrzymał się na wyniszczeniu samego siebie, lecz wypełniając do końca wolę Ojca powstał z martwych. Zmartwychwstałe ciało Chrystusa było w uwielbionym stanie, ale faktycznie było tym samym ciałem jak przed męką i śmiercią, lecz przemienionym. Ślady odniesionych ran były widoczne również po zmartwychwstaniu. Chrystus jadł

oto z ciemnych lochów, pogrzebiony z światłością na świat wynika. *Verbum Caro factum est*. Znowu: *Słowo Ciałem się stało*. Śmierć zwoiował, Piekło zburzył, PraOjce do wolności przywrócił, sam z śmierci do życia powrócił”.

⁹³ Tamże, *Kazanie na niedzielę o faryzeuszu i celniku*, s. 4-5: „Chrystusa Boga, jako na wzgardę pychy, podeptawszy prawie Powagę Pańską, utaiwszy niedostępne Bóstwo, podłą ludzkiej natury szatę, Ciało mówię Święte, pierwej przyjął, potym w wielkiej nędzy żyjąc okrutnym rozszarpać, przez różne męki, zezwolił katom, i całe życie na przykładowej przepędził pokorze, cóż z tego? przez ten należało srodek, a nie przez pychę: *intrare in gloriam suam*, tą cnotą dostąpił władzy na Niebie i na Ziemi, tą Cerkiew bojącą utwierdził, tą Cerkwi tryumfującej dotrzyma, tą piekło zburzył, tą Rajskie Ludziom przywrócił rozkoszy”.

⁹⁴ Tamże, *Kazanie na niedzielę trzecia postu*, s. 132: „krzyż na duszy od grzechów, krzyż na sercu od Judasza, krzyż we wnętrzościach od zaprzeczenia się Piotrowego, krzyż na Ciele od katujących żołnierzów, krzyż na umyśle, od boleści mdlejącej nad krzyżami Maryej. *Per totum vitam, Crucem amplexatus est*. Wszystkie dzieła krzyże, wszystkie uczynki boleści, nierozzerwana między krzyżem, i Chrystusem miłość. *Anima Iesu, conglutinata est anime Crucis*. Dusza Jezusa spoiła się z krzyżem, nie rozerwanym przez całą wieczność węzłem”.

i rozmawiał ze swymi uczniami i pozwalał im, by dotykali go, gdyż ciągle mieli wiele wątpliwości, czy to był rzeczywiście ich umiłowany Mistrz⁹⁵. Z drugiej strony mógł, jeśli pragnął stać się niewidoczny i przechodzić przez zamknięte drzwi. Jezus Chrystus nigdy nie używał tych możliwości przed Swym chwalebnyim zmartwychwstaniem. Hipacy Pocię o tych zdolnościach tak mówi: „Utrzęsniona przy Zmartwychwstaniu otwiera zawarte groby ziemia, przełamane piekła bramy z całą niezwykłą dotąd Lucypera władzą, Boską Pan kruszy wszechmocnością; do miłej zatarasowane w otchłani Praojców Dusze przywraca wolności”⁹⁶.

Zmartwychwstanie Chrystusa ma również wymiar eschatologiczny o charakterze zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym. Hipacy Pocię mówi o tym w odniesieniu do faktu wniebowstąpienia Zmartwychwstałego w przemienionym i ubóstwionym ciele⁹⁷. Namiastkę niebieskiej chwały ukazał Jezus swoim uczniom na górze Tabor, w czym biskup włodziemski widzi zapowiedź eschatologicznej chwały: „kiedy otoczony Jezus, Aniołami, którzy natenczas ciała z powietrza ulepione podług ŚŚ Ojców mieć będą, pokaże się, a z tak wielą, że na cztery tysiące mil wzdłuż, miejsca, od ziemi, aż do nieba zajmą? co za chwała Wcielonemu Panu? co za postrach nędznemu grzesznikowi? *Congregabuntur omnes gentes*: Pokażą się wszystkie narody”⁹⁸. Aluzję do powszechnego zmartwychwstania umarłych widzi Hipacy Pocię w tekście przemówienia św. Pawła Apostoła do Ateńczyków, w którym zamierzał im mówić o zmartwychwstaniu⁹⁹ i odwołuje się do

⁹⁵ Por. L. SCHEFFCZYK, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 243-252.

⁹⁶ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...* dz. cyt., s. 378, por. s. 297: „Sławę wieczną, z czarta zwycięstwo, całemu przy Zmartwychwstaniu, ogłasza światu, w Niedzielę. Zawartemi do Uczniów drzwiami, zranione niedowiarstwem lecząc Tomasza serce, w Niedzielę wchodzi. Rozsyła na rozsianie Ewangelicznej prawdy, Ducha Świętego rozpalone Darami Zwolenniki, w Niedzielę”.

⁹⁷ Tamże, s. 374: „trudno utesknionego Syna do Ojca, teskliwemi odwabić głosami, niepodobna dziedzica Nieba, od dziedzictwa krwią kupionego, krwią zapisanego, krwią przyznanego, płacziwym utrzymać lamentem. Idź miły Jezu, z zazdrością piekła, kędy cię Boska unosi władza, bieź kochany Chryste po nagotowaną świętemu ciału, za tego świetnie trudy zapłatę. Leć prędki Jeleniu, do przedwiecznego, z któregoś przed wieki wytrysnął źródła; a nam ciekawe rzucającym oko, na zwyciężki wiadz do Nieba, Boską błogosław prawicą, ku zbawiennemu przy twoim ingressie pozytywki”. Por. G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tubingen 1959, s. 154.

⁹⁸ Tamże, s. 44; G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age. An Introduction*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur, 64 (1957), s. 235-250.

⁹⁹ H. POCIEJ, *Kazania i homilie...*, dz. cyt., s. 215: „Nie możecie teraz zgłupiały Atheny, przeciwko zdaniu całego powstawać świata; nie możecie Boskiej ująć władzy wszechmocności, mogącej suchym rozkazać kościom, aby porzucone przez śmierć, przez okrutne zjedzone

zmartwychwstania Chrystusa jako pierwszego i wzorcowego przykładu dla wszystkich ludzi, ponieważ „oto wszechmocności swojej siłą niewinny Baranek zgrobowca powstaje, oto z ciemnych lochów, pogrzebiony z światłością na świat wynika”¹⁰⁰.

Zakończenie - Streszczenie

Artykuł jest próbą naukowego zbadania chrystologii Hipolita Pocięja. Zwrócono uwagę na następujące kwestie: 1. Źródła chrystologii Hipolita Pocięja, 2. Wieczny Syn Przedwiecznego Ojca, 3. Wcielony Boży Syn, 4. Boży plan zbawienia w Chrystusie, 5. Chrystus Zbawiciel, 6. Władza i wywyższenie Chrystusa. Należy stwierdzić, że Chrystologia Hipolita Pocięja może nie jest oryginalna, ale posiada zintegrowany charakter. Opisuje ona nie tylko wydarzenie Wcielenia Odwiecznego Słowa, ale również Jego dzieło zbawcze, które dokonało się przez ofiarę złożoną na Krzyżu oraz przez Jego święte Zmartwychwstanie. Jezus Chrystus w swoim życiu zrealizował odwieczny plan zbawienia świata i człowieka, który został zapowiedziany przez proroków Starego Testamentu. Metropolita kijowski wydaje się w swojej chrystologii połączyć dwie tradycje wschodnią i zachodnią. Unika on spekulacji na temat natur i unii hipostatycznej. Poświęca on więcej uwagi zbawczemu dziełu Chrystusa, wskazując na chwałę Krzyża, przez który zostaliśmy odkupieni.

Słowa kluczowe: *Kościół unicki, metropolita kijowski, chrystologia Hipolita Pocięja, Wcielenie Słowa Bożego*

The Christology of Hipacy Pocięj

Conclusion – Summary

The article is an attempt of a scientific analysis of the Christology of Hipacy Pocięj. The following issues have been considered: 1. Sources of the Christology of Hipacy Pocięj, 2. Eternal Son of the Everlasting Father, 3.

robactwo, wzięły na się ciało”.

¹⁰⁰ Tamże, s. 216; Por. L. SCHEFFCZYK, *Zmartwychwstanie*, s. 294-295; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 365-400.

Incarnated Son of God, 4. God's plan of salvation in Christ, 5. Christ the Savior, 6. Authority and exaltation of Christ. It must be said that in the center of Pocięj's theological work we find the figure of Jesus Christ Lord and Savior. He does not speculate on the question of Christ's two natures or the hypostatic union. First of all he demonstrates to all the saving outcome of the sacrifice on the Cross by the Incarnated Son of God and His glorious Resurrection. Hipacy Pocięj applies patristic schemes which, based on the Holy Scripture, show to the faithful the glory of the Cross.

Key words: *Uniate Church, Metropolitan of Kijów, Christology of Hipacy Pocięj, Incarnation of the Word of God*



KS. ADAM SKRECZKO

RODZINNE DROGI DO WIARY W SYNA BOŻEGO

Treść: 1. Świadczenie wiary rodziców, 2. Rodzinne wychowanie do życia w wierze, 3. Świadczenie zadaniem wszystkich członków rodziny, Zakończenie.

Pierwszymi słowami skierowanymi do człowieka na kartach Ewangelii jest wezwanie do wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara oznacza „udzielanie komuś swego zaufania”, zdanie się na kogoś, to żywy związek, jaki istnieje między dwoma istotami. Taka relacja może zachodzić tylko na płaszczyźnie prawdy i dobra. Sobór Watykański II ujmuje wiarę w aspekcie personalistycznym jako akt całej osoby oddającej się osobowemu Bogu (por. KO, 5). Relacja taka zakłada przyjęcie i uznanie Boga dającego się poznać w Jezusie Chrystusie (por. KO, 4). Wiara jako łaska, czyli dar Boży, oznacza pełne zaufanie otwarcie się na Boga, rozpoznanie i przyjmowanie Jego słów, różnorodnych znaków oraz wypełnienie Jego świętej woli.

Nowy Program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2013-2014 zachęca do refleksji nad wiarą w Syna Bożego. Zasadniczym słowem, będącym także kluczem w ogólnym zarysie Programu, jest kerygmat, *kerygma* (z greki: proklamacja, obwieszczenie przez publicznego posłańca, ogłoszenie, treść i czynność głoszenia), czyli „orędzie zbawienia dokonanego i objawionego przez Boga w Jezusie Chrystusie, głoszone w Jego imieniu, weryfikowane, potwierdzone i strzeżone w Kościele dzięki asystencji Ducha Świętego w celu nawrócenia i zbawienia ludzi”¹.

Kościół nieustannie przypomina, że mężczyzna i kobieta w sakramen-

Adam Skreczko - kapłan archidiecezji białostockiej, profesor doktor habilitowany nauk teologicznych. Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną (UKSW w Warszawie). Autor licznych publikacji dotyczących małżeństwa i rodziny z zakresu teologii pastoralnej oraz pedagogiki. Adres: ul. Warszawska 46, 15-077 Białystok (skreczko@bialystok.opoka.org.pl).

¹ A. PACIOREK, *Kerygmat, kerygma*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, k. 1360.

cie chrztu św. otrzymali łaskę wiary i godność dzieci Bożych. Sakrament małżeństwa konsekrował ich do szczególnych zadań w rodzinie. Do ich zadań należy również uczestnictwo w prorockiej funkcji Jezusa i Kościoła, która zobowiązuje ich do budowania swej egzystencji na fundamencie wiary oraz do aktywnego włączenia się w dzieło ewangelizacyjne Kościoła.

Znamy powiedzenie: Jeden jest Pan, jedna – wiara, ale też: ilu ludzi, tyle różnych dróg. W domu, w małżeństwie, w rodzinie krzyżują się te drogi. Jego wiara i Jej wiara staje się stopniowo ich wiarą. A potem na tej małżeńskiej drodze pojawiają się – dzieci. Powstają kolejne drogi. Aby kroczyć świadomie i kształtować wiarę w rodzinie warto ponawiać refleksję o rodzinnych drogach wiary w Syna Bożego².

1. Świadectwo wiary rodziców

Pierwszymi katechetami, czy mistagogami, wprowadzającymi w misterium wiary są rodzice. To oni powinni nauczyć podstawowych form oddawania czci Bogu, która wyraża się poprzez odpowiednią postawę, gesty i formy modlitewne. Nikt nie może ich z tego zwolnić, wręcz przeciwnie, ten obowiązek sami wzięli na siebie, wstępując w związek małżeński, co dobitnie wyraził Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* nr 38.

Soborowa Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim stwierdza, że rodziców „należy uważać za pierwszych i najlepszych wychowawców” i że „wychowawcze oddziaływanie rodziców jest tak ważne, że trudno je czymkolwiek zastąpić” (DWCH, 3). Natomiast adhortacja „Catechesi Tradendae”, mówi, że „katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i ją poszerza” (CT, 36), a w niektórych krajach „Kościół domowy” jest jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę (por. CT, 68).

Według Soboru Watykańskiego II, ktokolwiek idzie za Chrystusem, sam też pełniej staje się człowiekiem niemal doskonałym (por. KK, 41). Wiara łączy się z całą osobowością, gdyż poprzez nią człowiek wchodzi w kontakt z Bogiem. Osobowy wzrost człowieka dokonuje się przez wiarę w Jezusa

² Por. M. BRZEZIŃSKI, *Przekaz wiary w rodzinie*, „Głos Katolicki” 2006 nr 27, s. 7; Z. KLIMCZUK, *Przekazywanie wiary w rodzinie*, w: P. DUKSA (red.), *Edukacja i formacja religijna współczesnej młodzieży. Problemy i wyzwania*, Olsztyn 2008, s. 5-18; A. SKRECZKO, *Przekazywanie wiary w rodzinie*, „Drogi Miłosierdzia” 2010 nr 4, s. 15.

³ Por. E. OSEWSKA, J. STALA (red.), *W kręgu rodziny. Refleksje praktyków*, Poznań 2003.

Chrystusa⁴. W miarę rozwoju osobowości wiara staje się fundamentem życia, najważniejszym punktem odniesienia, a często również podstawowym kryterium interpretacji i oceny życia. To ona nadaje sens egzystencji człowieka, ukierunkowuje ku Bogu wszystkie dziedziny życia i działania, napełniając rzeczywistość ziemską duchem Ewangelii.

Św. Paweł mówi o posłuszeństwie wierze (por. Rz 16, 27). Słucham Boga, żyję Nim i Jego obecność jest dla mnie normą, faktem, który określa charakter mojego życia. W ten sposób uczestniczę w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła. Prorokiem jest ten, który przyjął słowo Boga, żyje tym słowem i przekazuje je drugim. Jest to zadanie, które podejmuje i wypełnia chrześcijańska rodzina. Realizuje się ono przede wszystkim przez wychowanie dzieci⁵. Przyjąć i przekazać wiarę to znaczy wychować dzieci w duchu wiary. Uprawnienie to, jakie nabywa każde małżeństwo, jest zakorzenione w sakramencie małżeństwa.

Wiara w Boga jest trwaniem przy Bogu, przez co człowiek osiąga trwałe oparcie w życiu. Wiara to także pełne zaufania stanięcie na gruncie słowa Bożego. U proroka Izajasza czytamy „Jeśli nie uwierzycie, to i nie zrozumiecie” (Iz 9,7). Wiara jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, nie dającą się sprowadzić do wiedzy, nadaniem sensu, bez którego nie znalazłby człowiek dla siebie miejsca na świecie. Człowiek żyje nie tylko chlebem, ale też: słowem, miłością, sensem. Sens jest chlebem, który go utrzymuje w tym, co najważniejsze jego człowieczeństwa.

„Wiara rodzi się z tego, co się słyszy”, mówi św. Paweł (Rz 10,17). Rodzi się ona ze słuchania, jest przyjęciem tego, czego sam nie wymyśliłem. Myślenie w wierze jest zawsze przemyśleniem tego, cośmy usłyszeli i otrzymali. W wierze jest pierwszeństwo słowa przed myślą. Jest tym, co zostało mi powiedziane, co wzywa i zobowiązuje.

Sobór Watykański II głosi, że Bogu objawiającemu należy okazywać posłuszeństwo wiary poprzez pełną uległość rozumu i woli oraz dobrowolne uznanie Objawienia. Obowiązek wyznawania wiary wynika z nakazu Chrystusa. Akt wiary angażuje człowieka i ukierunkowuje go na osiągnięcie osobowej „pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), stanowiącej spełnienie się osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach. Wyznanie wiary jest spotkaniem Boga z człowiekiem, przyjmującym słowo Boże, to niejako dialog człowie-

⁴ Por. J. MASTEJ, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

⁵ Por. Z. MAREK, *Wychowywać do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996.

ka z samym Bogiem.

Wiara jest wezwaniem do wspólnoty, do jedności ducha. W chrześcijańskiej rodzinie już nie tylko miłość oblubieńcza i więzy krwi są podstawą jedności, ale wspólne usynowienie w Synu. Wezwaniu do miłości bliźniego towarzyszy konieczność kochania ludzi w całym ich jestestwie, również w odniesieniu do ich nadprzyrodzonego wymiaru życia. Członkowie rodziny są wezwani do tego, aby sobie nawzajem świadczyć o tym synostwie i braterstwie. Są odpowiedzialni za rozwój wiary nie tylko osobistej, ale powierzonych im w rodzinie osób. Ich miłość wzajemna ma się wyrażać nie tylko w trosce o dobro doczesne, ale i wieczne. Kochać mają przeznaczenie drugiej osoby i pomagać je osiągać idąc za Chrystusem.

W rozległym procesie wychowania religijnego rodzice powinni najpierw przekonać dziecko, że Bóg jest Ojcem. Ważne, by w tym procesie ojciec starał się stworzyć dziecku właściwy obraz Boga jako Ojca, do którego można zwracać się z ufnością i zawierzeniem. Jest to ważne zadanie, gdyż życie religijne dziecka jest związane z jego przeżyciami rodzinnymi. Dlatego też w rodzinie dziecko powinno przeżywać pierwsze doświadczenia religijne wśród najbliższych sobie osób⁶.

Moralizowanie czy odwoływanie się do powinności w rodzinie niewiele pomoże. Wszystko prędzej czy później sprowadza się do problemu wiary i poważnego traktowania Pana Boga w codziennym życiu. Bez wzajemnego świadectwa wiary odwoływanie się do wartości chrześcijańskich przynosi niewielki skutek. Bóg to miłość, a miłość to dar z siebie, to odpowiedzialność za siebie i drugą osobę.

2. Rodzinne wychowanie do życia w wierze

Wychowanie do życia w wierze rozpoczyna się wraz z faktem obdarowania człowieka przez Boga łaską wiary, co dokonuje się w chwili przyjęcia sakramentu chrztu⁷. W tym samym momencie człowiek poprzez wiarę i chrzest staje się dzieckiem Bożym (por. KL, 10). Chrzest zobowiązuje osobę do życia w wierze (por. Rz 6, 4) i jednocześnie włącza ją we wspólnotę Kościoła. Wiara mająca swój początek w chrzcie jest fundamentalną odpowiedzią człowieka na Objawienie Boże. Środowiskiem przygotowują-

⁶ Por. E. ŁOMNICKA, *Rodzina środowiskiem życia religijnego dziecka*, w: XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny, Warszawa 1994, s. 500-501.

⁷ Por. A. SKRECZKO, *Wychowanie chrześcijańskie* w: E. OZOROWSKI (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 479-480.

cym do odpowiedzi na dar wiary, powinna być rodzina, której zadaniem jest „wychowanie dzieci do pełnej świadomości wiary” (DWCH, 2). Według określenia Soboru Watykańskiego II, rodzina ma „niezwykłą wartość sakralną” (KDK, 47), stanowi „domowe sanktuarium” (DA, 11), „Kościół domowy” (KK, 11). Rodzina koncentrując się wokół tajemnicy zbawczej i paschalnej Chrystusa (por. KK, 3-8), posiada zasadnicze prawo i obowiązek wychowania swoich dzieci do życia w wierze (por. DWCH, 3). Powołanie małżonków do roli wychowawców polega na tym, że mają oni być dla siebie nawzajem i dla dzieci swoich świadkami wiary i miłości Chrystusa.

Rodzice powinni zapoczątkować u swoich dzieci proces rozwoju wiary, która pogłębi ich świadomość i pomoże zrozumieć Boże Objawienie. Młody człowiek musi zrozumieć, że dzięki łasce, jaką otrzymuje od Boga, zaproszony jest do dialogu z Nim Samym⁸. Odpowiedzią na to zaproszenie jest ludzka wiara, dzięki której człowiek chce w zupełności powierzyć Stwórcy swój rozum i wolę.

Pismo święte nazywa odpowiedź człowieka objawiającemu się Bogu „posłuszeństwem wiary” (por. KKK, 142-143). Bóg najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie w celu nawiązania zbawczego dialogu z człowiekiem. Dialog ma na celu przemianę, zmierzającą do wyprowadzenia osoby ponad jej immanencję. Bóg przekazując informację o sobie, chce wyzwolić człowieka z zamykania wyłącznie we własnym wnętrzu lub w świecie stworzonym. Z tego względu Objawienie Boże wzywa człowieka do odpowiedzi na apel zawarty w decyzji wiary, będącej odpowiedzią na Boże wezwanie. Według Soboru Watykańskiego II wiara pochodzi ze słuchania (por. DP, 4). Rodzice powinni więc przekazywać swoim dzieciom Słowo Boże w przeciągu całego procesu wychowawczego. W głoszeniu Słowa Bożego rodzice nie mogą kierować się wyłącznie wiedzą zawartą w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła, ponieważ dla dziecka są one sumą przepisów, nakazów i zakazów. Czysto teoretyczne podejście rodziców do wiary nie jest autentyczne, nie prowadzi dzieci do życia w wierze. Dopiero połączenie wiedzy religijnej ze świadectwem wiary i miłością do Chrystusa i Kościoła stanowi pełnię kształcenia chrześcijańskiego (por. KK, 35). Jezus Chrystus jest najlepszym wzorem wiary i posłuszeństwa Bogu (por. VS, 91). Dlatego rodzice powinni dążyć do naśladowania Chrystusa, aby również ich dziecko mogło nauczyć się wiary żywej i zapragnąć w niej wzrastać (por. KL 33, 48, 59). Życie w wierze rozwija potrzebę wzięcia udziału w planie Bożym.

⁸ Por. P. BORTKIEWICZ, *Wiara szukająca. O kryzysie wiary młodego człowieka*, Warszawa 2000.

Decyzja wiary to początek świadomej i dobrowolnej odpowiedzi na łaskę Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, to wyraz pójścia za Jezusem i powierzenie się Jego opiece. „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że Bóg jest” (Hbr 11, 6). Proces wychowawczy w rodzinie polega na pobudzaniu, umożliwianiu i kierowaniu postępowaniem dziecka w taki sposób, aby prowadziło ono do wzrostu wiary dziecka, bo „kto uwierzy w Syna, ma żywot wieczny” (J 3, 36). Warunkiem zbawienia jest wiara o charakterze nadprzyrodzonym, wprowadzająca człowieka w porządek zbawienia ofiarowany przez Jezusa Chrystusa. Dlatego zadaniem rodziców jest nauczanie dzieci wyznawania wiary chrystocentrycznej. Rodzice powinni w procesie wychowania chrześcijańskiego kształtować postawę zaufania, rozsądku a zarazem śmiałości i otwartości w wyznawaniu wiary (por. DM, 15, 24; KK 36; KDK, 15). Głęboka więź z Chrystusem daje wartość nadprzyrodzoną ludzkiej aktywności życiowej (por. DWCH, 1-11; KO, 5). W dojrzałej wierze realizuje się powiązanie wszystkich dziedzin życia i działania. Za sprawą wiary człowiek urzeczywistnia autentyczne życie, skierowane na osiągnięcie celu ostatecznego. Dzięki życiu nadprzyrodzonemu w człowieku zaczynają funkcjonować nowe siły, pozwalające mu w szczególny sposób doświadczyć kontaktu ze Stwórcą. Stąd apel do rodziców, aby w procesie kształcenia wychowawczego wprowadzali nauczanie pokazujące dzieciom, jak żyć (por. Ef 4, 22-24; 2 Kor 5, 17), aby stawać się ludźmi doskonałymi na miarę pełni Chrystusowej (por. DWCH, 2)⁹. Posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich jest jedyna i nie do zastąpienia przez inny podmiot, gdyż nabiera ona cech typowych dla życia rodzinnego (por. FC 71)¹⁰. Jedynie najbliższe otoczenie, w którym dziecko wzrasta, może dostarczyć dziecku żywego przykładu, jak postępować według chrześcijańskich wzorów. Wyłącznie rodzice mogą pokazać dziecku bogactwo reakcji, zachowań, spraw, problemów, radości i trudów codziennego życia. To oni najskuteczniej oddziałują na dziecko, kształtują jego chrześcijańską postawę wiary. Wiara będąc zbawczym darem Boga, rodzi obowiązek zewnętrznego świadectwa, czyli ujawnienia się na zewnątrz w słowach i czynach. Sobór Watykański nakazuje a zarazem poucza, aby ochrzczeni, umocnie-

⁹ Por. B. HELIZANOWICZ, *Wiara mojego dziecka*, www.katolik.pl/wiara-mojego-dziecka_23282,416,cz.html (5.04.2013).

¹⁰ Por. J. BOGUCKI, *Prawo i obowiązek rodziców dotyczące wychowania dzieci w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II Familiaris consortio*, „Studia Włocławskie” 14(2012), s. 438-445.

ni Duchem Świętym w sakramencie bierzmowania, odważnie wyznawali swą wiarę przed ludźmi. Wyznanie wiary utożsamia się z przyznaniem się do Jezusa Chrystusa (Mt 10, 32). Zadaniem rodziców jest zachęcanie swoich dzieci do świadczenia o swojej wierze w świecie. Chodzi o odważne opowiadanie się za Chrystusem w obecności ludzi małej wiary a także coraz częściej wśród niewierzących. Świadectwo dzieci w imię wyznawanych wartości powinno być konsekwencją przyjęcia wzoru dawanego przez rodziców w codziennym życiu. Według nauczania Jana Pawła II rodzice na mocy posługi wychowawczej są pierwszymi głosicielami Ewangelii wobec dzieci (por. FC 39). Przykład rodziców w zakresie życia chrześcijańskiego stanowi budulec wychowania do wiary (por. FC 60; KKK, 2226), zapada głęboko w serca dzieci. Rodzice powinni mieć świadomość, że zadanie umacniania w duszach dzieci daru łaski Chrystusowej powierza im sam Bóg (por. FC, 39). Dlatego dom rodzinny uznawany za Kościół domowy potrzebuje stałej i dogłębnej ewangelizacji. Rodzice mają nie tylko wpajać dziecku wiadomości na temat istnienia Boga, ale muszą sami promieniować wiarą w codziennym życiu, budując przez to atmosferę do jej przyjęcia przez dzieci. Wychowawcze działania rodziców nie mogą mieć wyłącznie na względzie poznania i rozumienia Boga. Najważniejszą sprawą w wychowaniu dziecka jest uświadomienie mu potrzeby miłowania Boga i bliźnich, która wyrażana jest w religijnych uczuciach, dążeniach i praktykach. Z przyjęcia daru wiary wypływa konkretne zadanie, którym są uczynki miłości bliźniego. „Wiara bez uczynków jest bowiem bezowocna” (Jk 2, 20). Wiara bez uczynków jest „martwa”, pozbawiona zdolności zbawiania i przemieniania człowieka: „Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2,26). Jezus powiedział: „Jeśli mnie miłujecie, przykazań moich przestrzegać będziecie” (J 14, 15). Sprawdzianem autentyczności naszej wiary jest to, czy w rodzinie słuchamy Chrystusa na co dzień. Wychowanie do życia w wierze, powinno zmierzać do kształtowania w dziecku umiejętności opowiadania się za wyborem dobra dla bliźniego. Wybór dobra ujawnia Boży zamysł powołania człowieka, wytyczając płaszczyzny jego realizacji (por. KDK, 1). Wyrazem życia wiarą jest zawierzenie wszystkich spraw Bogu, co łączy się nierozzerwalnie z miłością bliźniego (por. FC 53). Bóg udziela człowiekowi łaski wiary, „łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę, a to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8). Wiara wymaga dążenia do coraz doskonalszego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem, wyraża się w ciągłym spoglądaniu z ufnością ku Bogu, zwłaszcza potrzebne jest to w chwilach cierpienia. Prowadzi

człowieka do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej (por. FC, 2). Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie domaga się od rodziców określonego sposobu postępowania, nakłada wymagania, które prowadzą ostatecznie do osiągnięcia świętości życia ich i powierzonych im dzieci.

3. Świadek zadaniami wszystkich członków rodziny

Świadcami wiary w rodzinie są też dziadkowie. Są to osoby, które także przekazują wartości religijne, dają przykład, jak należy się modlić, znosić cierpienie, pokonywać różnego rodzaju trudności życiowe. Oni to w dużej mierze wpływają na właściwy i pełny rozwój wnuków. Bardzo często podejmują zadania, związane z wychowaniem dzieci, których nie wypełniają ze względu na pracę zawodową czy brak czasu ich rodzice. Nie we wszystkich środowiskach dziadkowie są doceniani. Niekiedy są oni spychani na margines, niewłaściwie traktowani. W przeszłości dziadkowie odgrywali ważną rolę w życiu i rozwoju rodziny. Także w podeszłym wieku mieli wciąż udział w życiu swoich dzieci, wnuków, a być może i prawnuków, dając na co dzień żywe świadectwo troskliwości, poświęcenia i bezwarunkowego oddania. Byli świadkami osobistej i wspólnotowej historii, która żyła w ich wspomnieniach i mądrości. Dziś rozwój ekonomiczny i społeczny przyniósł poważne zmiany w życiu rodzin. Ludzie starsi, a wśród nich wielu dziadków, znaleźli się w czymś na kształt «strefy parkingowej»: niektórzy widzą, że są ciężarem dla rodziny, i wolą żyć sami lub w domach spokojnej starości, ze wszystkimi konsekwencjami, jakie te decyzje za sobą pociągają.

Wobec przedłużającego się życia ludzkiego, ludzie w podeszłym wieku stanowią coraz większy procent społeczeństwa a w życiu poszczególnego człowieka okres starości stanowi coraz dłuższą jego część. Ludzie starsi stanowią w Polsce ok. 25% ludności. Są to ludzie, którzy ukończyli 60 rok życia¹¹.

Zarówno polskie, jak i zagraniczne badania nad życiem osób w starszym wieku oraz nad rodziną wykazują, że ogromna większość dziadków jest powiązana z dziećmi i wnukami oraz z rodzeństwem częstymi i żywymi kontaktami. Kontakty te przebiegają w atmosferze serdeczności, zgody, niosą wzajemną pomoc i są ogólnie oceniane jako dobre. Na ogół pokolenia w tej samej rodzinie są złączone wzajemną troską o siebie wśród co-

¹¹ Por. A. Skreczko, *Starość. Aspekt wychowawczy*, w: E. Ozorowski, *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 427-429.

dziennych spraw i zajęć. Tylko w niezbyt wysokim odsetku rodzin międzypokoleniowe kontakty są rzadkie, niezgodne, uczuciowo chłodne i ogólnie oceniane jako złe. Tego typu rodzin, o których można powiedzieć, że pokolenia są w nich trwale skłócone, nie jest wiele. Na podstawie różnych badań można szacować, że w Polsce stanowią one około 10% rodzin. Będąc członkami tej samej rodziny, żyją „obok siebie”. W pozostałych odsetkach rodzin wzajemne stosunki między pokoleniami układają się raczej dobrze¹². Określenie to należy jednak rozumieć z pewnym uzupełnieniem, tzn. raz żyją one z sobą lepiej, innym znów razem gorzej, w jednych rodzinach więź między pokoleniami jest bardzo silna, w innych natomiast słabsza, ale na tyle jeszcze mocna, by oprzeć się siłom rozbijającym jedność pokoleń.

Mimo wielu zmian oraz swoistej ideologizacji młodego pokolenia więź międzypokoleniowa w Polsce nie uległa takiemu nadwyrężeniu, jakie ma miejsce w wielu krajach zachodnich, w których pokolenie młode najwcześniej, jak tylko to jest możliwe, wychodzi z domu i odrywa się od pokoleń rodziców oraz dziadków. W Polsce więź międzypokoleniowa jest silniejsza, a wyraża się ona między innymi w bardziej intensywnych i bogatszych treściowo kontaktach¹³.

Warto zwrócić uwagę na słowa papieża Jana Pawła z *Listu do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*: „Ludzie starsi dzięki swej dojrzałości i doświadczeniu mogą udzielać młodym rad i cennych pouczeń. Kruchość ludzkiego istnienia, w sposób najbardziej wyrazisty ujawniająca się w starszym wieku, staje się w tej perspektywie przypomnieniem o wzajemnej zależności i nieodzownej solidarności między różnymi pokoleniami, jako że każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich” (n. 10).

Papież zaś Benedykt XVI przemawiając w Walencji powiedział: „Niech dziadkowie nigdy z żadnego powodu nie będą wyłączeni z rodziny. Są skarbem, którego nie możemy odebrać nowym pokoleniom, zwłaszcza ich świadectwa wiary. (...) Kościół zawsze otaczał dziadków szczególnym szacunkiem, uznając ich za wielki skarb z punktu widzenia ludzkiego i społecznego, jak również religijnego i duchowego”¹⁴. Osoby w podeszłym wieku mają silniej ugruntowane wartości i wizje życia. Nie można planować przyszłości bez odwoływania się do przeszłości, bogatej w istotne doświad-

¹² L. DYCZEWSKI, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s. 94.

¹³ Por. L. DYCZEWSKI, *Rodzina. Społeczeństwo. Państwo*, Lublin 1994, s. 92-94.

¹⁴ BENEDYKT XVI, *Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dziadkowie_05042008.html (20.08.2013).

czenia oraz duchowe i moralne punkty odniesienia. Biblijne postacie Abrahama i Sary, Elżbiety i Zachariasza, Joachima i Anny, a też starców Symeona i Anny, czy również Nikodema przypominają nam, że w każdym okresie życia Pan domaga się od każdego, by jego talenty przynosiły pożytek. Wydaje się, że z wielu stron, niestety, coraz bardziej narasta «kultura śmierci», która jest zagrożeniem również dla trzeciego wieku. Dochodzi wręcz do tego, że proponuje się z coraz większym naciskiem eutanazję jako sposób rozwiązania niektórych trudnych sytuacji. Starość i jej problemy, związane również z nowymi sytuacjami rodzinnymi i społecznymi, będącymi konsekwencją nowoczesnego rozwoju, powinny być traktowane z rozwagą i zawsze w świetle prawdy o człowieku, o rodzinie i o wspólnocie.

Istnieje pilna potrzeba „uaktywnienia” dziadkowie, aby znów byli aktywnie obecni w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie. W rodzinach dziadkowie nadal powinni pełnić rolę świadków jedności, wartości opartych na wierności jedynej miłości, która rodzi wiarę i radość życia. Szerzący się dziś relatywizm oraz tak zwane nowe modele rodziny osłabiły te podstawowe wartości komórki rodzinnej. W obliczu dzisiejszego kryzysu rodziny ważnym krokiem wydaje się być wykorzystanie obecności i świadectwa dziadków w naszych rodzinach.

Każdy członek chrześcijańskiej rodziny ma sobie właściwe zadania świadczenia o swojej wierze wobec najbliższych. Mówią o tym słowa Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*: „Wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny ‘szkołę bogatszego człowieczeństwa’. Dokonuje się to przez łaskę i miłość wobec dzieci, wobec chorych i starszych, poprzez wzajemną, codzienną służbę wszystkim; poprzez dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami” (FC, 21).

Osoby chore i niepełnosprawne w rodzinie rozbudzają miłość i gotowość do ofiary¹⁵. Wspólnota rodzinna może się doskonalić jedynie w duchu ofiary, w gotowości do zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania. Osoby chore mogą dawać świadectwo wiary poprzez cierpliwe znoszenie przeciwności losu i łączenie swoich cierpień z ocalającą mocą chrystusowego krzyża.

Choroba, która w powszechnym odczuciu sprzeciwia się naturalnej woli życia, staje się dla wierzących wezwaniem do „odczytania” nowej trudnej

¹⁵ Por. D. KORNAS-BIELA, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: D. KORNAS-BIELA (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, Lublin 2001, s. 357-384.

sytuacji w optyce wiary. Jakże inaczej zresztą można by odkryć w chwili próby konstruktywną rolę cierpienia? Jak znaleźć sens i wartość lęku, niepokoju, bólu fizycznego i psychicznego związanego z naszą śmiertelną naturą? Gdzie szukać usprawiedliwienia dla zmierzchu starości i dla śmierci, która mimo rozwoju nauki i techniki, pozostaje nieuniknionym, ostatecznym kresem ziemskiego życia?

Tylko w Chrystusie, Słowie Wcielonym, Odkupicielu człowieka i Zwycięzcy śmierci można znaleźć pełną odpowiedź na te fundamentalne pytania.

Choroba staje się nieuchronnie czasem próby wiary i wymaga trzeźwego spojrzenia na swoją osobistą sytuację. Postęp nauk medycznych często dostarcza środków, przynajmniej w sferze fizycznej, do sprostania temu wyzwaniu. Życie ludzkie samo w sobie podlega jednak ograniczeniom i wcześniej czy później kończy się śmiercią. Jest to doświadczenie, któremu podlega każda istota ludzka i do której każdy musi się przygotować.

Warto wspomnieć, że Jezus gdy uczniów wysłał na pierwszą wyprawę, nakazał: „Uzdrowiajcie chorych, którzy tam są, i mówcie im: Przybliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10,9). A oni „wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali” (Mk 6,13).

Osobno należałoby omówić problem ewangelizacji w rodzinie niepełnej i w rodzinach, w których rodzice żyją bez związku sakramentalnego¹⁶. Wiele z tych osób nadal praktykuje swoją wiarę, mimo że czują się katolikami *drugiej kategorii* i boleśnie przeżywają fakt niemożności przystępowania do sakramentów. Ich poszukiwanie form kontaktu z Bogiem wydaje niekiedy zdumiewające owoce. Często sprawdzają się w tych okolicznościach słowa św. Pawła: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska* (Rz 5,20). Bo jak właściwie ocenić takie sytuacje, gdy ktoś mimo trwania w związku niesakramentalnym modli się regularnie Liturgią Godzin, wstaje wcześniej rano przed wszystkimi domownikami, by mieć czas na lekturę Pisma Świętego, systematycznie pości i czynnie angażuje się w inicjatywy na rzecz miłości bliźniego? Czy takie osoby rzeczywiście żyją w nieprzyjaźni z Bogiem? Czy łaska Boża nie działa w ich życiu? Paradoksalnie, związek niesakramentalny może zaowocować przebudzeniem religijnym. Co więcej, wiara takich osób jest niekiedy wyrazistsza aniżeli wielu „standardo-

¹⁶ Por. M. PACIUSZKIEWICZ, *Drogi powrotu. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych, w separacji i rozwiedzionych żyjących samotnie*, Ząbki 1999; tenże, *Jesteście w Kościele*, Warszawa 1993; J. PAŁYGA, *Oni też chcą być wierni*, Ząbki 1999; J. SALIJ, *Małżeństwo, rozwód, związki niesakramentalne*, Poznań-Kraków 2000

wych” katolików, którzy nie mając przeszkód, chociażby w przystępowaniu do sakramentów, czynią to sporadycznie. Jak w wielu innych sprawach, także i tu, dopiero z dystansu, można w pełni ocenić wartość tego, co się utraciło, co kiedyś było dostępne na wyciągnięcie ręki.

Trudne może być świadectwo wiary osoby, która weszła w związek małżeński z osobą, która nie podziela wiary katolickiej. Może się to odbić na przeżywaniu własnej wiary oraz na rozwoju życia małżeńskiego i rodzinnego. Wiele zależy od dojrzałości małżonków.

Inna jest jeszcze sytuacja, gdy matka sama wychowuje dzieci, bo małżonek nie żyje, ale w rodzinie wciąż jest obecny w modlitwie i rozmowach, a inna, gdy małżeństwo się rozpadło i o ojcu, czasem o matce, nie mówi się wcale albo tylko z nienawiścią. Wychowanie do miłości i przebaczenia, do tego, by widzieć w ojcu obraz dobrego Boga, jest bardzo trudne.

W rodzinie, w której rodzice są złączeni tylko związkiem cywilnym, przekaz wiary polega na tym, aby rodzina się modliła, uczęszczała na Mszę św., spełniała dobre czyny w rodzinie i czyny miłosierdzia wobec innych rodzin, wobec chorych i samotnych.

Żyjący bez ślubu nie mogą dać pełnego świadectwa o Chrystusie, ale żyjąc w pokorze, mogą wypraszać łaski przebaczenia i nawrócenia. Ważne jest by ci chrześcijanie potrafili przyznać się do swojej sytuacji niezgodnej z wolą Chrystusa. Są tacy, którzy dają świadectwo o swojej wierze, przyznając się do tego, że żyją jak „brat i siostra”.

Zakończenie

Każdy człowiek powinien znaleźć w rodzinie atmosferę pokoju, modlitwy, radości i pokornego zawierzenia Bogu. Dziecko spoglądając na rodziców oraz na ich wzajemne relacje powinno uczyć się odniesienia do Boga Ojca, a także żywej relacji z Jezusem, jako Synem Bożym. A jak jest? Niestety świadectwo wiary w naszych rodzinach jest nieustannie pomniejszane przez rozmaite czynniki tak wewnątrz, jak i zewnątrz rodzinne. Warto może powrócić do realizacji hasła: „Rodzina Bogiem silna”, które głosił kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Tysiąclecia w trudnym dla chrześcijańskich rodzin okresie. Hasło to wiązało się z Jasnogórskimi Ślubami Narodu. Zwraçało ono uwagę na konieczność umocnienia więzi małżeńskich i rodzinnych na bazie wartości religijnych, na głębokiej wierze narodu – wszystkich rodzin polskich, wszystkich ochrzczonych i wyznających Chrystusa. Również dzisiaj potrzebne jest mocne świadectwo wiary w Jezusa

w Chrystusa i prawdy podawane do wierzenia przez Kościół wszystkich członków rodziny chrześcijańskiej.

Streszczenie

Pierwszymi słowami skierowanymi do człowieka na kartach Ewangelii jest wezwanie do wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara oznacza „udzielanie komuś swego zaufania”, zdanie się na kogoś, to żywy związek, jaki istnieje między dwoma istotami. Relacja taka zakłada przyjęcie i uznanie Boga dającego się poznać w Jezusie Chrystusie.

Nowy Program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2013-2014 zachęca do refleksji nad wiarą w Syna Bożego. W rodzinie krzyżują się drogi wiary poszczególnych jej członków. Niniejszy artykuł mówi o tych rodzinnych drogach wiary. Rodzice powinni zapoczątkować u swoich dzieci proces rozwoju wiary, która pogłębi ich świadomość i pomoże zrozumieć Boże Objawienie. W tym procesie biorą udział także inni członkowie rodziny. Dziecko wzrastając w chrześcijańskiej rodzinie w atmosferze wiary ma szansę nauczyć się żywej relacji z Jezusem, jako Synem Bożym.

Słowa kluczowe: *Wiara, Jezus Chrystus, chrześcijańska rodzina, świadectwo wiary, wychowanie w wierze.*

Family Paths to Faith in the Son of God

Summary

The first words directed to man on the pages of the Gospel is a call to faith in Jesus Christ. Faith means “giving someone one’s trust”, relying on someone, it is a living relationship that exists between two beings. Such a relationship implies the acceptance and recognition of God, who allows us to come to know Him in Jesus Christ.

The new Pastoral Program for the Church in Poland for the year 2013-2014 encourages to reflect on faith in the Son of God. Inside the family intersect the paths of faith of its individual members. This article speaks about these family paths of faith. Parents should initiate the process of faith of their children, which can lead to the deepening of their awareness and help their understanding of God’s revelation. In this process other mem-

bers of the family also take part. A child growing in a Christian family in an atmosphere of faith has the chance to learn to have a living relationship with Jesus, as the Son of God.

Key words: *faith, Jesus Christ, Christian family, testimony of faith, education in the faith.*

KS. MIROSLAW BRZEZIŃSKI

WIERZYĆ W SYNA BOŻEGO W CODZIENNOŚCI RODZINNEGO ŻYCIA

Treść: Wstęp, 1. Wiara w Jezusa Chrystusa podstawą prośby o sakrament małżeństwa, 2. Wiara rodziców prośbą o sakrament chrztu dla ich dzieci, 3. Rodzina pierwszym miejscem dzielenia się wiarą, 4. Życie wiarą w rodzinie drogą do spotkania z Chrystusem w wieczności.

Wstęp

Wiara człowieka nie jest jakąś teorią, ale spotkaniem z konkretną Osobą, która żyje w Kościele. Wiara w codziennym życiu rodziny ma wyrażać się wspólną modlitwą, rozważaniem Słowa Bożego, korzystaniem z sakramentów świętych. Zazwyczaj po wyznaniu wiary nastąpić ma wyjaśnienie życia sakramentalnego, w którym Chrystus jest obecny, działa i nadal buduje swój Kościół. Bez liturgii i sakramentów, wyznanie wiary nie miałoby skuteczności, gdyż zabrakłoby łaski, która wspiera świadectwo chrześcijan¹.

Wiara jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, jest uznaniem całej prawdy którą Bóg objawił². Wiara to poznanie prawdy i przyłgnięcie do niej. Ten, kto ją poznał i przyjął, żyje nią, porusza się w prawdzie a więc i w miłości. Przez wiarę nawiązuje się przyjaźń z

Ks. dr 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, przygotowania do sakramentu małżeństwa, duszpasterstwa rodzin, duchowości rodziny.

¹ Por. Benedykt XVI, *List apostolski w formie «motu proprio» Porta fidei ogłaszający rok wiary* (11.10.2011), n. 11.

² KKK 150.

Bogiem, a przez miłość żyje się tą przyjaźnią i ją pielęgnuje³. Wiara rodzi się z wiedzy, że Bóg nas kocha i pozwala nam dostrzec Jego opatrnościową obecność w każdym aspekcie życia. To rodzi naszą odpowiedź, że kochamy Boga, który jest Miłością, z całego serca i umysłu⁴. Dla chrześcijanina wiara w Boga jest nieodłączna od wiary w Jezusa Chrystusa, którego Bóg posłał i polecił Go słuchać. Możemy wierzyć w Jezusa Chrystusa, ponieważ On jest samym Bogiem, Słowem, które stało się ciałem⁵.

Jezus „Chrystus chciał przyjść na świat i wzrastać w łonie Świętej Rodziny Józefa i Maryi”⁶ uczy nas *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Tę myśl rozwija w *Liście do rodzin* Jan Paweł II podkreślając związek Chrystusa z każdą ludzką rodziną. Czyni to w następujących słowach: „Syn Jednorodzony, współistotny Ojcu, «Bóg z Boga i Światłość ze Światłości» wszedł w dzieje ludzi poprzez rodzinę: przez swoje wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu. Skoro więc Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi, czyni to naprzód w rodzinie i poprzez rodzinę, w której zechciał się narodzić i wzrastać. (...) Tak więc Boska tajemnica Wcielenia Słowa pozostaje w ścisłym związku z ludzką rodziną, z każdą rodziną”⁷. Jest z nią związany nie tylko przez fakt przyjścia na świat w rodzinie i życia w rodzinie, lecz także poprzez swoje nauczanie o małżeństwie w rodzinie. Jezus jest zwiastunem Bożej prawdy o małżeństwie, takiej prawdy, na której może się oprzeć ludzka rodzina w perspektywie wszystkich życiowych doświadczeń. Jezus głosi tę prawdę i wskazuje, że miłość oblubieńcza jest źródłem głębokich i radykalnych wymagań. Ponieważ żenić się i za mąż wychodzić jest podstawowym powołaniem człowieka, przyjętym przez większość Ludu Bożego, i jest to powoła-

³ Benedykt XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości. Orędzie na Wielki Post 2013r.* (15.10.2012), n. 2

⁴ K. i A. Linard, *Kościół domowy: owoce ewangelizacji i wezwanie do ewangelizowania*, [w:] M. BRZEZIŃSKI (red), *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny, T. III. Rodzina: dar i zadanie, nadzieja ludzkości*, Lublin 2013, s. 165.

⁵ KKK 151.

⁶ KKK 1655.

⁷ Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994), n. 2.

nie bardzo wymagające, dlatego Chrystus jest razem z tymi, których do małżeństwa powołuje ze swoją łaską sakramentu małżeństwa, w sakramencie Eucharystii – pokarmie na życie wieczne, w sakramencie pojednania i w Słowie Prawdy. Umacnia małżonków do pełnego wypełnienia powołania i powtarza: nie lękajcie się. Ja jestem z wami. „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20)⁸. Poprzez to, że jest złączony z życiem każdej rodziny, każdą wspiera w realizacji jej powołania.

1. Wiara w Jezusa Chrystusa podstawą prośby o sakrament małżeństwa

Wiara w Jezusa Chrystusa stoi u podstaw każdego sakramentalnego małżeństwa. Narzeczeni, którzy sprawują sakrament małżeństwa wyznają swoją wiarę i zapraszają Go do ich wspólnego życia, które zaczynają w tym momencie. Niezwykle ważnym więc elementem na drodze prośby o możliwość sprawowania sakramentu małżeństwa przez ochrzczonych jest wiara narzeczonych, która staje się podstawą tejże prośby skierowanej do Kościoła. Wiara osób proszących może mieć jednak różny poziom i dlatego trzeba dopomóc proszącym, o jego sprawowanie, w odkryciu wiary, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości⁹. Dlatego czas przygotowania do sakramentu małżeństwa winien być czasem odkrywania wiary, czasem ewangelizacji, oraz czasem budowania głębszej i autentycznej relacji z Jezusem Chrystusem¹⁰, który małżeństwo wyniósł do godności sakramentu i, który przychodzi do małżonków ze swoją łaską, aby ich miłość umocnić i dać siły, by mogli w swoim życiu dopełnić przyrzeczeń złożonych podczas sprawowania sakramentu małżeństwa. Narzeczeni muszą więc wiedzieć, że „łączą się w małżeństwie jako ochrzczeni w Chrystusie i że w swym życiu rodzinnym muszą postępować w zgodzie z Duchem Świętym”¹¹, w zgodzie z Duchem Jezusa Chrystusa, którego mają przyjąć i być Mu

⁸ Por. Tamże, n. 18.

⁹ Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 68.

¹⁰ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996), n. 2; M. BRZEZIŃSKI, *Przygotowanie do małżeństwa: „kurs” czy „katecheza”?*, [w:] J. JEŹCZEŃ, M.Z. STEPULAK, *Wartość i dobro rodziny*, Lublin 2011, s. 559.

¹¹ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 53.

posłuszni. Ofiarowanie drogi wiary narzeczonemu zakłada, że wspólnota Kościoła docenia okres narzeczeństwa, i że rozumie ten czas jako doświadczenie znaczące w ludzkim życiu i ważne dla samego doświadczenia wiary¹². Okres narzeczeństwa, który jest czasem bezpośredniego przygotowania się do sprawowania sakramentu małżeństwa, jest więc czasem odkrywania żywej wiary jako odpowiedzi na Słowo Chrystusa skierowane do narzeczonych powołanych do życia w małżeństwie¹³ i świadczenia swoim życiem o miłości jaką Chrystus ukochał swój Kościół. W związku z tym cała wspólnota Kościoła, począwszy od rodzin kandydatów do małżeństwa, które mają być małymi domowymi Kościołami, biorą na siebie obowiązek pomocy narzeczonemu w umocnieniu ich wiary i przygotowaniu się do spotkania z Chrystusem w sakramencie małżeństwa.

Jak podkreśla Papieska Rada ds. Rodziny, „sakrament małżeństwa zespała małżonków z miłością Chrystusa do Jego Kościoła, miłością, która sama siebie składa w ofierze, czyniąc ich obrazem i dając im udział w tej miłości (...) Sakrament małżeństwa jest celebrowany i przeżywany w sercu Nowego Przymierza, to znaczy w misterium paschalnym. To Chrystus, Oblubieniec obecny wśród swoich, jest źródłem wszelkich energii”¹⁴. Trudno więc sobie wyobrazić, aby sakrament ten był sprawowany owocnie i świadomie, jeśli nie ma w sprawujących wiary w Jezusa Chrystusa jako odpowiedzi na Jego Słowo i nie ma szczerego zaproszenia Chrystusa przez małżonków do ich wspólnego nowego życia. Sakrament małżeństwa staje się swoistym powiedzeniem Chrystusowi „tak” na Jego stałą obecność w życiu tych dwojga ludzi, a gdy narodzą się z ich miłości dzieci, dla całej rodziny. Jan Paweł II wskazuje, że „już samo przygotowanie do chrześcijańskiego małżeństwa stanowi jakby drogę wiary: pojawia się bowiem jako uprzywilejowana sposobność dla narzeczonych odkrycia na nowo i pogłębienia wiary otrzymanej na chrzcie świętym i umocnionej chrześcijańskim wychowaniem. W ten sposób narzeczeni poznają i dobrowolnie przyjmują powołanie do pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bo-

¹² A.M. i F. PENNER, *Duszpasterska troska przygotowania do małżeństwa*, [w:] M. BRZEZIŃSKI (red), *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. T. II. Rodzina: serce cywilizacji miłości*, Lublin 2011, s. 126.

¹³ Por. M. BRZEZIŃSKI, *Przygotowanie do małżeństwa: „kurs” czy „katecheza”?*, s. 555.

¹⁴ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 9.

zemu w stanie małżeńskim¹⁵. Droga wiary w Jezusa Chrystusa, którą przeszli narzeczeni, i która stała u podstaw decyzji o celebracji sakramentu małżeństwa ma rozciągać się na całe życie rodzinne. Co więcej ona domaga się przedłużenia na całe życie małżonków i rodziny. Nie możemy się tu ograniczać tylko do uroczystości zawarcia małżeństwa, ale konieczne jest spojrzenie na nią w perspektywie stanu życia. Przeżyte w ten sposób przygotowanie do sakramentu małżeństwa pozwala poznać i przyjąć dobrowolnie narzeczonym powołanie pójścia za Chrystusem i służenia Królestwu Bożemu w stanie małżeńskim¹⁶. Jako, że sakrament małżeństwa jest przede wszystkim dziełem zmartwychwstałego Chrystusa, to On jest pierwszym zainteresowanym, jego wypełnieniem i wzrostem. Chrystus pragnie, aby małżonkowie jak najlepiej zrealizowali miłość, do której zostali powołani i wytrwali w jedności i wierności, którą sobie przyrzekli. Uczyni On wszystko by pomóc małżonkom zrealizować w codzienności życia to, co wypowiedzieli w słowach przysięgi małżeńskiej¹⁷.

Małżeństwo jest najmniejszą wspólnotą osób gdzie obecny jest Chrystus, bo jak sam zapewniał „gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni są w imię moje, tam Ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Małżonkowie przeżywają swą wiarę nie tylko indywidualnie, lecz także wspólnotowo, i powinni pamiętać „że wiara nie 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 odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy¹⁸, poczynawszy od odpowiedzialności wobec współmałżonka wobec którego wiarę się wyznało w czasie sprawowania sakramentu małżeństwa. Bardzo wyraźnie podkreślił to Benedykt XVI przypominając, że „samo wyznanie wiary jest aktem zarówno osobistym jak i wspólnotowym¹⁹ i dlatego podczas celebracji

¹⁵ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 51.

¹⁶ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 16; Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 51; por. A.M. i F. PENNER, *Duszpasterska troska przygotowania do małżeństwa*, [w:] M. BRZEZIŃSKI (red), *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. T. II. Rodzina: serce cywilizacji miłości*, Lublin 2011, s. 126-127.

¹⁷ Por. C.M. STEINER, *Lei e Lui... Una sinfonia?*, Venezia 2009, s. 39.

¹⁸ Benedykt XVI, *Porta fidei*, n. 10.

¹⁹ Tamże.

sakramentu małżeństwa tak ważna jest obecność wspólnoty eklezjalnej, będącej znakiem wiary Kościoła, który w sakramencie małżeństwa rozpoznaje obecność Zmartwychwstałego Chrystusa, i który łączy małżonków z Miłością Trynitarną²⁰.

2. Wiara rodziców prośbą o sakrament chrztu dla ich dzieci

„Caritas Christi urget nos (2 Kor 5, 14): miłość Chrystusa wypełnia nasze serca i pobudza nas do ewangelizacji”²¹. Miłość i wiara do Chrystusa pobudza każdego człowieka do dzielenia się Ewangelią i do dawania świadectwa wierze. W *Orędziu na Wielki Post 2013r.* Benedykt XVI pisał, iż trzeba nam pamiętać, że największym dziełem miłości jest ewangelizacja, czyli posługa Słowa. Nie ma bardziej miłosiernego działania na rzecz bliźniego niż łamanie chleba Słowa Bożego, dzielenie się z nim Dobrą Nowiną Ewangelii, wprowadzanie go w relację z Bogiem. Ewangelizacja jest największą i pełną promocją osoby ludzkiej. To właśnie pierwotna prawda o miłości Boga do człowieka, którą się żyje i głosi, otwiera nasze życie na przyjęcie tej miłości i umożliwia integralny rozwój człowieka²². Rodzice, którzy kochają swoje dziecko, i które jest owocem ich miłości małżeńskiej będą chcieli podzielić się z nim tym, co mają najpiękniejszego. Jednym z tych darów winno być również doprowadzenie do spotkania z Bożym Synem – Jezusem Chrystusem. Początkiem tej drogi jest sakrament chrztu świętego, o który rodzice poproszą wspólnotę Kościoła, jak też o to by wspierała ich w doniosłym dziele przekazywania wiary.

Chrzest jest sakramentem wiary, a wiara potrzebuje wspólnoty wierzących²³. Aby mogła się rozwijać łaska chrztu, potrzebna jest pomoc rodziców²⁴. Rodzice prosząc o chrzest dla swojego dziecka i podejmując wysiłek dzielenia się z nim doświadczeniem swojej wiary ofiaro-

²⁰ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 60.

²¹ BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 7.

²² Por. BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości. Orędzie na Wielki Post 2013r.*, n. 3; M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina, domowy Kościół, który służy i ewangelizuje*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyń-Łomża” 29/2011, s. 137-138.

²³ KKK 1253.

²⁴ KKK 1255; por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina, domowy Kościół, który służy i ewangelizuje*, s. 136.

wują mu to, co mogą najlepszego – wprowadzają go w życie Trójcy Świętej, w krąg miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ich troska o dar życia duchowego, o to by dziecko poprzez sakrament chrztu świętego było dzieckiem Bożym, ukazuje zatroskanie i miłość samego Boga wobec każdego człowieka²⁵. Chrześcijanin rodzi się jako nowy człowiek w sakramencie chrztu świętego. Chrztost ma bowiem moc dawania nowego życia, życia Bożego²⁶. Trzeba się człowiekowi na nowo narodzić i o te nowe narodziny dla swoich dzieci mają obowiązek zatroszczyć się rodzice. „To właśnie Wy – pisał Jan Paweł II w *Liście do rodzin* – drodzy ojcowie i matki, jesteście pierwszymi świadkami i szafarzami tych nowych narodzin z Ducha Świętego. Wy, którzy rodzicie Wasze dzieci dla ziemskiej ojczyzny, nie zapominajcie, że rodzicie je równocześnie dla Boga. Bóg pragnie ich narodzenia z Ducha Świętego; On pragnie ich narodzenia jako przybranych dzieci w Jednorodzonym Synu, który daje nam «moc, byśmy się stawali dziećmi Bożymi» (por. J 1, 12)”²⁷.

Benedykt XVI wskazuje, że potrzeba nam dziś większego zaangażowania w dzieło ewangelizacji, w dzieło głoszenia Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii, aby na nowo odkryć radość w wierze i odnaleźć entuzjazm w przekazywaniu wiary. Zaangażowanie w to dzieło czerpie moc i siłę w codziennym odkrywaniu miłości Boga. Wiara bowiem rośnie, gdy przeżywana jest jako doświadczenie otrzymanej miłości i kiedy jest przekazywana jako doświadczenie łaski i radości²⁸. Potrzeba też, pisze dalej papież Benedykt, „żeby świadectwo życia ludzi wierzących było coraz bardziej wiarygodne”²⁹. Rodzice chrześcijańscy są powołani do tego, by dać wiarygodne świadectwo swej wiary i nadziei chrześcijańskiej. Winni sprawić, aby powołanie Boga i Dobra Nowina Chrystusa dotarły do ich dzieci w sposób jak najbardziej czytelny i autentyczny³⁰. „Rodzice mający zlecony obowiązek inicjacji religijnej dziecka, powinni uczyć je miłowania Chrystusa jako bliskiego Przy-

²⁵ Por. C.M. STEINER, *Lei e Lui... Una sinfonia?*, s. 179-180.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 19.

²⁷ Tamże, n. 22.

²⁸ Por. BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 7.

²⁹ Tamże, n. 8.

³⁰ BENEDYKT XVI, *Jedynie nierozzerwalne małżeństwo mężczyzny i kobiety tworzy rodzinę. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin w Walencji 9.07.2006r.*, [w:] <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200607&idw=43> (18.05.2013).

jaciela; mają formować też sumienie swojego dziecka”³¹. Będą mogli to czynić szczerze i autentycznie, jeśli sami będą mieli Chrystusa za Przyjaciela. Ten obowiązek i zadanie dzielenia się swoją wiarą w Jezusa Chrystusa ze swoimi dziećmi wypływa po pierwsze z sakramentu małżeństwa przez nich sprawowanego, kiedy kapłan zadał i pytanie: „czy chcecie z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym was Bóg obdarzy”?³² Ich odpowiedź „tak” oznacza przyjęcie na siebie z miłością obowiązku bycia świadkami Chrystusa i dzielenia się wiarą w Tego³³, który połączył ich w sakramencie małżeństwa i uzdolnił do wykonania tego zadania. Zadanie dzielenia się wiarą z dziećmi wypływa także z treści zawartych w liturgii sakramentu chrztu świętego, o który dla swojego dziecka proszą rodzice, którzy przyjmują na siebie obowiązek wychowania dziecka w wierze³⁴, a więc świadczenia dziecku o doświadczeniu spotkania Jezusa Chrystusa i życia zgodnego z Jego nauką. Papież zachęca, aby ten rok, przeżywany jako rok wiary, był szczególnie czasem łaski do dawania świadectwa wierze, ale każdy następny rok, tak jak każdy dzień życia człowieka wierzącego, by był okazją do wyznawania wiary w zmartwychwstałego w naszych domach i rodzinach, aby każdy silnie odczuł potrzebę lepszego zrozumienia i przekazywania przyszłym pokoleniom odwiecznej wiary³⁵.

Świadectwo wiary w rodzinie jest w sposób szczególnie doświadczeniem miłości między członkami rodziny. Miłość wobec Jezusa Chrystusa ma rodzić wiarę, a wiara ma prowadzić do miłości wobec Boga i człowieka. Jak podkreślił Benedykt XVI, kiedy ogłaszał rok wiary: „Wiara bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie na łasce i niełasce wątpliwości. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, tak że jedna pozwala drugiej, by mogła się zrealizować. (...) Dzięki wierze możemy rozpoznać w tych, którzy

³¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Pastoralis actio. Instrukcja o chrzcie dzieci* (20.10.1980), n. 32.

³² *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, n. 59.

³³ Por. M. BRZEZIŃSKI, *Przekaz wiary i tradycji chrześcijańskiej w rodzinie wypełnieniem sakramentalnych zobowiązań małżonków i rodziców*, „Studia nad Rodziną” 28-29/2011, s. 168; M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina, domowy Kościół, który służy i ewangelizuje*, s. 133-134.

³⁴ Por. *Obrzędu chrztu dzieci według rytuału rzymskiego*, s. 59-60; M. BRZEZIŃSKI, *Przekaz wiary i tradycji chrześcijańskiej w rodzinie wypełnieniem sakramentalnych zobowiązań małżonków i rodziców*, s. 169.

³⁵ Por. BENEDYKT XVI, *Porta fidei* n. 8.

proszą o naszą miłość oblicze zmartwychwstałego Pana. (...) A wiara, która pozwala nam rozpoznać Chrystusa jest tą samą miłością, która pobudza nas, aby spieszyć Jemu z pomocą za każdym razem, kiedy czyni się dobro naszym bliźnim na drodze życia”³⁶. Małżeństwo i rodzina jest tym szczególnym miejscem, gdzie można doświadczyć tej wzajemności pomiędzy wiarą a miłością, gdyż to właśnie ta wspólnota ma urzeczywistniać miłość Chrystusa do Kościoła i wiarę Kościoła i miłość do Syna Bożego, jako odpowiedź na Jego dar miłości.

3. Rodzina pierwszym miejscem dzielenia się wiarą

Wiara nie jest sprawą prywatną każdego chrześcijanina³⁷ i dlatego wiara nie może być przeżywana w samotności, a skoro tak, to pierwszym miejscem dzielenia się wiarą winna być rodzina – domowy Kościół³⁸ – by właśnie tu, w atmosferze miłości i życzliwości, w atmosferze wzajemnego zaufania świadczyć o doświadczeniu spotkania Chrystusa w różnych okolicznościach codziennego życia i tym samym pomagać sobie we wspólnym wzrastaniu w wierze. Tego dzielenia się wiarą domaga się niejako prawdziwa komunია małżeńska. Wymogiem tejże komunii jest dzielenie się wszystkim nie wyłączając sfery życia wewnętrznego, życia wiarą. Konsekwencją bycia „jedno” jest wzajemna odpowiedzialność małżonków za swoje życie wiary, dzielenie się nią i wzajemna pomoc w życiu Bogiem. Ta wspólna droga do Boga jest także budowaniem komunii małżeńskiej³⁹. Oczywistym jest, że to, co dotyczy dzielenia się wiarą w komunii małżeńskiej rozszerza się na komunie rodzinną obejmując relację dzieci z rodzicami czy dziadków z wnukami⁴⁰. Jakże wymowne stają się tu słowa Jana Pawła II: „W jakże wielu rodzinach wnuki poznają podstawy wiary dzięki dziadkom!”⁴¹ Tak. W jakże wielu rodzinach, szczególnie dziś, wnuki uczą się wiary dzięki świadectwu swoich dziadków.

³⁶ Tamże, n. 14.

³⁷ Por. Tamże, n. 10.

³⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (19.06.2009), n. 93.

³⁹ Tamże, n. 94.

⁴⁰ Tamże, n. 95.

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *List do osób w podeszłym wieku* (01.10.1999), n. 24.

Trzeba podkreślić, że rodzina chrześcijańska jest i powinna być domem wiary i modlitwy, w którym zwraca się uwagę na obecność Boga Ojca, w którym przyjmowane jest Słowo Jezusa i jest przeżywana więź miłości – dar Ducha świętego, i którym wzywa się Najczystsza Matkę Boga⁴². Rodzina powinna wierzyć w miłość Boga, który razem z darem życia przygotowuje dla każdego swego dziecka środowisko, by mógł wzrastać i drogę, którą ma iść⁴³. Wiara w ogromną miłość Boga dla każdej osoby, przeżywana w rodzinie, będzie owocowała przyjęciem Bożej woli w każdej sytuacji i czasie, a żywa, wzajemna miłość płynąca z przekonania o miłości Boga do człowieka, będzie uobecniała samego Jezusa w życiu rodziny i budowała jedność rodziny, o którą Jezus się modlił⁴⁴. Życie rodziny ma stawać się drogą wiary, drogą chrześcijańskiej inicjacji oraz szkołą naśladowania Chrystusa. Członkowie rodziny stają się dla siebie nawzajem głosicielami Chrystusa by w ten sposób stać się nimi także dla innych rodzin⁴⁵. Rodzina jest bowiem niezastąpionym kanałem, przez który wiara jest przekazywana dzieciom przez rodziców⁴⁶. Tym naturalnym środowiskiem gdzie człowiek wzrasta jest rodzina, i to właśnie tu, w rodzinie, każdy człowiek powinien odkrywać drogę, którą Bóg wyznaczył do przejścia dla niego, aby mógł osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa i realizować powołanie do świętości.

Atmosfera wiary i świadomości Ojcostwa Bożego w rodzinie sprawia, że prawdy wiary i moralności będą nauczane, rozumiane i przeniknięte czcią, a Słowo Boże będzie czytane i przeżywane z miłością. W ten sposób prawda Chrystusa będzie budować wspólnotę rodzinną wspartą na przykładzie i pod kierunkiem rodziców⁴⁷. U podstaw rodzi-

⁴² Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (08.12.1995), n. 62.

⁴³ CH. LUBICH, *L'evangelizzazione dei figli*, [w:] Papieska Rada ds. Rodziny, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Internazionale Teologico-Pastorale, Città del Vaticano, 11-13.10.2000*, Città del Vaticano 2001, s. 123

⁴⁴ K. i A. LINARD, *Kościół domowy: owoce ewangelizacji i wezwanie do ewangelizowania*, s. 169.

⁴⁵ Por. M. BRZEZIŃSKI, *Rodzina, domowy Kościół, który służy i ewangelizuje*, s. 135-136.

⁴⁶ A. C. LLOVERA, *La transmisión de la fe: aspectos pastorales* [w:] Potificio Consejo para la Familia, *La transmisión de la fe en la familia. V Congreso Mundial Teológico-Pastoral, Valencia 4-7. 07.2006*, Madrid 2007, s. 77.

⁴⁷ Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (08.12.1995), n. 63.

ny – Kościoła domowego – jest właśnie Słowo Boże, usłyszane, medytowane, a następnie przeżywane w niezliczonych sytuacjach życia codziennego. Nasza jedność z Bogiem i ze sobą rośnie, gdy karmimy się Słowem Bożym, poprzez wprowadzenie go do praktyki oraz poprzez nasze doświadczenia wzajemnej ewangelizacji⁴⁸. Wiemy przecież, że rodzina jest wspólnotą miłości, miłości ludzkiej, która łączy ojca i matkę, rodziców z dziećmi, dzieci z rodzicami, rodzeństwo między sobą, oraz dalszych członków rodziny. Jeśli ta ludzka miłość czerpie z miłości Bożej, która wlana jest w serca ochrzczonych przez Ducha Świętego, Jezus Chrystus faktycznie jest obecny pośród nich i z nimi, wzmacniając ludzką miłość łaską sakramentu małżeństwa. Rodzice, którzy się kochają taką miłością wprowadzają Chrystusa do swego domu⁴⁹. Jeśli rodzice kochają się w ten sposób, jeśli potrafią umierać dla siebie z miłości do drugiej osoby, to ta wzajemna miłość sprawia, że Chrystus jest obecny w tej rodzinie i w tym domu i pociąga także dzieci. Dzieci w naturalny sposób bowiem naśladują rodziców⁵⁰, i jeśli dla rodziców Jezus Chrystus jest ważną osobą, o Nim mówią, dzielą się między sobą, modlą się do Niego, postępują zgodnie z Jego nauczaniem, to i dzieci patrząc na rodziców będą mogły odkrywać i poznawać Jezusa i odpowiadać na Jego słowo swoją wiarą.

Wzrastając w rodzinie, żyjącej miłością, która jest darem, dzieci są bardziej dyspozycyjne by żyć tymi prawdami i wartościami moralnymi i duchowymi, którymi żyją rodzice. Będą miały większe zaufanie do siebie i bardziej skłonne by patrzeć na swoje życie w perspektywie życia chrześcijańskiego. Wiara, która zawsze jest darem, jest jednocześnie drogą do przejścia, a rodzice chrześcijańscy są wezwani, by iść tą drogą razem z Chrystusem i ze swoimi dziećmi⁵¹.

Jezus Chrystus, który w pełni objawił człowiekowi jego własne człowieczeństwo i jego pełny wymiar, to znaczy synostwo Boże, objawił też właściwe znaczenie wychowania w rodzinie. Przez Chrystu-

⁴⁸ K. i A. LINARD, *Kościół domowy: owoce ewangelizacji i wezwanie do ewangelizowania*, s. 166.

⁴⁹ Por. CH. LUBICH, *L'evangelizzazione dei figli*, s. 124.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 124-125.

⁵¹ Por. S. MARTINEZ, *L'evangelizzazione dei figli*, [w:] Papieska Rada ds. Rodziny, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Internazionale Teologico-Pastorale, Città del Vaticano, 11-13.10.2000*, Città del Vaticano 2001, s. 134-135.

sa każde wychowanie w rodzinie zostaje wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii skierowanej do wszystkich ludzi i osiąga- jący swą pełnię w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jako że wychowanie jest przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem, i to obdarzaniem dwustronnym⁵², dotyczy więc odkrywania pełni człowieczeństwa w spotkaniu z Chrystusem. Prawda o człowieku jest nieodłącznie związana z prawdą o rodzinie. Kluczem zaś do odkrycia tej prawdy jest Jezus Chrystus. Bez niego człowiek nie jest w stanie zrozumieć siebie, ani swojej godności, swojego celu i po- wołania⁵³. Rodzice obdarzają swoje dzieci na tyle na ile tę prawdę po- znali i urzeczywistniają w swoim życiu, podobnie i dzieci, w nowości swego spotkania z Chrystusem i poznawania Go dzięki m.in. świadec- twu rodziców. W tym kontekście warto przywołać słowa Chiary Lu- bich, która mówi, iż „Wychowywać dziecko znaczy przede wszystkim doprowadzić dziecko do spotkania z Chrystusem”⁵⁴. Różne są drogi i sposoby prowadzenia do tego spotkania. Jeśli rodzice opowiadają wie- czorem jak udało im się przeżyć po chrześcijańsku dzień – w obecności Jezusa Chrystusa – także dzieci w spontaniczny sposób będą chciały opowiadać o swoich doświadczeniach. Są to chwile wielkiej odpowie- dzialności i wzajemnego duchowego wzrostu i dzielenia się swoją wia- rą. W dzieciach wzrastających w takiej rodzinie, naturalnym staje się codzienna formacja mentalności zgodnej z Ewangelią, która będzie ich prowadzić do wartościowania osób i sytuacji tak jak czynił to Jezus, z Jego sposobem i stylem myślenia. Będą uczyły się dostrzegać w ludz- kości wielką rodzinę dzieci Bożych, używać rzeczy tego świata w du- chu skromności, czystości i solidarności, będą wzrastać w prawdziwej hierarchii wartości, która prowadzi ich będzie przez życie⁵⁵. Doświad- czenie wiary w rodzinie, życie wiarą przez rodziców ma tak wielkie znaczenie, że dzieci, po tym jak doświadczają jej skuteczności, stają się same dla swoich rodziców świadkami wiary, i w ten sposób role się odwracają, dzieci niosą Chrystusa swoim rodzicom⁵⁶.

Chrześcijański styl życia przyjęty przez rodziny chrześcijańskie to

⁵² Por. JAN PAWEŁ II, *List do rodzin*, n. 16.

⁵³ Por. A. C. Llovera, *La transmisión de la fe: aspectos pastorales*, s. 57.

⁵⁴ CH. LUBICH, *L'evangelizzazione dei figli*, s. 123.

⁵⁵ Por. Tamże, s. 126.

⁵⁶ S. MARTINEZ, *L'evangelizzazione dei figli*, 137.

już jest dzieło ewangelizacji. To wszakże w rodzinie rodzice są pierwszymi świadkami wiary, świadkami tego jak można odpowiedzieć na Słowo Chrystusa wkraczając na drogę osobistego powołania każdego z członków rodziny⁵⁷, niezależnie od tego jakie jest to powołanie; czy jest to powołanie do małżeństwa czy do stanu duchownego, czy też do życia w bezżeństwie. Jest to zawsze powołanie do odpowiedzi na Chrystusowe wezwanie do pójścia za Nim drogą wiary. Podczas spotkania z rodzinami świata w Walencji, papież Benedykt XVI mówił, że „rodzina chrześcijańska przekazuje wiarę, gdy rodzice uczą dzieci modlić się i modlą się razem z nimi (por. FC 60), gdy zbliżają je do sakramentów i wprowadzają je w życie Kościoła; gdy wszyscy gromadzą się, by czytać Biblię, oświecając życie rodzinne światłem wiary i wysławiając Boga jako Ojca”⁵⁸. Wspólna droga do Chrystusa rodziców i dzieci oraz innych członków rodziny, wspólne doświadczanie miłości Chrystusa i udzielanie Mu odpowiedzi wiary i miłości jest najlepszą drogą realizacji dzieła miłości jakim jest dzieło ewangelizacji, oraz realizacji powołania do świętości w życiu rodzinnym.

4. Życie wiarą w rodzinie drogą do spotkania z Chrystusem w wieczności

Wiara w Jezusa Chrystusa ukazuje małżonkom cel życia jako realizacji powołania, którym zostali obdarowani. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* zapisał to w następujących słowach: „W zamyśle Boga powołanie ludzkiej osoby sięga dalej, poza granice czasu. Wychodzi na spotkanie tego zamierzenia Ojca Przedwiecznego, które zostało objawione w Słowie Wcielonym: Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swym Boskim życiu. Chrystus mówi: «przyszedłem, aby mieli życie i mieli je w obfitości» (por. J 10, 10)”⁵⁹. Nie można w pełni zrozumieć bowiem tego czym jest małżeństwo, czym jest rodzina, ani jakiegokolwiek problemu dotyczącego ludzkiego życia, jeśli pominie się prawdę,

⁵⁷ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 28.

⁵⁸ BENEDYKT XVI, *Jedynie nierozzerwalne małżeństwo mężczyzny i kobiety tworzy rodzinę. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin w Walencji 9.07.2006r.*, [w:] <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200607&idw=43> (18.05.2013).

⁵⁹ Jan Paweł II, *List do rodzin*, n. 9.

że człowiek i jego powołanie obejmują nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również porządek nadprzyrodzony i wieczny. Dopiero z perspektywy wieczności widzi się całą prawdę o człowieku⁶⁰ o jego powołaniu również do życia w małżeństwie i rodzinie, o jego powołaniu do miłości, a miłość, która łączy małżonków w sakramencie i do czego ich wzywa w sakramencie małżeństwa znajdzie swoją pełnię dopiero w życiu wiecznym⁶¹. Do tej pełni małżonkowie dążą przez całe swoje życie doskonaląc ją z pomocą łaski otrzymywanej od Chrystusa.

„Wiara w Jezusa Chrystusa jest więc drogą do osiągnięcia zbawienia w sposób ostateczny”⁶². Małżonkowie są wzajemnie dla siebie i dla dzieci świadkami zbawienia, którego uczestnikami stali się poprzez sakrament. Małżeństwo jest pamiątką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła. Jako pamiątka, sakrament daje im łaskę i zadanie upamiętniania i świadczenia wobec swoich dzieci o wielkich dziełach Bożych. Jako uobecnienie daje małżonkom łaskę i zadanie wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem. Natomiast jako prorocstwo, daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem⁶³. „Wiara w tajemnicę Zmartwychwstałego Chrystusa, który przez swego Ducha urzeczywistnia i przedłuża w wiernych tajemnicę zmartwychwstania, pozwala odkryć wierzącym powołanie do zmartwychwstania ciała, już zapoczątkowanego dzięki Duchowi Świętemu. On to zamieszkuje w sprawiedliwym jako zadatek i zaczątek całkowitego i ostatecznego zmartwychwstania”⁶⁴. Wiara będąca darem i odpowiedzią, pozwala nam poznać prawdę Chrystusa jako Miłości wcielonej i ukrzyżowanej, pełne i doskonałe przyłgnięcie do woli Ojca i nieskończone miłosierdzie Boże w stosunku do bliźniego. Wiara zaszczerpia w sercu i umyśle przekonanie, że właśnie ta Miłość jest jedyną rzeczywistością, która odnosi zwycięstwo nad złem i śmiercią, i z nadzieją pozwala nam patrzeć w przyszłość, aż zwycięstwo miłości

⁶⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, n. 37.

⁶¹ Tamże, n. 39.

⁶² BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 3.

⁶³ JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, n. 13.

⁶⁴ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości* (01.11.1983), n. 43.

Chrystusa osiągnie swoją pełnię⁶⁵. „Wiara, która działa przez miłość staje się nowym kryterium inteligencji i działania, które przemienia całe życie człowieka”⁶⁶. Całe chrześcijańskie życie jest odpowiadaniem na miłość Boga. Pierwszą odpowiedzią jest właśnie wiara jako przyjęcie inicjatywy Boga i Jego miłości. Bóg jednak nie ogranicza się do ofiarowania człowiekowi miłości, ale chce go przyciągnąć do siebie, dać mu pełnię życia w Królestwie Niebieskim. Kiedy dzięki wierze pozostawiamy miejsce dla miłości Boga, stajemy się uczestnikami Jego miłości. Otwarcie się na Jego miłość oznacza, że pozwalamy, aby On w nas żył i prowadził do kochania razem z Nim, w Nim, i tak jak On. Tylko wówczas nasza wiara staje się prawdziwą wiarą, która działa przez miłość⁶⁷.

Małżonkowie chrześcijańscy posłuszni głosowi Chrystusa i umocnieni łaską sakramentu małżeństwa, mają wypełniać swoje obowiązki, i doprowadzić do właściwej im doskonałości powołanie, którym zostali obdarowani. Mają też dawać świadectwo wobec świata i ukazywać świętość życia⁶⁸. Rodzina chrześcijańska powołana jest, aby dążyć do celów wskazanych jako dar łaski sakramentu małżeństwa, czyli do uświęcenia i spotkania z Chrystusem w wieczności. Jeśli pozostaną otwarci na działanie Ducha i proszą o Jego pomoc, nie przestanie On przekazywać im miłości Boga Ojca, objawionej w Chrystusie. Obecność Ducha Świętego pomoże im nie utracić z pola widzenia źródła i wymiaru ich miłości i wzajemnego oddania. Duch wzbudzi w nich jednocześnie pragnienie ostatecznego spotkania z Chrystusem w domu Jego Ojca i Ojca naszego⁶⁹.

Miłość małżeńska czyni obecną wśród ludzi miłość samego Boga, która stała się widoczna w dziele odkupienia. Miłość ta staje się uczestnictwem małżonków w miłości między Chrystusem i Kościołem, a ich autentyczna wiara pociąga za sobą komunie łaski i miłości z Chry-

⁶⁵ BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości. Orędzie na Wielki Post 2013r.*, n. 4.

⁶⁶ BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 6.

⁶⁷ BENEDYKT XVI, *Wiara w miłość pobudza do miłości. Orędzie na Wielki Post 2013r.*, n. 2.

⁶⁸ Por. PAWEŁ VI, *Humanae vitae* (25.07.1968), n. 25.

⁶⁹ BENEDYKT XVI, *Jedynie nierozzerwalne małżeństwo mężczyzny i kobiety tworzy rodzinę. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin w Walencji 9.07.2006r.*, [w:] <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200607&idw=43> (18.05.2013).

stusem Zmartwychwstałym⁷⁰. Przez swoje życie otwarte na działanie Chrystusowej łaski, kierują oni nie tylko myśli, ale całe swoje życie tam, „gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga” (Por. Kol 3, 1), realizując tym samym ich małżeńskie powołanie do świętości i do zjednoczenia z Chrystusem w Jego Królestwie. „Ze względu na wiarę na przestrzeni wieków mężczyźni i kobiety każdego wieku, których imię jest zapisane w Księdze Życia (por. Ap 7, 9; 13, 8), wyznali piękno pójścia za Panem Jezusem, tam gdzie byli wzywani, żeby dać świadectwo swojego bycia chrześcijanami: w rodzinie, w życiu zawodowym, publicznym, w wypełnianiu chryzmatów i posług, do których byli powoływani⁷¹. Patrząc na piękno świadectwa tych, którzy uprzedzili nas w drodze do wieczności, także i dziś, w życiu rodzinnym i każdym innym winniśmy czerpać inspirację i siły do odważnego i radosnego przeżywania wiary w Syna Bożego na spotkanie z którym wszyscy podążamy.

Posługa miłości winna być ożywiana i wyróżniać się troską o bliźniego jako osobę, którą Bóg powierzył naszej odpowiedzialności. Ta posługa jako odpowiedź na wezwanie Chrystusa: „Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40), będzie wyrażała się tak w trosce o doczesne życie i zdrowie człowieka⁷², jak również w trosce o jego rozwój duchowy, o to, by w różnych doświadczeniach życia mógł dostrzec i doświadczyć zbawczego działania Jezusa Chrystusa. Prawdziwa miłość bowiem zakorzeniona w Bożej miłości potrafi, jak uczył Jan Paweł II „w każdym, a nade wszystko w ubogim, słabym, cierpiącym i niesprawiedliwie traktowanym, dostrzec oblicze Chrystusa i brata, którego ma kochać i któremu ma służyć⁷³. Te słowa niech mobilizują wszystkich chrześcijan, począwszy od wspólnot rodzinnych, aby potrafili dostrzec w najbliższych tych, najmniejszych i najbardziej potrzebujących świadectwa wiary. Kiedy nabierzemy odwagi by dzielić się doświadczeniem spotkania z Chrystusem z tymi, których kochamy i którzy nas kochają, łatwiej nam będzie dzielić się wiarą z tymi, którzy nas nie kochają.

⁷⁰ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 25.

⁷¹ BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 13.

⁷² POR. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae* (25.03.1995), n. 87.

⁷³ JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, n. 64.

* * *

Wiara jest towarzyszką życia, która pozwala nam dostrzegać nieustannie na nowo cuda, jakich Bóg dla nas dokonuje. Wiara nastawiona na uchwycenie znaków czasu w chwili obecnej, zobowiązuje każdego z nas, abyśmy stawali się żywym znakiem obecności Zmartwychwstałego w świecie. Współczesny świat potrzebuje wiarygodnego świadectwa tych, których umysły i serca są oświecone Słowem Bożym, i którzy zdolni są otworzyć serca i umysły wielu ludzi na pragnienie Boga i prawdziwego życia, które nie ma końca⁷⁴. Dlatego trzeba nam przyjąć jeszcze raz, szczególnie w naszych rodzinach, zaproszenie skierowane do nas u początku pontyfikatu Jana Pawła II: „Nie bójcie się otworzyć drzwi Chrystusowi!” Otworzyć i wprowadzić Go do naszych rodzin, pozwolić Mu w pełni ukazywać wartość ludzkiego życia, wartość życia małżeńskiego i rodzinnego i przeżywać nasze życie w świetle Jego nauki⁷⁵. Oby ten rok wiary, który jest niewątpliwie czasem łaski, czasem szczególnego spojrzenia na osobistą odpowiedź każdego człowieka na Słowo Bożego Syna, był czasem umocnienia i pragnienia pogłębienia wiary i życia nią w codzienności naszych zdarzeń.

Streszczenie

Wiara człowieka jako osobista odpowiedź na Słowo Syna Bożego, które On kieruje do każdego człowieka, a które jest słowem miłości, nadaje sens ludzkiemu życiu. Chrystus przyszedł bowiem, aby objawić człowiekowi nie tylko samego siebie, ale by objawić człowiekowi także Boga i Jego miłość. Człowiek natomiast wyraża swoją wiarę przyjmując Chrystusa i Jego Ewangelię.

Szczególnymi momentami w życiu każdego człowieka, które są związane z wyznaniem wiary, a jednocześnie ze zobowiązaniem się do wyznania wiary są sakramenty święte: sakrament małżeństwa, w którym małżonkowie nie tylko wyznają publicznie swoją wiarę, ale zobowiązują się do przekazania tej wiary dzieciom. Także kiedy proszą o chrzest dla swoich

⁷⁴ BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, n. 15.

⁷⁵ Por. A. C. LLOVERA, *La transmisión de la fe: aspectos pastorales*, s. 55.

dzieci ponownie przyjmują na siebie zobowiązanie wychowania dzieci w wierze, czyli o dzieleniu się swoim osobistym doświadczeniem spotkania z Bożym Synem.

W tym kontekście małżeństwo i rodzina staje się pierwszym środowiskiem dzielenia się wiarą, a najbliższe osoby pierwszymi odbiorcami przekazu wiary i ewangelizacji, a jednocześnie każdy w rodzinie jest tym, do którego skierowane jest świadectwo wiary. Jest więc to wspólnota wzajemnego wzrastania w wierze poprzez świadectwo.

Niejako naturalną konsekwencją życia wiarą w rodzinie staje się realizacja powołania do świętości i perspektywa eschatologiczna, w której członkowie rodziny kierują swój wzrok, myśli i serce, i dążą tam, gdzie mają przygotowane miejsce przez Syna Bożego – do Królestwa Jego Ojca w niebie.

Słowa kluczowe: *małżeństwo, rodzina, wiara, chrzest, domowy Kościół, życie wieczne.*

Believing in the Son of God in Everyday Family Life

Summary

Faith is man's personal response to the word of the Son of God, which He addressed to every human, which is the word of love that gives meaning to human life. Because Christ came to reveal to man not only Himself, but also to reveal God and His love. A person expresses his faith accepting Christ and His Gospel.

Special moments in everyone's life that are associated with the profession of faith, and at the same time, with a commitment to the professing of the faith, are the sacraments: the sacrament of matrimony during which the spouses are not only publicly profess their faith, but also commit themselves to pass the faith to their children. Also, when asking for baptism for their children, they once again assume the obligation of raising their children in the faith, that is sharing their personal experiences of meeting the Son of God.

In this context marriage and the family is the first environment of sharing one's faith and family members are the first recipients of faith and evangelization, while every person in the family is the recipient of the te-

stimony of faith. So it is a community of mutual growth in faith through witness.

As if a natural consequence of a life of faith in the family, we find the fulfillment of the vocation to holiness and the eschatological perspective in which the members of the family direct their eyes, thoughts, heart and steps to where they have prepared a place for them by the Son of God: the Kingdom of His Father in heaven.

Key words: *marriage, family, faith, baptism, Home Church, eternal life*



KS. JÓZEF ZABIELSKI

WIARA JAKO AKSJOLOGICZNY FUNDAMENT LUDZKIEJ EGZYSTENCJI

Treść: Wstęp; 1. Wiara jako weryfikacja sensu istnienia człowieka; 2. Wiara jako moralno-ewangelizacyjny normatyw ludzkiej egzystencji; Zakończenie.

Wstęp

Racjonalny charakter osobowej natury domaga się od człowieka odkrywania sensu i celu swego istnienia oraz fundamentalnych norm ludzkiej egzystencji. Poznawczy wysiłek człowieka w tym zakresie koncentruje się wokół rzeczywistości religijnej wiary, która stanowi wartość o charakterze zobowiązującym. Uznanie bowiem Boga i osobowy z Nim związek na płaszczyźnie wiary pozwala człowiekowi rozpoznać źródło i cel swego istnienia oraz ustalić życiowe prawa i powinności. Wiara jako relacja człowieka z Bogiem stanowi formę powołania, które przejawia się w poczuciu odpowiedzialności za ten dar Bożej łaski. Brak wiary w Boga wprowadza człowieka w stan egzystencjalnego zawirowania, które objawia się dezorientacją ontyczno-egzystencjalną oraz zagubieniem w zakresie aksjologiczno-moralnym. Uwierzenie zaś w Boga i oparcie na Nim stabilizacji swej egzystencji domaga się ciągłego odkrywania wynikających stąd zobowiązań oraz

Ks. prof. zw. dr hab. Józef Zabielski – kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego UKSW w Warszawie, wykładowca AWSD w Białymstoku, w latach 2001-2004 rektor tegoż Seminarium, wykładowca Centrum Katechetycznego – Studium Teologii w Wilnie (Litwa) oraz Riga Higher Institute of Religious Sciences w Rydze (Łotwa). Autor około 300 publikacji naukowych i popularno-naukowych z zakresu teologii moralnej i etyki filozoficznej, moralności życia społeczno-religijnego, antropologii i bioetyki, w tym kilkunastu pozycji książkowych, m. in. „Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologiczno moralne”; „Prawda ludzkiego losu”; Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia”; „Odpowiedzialność za życie”; „Wzrastanie w życiowym powołaniu”; „Teologiczno-etyczne podstawy ładu społecznego”; „Podstawy chrześcijańskiej moralności. Teologia moralna fundamentalna”.

sposobów ich realizacji. Wyrazem troski Kościoła katolickiego w tym zakresie jest ogłoszony przez papieża Benedykta XVI Rok Wiary, który rozpoczął się „dnia 11 października 2012 r., [...] a zakończy się w uroczystość naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata, 24 listopada 2013 r.”¹. Włączając się w analityczną refleksję Roku Wiary nad aksjologicznym znaczeniem religijnej wiary w życiu człowieka, chcemy skoncentrować się na dwóch zagadnieniach: 1. Wiara jako weryfikacja sensu istnienia człowieka; 2. Wiara jako moralno-ewangelizacyjny normatyw ludzkiej egzystencji.

1. Wiara jako weryfikacja sensu istnienia człowieka

Pięćdziesiąta rocznica otwarcia Soboru Watykańskiego II oraz dwadzieścia lat od opublikowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* zmotywowały papieża Benedykta XVI do wezwania wiernych Kościoła do pochylenia się nad podstawowymi prawdami chrześcijańskiej wiary w kontekście zagrożeń współczesnych przemian aksjologiczno-kulturowych. Obserwując stan owych przemian, papież Benedykt XVI stwierdza: „Podczas gdy w przeszłości można było rozpoznać jednorodną tkankę kulturową, powszechnie akceptowaną w swym odniesieniu do treści wiary i inspirowanych nią wartości, to obecnie wydaje się, że w znacznej części społeczeństwa już tak nie jest z powodu głębokiego kryzysu wiary, który dotknął wielu ludzi”².

Stwierdzenie tego stanu rzeczy oraz doświadczanie ciągle narastających form deprecjacji wiary i życia religijno-moralnego prowadzi Papieża do wezwania skierowanego do chrześcijan: „Nie możemy się zgodzić, aby sól zwietrzała, a światło było trzymane pod korcem (por. Mt 5, 13-16). [...] Musimy na nowo odkryć smak karmienia się słowem Bożym, wiernie przekazywanym przez Kościół, i Chlebem życia, danymi jako wsparcie tym, którzy są Jego uczniami (por. J 6, 51)”³. Wezwanie to podjął Synod Biskupów obradujący na temat *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, stanowiący okazję „do wprowadzenia całej wspólnoty kościelnej w czas szczególnej refleksji

¹ BENEDYKT XVI, List apostolski w formie Motu proprio *Porta fidei*, nr 4.

² BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, nr 2.

³ Tamże, nr 3.

i ponownego odkrycia wiary⁴. W *Roku Wiary* papież Benedykt XVI, odwołując się do podobnej inicjatywy papieża Pawła VI z 1967 roku, wzywa chrześcijan, „aby zaświadczyć jak bardzo istotna treść wiary, która od wieków stanowi dziedzictwo wszystkich wierzących, musi zostać potwierdzona, zrozumiana i być nieustannie pogłębiana na nowy sposób, aby dać konsekwentne świadectwo w innych warunkach historycznych niż w przeszłości”⁵.

Odkrywanie istoty religijnej wiary rozpoczyna się w momencie, „gdy przestaje nas cieszyć przeciętność i życie podporządkowane nawykowi, kiedy ciśnie się do głowy nieuniknione pytanie o sens: Kim jestem? Skąd przyszedłem i dokąd zmierzam? Jak mogę osiągnąć szczęście, za którym tęsknię; jak uczynić swoje życie doświadczeniem, które warto przeżyć pomimo upadków i cierpień, naturalnych dla stworzeń i rzeczy na tej Ziemi, skazanych na przemijanie? Czy jestem podporządkowany produktowi ewolucji, czy też zaplanował mnie, chciał i pokochał Ktoś większy ode mnie, kogo powinienem odkryć?”⁶. Tego rodzaju pytania nasilają się w szczególnych okresach ludzkiej egzystencji – młodości i starości. Młodość to okres życiowych nadziei, marzeń i podejmowania wzniosłych decyzji na całe życie, co często łączy się z doświadczeniem pustki, rozczarowań i zagubienia. Wtedy też owe egzystencjalne pytania pobudzają człowieka do poszukiwań, które mogą okazać się trudne i denerwujące, ale prowadzą do odkrycia Kogoś, kto umożliwi nam poznać prawdę o sobie, odnaleźć punkt orientacyjny swej egzystencji i decydować o swojej przyszłości. Okres zaś starości, to czas uwiarygodnienia swych życiowych poszukiwań, czas kształtowania pewności odkrytego sensu ludzkiej egzystencji – wysiłków i dokonań, radości i cierpień. W konsekwencji, jak stwierdził Seneka: „Starość odrywa od życia codziennego” (*A rebus gerendis senectus abstrahit*), niejako wznosi człowieka ku górze i prowadzi w głąb egzystencji. Także w każdym innym momencie życia, zwłaszcza kiedy czegoś poszukujemy czy też chcemy uwiarygodnić nasze decyzje, „pojawia się świadomość, że potrzebna jest jakaś <wielka nadzieja>,”

⁴ Tamże, nr 4.

⁵ Tamże. Zob. M. PRZEŁĘCKI, *Religia jako element kultury*, „Edukacja Filozoficzna”, 2011, vol. 52, s. 55-61.

⁶ G. VIGINI, *Przedmowa*, w: Benedykt XVI, „Nauczyć się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła”, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 6.

która się wznosi ponad ludzkie myśli, uczucia i ambicje i która jest w stanie otworzyć przed nami nieskończoność, zdolną nadać życiu i śmierci pewne i trwałe znaczenie. Ta <wielka nadzieja> - podpowiada nam ukazująca się na horyzoncie wiara – to Prawda Boża⁷⁷.

Odkrycie i uświadomienie Bożej Prawdy stabilizuje ludzką egzystencję, wznosi człowieka ku górze, uwiarygodnia jego decyzje. Człowiek bowiem uznając istnienie Boga – Istoty transcendentnej i łącząc się z Nim w akcie wiary – wznosi się ku górze, patrzy z innej perspektywy na swoje życie i dokonania. Złączenie się z Bogiem w akcie wiary nie poniża człowieka – jak to próbują ukazać ateści – ale wręcz odwrotnie, wywyższa go; człowiek bowiem jest w wierze złączony z Kimś, Kto jest ponad człowiekiem, a nie niżej jego. W wierze człowieka jednoczy się z Kimś – z Osobą Boga, a nie z czymś - bytem rzeczowym. Stąd też, „kiedy ta Prawda nabiera znamion pewności i zostaje przyjęta przez szukającego, życie niespodziewanie ulega przemianie i nabiera blasku. Wtedy rozumiemy siebie samych, rzeczywistość staje się sensowna, poznajemy swoje powołanie – jednym słowem zaczynamy pojmować, czym jest życie. (...) Pobudzane tym zdrowym niepokojem poszukiwanie znalazło swą pewną przystań: Bóg - Prawda ukazał się, uzdolnił człowieka do poznania i przyjęcia prawdy, a więc również do odróżnienia dobra od zła⁷⁸.

Doświadczenie aktu wiary jako „spotkanie z Bogiem – Prawdą” uwarunkowane jest docenieniem prawdy oraz poprawnym jej rozumieniem. Mając to na uwadze, papież Franciszek podkreśla, że „człowiek potrzebuje poznania, potrzebuje prawdy, ponieważ bez niej nie ma oparcia, nie idzie naprzód. Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadowala jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymywać na stałej drodze czasu⁷⁹. Takie podejście do prawdy w dużej części prezentuje

⁷ G. VIGINI, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 7.

⁸ Tamże, s. 7-8. Zob. Ch. FRAY, *Religion in der Erfahrung. Erfahrung mit Religionen*, „Glaube und Lernen”, 24(2009), nr 2, s. 101-117.

⁹ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 24. Zob. A. DULLES, *Blask Wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 193-200.

współczesne społeczeństwo, które przeżywa „kryzys prawdy”. Wyrazem tego kryzysu jest szerząca się tendencja uznawania za prawdę jedynie tego, co jest „wytworem” ludzkiej myśli i techniki. Wielu współczesnych ludzi za jedyną prawdę uznaje to, co umożliwi łatwiejsze i wygodniejsze życie. Z tym wiąże się subiektywizm pojmowania prawdy: uznawanie za prawdę tylko tego, co ktoś „czuje w swym wnętrzu”, bez możliwości społecznego jej normatywu. Stąd też wielu współczesnych ludzi podejrzliwie odnosi się do prawdy w wymiarze powszechnym, wyjaśniającej całość ludzkiego życia. W konsekwencji, rozwija się indyferentyzm i relatywizm wobec prawdy, co ma swe przełożenie także – a może przede wszystkim – na pytanie odnoszące się do Boga. Wyraża się to w usuwaniu związku religii z prawdą, gdyż taki związek odbierany jest jako „zagrożenie” religijnego fanatyzmu, niwelującego ludzi niewierzących¹⁰.

W tej sytuacji pytanie o prawdę jawi się jako fundamentalny normatyw współczesności. Jest to bowiem pytanie „o początek wszystkiego, w świetle którego można dostrzec cel, a tym samym także sens wspólnej drogi”¹¹. Odpowiedź na pytanie o prawdę papież Franciszek łączy z aktem chrześcijańskiej wiary, która umożliwia człowiekowi właściwe pojmowanie prawdy. Zależne jest to jednak od poprawnego rozumienia poznania dokonującego się w akcie wiary. Św. Paweł uczy, że tylko „sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia [...]” (Rz 10,10). Rozwijając tę myśl, papież Franciszek podkreśla, że w rozumieniu Biblii, poznawcze centrum człowieka stanowi serce, które łączy w sobie wszystkie wymiary bytu osobowego: ciało i duch, rozum, wola i uczucia, głębia osoby oraz jej otwarcie się na świat. Stąd też, „jeśli serce zdolne jest zespałać razem te wymiary, to jest tak dlatego, że jest ono miejscem, gdzie otwieramy się na prawdę i miłość i zezwalamy, aby one w głębi dotknęły nas i przemieniały. Wiara przemienia całą osobę, właśnie w miarę, jak otwiera się ona na miłość. Dzięki temu zespoleniu wiary z miłością można zrozumieć formę poznania właściwą wierze, jej siłę przekonania, jej zdolność oświecania naszej drogi. Wia-

¹⁰ Por. J. ZABIELSKI, *Indyferentyzm religijno-moralny jako znanie współczesnej kultury chrześcijańskiej Europy*, w: „Drogi i bezdroża kultury chrześcijańskiej Europy”, red. U. Ciernik, J. Grabowski, Częstochowa 2003, s. 561-571.

¹¹ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 25. Zob. Ph. D'IRIBARNE, *Conversion et résistance des cultures*, „Christus. Accompanier l'homme en quête de Dieu” 2011, nr 229, s. 95-104.

ra poznaje w miarę jak jest związana z miłością, bowiem miłość wnosi światło. Zrozumienie wiary rodzi się wtedy, gdy przyjmujemy wielką miłość Bożą, która nas przemienia wewnątrz i daje nam nowe oczy, pozwalające widzieć rzeczywistość¹².

Potrzeba odkrycia Prawdy jako faktycznej „rzeczywistości” ludzkiej egzystencji zakotwiczona jest w osobowej naturze człowieka, który dąży do szczęścia w wymiarze wieczności: „Czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni”¹³. Wyraża się to w ciągłym „niepokojem serca”, w doświadczaniu życia jako „stanu ciągłego oczekiwania”, co szczególnie dochodzi do głosu, gdy człowiek uświadamia, że „oczekiwał zbyt mało, jeśli – oprócz awansu zawodowego albo społecznego – nie może już niczego innego się spodziewać. [...] Kiedy jednak czas jest wypełniony jakimś sensem i w każdej chwili dostrzegamy coś specyficznego i wartościowego, wtedy radość oczekiwania czyni cenniejszą chwilę obecną”¹⁴. Sytuacja zaś odwrotna wprowadza człowieka w stan pustki i życiowego zagubienia: „Nie ma nic gorszego niż nie wierzyć w żadne wartości. Ci, którzy w nic nie wierzą, nie działali nic wielkiego”¹⁵.

Z pomocą w odnalezieniu owego sensu życia przychodzi nam sam Bóg, który „jest niespokojny o nas, szuka osób, które pozwolą się zarażić Jego niepokojem, Jego namiętną miłością do nas. Osób, które noszą w sobie nurtujące je poszukiwanie i zarazem odczuły w swym sercu dotknięcie szukającego Boga”¹⁶. Doświadczenie w swym sercu „dotknięcia szukającego Boga” i przyjęcie Go jest aktem wiary w Boga, „który ukazał nam swoje oblicze i otworzył swe serce – Jezusa Chrystusa. Jan słusznie mówi, że jest On Jednorodzonem Bogiem, który jest w łonie Ojca (por. J 1,18); tak więc jedynie On, z wnętrza samego Boga, mógł nam objawić Boga, objawić nam także, kim jesteśmy, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy”¹⁷.

¹² FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 26.

¹³ B. DE SPINOZA, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. J. Myśliński, Warszawa 2008, s. 358.

¹⁴ BENEDYKT XVI, *Nauczmy się wierzyć*, dz. cyt., s. 27-28.

¹⁵ J. D'ORMESSON, *Historia Żyda Wiecznego Tułacza*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 1994, s. 501.

¹⁶ Tamże, s. 28-29. Zob. S. SOJKA, *Fides et vita christiana. Podstawowa rola wiary w życiu chrześcijańskim w świetle posoborowej literatury teologicznej*, Kraków 2013, s. 48-57.

¹⁷ BENEDYKT XVI, *Nauczmy się wierzyć*, dz. cyt., s. 29. Zob. F. - J. Bode, *Wo Gott ist, da ist*

2. Wiara jako moralno-ewangelizacyjny normatyw ludzkiej egzystencji

Rozpoznanie w akcie wiary sensu i celu swego życia poprzez osobowe spotkanie z Bogiem przyjmuje postać centralnego normatywu ludzkiej egzystencji. Spotkanie bowiem osób - człowieka z Bogiem, nie jest katem obojętnym w wymiarze życiowej aktywności. Dokonuje się to dzięki „zespoleniu wiary z miłością”, co wewnętrznie przemienia człowieka, pozwalając mu w pełni „widzieć rzeczywistość”. Fakt ten zaprzecza upowszechnianemu dzisiaj twierdzeniu o możliwości bycia „wierzącym, ale nie praktykującym”. Potwierdza to doświadczenie relacji międzyludzkich. Jeżeli człowiek spotkał i pokochał drugiego człowieka, to twierdzenie, że Kocham cię, ale życiowo jesteś mi obojętnym - nie mam potrzeby spotkania z tobą, odczytania i realizacji twoich potrzeb, jest absurdem. Żaden myślący człowiek nie uzna takiej deklaracji - wyznania – za prawdę. To bowiem doświadczenie potrzeby bycia z kimś kochanym oraz realizacja zobowiązań wobec tej osoby jest potwierdzeniem prawdziwości spotkania w miłości.

Jeszcze bardziej ów normatyw powinności doświadczany w spotkaniu w akcie wiary i miłości człowieka z Bogiem. Papież Franciszek wyjaśniając ten problem podkreśla, że „wiara to nie jakiś ozdobnik; tu nie chodzi o to, by udekorować sobie życie odrobiną religii, jak ciastko przystraja się z wierzchu kremem! [...]. Wiara polega na wyborze Boga jako podstawowego kryterium życia. A Bóg nie jest czymś pustym, obojętnym. Bóg jest zawsze pozytywny, bo jest miłością! Po przyjściu Jezusa na świat nie można udawać, że Bóg jest nieznan, jak gdyby był czymś oderwanym, pustym, pojęciem czysto nominalnym. Nie, Bóg ma konkretne oblicze i imię: Bóg jest miłosierdziem, wiernością, życiem, które daje nam wszystkim. [...] Iść za Jezusem oznacza odrzucenie zła, egoizmu, a wybór dobra, prawdy, sprawiedliwości, także wtedy, gdy wymaga to ofiary i rezygnacji z własnych interesów”¹⁸.

Przywrócenie właściwego rozumienia wiary i jej życiowego zna-

Zukunft, „Lebendiges Zeugnis”, 67(2012), z. 1, s. 10-12.

¹⁸ FRANCISZEK, *Anioł Pański z Papieżem: wiara nie jest dekoracją życia*, www.opoka.org.pl, 18.08.2013 r. POJ. J. ZABIELSKI, *Współczesny indyferentyzm religijny. Studium teologiczno-moralne*, Białystok 1999, s. 19-75.

czenia stanowi normatyw życia ludzi wierzących. Mając to na uwadze papież Benedykt XVI przypomina, że dzisiaj Chrystus posyła chrześcijan „na drogi świata, abyśmy głosili Jego Ewangelię wszystkim narodom ziemi (por. Mt 28, 19). Poprzez swą miłość Jezus Chrystus przyciąga do siebie ludzi z każdego pokolenia: w każdym czasie zwołuje Kościół, powierzając mu głoszenie Ewangelii, z nakazem, który zawsze jest nowy. Z tego względu także dziś potrzeba bardziej przekonującego zaangażowania kościelnego na rzecz nowej ewangelizacji, aby na nowo odkryć radość w wierze i odnaleźć entuzjizm w przekazywaniu wiary”¹⁹.

Ewangelizacyjne zobowiązania stanowią powinność całego Kościoła. Apelując o ich podjęcie Benedykt XVI stwierdza: „Trzeba zintensyfikować refleksję na temat wiary, aby pomóc wszystkim wierzącym w Chrystusa w stawaniu się bardziej świadomymi, i ożywić ich przywiązanie do Ewangelii, zwłaszcza w okresie głębokich przemian, jaki ludzkość przeżywa obecnie”²⁰. Ewangelizacyjne wyznawanie wiary winno mieć miejsce zarówno publicznie - w czasie liturgii sprawowanej w świątyniach, jak i prywatnie w domach i rodzinach. Każdy bowiem chrześcijanin winien odczuć potrzebę lepszego zrozumienia wiary i jej przekazywania przyszłym pokoleniom. W tę ewangelizacyjną misję winny zaangażować się też wspólnoty zakonne i parafialne oraz nowopowstające społeczności życia religijnego, żeby wyznanie Credo uczynić publicznym. Wszelkie formy ewangelizacyjne winny rozbudzić „w każdym wierzącym aspirację do wyznawania wiary w jej pełni i z odnowionym przekonaniem, z ufnością i nadzieją”²¹. Wyrazem tego ma być pogłębione religijnie uczestnictwo w liturgii – zwłaszcza w Eucharystii, która jest szczytem i źródłem działalności Kościoła, jak też wiarygodność świadectwa życia ludzi wierzących. Mając to na względzie Benedykt XVI apeluje: „Zwłaszcza w tym Roku każdy wierzący powinien ponownie odkryć treść wiary wyznawanej, celebrowanej, przeżywanej i przemodlonej i zastanowić się nad samym aktem

¹⁹ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 7. Zob. R. WEIMANN, *Erneuerung und Neuevangelisierung*, „Forum Katholische Theologie”, 27(2011), z. 3, s. 308-323.

²⁰ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 8. Zob. P. BECKER – U. Diewald, *Relativismus. Postmoderne und Wahrheitsanspruch*, „Stimmen der Zeit” 2009, z. 10, s. 673-684.

²¹ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 9.

wiary”²².

Odkrywanie treści wiary sprowadza się do pogłębionego zrozumienia i odczytania zawartych w niej moralnych zobowiązań oraz aktu powierzenia się Bogu w pełni ludzkiej wolności. Papież Benedykt XVI podkreśla głęboką jedność między aktem uwierzenia a treścią, której człowiek daje swoje przyzwolenie. Powołując się na nauczanie Apostołów (por. Rz 10, 10; Dz 16, 14) Benedykt XVI wyjaśnia, że wiara jest darem Boga i działaniem Jego łaski zmieniającym osobę ludzką „aż do głębi jej serca”. Stąd też, „znajomość treści, w które należy wierzyć nie wystarcza, jeżeli następnie serce, autentyczne sanktuarium człowieka, nie jest otwarte na łaskę, która pozwala mieć oczy, aby spoglądać głębiej i zrozumieć, że to, co zostało przepowiedziane, jest słowem Bożym”²³. Uzewnętrznienie zaś wiary w postaci „wyznania ustami” oznacza jej świadectwo publiczne, czyli „bycie z Bogiem” w całości swej egzystencji, co wymaga odpowiedzialności społecznej za to, w co człowiek wierzy. Wyraża się to w publicznym wyznawaniu wiary w konkretnych decyzjach życiowych oraz w jej odważnym głoszeniu każdej osobie ludzkiej. W tej ewangelizacji wspiera ludzi Duch Święty, „który uzdalnia do misji i umacnia nasze świadectwo, czyniąc je śmiałym i odważnym”²⁴.

Ewangelizacyjne zaangażowanie oraz poprawność przekazu wiary uwarunkowane jest poznaniem jej treści. Cenną pomocą w zdobywaniu systematycznej wiedzy na temat treści wiary jest *Katechizm Kościoła Katolickiego*, stanowiący „pewną normę nauczania wiary” oraz „pożyteczne i właściwe narzędzie służące komunii eklezjalnej”²⁵. Stąd też w *Roku Wiary* chrześcijanie winni podjąć studium podstawowych treści wiary zawartych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, który stanowi źródłowo i doktrynalnie pogłębioną wykładnię wiary oraz praktyczne wskazania odnoszące się do „życia z wiary”. Z tych też względów dokument ten „może być prawdziwym narzędziem wspierania w wierze, zwłaszcza dla tych, którzy troszczą się o wychowanie chrze-

²² Tamże. Zob. P. POUPARD, *La fede e la scienza oggi*, „Angelicum” 87(2010), fasc. 1, s. 13-24.

²³ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 10. Zob. S. SOJKA, *Fides et vita christiana*, dz. cyt., s. 222-237.

²⁴ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 10.

²⁵ JAN PAWEŁ II, Konstytucja Apostolska „Fidei depositum” (11.X.1992 r.).

ścijan, tak istotne w naszym kontekście kulturowym²⁶. Faktem jest, że w czasach współczesnych pojawia się coraz więcej pytań odnoszących się do religijnej wiary, wypływających z mentalności redukującej pewność racjonalną do osiągnięć naukowo-technicznych. Kościół podkreśla, że „między wiarą a prawdziwą nauką nie może być konfliktu, ponieważ obie, choć różnymi drogami, zmierzają do prawdy”²⁷.

Współczesna mentalność winna jeszcze bardziej mobilizować do ewangelizacyjnych wysiłków, czego przykład znajdujemy w całej historii Kościoła. Poczynając od czasów apostoelskich, chrześcijanie realizowali Chrystusowe posłannictwo głoszenia wiary, wielokrotnie narażając się na różne niebezpieczeństwa, a nawet oddając życie. Motywem zawsze była wartość wiary, co sprawiało, że chrześcijanie każdego wieku „wyznawali piękno pójścia za Panem Jezusem tam, gdzie byli wzywani, żeby dać świadectwo swojego bycia chrześcijanami: w rodzinie, w życiu zawodowym, publicznym, w wypełnianiu charyzmatów i posług, do których byli powoływani. Ze względu na wiarę żyjemy także i my: przez żywe rozpoznawanie Pana Jezusa obecnego w naszym życiu i w historii”²⁸.

Rok Wiary stanowi też szczególne wyzwanie do świadectwa wiary poprzez akty miłosierdzia. Wezwania do tego rodzaju świadectw znajdujemy w licznych tekstach Nowego testamentu (por. 1 Kor 13, 13; Jk 2, 14-18; Mt 25,40). Akty miłosiernej miłości są świadectwem prawdziwości wiary i jej interpersonalnego charakteru. „Wiara bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie na łasce i niełasce wątpliwości. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, tak że jedna pozwala drugiej się realizować”²⁹. Rzeczywistość czasów współczesnych poszerza i pogłębia perspektywę form miłosiernej pomocy innym ludziom. Wielu dzisiejszych chrześcijan poświęca się pomagając ludziom samotnym, zmarginalizowanym lub wykluczonym, wymagającym pierwszej pomocy. Stanowią oni najważniejszą grupę ewangelizacyjnego zaangażowania chrześcijan, „po-

²⁶ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 12.

²⁷ Tamże. Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 34-36.

²⁸ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 13. Zob. S. SOJKA, *Fides et vita christiana*, dz. cyt., s. 247-293.

²⁹ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 14. Zob. J. ZABIELSKI, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 107-144.

nieważ właśnie w nich odzwierciedla się oblicze samego Chrystusa. Dzięki wierze możemy rozpoznać w tych, którzy proszą o naszą miłość, oblicze zmartwychwstałego Pana. [...] A wiara, która pozwala nam rozpoznać Chrystusa, jest tą samą Jego miłością, która pobudza nas, abyśmy śpieszyli z pomocą za każdym razem, kiedy On staje się naszym bliźnim na drodze życia”³⁰.

Szczególnym zobowiązaniem ewangelizacyjnym współczesności jest organizowanie spotkań z osobami poszukującymi sensu i prawdy swego istnienia w świecie, czego inspiracją może być dialog prowadzony w ramach *Dziedzińca Pogan*, którego inicjatorem jest Papieska Rada Kultury. W Roku Wiary należy też poświęcić większą uwagę szkołom katolickim, stanowiącym szczególne miejsca żywego świadectwa wiary i jej rozwoju³¹. Najbliższymi środowiskami rozwoju wiary są parafie, wspólnoty, stowarzyszenia i ruchy. W ramach tych społeczności należy rozwijać lekturę aktualnego nauczania Kościoła, celebrowania wiary w liturgii, zwłaszcza Eucharystii. Zobowiązanie to dotyczy szczególnie osób bezpośrednio odpowiedzialnych za ewangelizację: kapłanów, którzy winni skupić się na pogłębionym studium dokumentów *Vaticanium II* i Katechizmu Kościoła Katolickiego w celu wykorzystania ich w pracy duszpastersko-katechetycznej, oraz katechetów, żeby organizować grupy wiernych oddających się lekturze dokumentów Kościoła. Należy też propagować *Katechizm Kościoła Katolickiego* i inne pomoce w rodzinach, wykorzystując czas przyjmowania sakramentów świętych czy inne spotkania rodzinne w wymiarze religijnym. Należy też popierać misje ludowe i inne inicjatywy parafialne oraz w miejscach pracy, akcentując odpowiedzialność za świadectwo życia chrześcijańskiego. Członkowie Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, winni ewangelizować poprzez aktywność osobistych charyzmatów oraz wierność Ojcu Świętemu i zdrowej doktrynie Kościoła. Wspólnoty kontemplacyjne w *Roku Wiary* mają szczególnie

³⁰ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Porta fidei*, nr 14. Zob. J. SOBRINO, *Jesus und Reich Gottes. Bermherzigkeit, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft*, „Concilium” [niem.], 44(208), nr 3, s. 312-322; J. ZABIELSKI, *Wydobywanie dobra...*, dz. cyt., s. 57-105.

³¹ Zob. *Nota*, III, 1-10. Por. J.-H. TÜCK, „Von Frommem Atheisten und anderen Gottesuchen” – *Vermischte Bemerkungen*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 39(2010), s. 351-352; P. RICOEUR, *Note sur l’existentialisme et la foi chrétienne*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 2006/IV, vol. 138, s. 307-314.

modlić się w intencji odnowy wiary Ludu Bożego oraz zaangażować się w jej przekazywanie młodemu pokoleniu. Stowarzyszenia i Ruchy kościelne wzywane są do podejmowania specyficznych inicjatyw ukazujących znaczenie wiary i życia religijno-moralnego we współczesnym świecie. Wszyscy wierni wezwani są do odnowienia daru wiary i przekazywania jej w dialogu z braćmi i siostrami innych wyznań chrześcijańskich oraz innych religii, jak też z ludźmi niewierzącymi i obojętnymi religijnie. Ma być to nowa misja chrześcijan wobec osób, wśród których żyją³².

Zakończenie

Analityczna refleksja nad ludzką egzystencją pozwala uświadomić zasadność i znaczenie rozpoznania aksjologicznych podstaw naszego istnienia. Tym fundamentem jest wiara, która jest spotkaniem Boga stanowiącego źródło, sens i cel ludzkiej egzystencji. Stąd też, „wiara podobna jest do drogi, dotyczy ona również ludzi, którzy chociaż nie wierzą, pragną wierzyć i nie przestają szukać. [...] Kto rusza w drogę, by czynić dobro, już zbliża się do Boga, już jest wspierany Jego mocą, ponieważ to właśnie siła Bożego światła oświeca oczy, gdy zmierzamy ku pełni miłości”³³. Odnalezienie zaś Boga i osobowe z Nim spotkanie, otwiera ludzki rozum i serce na rzeczywistość świata, na sens życia, które jest pogłębiającym się jednoczeniem ze swoim Stwórcą i Zbawicielem. Stan ten zawiera w sobie zobowiązującą moc utrzymania tej jedności oraz potrzebę rozwijania relacji z innymi ludźmi poprzez ewangelizacyjne zaangażowanie w przybliżanie Boga. „Dlatego właśnie ten, kto wierzy, nie jest nigdy sam, i dlatego wiara dąży do tego, by się rozpowszechniać, zapraszać innych do swej radości. Człowiek otrzymujący wiarę odkrywa, że poszerzają się przestrzenie jego <ja> i nawiązują się nowe relacje, które wzbogacają życie”³⁴. Charakter i znaczenie tych życiowych relacji i zobowiązań zakotwiczone są w naturze wartości i norm ludzkiej egzystencji. Wiara w Boga w Trójcy Świętej

³² Por. FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 46-49; *Nota*, IV, 1-10. Por. T. BALASURIYA, *Die Religionen im Angesicht der Zukunft*, „Concilium” [niem], 43(2007), nr 1, s. 7-14.

³³ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, nr 35.

³⁴ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei*, 39.

Jedynego jawi się jako najwyższa wartość ludzkiej egzystencji, a normy moralne z niej wynikające są wyrazem woli Boga. Życie wiarą i zachowanie Bożych przykazań jest powinnością całego życia chrześcijanina. Są jednak takie okresy naszego życia, kiedy owe powinności nabierają szczególnego znaczenia. Takim czasem jest przeżywany *Rok Wiary*, stanowiący szczególne wyzwanie w ramach nowej ewangelizacji. Aktywne włączenie się w nową ewangelizację sprowadza się do stałego wysiłku pogłębienia naszej wiary, życia według niej i przekazywania jej współczesnemu światu. Taka życiowa postawa uszczęśliwia człowieka samego i łączy z innymi ludźmi, gdyż przeznaczeniem człowieka jest „jego otwartość ku Bogu. Stąd też kształt ludzkiej społeczności tylko wtedy jest trwały, gdy ma zasadę w Bogu, ku któremu zdąża wspólne przeznaczenie ludzi. Źródło wzajemnej miłości tryska tam, gdzie ludzie znajdują się w obliczu Boga”³⁵.

Streszczenie

Racjonalność osobowej natury człowieka domaga się odkrywania sensu i celu jego istnienia oraz fundamentalnych norm ludzkiej egzystencji. Wysiłki ludzkie w tym względzie koncentrują się wokół religijnej wiary, stanowiącej wartość o charakterze normatywnym. Brak wiary w Boga wprowadza człowieka w stan egzystencjalnej pustki, która objawia się dezorientacją poznawczą oraz zagubieniem aksjologiczno-moralnym. Uznanie zaś Boga w akcie wiary i osobowy z Nim związek pozwala człowiekowi poznać źródło i cel swego istnienia oraz życiowe prawa i obowiązki. Analizy tego problemu w niniejszym artykule koncentrują się wokół dwóch zagadnień: 1. Wiara jako weryfikacja sensu istnienia człowieka; 2. Wiara jako moralno-ewangelizacyjny normatyw ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: *egzystencjalna pustka, odkrywanie sensu życia, Bóg jako źródło i cel ludzkiej egzystencji, religijna wiara, miłość, życie moralne, nauczanie Kościoła, nowa ewangelizacja, Rok Wiary.*

³⁵ W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978, s. 117.

Faith as the Axiomatic Foundation of Human Existence

Summary

The rationality of the human nature of human beings demands an exploration of the meaning and purpose of his existence and of the fundamental norms of human existence. Human efforts in this regard concentrate around religious faith, which is a value of a normative nature. A lack of faith in God introduces man into a state of existential emptiness that is revealed in a cognitive disorientation and in getting lost on an axiological and moral level. On the other hand, the recognition of God in an act of faith and a personal relationship with Him allows a person to know the source and purpose of one's existence and the rights and obligations of life. The analysis of this issue in this article revolves around two issues: 1. Faith as a verification of the meaning of human existence; 2. Faith as a moral-evangelical normative of human existence.

Key words: *existential emptiness, discovering the meaning of life, God as the source and goal of human existence, religious faith, love, moral life, the teaching of the Church, new evangelization, Year of the Faith .*

JOANNA PAKUZA

IMPLIKACJE TEOLOGII BOGOCZŁOWIE- CZEŃTWA W WYMIARZE EGZYSTENCJAL- NYM ORAZ MYŚLI ANTROPOLOGICZNEJ I SPOŁECZNEJ FIODORA MICHAJŁOWICZA DOSTOJEWSKIEGO (1821-1881)

Treść: 1. Implikacje osobiste, 2. Implikacje antropologiczne, 3. Implikacje społeczne, Podsumowanie.

11 listopada 2012 r. minęła 191 rocznica urodzin jednego z najśłynniejszych rosyjskich pisarzy – Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego. Jest to dobra okazja, by przyjrzeć się bliżej temu – na pozór dobrze znanemu – literatowi, tym razem pod kątem jego odniesienia do zagadnienia Bogoczłowieczeństwa, a raczej implikacji, jakie wywarło ono na nim samym oraz na jego poglądach o człowieku i społeczeństwie.

Fiodor Dostojewski urodził się w Moskwie jako drugie z siedmiorga dzieci Michała i Marii Dostojewskich. W latach 1838-1843 studiował w Petersburgu w Szkole Głównej Inżynierii Wojskowej, w której uzyskał stopień oficera, ale później wystąpił z wojska i poświęcił się pracy pisarskiej. Zajął się przede wszystkim tłumaczeniem, ale stawiał także pierwsze kroki jako pisarz. Pierwsza powieść – *Biedni ludzie*, przyniosła mu miano następcy innego rosyjskiego pisarza – Mikołaja Gogola. W kolejnych jego powieściach zarysowywała się konsekwentnie, charakterystyczna dla niego, problematyka moralna oraz psychologiczna. W 1849 roku został aresztowany za udział w zebraniach koła M.W. Pietraszewskiego. Skazany na karę śmierci, został tuż przed wykonaniem

Joanna Pakuza – magister teologii, doktorantka w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Aktualnie prowadzi badania nad życiem religijnym Polaków wygnanych do ZSRR w latach 1939-1945.

wyroku ulaskawiony i zesłany na katorgę w Omsku. Później – jeszcze podczas zesłania, został szeregowcem w wojsku w Semipałatyńsku, a potem uzyskał pozwolenie na osiedlenie się w Twerze. Wspomnienia z tego okresu zawarł m.in. we *Wspomnieniach z domu umarłych*. Publikował swoje teksty m.in. w czasopismach: „Wriemia”, „Epocha” „Grażdanin”. Rozgłos przyniosła mu powieść *Zbrodnia i kara*. Uciekając przed grożącym mu za długi więzieniem, przebywał za granicą (1867-1872), gdzie napisał *Idiotę*. W tym samym czasie stworzył też swego rodzaju pamflet polityczny i moralny, który zatytułował *Biesy*. Powieścią, poniekąd syntezująca jego poglądy, byli *Bracia Karamazow*. Zmarł 8 II 1881 roku w Petersburgu.

Autor *Zbrodni i kary* był człowiekiem, który intensywnie zgłębiał tajemnice człowieczeństwa, psychologii, moralności, ale również religii. W tym względzie szczególnie bliska była mu idea Bogoczłowieczeństwa, uosobiona w Chrystusie – Bogu-Człowieku. ‘Bogoczłowieczeństwo’ w znaczeniu teologiczno-filozoficznym posiada kilka aspektów. Oznacza wprawdzie bosko-ludzką rzeczywistość Chrystusa, ale także Kościoła oraz całego życia chrześcijańskiego, a w szerszej perspektywie nawet całych dziejów ludzkich. Pojęcie to było też kluczowe dla spekulacji filozoficzno-teologicznej myślicieli rosyjskich XIX wieku, pośród których był również Dostojewski, a w ujęciu których stanowiła ona specyficzną kontynuację myśli patrystycznej i soborowej, oraz wniosła nowe światło dla rozumienia chrystologicznego wymiaru dziejów ludzkich. W definicji zawartej w *Encyklopedii katolickiej* Władysław Hryniewicz wymienił pięć zasadniczych wymiarów natury i znaczenia terminu ‘Bogoczłowieczeństwo’: biblijny, chrystologiczny, ontologiczny, humanizacyjny oraz uznający w tej idei streszczenie całej teologii¹. Jednakże w swojej istocie termin Bogoczłowieczeństwo jest przede wszystkim kwintesencją zasadniczej treści dogmatu Soboru Chalcedońskiego o jedności dwóch natur w Chrystusie.

Co prawda z początku niewiele wskazywało na to, że pojęcie to stanie się w jego życiu czymś znaczącym i przekształcającym głęboko jego spojrzenie na świat. Urodzony w XIX-wiecznej Rosji doświadczył różnych kolei losu – począwszy od specyficznej atmosfery domu

¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Bogoczłowieczeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 713-715

rodzinnego, aż po te wydarzenia, w które wciągnął go nieprzewidywalny bieg historii. Liczne i różne doświadczenia wyryły mocny ślad na jego psychice i dalszym życiu – ślad nie zawsze pozwalający patrzeć w przyszłość z nadzieją. Również spotkanie z rodzącą się w XIX wieku zachodnią filozofią „śmierci Boga” sprawiło, że wizja Boga-Człowieka – mimo że obecna chociażby w jego praktyce wiary w prawosławnym środowisku domowym – nie miała łatwej drogi, by trafić do serca Dostojewskiego. Jednakże gdy drogę tę już pokonała, znalazła w pisarzu swego odważnego obrońcę i propagatora. Dostojewski był właśnie jednym z tych, który zaangażował swoje serce i umysł w poznanie egzystencjalnego wymiaru idei Bogoczołowieczeństwa; pozwolił się tej idei stopniowo przekształcać i rewolucjonizować. W tym sensie jego wizja i sposób patrzenia na Bogoczołowieczeństwo może być dla współczesnych czymś godnym uwagi i zainteresowania. Pomijając zatem szeroki aspekt zagadnienia dotyczącego tego, w jaki sposób myślenie o tej idei wyryło swój ślad na jego twórczości, warto zapytać jak wpłynęła ona na życie osobiste pisarza, oraz jakim echem odbiła się ona w jego myśli antropologicznej i społecznej?

„Nie pytaj o konsekwencje, gdy chcesz coś zrobić, bo nigdy tego nie dokończysz”² – pisał Erich Maria Remarque, a w tym jego stwierdzeniu jest sporo racji. Bowiem kto wie, czy gdyby Fiodor Dostojewski myślał o konsekwencjach, a także o swoich niekonsekwencjach związanych z pisaniem o Bogoczołowieczeństwie, to czy w ogóle zabrałby się do takiej pracy, czy zainteresował by się tematem posiadającym taki ciężar gatunkowy? Na to pytanie trudno tak naprawdę odpowiedzieć, nie mogąc już osobiście zapytać samego zainteresowanego. Fakt faktem – Dostojewski na pisanie o idei Bogoczołowieczeństwa wypisał niejedną kałamarz atramentu. Jednakże czy to pisanie doświadczalnie wpłynęło na niego samego? Jakie wnioski, przede wszystkim antropologiczne i te o znaczeniu społecznym, wyciągnął z zainteresowania wydarzeniem Boga-Człowieka? Są to wbrew pozorom ważne, a nawet decydujące pytania, przypominają bowiem o tym, że prawda, dobro i piękno, jeśli się człowiek nimi „zajmuje” i z nimi obcuje (a przecież Bóg-Człowiek jest uosobieniem tychże trzech transcendentaliów), winny go przemieniać i przekształcać.

² <http://szukaj.cytaty.info/cytaty/konsekwencje/1> [22 XII 2011].

1. Implikacje osobiste

Można byłoby założyć, że zazwyczaj ci, którzy zajmują się wzniosłymi ideami i ideałami, sami są wzniośli i idealni. Idąc tym tropem myślowym można by wysnuć wniosek, że skoro Fiodor Michajłowicz próbował przenikać tajemnicę Boga-Człowieka, to sam był osobą jednoznaczną, dobrą, klarowną pod względem etycznym, a nawet, że był wzorem pewnego modelu moralności, który przedstawiał w swoich książkach. Tymczasem okazuje się, że był on postacią bardziej skomplikowaną, a wiele z jego cech czy przywar, nie współgra z ideą Bogoczłowieczą. Z jednej strony można dostrzec pewne aspekty jego życia, które teologia Bogoczłowieczeństwa rzeczywiście w nim oszlifowała i dopełniła. Niektóre świadectwa o nim ten fakt uwydatniają. Jego lekarz wspominał na przykład: „W czasie tych niewielu nawet naszych spotkań oczarował mnie rozumem, zdolnością niezwykle subtelnej i wnikliwej analizy i głębokim człowieczeństwem. (...) Przy herbacie rozmawialiśmy o różnych rzeczach, najczęściej zaś o medycynie, zagadnieniach społecznych, sprawach związanych z literaturą i sztuką, i bardzo często, o religii. (...) uderzała we wszystkich wypowiedziach Fiodora Michajłowicza szczególna trafność co do sądów, wielkie, w porównaniu z nami, odczytanie, (...) a także zdolność analizy (...)”³.

Widać zatem, że Fiodor Michajłowicz dzielił się z innymi wartością swojego człowieczeństwa i – co ważne – miał się pod tym względem czym dzielić. Sam będąc bogatym pod względem duchowym, mógł ubogacać innych. Dostojewski rozumiał potrzebę wewnętrznego rozwoju, potrzebę stawania się coraz bardziej ludzkim. Dostojewski zrozumiał, poniekąd na przykładzie własnego życia, że pełne człowieczeństwo rozbłyska w świetle wcielenia Słowa. Wcielenie otwiera przed człowiekiem nowe, a co więcej nieskończone możliwości. Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, człowiek „egzemplaryczny”, jest dla ludzi źródłem i szczytem. W Nim widać owo marzenie Boga o człowieku – pragnienie Boga, by człowiek dążył do rzeczy wielkich i wspaniałych. To zakłada także rozwój człowieka, pomnażanie talentów, które Stwórca w nim złożył. Fiodor tę prawdę zasymilował w swoim życiu, także w tym znaczeniu, że rozwijał się pod wzglę-

³ *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach, krytyce i dokumentach*, wyb. Z. PODGÓRZEC, tłum. Małgorzata Biernacka i in., Wrocław 1984, s. 49.

dem humanistycznym – literatura, sztuka, zagadnienia religijne: tematami z nimi związanymi Dostojewski karmił swój rozum i serce, zgłębiał je i nad nimi refleksyjował, by być człowiekiem zawsze coraz bardziej, co dzień coraz bardziej, i zbliżyć się do zamiaru i marzenia Boga o nim samym. Dostojewski pamiętał, że skoro Bóg stał się człowiekiem, skoro w taki sposób uwznioślił i dowartościował ludzką naturę, to także człowiek winien zachwycić się swoim człowieczeństwem i rozwinąć skrzydła tego, co w nim najpiękniejsze. Dbał zatem o samorozwój, kształcenie, odpowiednią lekturę i o kontakt z innymi, o to, by dzielić z bliźnimi radość wzrastania w mądrości, w radości życiem.

Znamienny, pod względem siły jego człowieczeństwa, które próbuje się przecież także w momentach cierpienia i trudności, jest fragment listu, który skreślił do swego brata Michała w Twierdzy Pietropawłowskiej, gdy szykował się już do drogi na syberyjskie zesłanie: „Nie rozpaczam i nie upadam na duchu! Życie wszędzie jest życiem, życie jest w nas samych, nie w tym, co zewnętrzne. Obok mnie będą ludzie i być człowiekiem między ludźmi i pozostać nim na zawsze, w jakichkolwiek nieszczęściach nie rozpaczać i nie upadać – oto na czym polega życie, jego zadanie! (...). Nigdy jeszcze tak obficie i zdrowo siły życia duchowego nie wzbierały we mnie, jak teraz. (...). Życie to dar, życie to szczęście, każda jego chwila mogłaby być szczęściem wiecznym. (...). Bracie! Przysięgam Ci, że nie stracę nadziei i swego ducha i serce zachowam w czystości. Narodzę się na nowo, ku lepszemu. Oto cała moja nadzieja, moja pociecha”⁴.

Ileż siły ducha musiało być w tym człowieku, który – wiedząc dokąd zmierza – wygłaszał mocne zdania o znaczeniu życia i o sile nadziei, której nie miały uśmiercić nawet syberyjskie okowy. Dostojewski, dzięki rozważaniu tajemnicy Boga-Człowieka, tajemnicy Cierpiącego Chrystusa, dojrzał do zrozumienia prawdy, że życie jest bezcenne zawsze i wszędzie, że nie można rezygnować z przeżywania go w sposób twórczy, nawet w obliczu sytuacji skrajnych. Co więcej – pozostać człowiekiem nawet w tyglu doświadczeń, oto szczególne misterium wobec którego może postawić człowieka życie.

W czasie zesłania lekturą, z której Dostojewski czerpał siły, była *Ewangelia*. Była to zresztą wtedy jedyna książka jaką miał i którą zgłę-

⁴ DOSTOJEWSKI, *Listy*, Warszawa 1979, s. 91-92, 94.

biał. Rozważał wtedy o wierze bardzo dużo⁵. Dzięki temu miał siłę i potrzebną mądrość, by przetrwać ten okres swego życia i nie zwątpić w jego sens, a nawet wynieść z tego czasu coś cennego na oczekiwane dni wolności, już poza murami łagru. Dlatego można powiedzieć, że wszystkie książki napisane przez Dostojewskiego po katordze, są Ewangelią wdrożoną w powieści, którą tworzył poniekąd „na nowo”, osadzając ją w swoim świecie i czasie.

Z czasów semipałatyńskich, już po uwolnieniu, najcenniejsze wydają się wspomnienia Aleksandra Wrangela o Dostojewskim. Opisuje on człowieczeństwo pisarza bardzo ciepło i dobrze: „Los zetknął mnie z niezwykłym człowiekiem, zarówno jeśli chodzi o zalety serca, jak i rozumu (...). Niezwykła dobroć pana Fiodora była doskonale znana jego otoczeniu. Któż nie pamięta, jak troszczył się o rodzinę brata Michała, małego Paszę Isajewa i innych. (...). Najbardziej lubił, gdy w letnie wieczory kładliśmy się na trawie i wpatrywali w miriady gwiazd migających w granatowej otchłani nieba. Chwile te działały na niego kojąco. Medytacje nad wielkością Stwórcy (...) rodziły w nas stan pojednania, dzięki któremu uświadamialiśmy sobie własną małość i w jakiś sposób osiągali wewnętrzną równowagę. (...) O Chrystusie mówili z uniesieniem. (...) Przeżyłem z nim piękne chwile. (...). Ile rzeczy ciekawych, wielkich i pouczających wyniosłem z rozmów z nim. Najwspanialsze było to, że mimo ciężkich prób, jakim poddał go los: katorga, załamania, straszna choroba i ciągłe kłopoty materialne, w duszy Fiodora Dostojewskiego tliły się najwznioślejsze i najgłębsze ludzkie

⁵ Można dowiedzieć się chociażby ze słynnego listu z dnia 20 lutego 1854 roku, napisanego w Omsku do Natalii Fonwizinej: „Wygnaniec musi przeżywać na nowo w świadomości i we wspomnieniach całą gorycz swojej przeszłości. (...) w takich chwilach człowiek pragnie być niczym «wyschnięta trawa» wiary i znajduje ją właściwie tylko dlatego, że prawda jaśnieje w nieszczęściu. (...). Powiem pani o sobie, że jestem dziecieniem wieku, dzieckiem niewiary i zwątpienia, aż do teraz, a nawet (wiem o tym), do grobowej deski. Ileż straszliwych mąk kosztowało i kosztuje mnie to pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w mej duszy, im więcej widzę dowodów przeciwnych. A jednak Bóg zsyła mi chwile, w których jestem absolutnie spokojny. W owych chwilach kocham ludzi i dochodzę do wniosku, że inni mnie kochają. W takich chwilach ukształtowałem sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte. Ów symbol jest bardzo prosty, oto on: wierzyć, że nie ma niczego piękniejszego, głębszego, sympatyczniejszego (...) i doskonalszego od Chrystusa (...). Więcej, gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i gdyby rzeczywiście tak było, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym zostać z Chrystusem niż z prawdą” (Tamże, s. 114-115).

uczucia. I ta niespotykana bezinteresowna szlachetność, jaka uderzała mnie w Dostojewskim!”⁶.

Świadectwa te zachwycają i z jednej strony dają poczucie tego, jak pięknym wewnątrznie człowiekiem był Fiodor Michajłowicz. Warto skupić się szczególnie na kilku aspektach wymienionych w tym krótkim wspomnieniu o pisarzu. Uderza w pierwszej kolejności uwaga o ludzkiej dobroci autora *Braci Karamazow*. Ludzkiej w tym znaczeniu, że wyświadczanej innym, tak naprawdę była to bowiem dobroć czerpana od Boga, a przekładana na relację z bliźnimi i z nimi dzielona. Jak widać Dostojewski nie tyle o niej mówił, ile nią żył, a to promieniowało i najwyraźniej przemawiało bardzo mocno, skoro po wielu latach właśnie ten „szczegół” wybija się na pierwszy plan opowiadania Aleksandra Wrangela.

Bardzo obrazowym, a jednocześnie wymownym, jest wspomnienie o kontemplowaniu piękna świata i stworzenia. Obserwując wspólnie gwiazdy doświadczały Wrangel i Dostojewski swoistego spotkania z Nieskończonym. W tej krótkiej uwadze o podziwianiu ciał niebieskich kryje się głęboka treść. Można bowiem wyczytać z niej, że pisarz miał serce otwarte na sprawy Boże, że pamiętał, iż świat to nie tylko fizyka, ale to metafizyka, która przenika otaczającą rzeczywistość. Być może dźwięczały mu wówczas w uszach ewangeliczne słowa o tym, że właśnie ten świat Bóg umiłował aż tak, że posłał nań swego Syna, aby w Nim człowiek miał życie wieczne i otwarcie na wieczność, na nieskończoność (por J 3, 16). A właśnie perspektywa nieskończoności jest tym, przez co człowiek jest bardziej sobą, bo pozwala mu wyjść ponad siebie, ponad małość i ograniczoność, a prowadzi ku pełni, ku otwarciu na prawdziwe życie. W tym sensie najdoskonalszym wzorem jest dla człowieka Bóg-Człowiek – Chrystus. On jest Człowiekiem najbardziej, *par excellence*, gdyż jest pozbawiony ograniczeń, gdyż on sam jest Nieskończonością – jest jednością z Nieskończonym i Wiecznym przez to prowadzi człowieka ku pięknu nieskończoności i wieczności, ku Bogu samemu.

Te refleksje, jak relacjonuje Wrangel, rodziły w Dostojewskim pokój i pojednanie, a zarazem dzięki nim widział siebie we właściwych porpcjach – był małym stworzeniem, ale pełnym spokoju właśnie

⁶ *Okrutny talent...*, s.106, 109-110.

dlatego, że jego Bóg był tak wielki i wspaniały. Być może dzięki tym chwilom wzrastała w nim ludzka mądrość i szlachetność. Niestety nie zawsze był tej szlachetności wierny. Wspomnieć trzeba bowiem o tym, że Dostojewski był charakterem trudnym. Uderzająca jest zarazem jego małość w niektórych kwestiach. Wydawałoby się bowiem na przykład, że człowiek tak przejęty religią, moralnością i w ogólności „sprawą człowieka”, nie powinien w sposób pogardliwy wyrażać się np. o Kościele katolickim czy też o Polakach, a to natomiast zdarzało mu się niejednokrotnie.

Kościół zachodni utożsamiał Dostojewski z tym, który wypaczył pierwotny zamysł Chrystusa w odniesieniu do Kościoła. Uważał, że chrześcijaństwo łacińskie dało się zwieść pokusie władzy, że przeaccentowało hierarchiczność, oraz że weszło w mariaż z polityką i wielkimi tego świata. W tym kontekście należy nawiązać ponownie do postaci Włodzimierza Sołowjowa (wspominanego w pierwszym rozdziale), który do pewnego momentu był z Dostojewskim zgodny co do poglądów na temat katolicyzmu. Z czasem jednak jego punkt widzenia zaczął się zmieniać⁷. I tak, w swojej trzeciej mowie ku czci Dostojewskiego⁸, wygłoszonej po śmierci pisarza, Sołowjow zawarł już tezy, z którymi – gdyby Dostojewski żył, nigdy by się nie zgodził, a które Sergiusz Sołowjow podsumował w następujący sposób: „Takie przemówienia o Dostojewskim można było wygłaszać, gdy ten leżał już w grobie. W imię Dostojewskiego wzywał Sołowjow do pogodzenia się z tym, co Dostojewskiemu było głęboko wrogie. Dostojewski uważał Rzym za antychrysta, był polonofobem i antysemitą. Nie wzywał do połączenia się z Rzymem, lecz do walki z nim i z narodami, które przejęły jego kulturę. Sołowjow solidarny jest z Dostojewskim w rozumieniu Kościoła jako teokracji (...). Jednak teokracja Dostojewskiego

⁷ Sołowjow złożył z czasem katolickie wyznanie wiary (co spotkało się z jednoznacznym sprzeciwem jego prawosławnego otoczenia, tak że już na stałe był zmuszony pozostać w Europie) a także stał się orędownikiem pojednania zwaśnionych Kościołów łacińskiego i prawosławnego. Tematyce tej poświęcił swoje cztery dzieła: *Wielki spór i polityka chrześcijańska*, *Historia i przeszłość teokracji*, *Rosyjska idea* oraz *Rosja a Kościół powszechny*. Na gruncie polskim godna polecenia jest książka *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, zawierająca wybór tekstów Sołowjowa oraz cenny wstęp autorstwa Grzegorza Górnego – W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007.

⁸ W języku polskim *Trzy mowy ku czci Dostojewskiego* udostępnił Zbigniew Podgórzec w zbiorze *Okrutny talent* (s. 339-361).

to tryumf prawosławnego i carskiego Wschodu nad katolickim i papiejskim Rzymem. Sołowjow zaś usiłuje budować przyszłą teokrację łącząc prawosławny Wschód z katolickim Rzymem, państwo wschodnie z zachodnim prymatem hierarchicznym”⁹.

W każdym razie Dostojewski przeciwnikiem Rzymu był, i – najwyraźniej – nie klóciło się to wg niego z pewnymi teologicznymi prawidłami. Nie przeszkadzało mu to również być gorliwym propagatorem Bogocłowieczeństwa, nie powodowało w nim w końcu także zgrzytu czy wyrzutu sumienia. Dziwi to tym bardziej, gdy do niechęci do katolicyzmu dorzuci się jeszcze tę do Polski i Polaków. Dostojewski synów Rzeczypospolitej niejednokrotnie nazywał na kartach swoich powieści „Polaczkami” i przedstawiał w niezbyt korzystnym świetle. Byli oni w jego książkach ukazywani m.in. jako szulerzy i pijacy. Dostojewski był do nich uprzedzony z dwóch powodów.

Pierwszą przyczyną, dla której nie wyrażał się o nich w sposób pochlebny była ta, że w tamtym czasie Polacy, których spotykał w Petersburgu, byli zazwyczaj karierowiczami-zdrajcami swojego narodu (należy pamiętać, że dla Polski był to przecież okres rozbiorów), którzy chcieli wysługiwać się caratowi. Niektórzy, zajmując się niejednokrotnie rozmaitymi mactwami czy ciemnymi interesami, topili swoje stresy w alkoholu czy w grze w karty. Głównie takich Polaków spotykał wokół siebie Dostojewski. Ten wymiar jego niechęci można zatem w jakiś sposób zrozumieć, wynikała ona bowiem ze zwykłej ludzkiej antypatii do tego rodzaju osób.

Druga przyczyna związana była jednak z trudnym do pojęcia pragnieniem Dostojewskiego, by Polska, i nie tylko zresztą ona, zniknęła z mapy Europy. Chciał, by wszystkie państwa słowiańskie znalazły się pod panowaniem Rosji (idea poczwieniczestwa). Wynikało to z jego mesjanistycznej koncepcji Rosji jako państwa wszystkich narodów słowiańskich. Jednakże te jego poglądy nie usprawiedliwiają agresywnego nacjonalizmu, który jest niezgodny z Ewangelią, z chrześcijańskim uniwersalizmem. Zatem, choć powód niechęci do Polski¹⁰ jest wielo-

⁹ S. M. SOŁOWJOW, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. SIEMASZKIEWICZ, Poznań 1986, s. 197.

¹⁰ Szerzej na ten temat można przeczytać w książce M. WEDEMANN, *Polonofil czy polakożerca. Fiodor Dostojewski w piśmiennictwie polskim w latach 1847-1897*, Poznań 2010 czy w tekście J. UGLIKA – *Polacy u Dostojewskiego*, dostępnym na stronie: <http://www.puls.ctinet>.

wymiarowy, to nie ulega wątpliwości, że kto twierdzi, że kocha Chrystusa, winien go także naśladować w powszechności miłości, i nie powinien dawać sobie prawa, by pewnych grup czy narodów nienawidzić rzekomo w imię tzw. prawosławnej czy też rosyjskiej idei.

2. Implikacje antropologiczne

Nie będzie przesadą powiedzieć, że w twórczości Dostojewskiego nie ma nic poza człowiekiem. Nawet jeśli pojawiają się wątki poboczne, to zawsze są one powiązane z tajemnicą człowieka, pisarza interesował bowiem wyłącznie ludzki byt – człowieczy duch, dusza, ciało. Człowiek jest zawsze istotą jego pisarstwa. W tym zapasjonowaniu się człowiekiem jest coś wyjątkowego w tym znaczeniu, że wg Dostojewskiego rozwiązanie problemu człowieka oznacza zarazem rozwiązanie problemu Boga. Całe dzieło pisarskie Dostojewskiego jest przedstawieniem człowieka i jego losu, doprowadzonym momentami w niektórych postaciach do bluźnierstwa czy bogobóstwa, ale rozwiązaniem przez oddanie losu człowieka Bogoczłowiekowi – Chrystusowi. Ten antropologizm Dostojewskiego jest głęboko chrześcijański – co więcej tylko w chrześcijaństwie, które w Chrystusie odczytuje misterium człowieka, ten antropologizm może być właśnie taki. Ten wyjątkowy stosunek Dostojewskiego do człowieka czyni go pisarzem chrześcijańskim. Jest w tym jego szczególnym podejściu do człowieka jak gdyby jakieś przedziwne przeczucie tego, co wiele lat później Jan Paweł II ujął w znamiennych słowach, które są swoistym streszczeniem chrześcijańskiej antropologii: „Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów — jeśli tak wolno się wyrazić — ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”¹¹.

Papież skonkludował tę myśl pisząc jeszcze, że „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, niepew-

pl/archiwum/html/_grudzien_2004/17.html [23 XII 2010].

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 10.

nością, 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 samym¹². Taka jest właśnie także antropologia, którą swoją twórczością chciał promować autor *Zbrodni i kary*. Jego pragnieniem było przekazać, że to właśnie w Chrystusie-Bogu-Człowieku człowiek jest prawdziwie sobą, pozna je swoją tożsamość i staje się szczęśliwym i pełnym pokoju serca. Taki człowiek wielbi Boga i w Nim znajduje właściwe proporcje „wielbienia” siebie rozumianego jako zdumienie nad sobą jako stworzeniem Boga, nad wielkością, do jakiej Bóg przeznacza wszystkich ludzi. Taki człowiek zaczyna także rozumieć, przedziwny zamysł Boga: „*O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*” (*Exultet*). Jego łaskawość wydała Syna, aby uratować niewolnika. Dostojewski przypomina w ten sposób ludziom uwikłanym w zło, przytłoczonym swoją słabością, popełnionymi grzechami czy zbrodniami, że w Bogu można odnaleźć pojednanie, które jest odkupieniem i darem wolności serca.

Antropologia Dostojewskiego, oświecona jasnością idei Bogoczołowieczeństwa, przypominała tak w jego czasach, w których tworzył swoje dzieła, jak i przypomina współcześnie, że człowiek jest poniekąd zawsze „pomiędzy” – sam w sobie, a w konsekwencji także dla innych – musi dokonywać stale wyboru między drogą Bogoczołowieczą lub ‘człowieczobożą’ (droga nadczłowieka – Nietzsche). Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że ludzkość wybierze drogę człowieka-boga, w której człowiek jest jedynie środkiem do celu, którym jest ostatecznie nadczłowiek. Nadczłowiek nie jest jednak człowiekiem *par excellence*, ale jest hańbą i zdradzeniem człowieka, a w ostateczności prowadzi do zagłady i samozniszczenia świata. Dostojewski wiedział, jak wielką pokusą jest dla człowieka ta, by siebie bogiem uczynić, by sobie nadać boskie prerogatywy. Dlatego podejmował tak wiel-

¹² Tamże.

ki pisarski wysiłek, by pokazywać zagrożenia wyływające z człowiekობstwa i szanse, które stwarzało Bogoczłowieczeństwo.

Szansą jest bowiem tak naprawdę jedynie opowiedzenie się ludzkości za drogą Boga-Człowieka – Chrystusa. W Jego miłości znika ciemność człowieka. W Nim człowiek zostaje zachowany, ocalony i wywyższony (we właściwym znaczeniu tego słowa). W Nim też zostaje unicestwiona karykatura: człowiek-bóg. W filozofii Nietzschego nie ma przecież ani Absolutu, ani człowieka, jest tylko i wyłącznie anonimowy nadczłowiek. U Dostojewskiego jest natomiast i Bóg i człowiek. Ów Bóg nigdy nie pochłania człowieka, człowiek nie ginie w Bogu, człowiek pozostaje sobą, odrębnym bytem, a zarazem jest zjednoczony ze swoim Stwórcą do końca i na wieki. Pod tym względem Dostojewski jest chrześcijaninem w najgłębszym sensie tego słowa. Jego stosunek do człowieka jest wyjątkowy.

Anna Rażny, mówiąc o człowieku-bohaterze powieści Dostojewskiego, definiuje tegoż bohatera w następujący sposób: „jest on osobą w takim stopniu, w jakim posiada cechujące ją rysy. Przede wszystkim więc samoświadomość, przewidywanie, celowe działanie, potrzebę wartości, sumienie głównie zaś wolność i odpowiedzialność”¹³. Wydaje się jednak, że spośród wymienionych „cech” w odniesieniu do człowieka kluczowa jest w rozumieniu Dostojewskiego wolność. Wolność zaś „jest dla rosyjskiego pisarza darem ukrzyżowanego Boga, a jako taki nie podlega ścisłej ludzkiej definicji”¹⁴. Podlega jednak opisowi, którego też Dostojewski dokonywał w swojej literaturze, a którego punktem kulminacyjnym była *Legenda o Wielkim Inkwizytorze*, znajdująca się w powieści *Bracia Karz mazow*, w której paradoksy wolności Dostojewski opisał bardzo szczegółowo i w której „koncentrują się wszystkie tematy, zbiegają się wszystkie linie”¹⁵.

Głównym zarzutem inkwizytora wobec Chrystusa jest właśnie to, że obdarzył człowieka wolnością. Kardynał uważa, że życie ludzi byłoby łatwiejsze i prostsze, gdyby nie kazano im nieść na sobie ciężaru

¹³ A. RAŻNY, *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki*, Kraków 1988, s. 40.

¹⁴ A. KOŚCIOŁEK, *Człowiek Ewangelii w „Dzienniku pisarza” Fiodora Dostojewskiego*, Toruń 1994, s. 23-24.

¹⁵ M. BIERDJAJEW, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. PAPROCKI, Kęty 2004, s. 48.

odpowiedzialności za wolność. Odwołując się do sceny kuszenia Jezusa na pustyni inkwizytor czyni Mu zarzut: „Sam zdecyduj teraz, kto miał rację: Ty, czy ten, co Cię wówczas pytał? Przypomnij sobie pytanie pierwsze; chociaż może nie całkiem dosłownie, ale sens był taki: Chcesz iść w świat i wybierasz się z gołymi rękami, z jakąś zapowiedzią wolności, której oni ze względu na swoją prostotę oraz przyrodzony bezwład nie potrafią nawet zrozumieć, której się boją i której unikają, nie chcą – bo nic i nigdy dla człowieka i dla społeczności ludzkiej nie było tak nie do zniesienia jak wolność! A czy widzisz te kamienie rozrzucone po nagiej, palonej przez słońce pustyni? Zamień je tylko na chleby, a ludzkość pobiegnie za Tobą jak stado, wdzięczne i posłuszne wprawdzie, ale też wiecznie strwożone, że możesz cofnąć rękę swoją i zabraknie już dla nich Twego chleba!”¹⁶.

Potem inkwizytor dodaje: „I popatrz, co zrobiłeś jeszcze później. Znowu w imię wolności! Powtarzam Ci, że człowiek nie ma większej, bardziej dokuczliwej troski niż ta, aby znaleźć jak najszybciej kogoś, komu mógłby oddać ów dar wolności, z jakim na swoje nieszczęście na świat się narodził. Ale nad wolnością ludzi zapanuje tylko ten, kto uspokoi ich sumienie (...). Czy zapomniałeś o tym, że człowiek ceni sobie więcej spokój, nawet śmierć, niż swobodę wyboru w poznawaniu dobra i zła? Nie ma dlań nic bardziej kuszącego, pociągającego niż wolność sumienia, ale nie ma też nic tak męczącego, trudnego jak ona. I oto zamiast w sposób zdecydowany i twardy, raz na zawsze uspokoić ludzkie sumienie Ty uciekłeś się do sposobów najbardziej niezwykłych, idealistycznych, nieokreślonych, wybrałeś to, do czego ludzie nie byli zdolni, postąpiłeś więc tak, jakbyś ich nawet w ogóle nie kochał; i to kto – Ten, który przyszedł dać za nich własne życie! Zamiast zająć ludzką wolnością, Ty jej jeszcze przymnożyłeś, by tym samym obciążyć jej męczarniami na wieki królestwo ludzkiego ducha”¹⁷.

W swoich poglądach na temat wolności Dostojewski jest zdecydowany, a w tym zdecydowaniu okrutny. Jego okrucieństwo polega na tym, że nie chciał uczynić tego, co inkwizytor, że „nie chciał z człowieka zdjąć brzemienia wolności, nie chciał wybawić człowieka od cierpień za cenę pozbawienia go wolności, wkładał na człowieka ogromną

¹⁶ DOSTOJEWSKI, *Bracia Karamazow*, tłum. W. WIREŃSKI, Kraków 2010, s. 163.

¹⁷ DOSTOJEWSKI, *Bracia...*, s. 165.

odpowiedzialność, zgodną z godnością wolnej istoty”¹⁸. Wielu chciało-
by bowiem pójść prostszą drogą – „odciążyć” człowieka od wolności,
dać mu to, czego pozornie potrzebuje, dać mu przysłowiowy chleb,
zaspokoić jego głód i w ten sposób... zniewolić. Dostojewski wie co
prawda, że „można by zmniejszyć cierpienia człowieka, gdyby zabrac
mu wolność”¹⁹, ale wie też, że wtedy człowiek byłby bezwolną mario-
netką. Lepiej jest wg autora *Braci Karamazow* dźwigać dar wolności
i smakować w ten sposób wszystkie słodko-gorzkie posmaki człowie-
czeństwa, niż zgodzić się ten dar oddać, a wiedzieć jedynie jak smakuje
„powszedni chleb”...

Na to „cierpienie” zgodził się także sam Bóg. Podjął „ryzyko” wol-
ności – pozwolił człowiekowi Siebie przyjąć lub odrzucić, ale zarazem
wiedzieć, że jest kochany miłością wolną, a nie przymusem niewolnika.
Jego wolność jest darem krzyża. Tajemnica chrześcijańskiej wolności
jest tajemnicą Krzyża. Ukrzyżowany nikogo nie zmusza do miłości.
On po prostu kocha i oczekuje na wolną odpowiedź. W ten sposób
Chrystus zwraca się do wolności wpisanej w ludzkie serce, nie chce
bowiem posłuchu niewolnika, lecz miłości wolnego.

Dostojewski roztacza zatem przed człowiekiem szerokie horyzonty
wolności. Próbuje zachęcić do wzniesienia się na skrzydłach duchowej
swobody. Tylko w ten sposób – tzn. przyjmując swoje życie w odpo-
wiedzialnej wolności, w wolności miłowania, której miarą jest „bez-
mierność” – człowiek może być „chwałą Boga”, bo tylko wtedy będzie
„człowiekiem żyjącym”, a przecież – jak nauczał św. Ireneusz z Lyonu
– „*Gloria Dei, vivens homo*”.

3. Implikacje społeczne

Pisarstwo Dostojewskiego miało w jego zamyśle wpływać nie tyl-
ko na jednostki. Pragnął również, by dotyczyło życia społecznego i
posiadało konotacje bardziej uniwersalne²⁰. Ów zamysł najlepiej ilu-
strują wspomniane już *Biesy*. Inspirację do napisania powieści przy-

¹⁸ BIERDJAJEW, Światopogląd..., s. 37.

¹⁹ Tamże.

²⁰ „Bowiem te same drogi, które prowadzą pojedynczego człowieka do przestępstwa, całe spo-
łeczeństwa prowadzą do rewolucji” (BIERDJAJEW, Światopogląd..., s. 75).

niosło życie i wydarzenia, które w tamtym czasie wstrząsnęły Rosją. Józef Smaga, przybliżając genezę *Biesów*, opisuje je następująco: „7 listopada 1869 gazeta «Russkije wiadomosti» zamieściła informację o odkryciu w parku moskiewskiej akademii rolniczej trupa młodego człowieka. Obciążone dwiema cegłami ciało znaleziono w zamrożonym stawie. Wkrótce ustalono tożsamość ofiary, studenta akademii Iwana Iwanowa. Stopniowo wyjaśniły się okoliczności zbrodni dokonanej przez grupę pięciu osób kierowanych przez Sergiusza Nieczajewa, założyciela rewolucyjnej organizacji «Zemsta Ludu». Jej program, cele i środki ich realizacji formułował *Katechizm rewolucjonisty*. Głoszono w nim rezygnację z zasad, za cel podstawowy uznano zwycięstwo ‘sprawy’, tj. zniszczenie istniejącego systemu społeczno-politycznego. Budując nowe społeczeństwo należało zaczynać od zera, unicestwieniu ulec musiały wszystkie wartości i zasady; zabójstwa, rozboje, podstęp uznano za środki nieodzowne. «Moralne dla rewolucjonisty – nauczał Katechizm – powinno być to, co współdziała z rewolucją, niemoralne i przestępcze to, co jej zawadza. Wszelkie roztkliwiające człowieka uczucia: pokrewieństwa, przyjaźni, miłości, wdzięczności, a także honoru, powinny ustąpić. Jedynym marzeniem rewolucjonisty jest niszczenie bez miłosierdzia i litości». Przebywający za granicą Dostojewski pilnie czytał rosyjskie gazety i wiadomość o moskiewskim morderstwie potraktował z największym przejęciem. Uważnie czytał sprawozdania z procesu nieczajewców, który odbył się w połowie lipca 1871 roku. Nieczajewszczyznę uznał za ponury i niebezpieczny symptom procesów dokonujących się w społeczeństwie rosyjskim drugiej połowy XIX stulecia. Artystyczną dokumentacją przemyśleń nad sprawą, której nieczajewcy stanowili wprawdzie ostatnią, najbardziej jaskrawą, ale nie jedyną ilustrację, była powieść *Biesy*»²¹.

Mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, że powieść-pamflet, jak zwykle określać się *Biesy*, jest jedynie zapisem wydarzeń, relacją dotyczącą pewnych nowych ruchów czy prądów społecznych. Jednakże spojrzenie takie zdaje się odzierać książkę Fiodora Michajłowicza z tego, co dla niej istotowe. Dostojewski bowiem szukał w wydarzeniach, które się dokonały, tego, co pulsowało w ich wnętrzu, tego, co stanowiło ich „jądro ciemności”.

²¹ http://niniwa2.cba.pl/smaga_dostojewski.htm [27 XII 2011].

Wrażliwy na sprawy sumienia nie mógł przejść obojętnie wobec postulatów nowej, rewolucyjnej „moralności” („Moralne powinno być to, co współdziała z rewolucją, niemoralne i przestępcze to, co jej zawadza...”). Widział w tym odwróceniu zasad sumienia ogromne niebezpieczeństwo. Dlatego też, rozpoczynając powieść, opatrzył ją dwoma mottami. Pierwszym był fragment wiersza Puszkina o biesach: „Tu choć zabij, nic nie widać, / Zamieć straszna, drogi nie ma, / W polu bies nas zwodzi widać / Na wsze strony okrążając. / Wiele ich, gdzie ich gonia, / Co śpiewają tak żałośnie? / Czy chowają domowego, Wiedźmę za mąż czy wydają?”²². Następne motto zaczerpnął z ósmego rozdziału *Ewangelii wg św. Łukasza* (Łk 8, 26-39)²³. Dwa te motta, jak tłumaczy dalej Mackiewicz, wyrażają ideową treść powieści i dodaje: „Biesy, które krążą w zamieci, kryjącej sobą wszystkie drogi, biesy, które weszły w stado świń, aby później utonąć w zrywie samobójczym, to są rewolucjoniści, opętani i obłądzeni, ci, którzy nie wierzą w Boga, nienawidzą Rosji i gotują zamachy na cara. Anatemą Dostojewskiego w stosunku do rewolucjonistów jest specjalnie wyrazista, wybuchowa, druzgocąca, nienawistna”²⁴.

Odwrócenie zasad moralności było dla Dostojewskiego wyrazem tego, że rewolucjoniści dali się jak gdyby zwieść biesom (diabłom), znaleźli się przez to w „strasznej zamieci”, przez którą nie widać już dalszej drogi. To oni uzurpowali sobie prawo do tego, by wyrugować dawne podstawy życia moralnego, a zastąpić je swoimi – relatywnymi, stworzonymi jedynie na własny użytek, dla usprawiedliwienia swoich tylko działań. Dostojewski przeczuwał, do czego prowadzą takie działania rewolucjonistów. Oczywiście wyobraźni mógł już widzieć ofiary tej nowej, „lepszej” historii, którą atramentem krwi niewinnych zaczęli kreślić propagatorzy rewolucji.

Dostojewski doskonale rozumiał co się zaczęło i do czego to zmierza. Z genialną dalekowzrocznością wyczuł ideowe podstawy i charakter zbliżającej się rewolucji rosyjskiej, a być może także rewolucji światowej. Dostojewski bezspornie jest prorokiem rewolucji rosyjskiej. Rewolucja dokonała się według scenariusza Dostojewskiego. To

²² Za: S. CAT-MACKIEWICZ, *Dostojewski*, Warszawa 1979, s. 148

²³ Za: Tamże.

²⁴ Tamże, s. 149.

on odkrył i opisał jej podstawy ideowe, jej wewnętrzną dialektykę. W głębi ducha, w procesach wewnętrznych dostrzegł charakter rewolucji rosyjskiej, a nie w wydarzeniach rozgrywających się na jego oczach. *Biesy* nie są powieścią o teraźniejszości, a o przyszłości. Sprawa Nieczajewa, która stała się powodem napisania *Biesów*, nie przypomina tego, co dzieje się w powieści. Dostojewski ukazuje głębię, ostateczne zasady, nie interesują go pozory. Sam charakter jego talentu artystycznego może być nazwany proroczym. Jego stosunek do rewolucji jest niezwykle autonomiczny. Nikt tak, jak Dostojewski, nie zdemaskował fałszu i nieprawdy tego ducha, który działa w rewolucji, przewidział wzrastanie przyszłości ducha antychrystowego, ducha człowieka-boga.

Oto bowiem wszystko zmierza ostatecznie do tematu Boga-Człowieka i człowieka-boga. Fiodor Michajłowicz wiedział dobrze, że rewolucja nie jest zwyczajnym zrywem, ale że jej korzenie tkwią głębiej niż np. w społecznym niezadowoleniu. Wyrastają one ze środowisk przeciwnych Bogu, ze światopoglądu ateistycznego, który Boga chciałby postawić na marginesie ludzkiego życia, który chciałby człowieka bogiem uczynić, a nie Bogu służyć i przez to w swoim człowieczeństwie wzrastać. Rewolucja jest w tym sensie „fatum w losie człowieka, który oderwał się od Bożych zasad i zrozumiał swoją wolność jako pustą i buntowniczą samowolę. Rewolucja nie jest określana przez zewnętrzne przyczyny i warunki, ale od wewnątrz. Oznacza katastrofalną zmianę w samym stosunku człowieka do Boga, do świata i ludzi. Dostojewski dogłębnie bada drogę, która prowadzi człowieka do rewolucji, ukazuje jej fatalną dialektykę wewnętrzną. (...). Bezbożna wolność niszczy samą siebie (...) przemienia się w niesłuchaną niewolę. (...). [Dostojewski] nie lubił rewolucji (...). Z miłości do wolności zbuntował się przeciwko rewolucji, zdemaskował jej praosnowy, które muszą doprowadzić do niewoli. (...). Dostojewski odkrywa oszukańczy charakter rewolucji, która nigdy nie osiągnie tego, co zamierzyła²⁵. Dostojewski był realistą, nie lękającym się ukazywania najbardziej mrocznych aspektów rzeczywistości. I choć przesadą byłoby twierdzić, że niczym jasnowidz przewidział z dokładnością losy XX-wiecznej Europy, i nie tylko Europy, to nie sposób nie zauważyć, że „opisał kres marzeń człowieka o kryształowym pałacu przyszłości oraz przewidział – a jak-

²⁵ BIERDJAJEW, Światopogląd..., s. 74-75.

że! – leninizm i stalinizm w akcji²⁶.

Realistą był w historii świata jednakże Ktoś jeszcze, a raczej przede wszystkim Ktoś jeszcze – Chrystus. Benedykt XVI pisał o tym w ten sposób: „pełne objawienie wewnętrznej tajemnicy Boga dokonuje się poprzez Wcielenie, kiedy to sam Bóg staje się człowiekiem. W Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym Człowieku, poznaliśmy miłość w całej jej okazałości. Rzeczywiście «prawdziwą nowością Nowego Testamentu – jak napisałem w encyklice *Deus caritas est* – nie są nowe idee, lecz sama postać Chrystusa, który ucieleśnia pojęcia – niesłychany, niebywały realizm» (n. 12). Całkowite i doskonałe objawienie miłości Bożej dokonuje się na Krzyżu, gdzie, jak stwierdza św. Paweł «Bóg okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami» (Rz 5, 8). Każdy z nas może przeto bez ryzyka błędu powiedzieć, że «Chrystus mnie umiłował i samego siebie wydał za mnie» (por. Ef 5, 2)²⁷.

I – zaiste – Jezus jest nie tylko realistą, ale i rewolucjonistą: „Ukrzyżowany, który po zmartwychwstaniu na zawsze posiada znaki swej męki, uwydatnia właśnie dobitnie ‘zniekształcenia’ i kłamstwa na temat Boga, przybierające idee gwałtu, zemsty czy odrzucenia. Chrystus jest Barankiem Bożym, który bierze na siebie grzech świata i z serca człowieka wykorzenia nienawiść. Oto Jego prawdziwa «rewolucja»: miłość²⁸.

Podsumowanie

„Nie powinniśmy zwracać uwagi na to, czy nasze słowa mają jakiś wpływ, czy nas ktoś słucha. Najważniejsze, że potrafimy pozostać wierni pięknu do końca naszych dni, pokochać je tak, aby nie martwić się niczym, co się wokół nas dzieje, aby śpiewać mu hymn nawet wtedy, gdy cały świat się wali²⁹” – pisał w jednym ze swych listów Nikołaj Gogol. Fiodor Dostojewski bez względu na to, czy znał te słowa swojego pierwszego literackiego mistrza, czy nie, stosował je w swoim ży-

²⁶ Por. http://www.rubl.uj.edu.pl/pracownicy/fiszka.php?os=01_przebinda&jed=KKS&opis=przeb_pol3&w=1 [27 XII 2011].

²⁷ http://www.ksm.sandomierz.opoka.org.pl/articles.php?article_id=3 [27 XII 2011].

²⁸ Tamże.

²⁹ <http://cytaty.eu/motyw/wplyw.html> [27 XII 2011].

ciu. Starał się pozostać wiernym pięknu idei Bogoczłowieczej. Wierność ta wychodziła mu oczywiście z różnym skutkiem, lecz nie poddawał się i próbował wcielać ją w swoje życie, a także dzielić się nią, przekazując jej przesłanie w swoich książkach – zarówno pod kątem antropologicznym, jak i społecznym. Jego próby do dzisiaj mogą pozostać inspiracją dla tych, którzy także chcą wejść w obszar promieniowania idei Boga-Człowieka – idei, która stała się Ciałem, która jako jedyna czyni człowieka bardziej człowieczym, a ludzi bardziej ludzkimi.

Streszczenie

W listopadzie 2012 wspomniano 191 rocznicę urodzin Fiodora Dostojewskiego. Był to dobry pretekst, aby przyjrzeć się także jego interpretacji idei Bogoczłowieczej w jej trzech aspektach: osobistym, społecznym i antropologicznym.

Dostojewski był zainteresowany ideą Bogoczłowieczeństwa niemalże przez całe swoje życie. Ona miała silny wpływ na jego osobowość, ale – choć uczyniła go człowiekiem w wielu wymiarach wyjątkowym – to jednak można w jego postawach dostrzec pewne niespójności, z tą ideą sprzeczne, jak Dostojewskiego antysemityzm czy antypolonizm. W antropologicznym wymiarze Bogoczłowieczeństwa pisarz był szczególnie zafascynowany tematem wolności (*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*). Odczytywał ją jako dar trudny, ale czyniący ludzkie życie prawdziwie pięknym. Dostojewski postulował, że idea Bogoczłowiecza powinna również wpływać na życie społeczne. W przeciwnym razie zostanie ona skazana na wpływy zła. Każda próba odwrócenia znaczenia Bogoczłowieczeństwa (np. idea człowieka-boga), była przez niego uważana za wielkie niebezpieczeństwo. W tym sensie przewidział on ruch rewolucyjny, który zrodził się w XX wieku. Sam zaś uważał, że rewolucją może być tylko miłość.

Koniec końców chciał on w swoich powieściach ukazać Chrystusa – Boga, ale też najszczególniejszego z ludzi. Tylko miłość Chrystusa może bowiem – wg Dostojewskiego – uchronić ludzi i świat.

Słowa kluczowe: *F.M. Dostojewski, Bogoczłowieczeństwo, Bóg-Człowiek, teologia Bogoczłowiecza, implikacje*

Implications of the Theology of Godmanhood on the Level of Existence and the Anthropological and Social Thought of Fiodor Mikhailovich Dostoyevsky (1821-1881)

Summary

Nov. 11, 2012 was the 191st anniversary of Fiodor Dostoyevsky's birth. This was a good occasion to also take a look at his interpretation of Godmanhood in three aspects: personal, social and anthropological.

Dostoyevsky was interested in the idea of Godmanhood during almost the whole of his life. It had a strong influence on his personality. On the anthropological dimension of Godmanhood the writer was fascinated with subject of freedom (The Legend of the Grand Inquisitor). He interpreted freedom as a difficult "gift", but one that makes human life truly beautiful. Dostoyevsky postulated that the idea of Godmanhood should also have an influence on social life. He wanted to show in his novels Christ as God, but also the most special of men. Only Christ's love can – according to Dostoyevsky – save the world.

Key words: *F.M. Dostoyevsky, Godmanhood, God-Man, theology of Godmanhood, implications*

KS. ALEKSANDRS STEPANOVŠ

PROSPETTIVE PER UN NUOVO ANNUNCIO DI GESÙ IL CRISTO

Introduzione: 1. Rinnovamento dell'uomo nel cristocentrismo trinitario, 2. «Noi siamo chiamati ad annunciare Cristo» nella comunione della vita cristiana, 3. Unità dei cristiani come efficacia dell'annuncio evangelico.

Il riacquisto dell'indipendenza nazionale nel 1991 diventò il tornante di non ritorno fra l'epoca del regime totalitario e l'epoca della libertà nazionale e quella religiosa. Non si può non vedere in quegli avvenimenti «la traccia di un disegno della Provvidenza divina»¹. Tanto il Paese quanto la Chiesa sono usciti da un interminabile mezzo secolo di isolamento e sofferenze. La nuova situazione dettava le nuove sfide. Per la Chiesa ciò significava cambiare completamente il *modus vivendi* e passare dallo stato di resistenza spirituale allo stato della missione attiva, fondata sullo statuto della nuova evangelizzazione. Il nuovo programma della missione, «nuova evangelizzazione» cioè, era l'orientamento principale che Giovanni Paolo II aveva dato alle Chiese della Lituania, Lettonia ed Estonia durante la sua visita pastorale in settembre del 1993. Il Papa come il pastore della Chiesa universale ha annunciato alle società, sottomesse al governo del socialismo reale², che il «*Verbo factosi uomo*» può of-

Ks. dr Aleksandrs Stepanovš – kapłan diecezji Jelgava (Łotwa), doktor teologii (specjalizacja chrystologia). Zastępca dyrektora Instytutu Religiologii w Rydze.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Tallinn: cerimonia del benvenuto all'arrivo in Estonia* (10 settembre 1993).

² Tale orientamento cristocentrico per il rinnovamento dell'uomo e della società costituiva il nucleo del messaggio che il Papa indicò anche ai suoi connazionali durante la prima visita in Polonia, ancora dominata dal regime comunista: «La Chiesa ha portato alla Polonia Cristo, cioè la chiave per la comprensione di quella grande e fondamentale realtà che è l'uomo. Non si può infatti comprendere l'uomo fino in fondo senza il Cristo. O piuttosto l'uomo non è capace di comprendere se stesso fino in fondo senza il Cristo. Non può capire né chi è, né qual è la sua vera dignità, né quale sia la sua vocazione, né il destino finale. Non può capire tutto ciò senza il Cristo. E perciò non si può escludere Cristo dalla storia dell'uomo in qualsiasi parte del globo, e su qualsiasi longitudine e latitudine geografica. L'esclusione di Cristo dalla storia dell'uomo è un atto contro l'uomo. Senza di lui non è possibile capire la storia della Polonia, e soprattutto la storia degli uomini che sono passati e passano per questa terra.

frirle «luce ed orientamento» nel difficile tempo di cambiamenti sociali. La persona stessa di Gesù Cristo, dunque, è il nucleo del messaggio salvifico di Giovanni Paolo II «alla società, il cui problema più acuto è un'anima ferita dell'uomo»:

«Pellegrino di pace, vengo a confermare tutti voi, e in particolare i cristiani, nella fede e nella speranza, ribadendo che il Vangelo è indispensabile proprio in questi frangenti della storia. Il Verbo di Dio fattosi uomo è in grado di offrire luce ed orientamento per portare gradualmente a soluzione situazioni problematiche dagli esiti incerti e rischiosi, quali la convivenza sullo stesso suolo di culture diverse, i cambiamenti demografici profondi, il passaggio da un sistema politico ed economico ad un altro; come pure l'apertura ad altri popoli, quando il contatto con loro è stato reso a lungo difficile, e l'impegno di trasformare in amichevoli rapporti caratterizzati dalla diffidenza e perfino dal rancore verso chi nel passato ha preteso di determinare il destino altrui»³.

Nella luce di tale orientamento di Giovanni Paolo II, fissare cioè l'attenzione su Cristo, in questa parte conclusiva della nostra tesi cercheremo di offrire una proposta circa il rinnovamento cristologico del «Vangelo secondo la Chiesa lettone». In effetti, le nuove sfide della società chiedono di rivalutare e riproporre il messaggio salvifico nei termini comprensibili all'uomo della cultura odierna, poiché ciò che è compreso venga veramente accolto. Certamente, non la cultura e né i continui cambiamenti sociali devono mutare il messaggio evangelico secondo le transitorie esigenze del presente, ma è la persona di Gesù, morto e risorto 'per noi', che ha il potere di plasmare l'immagine dell'uomo, creando veramente un uomo nuovo: nuovo secondo l'identità filiale di Gesù in relazione al Padre nello Spirito Santo; perché proprio Gesù, nel suo mistero del Verbo fatto uomo, è il vero archetipo dell'uomo e dei rapporti interpersonali. Per questo egli è anche il Salvatore dell'uomo che si trova in una situazione di frammentazione del suo essere interiore, di alienazione dagli altri e di isolamento da Dio. La salvezza non è altro che la comunione dell'amore con le Persone divine della SS. Trinità: unione che si effettua nel mistero pasquale di Gesù. L'uomo viene salvato nell'unità dell'Amore divino. Perciò il compito più urgente per la

Storia degli uomini. La storia della Nazione è soprattutto storia degli uomini. E la storia di ogni uomo si svolge in Gesù Cristo. In lui diventa storia della salvezza», GIOVANNI PAOLO II, *Varsavia: l'omelia a piazza della Vittoria* (2 giugno 1979), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, gennaio-giugno (1979), LEV, Città del Vaticano 1979, 1385-1391, n. 3.

³ *Idem, Riga: la cerimonia di benvenuto all'arrivo in Lettonia* (8 settembre 1993).

Chiesa nel postcomunismo è annunciare l'amore di Dio in Cristo all'uomo con la sua «anima tormentata, impaurita e scandalizzata». E l'efficacia di questo annuncio implica la ricerca assidua d'unità fra i cristiani.

Non è il progetto di questa tesi di sviluppare una risposta sistematica ai problemi rimarcati intorno alla figura di Cristo nella Chiesa lettone: tema che si presenta come una ulteriore ricerca di approfondimento. Bensì nelle pagine seguenti intendiamo di proporre alcune intuizioni, appena evocate, in quanto orientamenti per un rinnovamento dei temi cristologico-ecclesiali. Esporremo la nostra osservazione in tre paragrafi, di cui il primo, tenendo in vista il rinnovamento dell'uomo, sarà dedicato al ricentramento d'attenzione alla persona di Cristo, inserita nel dinamismo dei rapporti trinitari. Il secondo riguarderà il primario compito della Chiesa di annunciare Cristo in comunione della vita cristiana, quella dei credenti cattolici. E l'ultimo tratterà la questione dell'unità dei cristiani come presupposto dell'efficacia dell'annuncio kerigmatico.

1. Rinnovamento dell'uomo nel cristocentrismo trinitario

Succube per decenni dell'ideologia marxista, la nazione lettone era artificialmente unita in una società globale, senza nazionalità e religione, sotto le insegne del potere sovietico che ai cittadini dell'URSS ha procurato i gravi danni antropologici, percepiti in modo particolare nella sfera interrelazionale. I fatti mostrano che tale uomo nuovo, plasmato nell'ambiente socio-culturale del sistema dittatoriale, era disposto a creare una società contrassegnata da realtà di 'divisione' e di 'egocentrismo', manifestandosi tanto disorientato circa l'identità del proprio essere quanto incapace di compiere i progetti del bene a causa del peccato.

A quest'uomo dunque era indirizzato il messaggio salvifico della Chiesa circa la vita eterna, meritata a prezzo della passione di Cristo. Oltre che messo soprattutto in relazione alla redenzione dell'uomo dal peccato, Cristo veniva presentato come garante di una vita moralmente alta, la cui immagine per eccellenza era lui stesso: Redentore sofferente. All'epoca di persecuzione e di resistenza spirituale tale visione del mistero di Cristo dava risposte sia esaurienti sia convincenti. Tenendo conto di questa visione tradizionale e cercando di completarla in un'epoca nuova, in primo luogo occorre mettere in rilievo la relazione di Cristo con l'origine dell'uomo.

Il mistero dell'incarnazione: la prospettiva teologica di fondo. In realtà, Cristo è l'archetipo dell'uomo, cioè si trova in rapporto alla sua origine.

L'uomo è creato ad immagine di Dio (cfr. Gn 1, 26), invece Cristo «è l'immagine del Dio invisibile», Egli è il mediatore della creazione (Col 1, 15s), il Figlio per mezzo del quale Dio creò l'universo (Eb 1,1) e «noi siamo per mezzo di lui» (1 Cor 8, 6). Così si spiega perché è stata possibile l'incarnazione del Figlio di Dio consustanziale al Padre: il Verbo fatto uomo trova nell'humanum ciò che già era 'suo'. In effetti, in tutte le parti costitutive e facoltà l'uomo trascende se stesso⁴. Ma soprattutto egli si qualifica come essere relazionale, «capace di conoscere e di amare il suo Creatore»⁵. L'essere relazionale dell'uomo prima di tutto si realizza in relazione a Dio come risposta al suo amore. Questa originaria capacità del rapporto con Dio nell'amore è ciò che più profondamente fa assomigliare l'uomo a Dio. È il punto dell'incontro, anzi dell'unione o, per meglio dire, della comunione, costituendo così la premessa per la comunione fra gli uomini. Ora, se è vero che Cristo è l'archetipo dell'uomo, dalla rivelazione si evince anche un'altra verità inaccessibile, come dice il Concilio Vaticano II, una delle «mete impervie» alla ragione umana, cioè che le relazioni intratrinitarie delle divine Persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sono l'archetipo della relazione di amore e la promessa di comunione⁶. L'amore come una specie

⁴ Mi riferisco all'antropologia del Concilio Vaticano II, espressa ampiamente nella *Gaudium et spes* nn. 12-17: l'uomo intero, costituito di corpo e di anima razionale, con tutte le sue facoltà, è relazionale a Dio. L'antropologia del Concilio respira un'apertura trascendentale di tutte le facoltà dell'essere umano: *il corpo umano* è buono sia in relazione alla sua origine, creato da Dio, sia riguardo il fine, destinato alla risurrezione (n. 14); *l'anima* «spirituale e immortale» è caratterizzata a partire dal concetto biblico del cuore, l'interiorità dell'uomo come luogo dell'incontro con Dio, e dalla sua facoltà che «decide del proprio destino» (14); *l'intelletto* è dotato di capacità che va ben oltre la sola esplorazione e dominazione del mondo, è connotato addirittura come «partecipe della luce divina», esso raggiunge la maturità «per mezzo della sapienza» che cerca e ama «le cose vere e buone» (n. 15), e persino può giungere a contemplare e gustare il mistero del piano divino» (n. 15,4); *la coscienza* è «il sacrario dell'uomo, nel quale è solo con Dio», è anche la legge di Dio nell'intimo dell'uomo, è come un organo di discernimento fra ciò che è bene e male per servire nell'amore Dio e il prossimo (n. 16); *la vera libertà* è la similitudine per eccellenza dell'uomo con Dio, è «un segno altissimo dell'immagine divina nell'uomo», è la *conditio sine qua non* per volgersi al bene e per aderire al Creatore in una scelta spontanea, consapevole e libera: è la condizione senza la quale l'amore non è possibile (n. 17). Ma soprattutto l'uomo è definito con la categoria biblica dell'«immagine di Dio» (Gn 1,26; Sap 2, 23).

⁵ GS, n. 14.3.

⁶ Il n. 24.3 della *Gaudium et spes*, inserito nel contesto del capitolo «Comunità degli uomini», deduce che la natura relazionale dell'uomo trova il suo archetipo non in un modello della socializzazione umana, ma nell'unione delle Persone divine della SS. Trinità. Questo riflesso del modello delle relazioni intratrinitarie nell'indole relazionale dell'uomo, i Padri del Concilio, con stupore, chiamano le «mete impervie». Ciò si manifesta palesemente nella relazi-

di “coabitazione spirituale” si manifesta nella condivisione totale dei beni spirituali e materiali, secondo la logica: ciò che è mio è tuo, che implica anche il desiderio e la prontezza di dare la propria vita in favore dell’amato⁷. Al contrario, il peccato, come rifiuto della relazione di amore, si distingue dal carattere divisorio e egocentrico. Ora, Cristo non propone una salvezza di tipo *deus ex machina* dal peccato e dalle sue conseguenze, ma viene in quanto colui che illumina o, come spiega la Costituzione pastorale sulla Chiesa, che «manifesta pienamente l’uomo all’uomo e gli svela la sua altissima vocazione»⁸. L’indicazione all’apertura trascendente di tutte le facoltà dell’uomo, permette di concludere che l’uomo è creato in quanto *capax Dei*, vale a dire fin dalla sua origine strutturalmente aperto all’incarnazione del Verbo divino. Cristo non “piomba dall’alto” per salvare l’uomo perduto, ma è già vicino all’uomo, creato secondo la sua immagine, risponde al suo grido e alla sua attesa di salvezza con il mistero dell’incarnazione. La salvezza che Egli porta è invocata dal profondo dell’essere umano. Questo aspetto è di capitale importanza per il nostro tema, perché Cristo, oltre che essere il modello esteriore da imitare come proponevano le fonti della tradizione ecclesiale lettone, svela all’uomo la sua vocazione dell’uomo proprio con la sua vita da uomo. Il divenire uomo per il Verbo divino implica l’assunzione di tutta realtà umana e non un semplice indossare la “divisa” della natura umana, è l’assunzione completa di tutte le realtà profane, abbracciando la profonda condizione della stessa creazione e facendo parte del contesto storico-culturale del suo tempo intessuto nella trama delle relazioni umane. Per dirla con la *Gaudium et Spes*: «Nato da Maria Vergine, si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi, escluso il peccato»⁹; «manifesta pienamente l’uomo all’uomo» con il suo essere dell’Uomo nuovo e perfetto¹⁰, con le sue parole e i suoi rapporti sociali¹¹, nonché con l’operare secondo «il nuovo comandamento della carità»¹², ma soprattutto con il suo colloquio filiale con il Padre¹³.

L’incarnazione del Verbo non solo rivela all’uomo la sua vera identità, ma diventa di per sé l’atto salvifico in virtù dell’unione del Figlio di Dio «ad

one esemplare del rapporto di Gesù con il Padre (cfr. Gv 17,21-22).

⁷ Cfr. *Mc* 10, 45; *Gv* 10, 11; 15, 13; 1 *Gv* 3, 16.

⁸ GS n. 22.

⁹ GS n. 22.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Idem*, n. 32.

¹² *Idem*, n. 38.

¹³ Cfr. *idem*, n. 22.

ogni uomo», e quindi non soltanto un preambolo della passione, come si ricava dalle nostre fonti. La riscoperta della portata soteriologica del mistero dell'incarnazione lo mette in rapporto di continuità e di adempimento nei riguardi del mistero pasquale¹⁴. Assumendo la totalità della natura umana, cioè il corpo e l'anima con tutte le sue facoltà ferite dal peccato, il Verbo incarnato apre l'uomo intero alla relazione con Dio nell'amore che unico risana¹⁵, così che tutto l'essere dell'uomo può funzionare conformemente al disegno della creazione. Ciò avviene grazie alla comunione: come nella vita umana la relazione di amore permette di sbloccare lo sviluppo di tutte le facoltà, così la comunione di amore con Dio risana progressivamente tutto nell'uomo che è creato per amare come ama il Figlio¹⁶. Il Verbo incarnato supera le più audaci speranze dell'uomo, avviandolo verso la pienezza della vita divina. L'incarnazione dunque contiene la promessa escatologica della deificazione che rende «gli uomini partecipi della natura divina»¹⁷: si aggiunge così al «non ancora» della tradizione lettone il dinamismo del «già» presente nella vita del cristiano. Occorre ancora sottolineare l'impatto dell'incarnazione del Verbo divino sulle relazioni interpersonali: restituendo la comunione con Dio viene anche ristabilita l'unione fraterna fra gli uomini che nel Figlio diventano i figli del Padre e fratelli fra di loro¹⁸.

Il mistero pasquale come rivelazione dell'Amore trinitario e filiazione divina dell'uomo. La vocazione alla filiazione divina dell'uomo non è qual-

¹⁴ Y. Congar palesa bene il legame fra l'incarnazione e il mistero pasquale: «Natale ha come oggetto la nostra divinizzazione, dunque la nostra redenzione attraverso la Pasqua del Signore, che, esse stesso, possono essere vere *perché* colui che è nato, è morto, è risuscitato e salito al cielo, non è altri che il Figlio di Dio. Tutto questo è un unico mistero di Alleanza; così l'«*admirabile commercium*» dell'Incarnazione è interamente ordinato a quello dell'Ascensione e della Pentecoste, termini di una Pasqua, cioè di un «passaggio»; di cui la croce è il principio. Tanti e tanti testi della liturgia di Natale parlano già di redenzione», Y. CONGAR, *Gesù Cristo nostro Mediatore nostro Signore*, Marietti, Torino 1967, 15.

¹⁵ La *Sacrosanctum Concilium* n. 5 attribuisce al mistero dell'incarnazione di Cristo il carattere soteriologico, vale a dire, richiamandosi ai Padri apostolici, la Costituzione chiama Gesù con l'antico nome del vero medico dell'anima e del corpo; Cristo dunque è il «medico carnale e spirituale, Mediatore fra Dio e gli uomini. La sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza».

¹⁶ Il tema della comunione d'amore è il tema chiave nel pensiero conciliare. Nella Costituzione sulla rivelazione l'idea di comunione, alimentata dalla Sacra Scrittura, è il motivo principale dell'incarnazione del Verbo, cfr. n. 2.

¹⁷ Al riguardo si vede *Ad Gentes* n. 3.

¹⁸ Nei riguardi dell'impatto soteriologico del Verbo incarnato sui rapporti umani la piena conferma dà il n. 32 della *Gaudium et spes*, secondo cui il «carattere comunitario è perfezionato e compiuto dall'opera di Gesù Cristo».

cosa di astratto: grazie al mistero pasquale, l'uomo riceve «le primizie dello Spirito» (Rm 8,23) che conforma l'uomo «all'immagine del Figlio», in questo modo l'uomo riacquista la sua similitudine con Dio persa a causa del peccato, diventa cioè capace di amare. Grazie al mistero pasquale l'uomo, per così dire, dissacrato con il peccato viene riconsacrato a Dio e acquista una nuova identità o, per meglio dire, l'identità ottenuta in quanto «figlio nel Figlio». Si innalza così dal profondo dell'essere umano la medesima preghiera del Figlio nello Spirito: «Abbà, Padre» (cf Rm 8,15; Gal 4,6)! Vediamo dunque questa formidabile continuità fra il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e il suo mistero pasquale: ciò che è proprio per Gesù nell'incarnazione, ossia l'identità del Figlio per la natura divina, attraverso il mistero pasquale si compie nello Spirito Santo in ogni uomo che diventa il figlio del Padre grazie alla partecipazione al mistero personale del Figlio. Come attraverso l'incarnazione il Figlio di Dio «si è unito in un certo senso ad ogni uomo», così per mezzo della sua passione e risurrezione si è dato inizio all'ingresso di ogni uomo all'unione con Dio Trinità. Gesù nel Gv 17,21-22 prega il Padre perché «tutti siano una cosa sola», perché si realizzi l'unità dei figli di Dio nella verità e nella carità a guisa dell'unione delle Persone divine¹⁹.

Per questa unità Gesù offrì la sua vita in croce e sperimentò l'abisso dell'abbandono di Dio (Mt 27, 46): la kenosi suprema del farsi uomo del Verbo divino (Fil 2, 6-8)²⁰. Il male supremo dell'abbandono e della divisione nelle relazioni può essere compreso fino in fondo solo da colui che conosce il bene supremo dell'unione dell'amore divino. Il Figlio di Dio, che vive l'amore pericoretico con il Padre nello Spirito Santo, in quanto il Verbo incarnato «si svuota» da questa esperienza. Nella kenosi dell'abbandono di

¹⁹ Cfr. GS n. 24.

²⁰ Il n. 22 della *Gaudium et Spes* commenta la passione di Cristo, sottolineando la dimensione agapica del suo sacrificio: «Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita, e in lui Dio ci ha riconciliato con sé e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato, così che ognuno di noi può dire con l'Apostolo: il Figlio di Dio "mi ha amato e ha dato se stesso per me (Gal 2,20)». L'amore «sino alla fine» di Gesù che nella *Gaudium et Spes* è esternato per mezzo delle locuzioni «col suo sangue sparso liberamente» e il n. 32: «egli stesso si offrì per tutti fino alla morte» con il riferimento al verso «nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13), nella *Lumen Gentium* n. 3 è espresso attraverso l'obbedienza del Figlio verso la salvifica volontà del Padre, che va fino alla kenosi della propria volontà, fino all'estrema povertà o svuotamento per amore verso gli uomini. A questo proposito la Costituzione sulla Chiesa, riferendosi all'opera della redenzione, cita due testi: Fil 2,6-7: «Pur essendo di natura divina... spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» e 2 Cor 8,9: «Da ricco che era si è fatto povero» per noi.

Dio si realizza la sua massima solidarietà con la condizione dell'uomo che vive in una radicale lontananza da Dio. La croce così si manifesta come rivelazione dell'amore trinitario di Dio: il Figlio in croce, "assente" il legame dell'amore dello Spirito, soffre l'abbandono del Padre perché l'uomo senza Dio venga riconciliato con il Padre e diventi il figlio nello Spirito. «La tragedia della croce, quindi, coinvolge Dio stesso»²¹. Questa visione della croce in quanto luogo di riconciliazione e della rivelazione dell'Amore trinitario può gettare una nuova luce sul mistero della redenzione, inteso nella Chiesa perseguitata in quanto soddisfazione dell'onore leso di Dio e in quanto sostituzione penale: le categorie teologiche cariche di senso negativo risultano poco adatte al clima culturale di oggi. Così, il cristiano inserito nel mistero della kenosi di Cristo può vivere le sue sofferenze non tanto come 'espiatorie' nel senso di una compensazione del peccato degli altri, quanto in una prospettiva di solidarietà²² nel suo lato oneroso del ritorno dell'uomo a Dio, diventando il "canale" di riconciliazione per l'Amore che risana la comunione. In effetti, il mistero pasquale innanzitutto è il mistero della comunione, anziché il "pagamento dei debiti"²³. Il tema della comunione nell'amore si presenta in questo modo come motivo principale del mistero pasquale, perché «il genere umano diventasse la famiglia di Dio, nella quale la pienezza della legge fosse l'amore»²⁴. La comunione di amore, vissuta e inaugurata da Cristo, grazie all'operare dello Spirito Santo

²¹ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2007 (7° ed.), 379; scrive ancora Bordoni al riguardo la croce di Cristo in quanto rivelazione dell'amore trinitario: «La croce è allora il segno rivelativo dell'Amore più perfetto come *estasi totale*: che giunge all'annientamento di sé per essere nell'altro da sé. La comunione dell'amore tra il Padre e il Figlio è vissuta nella croce attraverso la negatività della lontananza, nella quale risuona la più assoluta loro vicinanza. Questa reciprocità nell'Amore assoluto si manifesta ancora, nella croce, nella ulteriore estasi dello Spirito per cui l'Amore divino tripersonale trabocca effondendosi nell'uomo [...]. Il dono dello Spirito, nella sua pienezza a pasqua, manifesta questa dinamica apertura della comunione divina a ciò che non è divino; mostra l'abitazione di Dio là ove, in un certo senso, Dio è fuori di se stesso, per esistere liberamente fuori di sé come 'dono supremo', *idem*, 381.

²² Scrive a questo proposito Sesboüé: «Oggi, pur conservando l'elemento originario di verità presente dell'idea di sostituzione, si ritorna maggiormente alla nozione di solidarietà», *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 123.

²³ Analizzando la teologia giovannea il padre Durrwell scrive a proposito della categoria di comunione: «Gli uomini sono salvati non da una morte che pagherebbe i loro debiti, ma dalla comunione: quando mangiano il pane celeste, essi mangiano l'Agnello che è il Cristo pasquale, bevono lo Spirito che sgorga dal Cristo pasquale», F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993, 40.

²⁴ GS, n. 32.

si realizza anche nella vita di ogni uomo che, accogliendo il mistero pasquale, mette in moto la capacità umana di amare: solo in Cristo la parola 'amore' per l'uomo, creato come *capax Dei* dunque *capax amoris*, diventa veramente "incarnata". L'amore si effettua nella condizione nuova dei «figli nel Figlio», grazie al continuo operare dello Spirito Santo che plasma l'uomo «conforme all'immagine del Figlio», suo Archetipo, per cui «chiunque segue Cristo, Uomo perfetto, diventa anche lui più uomo»²⁵. L'uomo nuovo dunque si forma nell'attuazione della sua natura relazionale del figlio del Padre. Così risulta sempre più chiara la gravità del danno antropologico procurato dall'ideologia marxista che presunse di forgiare l'"uomo nuovo" nel clima assurdo di isolamento e divisione.

Lo stesso tema del rinnovamento dell'uomo nel cristocentrismo trinitario è emerso nelle omelie di Giovanni Paolo II pronunciate in Lettonia. Nel contesto della celebrazione della festa della Natività della Beata Vergine Maria nel santuario di Aglona il Papa ha sviluppato il discorso sul «disegno divino circa la vocazione dell'uomo», riflettendo in particolare sul 8, 29 della Lettera ai Romani che mette a fuoco l'identità filiale dei cristiani in quanto «predestinati ad essere conformi alla immagine del Figlio suo». Questa attenzione del Papa a definire l'identità dell'uomo nella prospettiva della filiazione divina era senza dubbio esattamente ciò che avevano bisogno di sentire i credenti della Lettonia, dove l'ideologia atea aveva ridotto l'uomo ad una mera cifra. Questo disegno salvifico di adozione divina, secondo il Papa, scaturisce dall'amore paterno di Dio che «sin dall'origine dei secoli conosce nel suo Figlio, a Lui consustanziale, l'intero genere umano ed ogni uomo in particolare. Da tale conoscenza, che Dio ha nel suo Verbo Eterno, scaturisce il disegno divino circa la vocazione dell'uomo»²⁶. È il mistero del «dialogo salvifico dell'amore» del Padre con i figli nell'Unigenito Figlio che costituisce l'obiettivo dell'opera di redenzione. L'uomo rinnovato e redento, quell'uomo i cui rapporti, qualificati dal Pontefice come «diffidenti» e caratterizzati «dal rancore verso chi nel passato ha preteso di determinare il destino altrui», ora diventa capace di amare secondo la misura di Gesù, amare come Lui. L'amore è possibile poiché il mistero pasquale di Cristo porta la riconciliazione, in virtù della quale possono riconciliarsi anche gli uomini.

²⁵ GS, n. 41.

²⁶ Aglona: l'omelia nella Santa Messa celebrata davanti al santuario mariano (9 settembre 1993), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, luglio-dicembre (1993), LEV, Città del Vaticano 1993, 701-708.

2. «Noi siamo chiamati ad annunziare Cristo» nella comunione della vita cristiana

L'analisi delle realtà concrete come il contesto storico e l'eredità della Chiesa lettone, da una parte, e i problemi evidenziati dall'altra ci spingono a cercare le soluzioni, anche queste concrete. In effetti, come rimediare ai danni antropologici prodotti in un interminabile mezzo secolo della dominazione comunista? Come riparare una storta immagine dell'autorità – che si serve degli altri, punisce e controlla anziché servire – insinuata nella mentalità dei singoli e della società, che continua a influire sull'immagine tanto di Dio, come autorità suprema, quanto di tutti coloro che esercitano qualche autorità? Come sanare la coscienza del disprezzo prodotto dal potere che ha esercitato una sottomissione forzata e ha disprezzato i diritti fondamentali delle persone, coscienza che, da una parte, produce i meccanismi egocentrici di difesa, invece dall'altra la soddisfazione immediata dei propri desideri? Questo avviene perché si assolutezza la libertà del singolo e rinunciando alla verità dei valori tradizionali²⁷. Quando si pensa a tali problemi reali ed atteggiamenti di fondo, nasce il desiderio che il messaggio salvifico della comunione di amore giunga al destinatario. Ma in che modo? L'annuncio kerigmatico è una via concreta per portarlo. Ciò sarà l'oggetto della riflessione di questo paragrafo, accompagnato da un altro momento, indispensabile per l'efficacia del primo: si tratta dell'annuncio effettuato in comunione della vita cristiana.

Annunciare Gesù il Cristo: il compito più urgente della Chiesa. Mentre la dottrina riflette sul contenuto della rivelazione cristiana, articolandola in concetti, il kerigma mette in risalto l'annuncio in pubblico del nucleo della rivelazione: il messaggio dell'amore di Dio che salva attraverso la solidarietà estrema di Cristo sulla croce con ogni uomo e il perdono dei peccati nella risurrezione. In altre parole, la vita in comunione di amore con Dio è possibile, perché Cristo è morto per i nostri peccati ed è risorto per la nostra salvezza. Il cuore della proclamazione del Vangelo non è altro che la persona medesima del Crocifisso e Risorto: solo in questo caso l'evangelizzazione potrà essere considerata autenticamente cristiana badando a non mettere in primo piano nella nuova evangelizzazione il discorso sui

²⁷ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato*, Assemblea speciale per l'Europa (28 novembre – 14 dicembre 1991), n. 1.

valori cristiani²⁸. Come la salvezza è la comunione di amore, così il kerigma non è un semplice riassunto della dottrina, ma la parola annunciata che rende presente l'evento salvifico, a cui l'uditore può liberamente aderire con l'atto di fede. Questo è l'annuncio rivolto personalmente al 'tu' dell'uditore del messaggio. L'annuncio kerigmatico o la prima evangelizzazione crea *kairós* dell'irruzione salvifica di Dio sia per chi non ha mai sentito parlare di Cristo che per i credenti, istruiti in catechismo, che invece mai hanno accolto il messaggio dell'amore di Dio. L'annuncio è indispensabile, perché si trova in relazione stretta con la salvezza: «Nessun altro Nome infatti sotto il cielo è stato concesso agli uomini, per il quale siamo destinati a salvarci» (At 4, 12); perché inserito nel mistero pasquale l'uomo entra nella comunione di amore con le Persone divine della Santissima Trinità, attuando la sua capacità di amare²⁹; è proprio così che si illumina il mistero dell'uomo. Per questo – insiste il Concilio Vaticano II – la Chiesa ha ricevuto da Cristo il grande mandato, essendo stata, cioè, inviata «a rivelare ed a comunicare la carità di Dio a tutti gli uomini e popoli»³⁰. Per cui resta sempre valida la spinta del Concilio alla missione:

«Dovunque Dio apre la porta della predicazione per annunziare il mistero di Cristo, a tutti gli uomini con franchezza e con fermezza dev'essere annunziato il Dio vivo e colui che ha mandato per la salvezza di tutti, Gesù Cristo, perché i non cristiani, a cui lo Spirito Santo aprirà il cuore, credendo si convertano liberamente al Signore e sinceramente aderiscano a colui che, essendo "la via, la verità e la vita" (Gv 14,6), risponde a tutte le attese del loro spirito, anzi infinitamente le supera»³¹.

Anche se il termine 'evangelizzazione' complessivamente include i vari

²⁸ Cfr. PAOLO VI, esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Redemptoris missio*, nn. 5-6, 17-19.

²⁹ A questo proposito non si può non richiamare il pensiero di Giovanni Paolo II che interpreta sia la vita dell'uomo che il mistero della redenzione nell'ottica dell'amore: «La redenzione del mondo – questo tremendo mistero dell'amore, in cui la creazione viene rinnovata (cf. *Rm* 8,29 ss.; *Ef* 1,8) – è, nella sua più profonda radice, la pienezza della giustizia in un Cuore umano: nel Cuore del Figlio primogenito, perché essa possa diventare giustizia dei cuori di molti uomini, i quali proprio nel Figlio primogenito sono stati, fin dall'eternità predestinati a divenire figli di Dio e chiamati alla grazia, chiamati all'amore [...] L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore – come è stato già detto – rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso», *Redemptor hominis*, nn. 9-10.

³⁰ AG, n. 10.

³¹ AG, n. 13.

tipi di attività missionaria della Chiesa, in particolare quelli legati al ministero della Parola, vogliamo qui insistere circa il bisogno urgente dell'annuncio kerigmatico, perché, secondo i nostri sondaggi, proprio questa dimensione era omessa nella tradizione ecclesiale lettone. Ciò implica di sviluppare non solo la base dottrinale, ma anche quella pratica dell'evangelizzazione in vista della preparazione degli evangelizzatori³².

In più, non possiamo non riferirci all'orientamento di Giovanni Paolo II dato alla Chiesa lettone: «Carissimi fratelli e sorelle, siamo chiamati ad annunciare Cristo e le esigenze del suo Vangelo»³³. Interpretando la pericope sulla messianicità di Gesù (Lc 4, 18-21), il Papa ha annunciato che la missione messianica di Gesù di Nazaret sin dalla prima evangelizzazione, operata da san Meinardo sulle sponde del Baltico, continua fino ad oggi³⁴. Il

³² Durante la celebrazione di 800 anni della evangelizzazione della Lettonia, tenuta a Roma nel 1986, Giovanni Paolo II ha messo in rilievo la figura di san Meinardo, in quanto modello dell'evangelizzatore: Animato dall'«amore del fuoco divino» (*Heinrici Chronicon Livoniae*, 1, 1), egli si valse di cooperatori e si inquadro nelle istituzioni ecclesiastiche, ricevendo l'ordinazione episcopale dal metropolita di Brema-Amburgo (1186) e la conferma dal Papa Clemente III (1188). Egli si era avviato verso la vostra terra mosso dallo Spirito di Dio, che voleva attuare per suo mezzo il proprio piano di salvezza. Si era avviato senza secondi fini, non avendo alcuna brama di personale vantaggio ma desiderando soltanto di annunziare il Vangelo, come esplicitamente sottolinea l'antico cronista Enrico. Proprio per questo egli non chiese nulla ai propri ascoltatori: diede loro invece del suo, prodigandosi per i bisognosi, curando gli ammalati, edificando chiese e insegnando ai lettoni di allora a meglio provvedere anche alle proprie necessità materiali. Sull'esempio dell'apostolo Paolo, anche Meinardo predicò gratuitamente il Vangelo, senza usare del diritto conferitogli dal Vangelo [...]. Meinardo sta davanti a noi come un esempio di vero apostolo di Cristo, nel cui animo urge l'assillo dell'annuncio del Vangelo: «Andate e ammaestrate tutte le Nazioni...!» Una sorta di pungolo implacabile. Il pungolo dell'amore per Cristo, sentito ormai come l'unica, vera ragione della propria vita», *Lomelia alla Santa Messa per gli 800 anni dell'evangelizzazione della Lettonia (26 giugno 1986)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, gennaio-giugno (1986), LEV, Città del Vaticano 1986, 1934-1940.

³³ *Idem, Riga: l'omelia della Santa Messa celebrata al Mežaparks (8 settembre 1993)*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 695-700.

³⁴ Riportiamo qui un frammento di questa importante omelia che collega insieme sia la prima missione con l'oggi della Chiesa lettone sia il suo legame con la Chiesa universale, proclamando la fede in Gesù il Cristo: «Sono passati già più di otto secoli dal momento in cui questa missione raggiunse la vostra terra, allorché venne fra voi un Pastore, di nome Meinardo, unto per la missione apostolica a somiglianza di Cristo. Qualche anno fa abbiamo celebrato con viva riconoscenza verso il Signore il giubileo dell'inizio del suo servizio episcopale. Abbiamo ringraziato Dio contemporaneamente in Lettonia ed a Roma. Il Vescovo di Roma, Successore dell'Apostolo Pietro, è lieto quest'oggi di poter rinnovare tale azione di grazie insieme con il Popolo di Dio della vostra Patria, nella Città che è la capitale e anche il centro della vostra storia. Gesù, a Nazaret, dopo aver proclamato le parole tratte dal Libro di Isaia, esclamò dinanzi all'Assemblea radunata nella sinagoga: «Oggi si è adempiuta questa

santo padre ha pregato Cristo per l'«unzione» dello Spirito Santo alla Chiesa lettone perché si lanci ad evangelizzare³⁵. Non possiamo non rispondere a questo urgente appello e preghiera fiduciosa del Pastore della Chiesa universale, tenendo presente che «cinquant'anni di ateismo e di forzato silenzio nella predicazione del Vangelo hanno lasciato in tante persone e nell'intera società tracce che soltanto la riscoperta, a livello personale e sociale, di Dio e della sua Parola potrà cancellare»³⁶. Per questo ci urge l'appello dell'apostolo Paolo: «E chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato. Ma come avrebbero potuto invocare uno nel quale non crederono? Come avrebbero potuto credere in uno che non udirono? Come potrebbero aver udito senza uno che annuncia? Come avrebbero potuto annunciare se non fossero stati inviati? Come sta scritto: Quanto belli sono i piedi di coloro che portano il buon annuncio del bene!» (Rm 10, 13-15).

Annunciare Cristo nella comunione della vita cristiana. Dopo aver accolto il messaggio dell'amore di Dio manifestato nel mistero di Cristo, l'individuo entra nella comunità dei discepoli di Gesù, «composta di uomini che riuniti in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti»³⁷. L'annuncio così mira tanto a creare il "luogo" del primo incontro con Cristo dei non credenti quanto a dare ai battezzati l'occasione di sperimentare il *kairós* salvifico dell'intervento di Dio, per continuare di crescere nella fede, speranza e carità³⁸. La comunità dei credenti, la Chie-

Scrittura che voi avete udita» (Lc 4, 21). Ti ringraziamo Gesù Cristo, Redentore e Pastore dell'uomo di tutti i tempi, per il fatto che la verità sul Messia si è compiuta e continua a realizzarsi anche ora: questa verità è stata accolta con fede anche qui, si è rivestita della vita della Chiesa, che in Cristo è «il sacramento... dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano», *ibidem*.

³⁵ «Cristo, buon Pastore dell'uomo e della storia dell'umanità, fa' che il Popolo redento dal tuo Sangue entri nel nuovo millennio "unto" dallo Spirito Santo. Fa' che esso porti in se stesso la Buona Novella, il Vangelo della verità e della grazia, la speranza della vita eterna nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo», *ibidem*.

³⁶ Idem, Vilnius: il congedo dal paese all'aeroporto internazionale (8 settembre 1993), in idem, 680-682.

³⁷ GS, n. 1.

³⁸ In effetti, osservò il vescovo di Siedlce (Polonia) durante il recente sinodo sulla Bibbia: «Il kerigma è un momento molto importante. Se, però, il kerigma non è seguito da una vera e propria formazione all'ascolto della Parola in seno alla comunità di fede, si corre il rischio di cadere nei vari moralismi, oppure di sfociare nei diversi tipi di fanatismo o altre tipi d'interpretazione soggettiva. È necessario tenere conto che l'uomo, dopo il peccato (*conditio peccatoris*), ha bisogno di aiuto per poter ascoltare e lasciarsi formare», in Z. KIERNIKOWSKI, *Nel discorso della Montagna la promessa dell'uomo nuovo*, in *L'Osservatore romano*, 16 otto-

sa cioè, è questo “luogo” della comunione fraterna di amore. A partire da questa esperienza l’annuncio realizza la propria efficacia, perché la comunione di amore si trova in continuità con il primo incontro con l’Amore trinitario nell’evento Cristo, effettuando così la testimonianza di ciò che al di fuori del mistero di Cristo resta solo un’aspirazione: cioè la vera unità. In realtà, l’uomo è solo *capax unitatis* il cui archetipo, modello e fonte è l’unità delle Persone divine della SS. Trinità. A questo punto è spontaneo domandare: come nella situazione d’eredità, lasciata dal regime sovietico che abbiamo definito come ‘divisione’, si può crescere nell’amore fraterno che genera nella comunità cristiana il dinamismo missionario? La via maestra è di contemplare Cristo come modello di vita per eccellenza³⁹, perché «il mistero dell’uomo si illumina veramente soltanto nel mistero del Verbo incarnato»⁴⁰. Particolarmente incisivo il brano di Fil 2, 6-8 che sviluppa il tema della kenosi o «svuotamento» di Cristo, che San Paolo inserisce nel contesto di una esortazione morale circa l’unità all’interno della comunità

bre 2008, 9.

³⁹ Il tema del Cristo come modello di vita è ben sviluppato nei documenti del Concilio Vaticano II. In fatti, oltre che indicare Cristo come archetipo dell’uomo, la *Gaudium et Spes* n. 32 mette in risalto il suo carattere comunitario che «è perfezionato e compiuto dall’opera di Gesù Cristo. Lo stesso Verbo Incarnato volle essere partecipe della convivenza umana. Intervenne alle nozze di Cana, entrò nella casa di Zaccheo, mangiò con i pubblicani e i peccatori. Egli ha rivelato l’amore del Padre e la nobile vocazione degli uomini, citando gli eventi sociali più ordinari...», per cui «chiunque segue Cristo, Uomo perfetto, diventa anche lui più uomo». Il Decreto *Ad Gentes* nel n. 8 dice che Cristo «è il principio e il modello di questa umanità rinnovata». La *Lumen Gentium* sviluppa questo tema nel capitolo dedicato all’universale vocazione alla santità, interpretando la perfezione in quanto servizio nell’amore: «Il Signore Gesù, Maestro e Modello divino di ogni perfezione, a tutti e ai singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha praticato la santità della vita, di cui egli stesso è autore e perfezionatore: “Siete voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48). Ha mandato in tutti lo Spirito Santo perché li muovesse interiormente ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima, con tutta la mente e con tutta la loro forza (cfr. Mc 12,30), e ad amarsi gli uni gli altri come Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34; 15,12)» (n. 40). La «conformità all’immagine del Figlio» implica anche l’amore e l’imitazione dei santi, che si sono abbandonati all’operare dello Spirito per diventare ‘uomini nuovi’, ossia *alter Christus*. Perciò il Concilio esorta nella *Lumen gentium* «non veneriamo la memoria dei Santi soltanto a titolo d’esempio, ma più ancora perché l’unità della Chiesa nello Spirito sia corroborata dalla pratica della carità fraterna (cfr. Ef 4,1-6). Come la solidarietà cristiana tra chi è in cammino ci conduce più vicino a Cristo, così la comunione con i Santi ci congiunge a Cristo, dal quale, come da Fonte e Capo, promanano ogni grazia e la vita del Popolo di Dio» (n. 50). La Costituzione propone poi la figura della Beata Vergine Maria come il più grande modello della vita in Cristo che «per tutta la comunità degli eletti rifulge come modello di virtù» (n. 65) e come «modello nella fede e nella carità» (n. 53).

⁴⁰ GS, n. 22.

di Filippi, invitando i fratelli a praticare «la stessa carità con unanimità d'intenti, nutrendo i medesimi sentimenti» (2,2). L'unità nell'amore è, secondo Paolo, un «appello pressante» che non è dato per scontato, ma è una realtà da conquistare con sforzi «svuotandosi» come Cristo: «Coltivate in voi questi sentimenti che furono anche in Cristo Gesù» (2,5): Cristo «si svuotò» per accogliere «la natura di servo», così il cristiano deve «svuotarsi» da ambizione e vanagloria, rinunciando ai propri interessi in favore di altri in vista dell'unità⁴¹.

Rivolgendosi alle Chiese del baltico Giovanni Paolo II ha messo in rilievo questo tema dell'unità nell'amore all'interno della comunità cristiana. Il concetto chiave della sua omelia era l'accoglienza reciproca dei cristiani sull'esempio di Cristo che ha accolto l'umanità «mediante la sua morte in Croce e la sua Risurrezione». La modalità dell'accoglienza fra i fratelli si esprime attraverso il servizio, la sopportazione vicendevole, nonché la rinuncia ai comportamenti egoistici che procurano scandalo. Il Papa tiene conto delle inclinazioni peccaminose dell'uomo e in modo sapienziale sottolinea il bisogno di vigilare perché l'unità, una volta consolidata, non venga distrutta dagli egoismi e dal peccato. Questa vigilanza in modo concreto deve esprimersi nell'iniziativa «della comprensione e della conoscenza» che supera «gli ostacoli della diffidenza e del pregiudizio» per «convergere sempre più verso l'unità che Cristo fin dall'inizio donò e desiderò per la sua Chiesa e per il mondo intero»⁴². È importante dunque che l'impegno nel-

⁴¹ Cfr. Fil 2, 1-4.

⁴² Riportiamo un frammento di questa importante omelia che tocca la dimensione della convivenza all'interno della comunità cristiana letta nell'ottica dell'amore: «Cristo è venuto nel mondo come l'Emmanuele, affinché Dio fosse con noi. Ha accolto gli uomini mediante tutto ciò che ha fatto e insegnato, attraverso il Vangelo della verità e dell'amore. Ha accolto in modo definitivo l'intera umanità mediante il mistero pasquale, cioè mediante la sua morte in Croce e la sua Risurrezione [...]. Carissimi fratelli e sorelle, lo scopo di questo nostro incontro, che è centrato sulla celebrazione dell'Eucaristia, è proprio quello di rinnovare ed approfondire la coscienza dell'amore, con cui Cristo accoglie ciascuno di noi. "Il Dio della speranza e della consolazione vi conceda di avere gli uni verso gli altri gli stessi sentimenti ad esempio di Cristo Gesù" (Rm 15, 5), affinché siate pronti ad accogliervi gli uni gli altri come Cristo ha accolto voi (cf. Rm 15, 7). Le Letture bibliche poco fa proclamate nella nostra assemblea indicano quali sono le varie modalità dell'"accogliersi" gli uni gli altri, dell'amarsi cioè vicendevolmente sull'esempio di Cristo. Un "bicchiere d'acqua" offerto in suo nome! Ecco in qualche modo, un simbolo di tutte quelle opere, attraverso le quali si dimostra amore autentico verso i fratelli. L'amore, allora, può riguardare una sola persona che si trovi nel bisogno, ma può interessare anche interi gruppi e società segnate da problemi e necessità di vario genere. Esiste pure un altro modo di imitare Cristo: è quello che consiste nel sopportarsi a vicenda: "Abbiamo il dovere di sopportare l'infermità dei deboli, senza compiacere

la costruzione della comunione venga accompagnato dalla prontezza alla riconciliazione. Visto che nel clima di diffidenza l'incontro dialogico era sconosciuto alle generazioni perseguitate, è opportuno creare le modalità di incontri appropriati per la riconciliazione. Bisogna sottolinearlo ancora una volta che una reale comunione fraterna all'interno della comunità è una base indispensabile per efficacia dell'annuncio e della missione evangelizzatrice: comunione della vita cristiana laddove le persone evangelizzate trovano una stabilità e coerenza interiore, conforme al messaggio circa l'amore di Dio.

Vogliamo concludere questo paragrafo con il messaggio della speranza che ci deriva dal Concilio Vaticano II che incoraggia coloro che credono all'amore di Dio, prodigandosi per la fraternità universale – mi riferisco qui in particolare al mondo della Lettonia – perché questo sforzo «non è vano» e non è vano dunque l'impegno dell'annuncio del messaggio salvifico che diliega conflitti, porta la riconciliazione e apre la via verso carità:

«Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato fatto, fattosi lui stesso carne e abitante della terra degli uomini uomo perfetto, entrò nella storia del mondo, assumendola e ricapitolandola in sé. Egli ci rivela che “Dio è amore” (1 Gv 4, 8), e insieme ci insegna che la legge fondamentale della perfezione umana, e quindi della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. In questo modo assicura coloro che credono all'amore divino che la strada della carità è aperta a tutti gli uomini e che

noi stessi” (Rm 15, 1). “Sopportare” vuol dire anche “essere pazienti”; significa “tener viva la speranza”, portare la consolazione agli oppressi (cf. Rm 15, 4). Cristo, guidato dall'amore nei confronti di ogni essere umano, pronuncia parole molto severe nei riguardi di coloro che scandalizzano gli altri. Egli dice: “Chi scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina tirata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare” (Mt 18, 6). Fare il bene agli altri sull'esempio di Cristo vuol dire, pertanto, non farli deviare sulle vie del male. Lo scandalo è paragonabile ad un omicidio, giacché si può uccidere non solo fisicamente, ma anche in senso spirituale e morale [...]. Siate voi i primi ad iniziare la via della comprensione e della conoscenza, così che, a poco a poco, superati, se ci sono, gli ostacoli della diffidenza e del pregiudizio, sia possibile convergere sempre più verso l'unità che Cristo fin dall'inizio donò e desiderò per la sua Chiesa e per il mondo intero [...]. La Legge di Dio acquista il suo pieno significato grazie alla testimonianza lasciataci da Cristo. Possa questa testimonianza accompagnare sempre la nostra vita e il nostro modo di comportarci. Mai ci accechi l'orgoglio, quell'orgoglio da cui ci mette in guardia il Salmo responsoriale. Solo fissando lo sguardo su Cristo, l'Emmanuele, supremo modello di vita, l'uomo può realizzare se stesso nella piena verità del suo essere, perché proprio Cristo “ha svelato pienamente l'uomo a se stesso”, manifestandogli l'autentica sua dignità», Idem, Tallinn: l'omelia alla celebrazione eucaristica nella piazza del Municipio, il 10 settembre 1993, in idem, 739-743; tr. it. in <http://www.vatican.va>.

lo sforzo per realizzare la fraternità universale non è vano. Così pure ammonisce che questa carità non va osservata solo nelle grandi cose, bensì e soprattutto negli avvenimenti ordinari della vita. Sopportando la morte per tutti noi peccatori, egli ci insegna con il suo esempio che è necessario anche portare la croce che la carne e il mondo caricano sulle spalle di chi cerca la pace e la giustizia»⁴³.

3. Unità dei cristiani come efficacia dell'annuncio evangelico

Come si evince dal paragrafo precedente l'efficacia dell'annuncio kerigmatico è strettamente legata alla dimensione della comunione all'interno della comunità dei credenti: la comunione di amore è la modalità di una più profonda unità. Ora, la cristianità si manifesta drammaticamente frammentata in varie confessioni cristiane, così che non solo viene compromessa la credibilità e l'efficacia della missione stessa della Chiesa di fronte al mondo che sempre di più valorizza l'istanza del dialogo, ma anche viene indebolita la sua natura di «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del tutto il genere umano»⁴⁴. In effetti, come può essere uno «strumento dell'intima unione» efficace se è diviso in se stesso? Ma come la grazia dell'unione dipende dall'operare salvifico di Dio, bisogna impegnare il massimo sforzo perché il «segno» riacquisti la sua integrità in vista dell'obiettivo predeterminato: annunciare il Vangelo. Il Concilio Vaticano II non ha dubbi che tale annuncio oggi giorno costituisca il dovere più urgente della Chiesa – dunque anche l'impegno per l'unità dei cristiani – «perché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti da diversi vincoli sociali, tecnici, culturali, possano anche raggiungere una piena unità in Cristo»⁴⁵.

In questo ultimo paragrafo mi preme non così tanto sviluppare alcuni elementi della dottrina sull'ecumenismo, quanto delineare un intrinseco legame che esiste fra il superamento della divisione in mezzo ai cristiani, attualmente in corso in Lettonia, e l'efficacia dell'evangelizzazione. Tratteremo questo argomento in due momenti. In primo luogo ci appoggeremo all'insegnamento e all'esempio di Giovanni Paolo II relativi alla sua visita nei Paesi baltici, per passare poi a descrivere il clima ecumenico che si sta sviluppa in Lettonia.

⁴³ GS, n. 38.

⁴⁴ LG, 1, 1.

⁴⁵ *Ibidem*.

La «dimensione ecumenica» della visita di Giovanni Paolo II nei Paesi baltici. La preoccupazione per l'unità dei cristiani, presente fin dall'inizio nel programma del pontificato di Giovanni Paolo II⁴⁶, è stata messa a fuoco con una particolare intensità durante la sua visita nei paesi che avevano appena riconquistato la loro autonomia politica dall'URSS. Nel difficile contesto storico, carico di tensioni e crisi, tanti temi potevano essere considerati più urgenti, invece il tema dell'ecumenismo si è imposto come il principale. Oltre agli incontri e alle parole in favore dell'unità dei cristiani, questo argomento è stato messo a tema nei discorsi del Papa sia prima che dopo il viaggio apostolico. Ecco come il Papa ne ha parlato prima del viaggio:

«Ma lo Spirito di Dio spinge tutti fortemente verso l'unità. Ne è prova il movimento ecumenico che conta in quei Paesi convinti assertori. Poggiando sull'accorata preghiera di Cristo per l'unità dei suoi discepoli – ut unum sint – noi confidiamo che verrà presto il tempo in cui i credenti saranno nuovamente “un cuor solo e un'anima sola” (At 4,32), nella ferma adesione a ciò che è essenziale ed insieme nel sincero rispetto per le legittime diversità. La mia visita, assume dunque una dimensione ecumenica [il corsivo del testo originale]. Mai come oggi, specialmente al fine di un più credibile annuncio del Vangelo, è necessario che i discepoli di Cristo siano uniti. Si deve tendere a tale traguardo, intensificando il dialogo, tutti

⁴⁶ Ecco come egli ne parla nell'enciclica *Redemptor hominis*, riassumendo lo sviluppo della dimensione ecumenica nella Chiesa: «E che cosa dire di tutte iniziative scaturite dal nuovo orientamento ecumenico? L'indimenticabile Papa Giovanni XXIII, con evangelica chiarezza, impostò il problema dell'unione dei cristiani, come semplice conseguenza della volontà dello stesso Cristo, nostro Maestro, affermata più volte ed espressa, in modo particolare, nella preghiera del Cenacolo, alla vigilia della sua morte: “Prego..., Padre..., perché tutti siano una cosa sola” (Gv 17,21; Lc 9,49). Il Concilio Vaticano II rispose a questa esigenza in forma concisa col Decreto sull'ecumenismo. Il Papa Paolo VI, avvalendosi dell'attività del Segretariato per l'unione dei cristiani, iniziò i primi difficili passi sulla via del conseguimento di tale unione. Siamo andato lontano su questa strada? Senza voler dare una risposta particolareggiata, possiamo dire che abbiamo fatto dei veri ed importanti progressi. Ed una cosa è certa: abbiamo lavorato con perseveranza e coerenza, ed insieme con noi si sono impegnati anche i rappresentanti di altre Chiese e di altre comunità dei cristiani, e di questo siamo loro sinceramente obbligati. È certo, inoltre, che, nella presente situazione storica della cristianità e del mondo, non appare altra possibilità di adempiere la missione universale della Chiesa, per quanto riguarda i problemi ecumenici, che quella di cercare lealmente, con perseveranza, con umiltà e anche con coraggio, le vie di avvicinamento e di unione così come ce ne ha dato il personale esempio Papa Paolo VI. Dobbiamo, pertanto ricercare l'unione senza scoraggiarci di fronte alle difficoltà, che possano presentarsi o accumularsi lungo tale via; altrimenti, non saremmo fedeli alla parola di Cristo, non realizzeremo il suo testamento. È lecito correre questo rischio?» (n. 6).

ponendosi in docile ascolto della parola di Dio e in costante atteggiamento di conversione sempre più profonda a Cristo che è Via, Verità e Vita. L'unità è un dono dall'Alto, da invocare ardentemente. A questa preghiera vorrei invitare con affetto ad associarsi i cari Fratelli e Sorelle, ortodossi e protestanti. Possa la Vergine Santa, Madre della Chiesa, ottenerci il dono prezioso di una sempre più reale e fattiva comunione fra tutti i cristiani»⁴⁷.

Gli stessi accenti sono emersi nel discorso dopo la visita, dando rilievo al legame fra le esigenze dell'ecumenismo e l'efficacia dell'annuncio, tutte e due messe in relazione con la natura della Chiesa. Riassumendo il significato del viaggio Giovanni Paolo II ha sottolineato che gli incontri ecumenici sono stati «in certo senso, il punto centrale dell'incontro a Riga e a Tallinn [...]. Sorge la speranza che le esperienze del passato preparino ora il terreno ad una più viva coscienza del mistero della Chiesa e delle esigenze dell'ecumenismo. Cristo ha pregato il Padre: «che tutti siano una sola cosa... perché il mondo creda che tu mi hai mandato» [il corsivo del testo originale]. L'unità dei cristiani è la condizione per l'affermarsi della fede nel mondo, anche nel mondo contemporaneo»⁴⁸.

In tutti interventi di Giovanni Paolo II, dal saluto dell'arrivo fino al congedo, si nota il richiamo all'unità dei cristiani che si trova in una indissolubile relazione con la credibilità dell'annuncio evangelico, il cui nocciolo è la persona medesima di Gesù, l'unico che salva. La ricerca dell'unità dei discepoli di Gesù si basa sulla sua volontà che «siano una cosa sola» (Gv 17,21):

«Oggi ho potuto pregare insieme con i nostri fratelli luterani, con i nostri fratelli ortodossi, con i nostri fratelli di altre comunità cristiane, nella cattedrale luterana. Questa sfida ecumenica ci preme in modo particolare. Cristo che dice: "Padre, fa che siano una cosa sola", prega a sua volta che siano una cosa sola "perché il mondo creda" (cf. Gv 17, 21). Se il nostro servizio al Vangelo deve essere efficace alla fine del secondo e all'inizio del terzo millennio, bisogna che siamo una cosa sola. Per questa unità dei cristiani bisogna incessantemente pregare e spianare ad essa le strade dappertutto, qui in Lettonia, in tutta l'Europa e in tutto il mondo. E perché proprio questa sfida? Perché questo obbligo interiore? Perché l'evangelizzazione?

⁴⁷ Angelus Domini: Annuncio dell'imminente viaggio apostolico nei paesi baltici in Lituania, in Lettonia, in Estonia per invocare il dono dell'unità di tutti i cristiani (22 agosto 1993), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVI, luglio-dicembre (1993), 550-551, qui 550.

⁴⁸ Idem, Udienza generale: La Chiesa che è sopravvissuta nei Paesi Baltici non ha mai smesso di essere sostegno per gli uomini e la società (15 settembre 1993), in *idem*, 757- 760, 759.

Nuova, eterna e futura? Perché non c'è un altro nome sotto al cielo in cui noi uomini potremmo essere salvati. Questo solo Nome: Gesù Cristo»⁴⁹.

Le modalità concrete come «necessarie premesse dell'ecumenismo» non sono nient'altro che una multipla preghiera: di ringraziamento, di lode e di adorazione e di implorazione. In più, è il dialogo, l'ascolto della Parola di Dio, nonché la «conversione sempre più profonda a Cristo» che devono accompagnare questo cammino e giungere al perdono che consente di ricreare l'unità: «Voi, che nell'ora della Croce avete saputo sperare ed attendere l'ora della risurrezione, siete chiamati adesso a confermare la vostra forza mediante la generosa e completa offerta del perdono fraterno [corsivo del testo originale]. Questo coraggioso e lungimirante gesto di pacificazione fraterna diventerà così un pressante invito al pentimento e al cambiamento di vita anche per coloro che sono stati causa delle vostre pene». È questa la speranza che nutre il cammino verso l'unità: «Che lo Spirito conduca tutti noi su cammini di pace! Dopo averci guidati come singoli e come comunità ad una più profonda esperienza di Cristo ci faccia incontrare tra noi nella gioia condivisa di una nuova Pentecoste»⁵⁰.

Alcuni aspetti della situazione ecumenica attuale. È noto che il resoconto dell'archidiocesi di Riga della visita ad limina negli anni 1988-1992 dice in modo inciso: «Nella nostra metropoli non si sono instaurati particolari rapporti ecumenici»⁵¹. Invece oggi la situazione è completamente cambiata. Per richiamare solo alcune iniziative e fondazioni di carattere ecumenico: gli incontri di preghiera, la Via della Croce nelle diverse città, la presa di posizione comune delle confessioni cristiane in particolare sulle questioni attinenti alla morale, le riviste ecumeniche⁵², la Radio cristiana della Lettonia⁵³, il Consiglio ecumenico presso la TV della Lettonia, gli scambi e le

⁴⁹ *Idem*, Riga: Omelia durante la Santa Messa al Mežaparks (8 settembre 1993), in *idem*, 697.

⁵⁰ *Idem*, Omelia durante l'incontro di preghiera con le altre comunità cristiane nella cattedrale luterana, mercoledì 8 settembre 1993, in *idem*, 690-694. §

⁵¹ CURIA DELL'ARCHIDIOCESI DI RIGA, *Rapporto della visita ad limina degli anni 1988-1992*, in J. ČAKULS, *Materiali storici*, 744-749, qui 749.

⁵² Un esempio si può trarre dalla rivista "Tikšanās" [Incontro], dove regolarmente sono pubblicati articoli di cinque denominazioni: battisti, luterani, cattolici, avventisti, pentecostali.

⁵³ Fondata nel 1993, a proposito dell'ecumenismo si dichiara: «(1) La Radio cristiana della Lettonia (=RCL) è una forma di collaborazione interconfessionale, essa sollecita di riconoscere i cristiani delle diverse denominazioni come i membri dell'unico Corpo di Cristo. (2) RCL nel suo lavoro invita i rappresentanti di diverse denominazioni a rispettarci gli uni gli altri. (3) RCL nel suo lavoro invita ad astenersi totalmente dal discutere nelle trasmissioni le differenze confessionali [...]; (4) RCL invita i cristiani delle diverse denominazioni di essere uniti, annunciando il Vangelo», in www.lkr.lv/lat/par_lkr/merkis/.

visite amichevoli: tutto ciò è una realtà quotidiana⁵⁴.

Fra le tante iniziative ecumeniche una è particolarmente importante. Nel novembre del 2008, l'arcivescovo luterano di Riga, Jānis Vanags, accompagnato da alcuni pastori luterani lettoni ed estoni si è recato a Roma per incontrare il cardinale Walter Kasper, presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. L'arcivescovo ha commentato la situazione ecumenica fra i cattolici e i luterani, mettendo in risalto il clima particolarmente favorevole al dialogo:

«Abbiamo voluto trattare la possibilità di iniziare nel Baltico il dialogo locale fra le entrambi chiese. Anche se per noi questo è del tutto naturale, una relazione amichevole fra le vari confessioni cristiani si presenta in Lettonia come straordinaria. Il periodo dell'oppressione sovietica ci ha insegnato che siamo dalla stessa parte. La collaborazione in vista del rinnovamento del ruolo della Chiesa nella Lettonia libera ci ha aiutato a crescere nell'amicizia e una fiducia reciproca. Perciò per l'avvio del dialogo ci sono ottime premesse che non si trovano nel resto dell'Europa. È opportuno approfittare di tale situazione»⁵⁵.

Il dialogo teologico è avviato, ci sono stati già i primi incontri. È interessante notare che questo tipo di dialogo non si è presentato come un'esigenza esteriore, ma è stato preceduto da anni di preghiera comune e di amicizia. Il cardinale Kasper ha inviato al cardinale di Riga J. Pujats una lettera di incoraggiamento per il dialogo fra i luterani e i cattolici. Forse, oltre al dialogo teologico, sarà necessario anche rivalutare insieme le istanze storiche della convivenza secolare e parlare apertamente dei pregiudizi e delle tensioni "archivate", che possano essere risolti nel perdono reciproco, perché Dio ci «ha perdonato in Cristo» (Ef 4, 32). Inoltre, esiste anche una certa apertura e collaborazione con le diverse comunità ecclesiali di tipo pentecostale⁵⁶. Non si tratta di un facile entusiasmo, ma di un'apertura

⁵⁴ Mi sia permesso qui dare una breve testimonianza. Nell'agosto del 2006 sono andato a visitare un sacerdote ortodosso di notevole spessore spirituale, noto per la sua apertura ai cristiani delle altre confessioni. Mentre aspettavo il momento dell'incontro, mi sono incontrato con un gruppo di pastori luterani venuti per un colloquio con il sacerdote. Così, un sacerdote cattolico e un gruppo di pastori luterani si sono incontrati in una chiesa ortodossa.

⁵⁵ J. VANAGS, *Ekumenisks dialogs Latvijā* [Il dialogo ecumenico in Lettonia], in *Svētdienas rīts*, 24 gennaio 2009, 4.

⁵⁶ A questo proposito mi riferisco al mio studio sulla cristologia di una comunità neopentecostale che ho fatto presso la Pontificia Università Lateranense per il conseguimento della licenza specializzata in teologia dogmatica, *Elementi cristologici della comunità cristiana di "Nuova generazione" in Lettonia dal 1991 fino ad oggi*, Roma 2005.

e accettazione reciproca. Malgrado le serie differenze nella dottrina e nella liturgia, nonché i non rari pregiudizi e diffidenze, si mantiene coscienza, che, in un mondo sempre più secolarizzato, ogni credente in Cristo ha un valore inestimabile. Per caratterizzare le relazioni fra i cristiani in modo conciso e semplice: ci vogliamo bene e siamo solidali perché venga il Suo Regno. Ma soprattutto si soffre per il fatto oggettivo della divisione⁵⁷. L'unione fra i cristiani è una grazia che cresce nella misura in cui i discepoli di Gesù seguono le orme del Maestro che ha mostrato la strada dell'amore sacrificale dello «svuotamento», perché si realizzi l'unità, cioè lo scambio dell'amore. È questa la strada per essere «conformati all'immagine del Figlio» ed accogliere i fratelli della fede, «svuotandosi» dall'orgoglio, dai pregiudizi e dai propri interessi. Non c'è dubbio che tale clima peculiare e desiderio dell'unità, che «non si trovano nel resto dell'Europa», sono legati all'amore sacrificale delle generazioni di martiri⁵⁸.

In realtà, sebbene non sia facile mostrare un legame “tangibile” tra l'unione dei cristiani e l'efficacia dell'evangelizzazione, è certo, però, che la grazia dell'unione nell'amore – realizzata in una persona, in una comunità, fra i cristiani di diverse denominazioni – non tarderà a produrre un immediato effetto sanante sul mondo circostante, frammentato e diviso in se

⁵⁷ Ci sono iniziative ecumeniche che si sono avviate proprio a partire da tale sofferenza a causa della divisione fra i cristiani. Mi riferisco alla rivista “Kas mūs vien” [Che cosa ci unisce]. È una iniziativa individuale, ma ben accolta fra le diverse confessioni, ideata da una luterana in vista dell'unità dei cristiani. Nel primo numero, pubblicato nel 2005, la fondatrice della rivista, delinea l'obbiettivo, riferendosi al dolore procurato dalla divisione: «In questa piccola pubblicazione non troverai un profondo pensiero teologico, ma il tentativo di parlare al cuore che semplicemente sente. Mai hai sperimentato che la divisione del nostro Corpo di Cristo fa così tanto male? Fa male quando qualcosa è malato, malsano, diviso», A. DONE, *Kas mūs vien?*, Anda Done, Riga, 3.

⁵⁸ A questo proposito merita di essere ricordato un organizzatore di preghiera per l'unità dei cristiani nei tempi di persecuzione: Sandrs Riga. Come ha testimoniato uno dei membri del gruppo (a partire dal 1980) don Zbignevs Stankevičs, docente del Seminario cattolico di Riga, i gruppi ecumenici di Sandrs sorsero nel 1971 a Riga e a Mosca; in forma di *samizdat* venne anche pubblicato il giornale “Prizyv” [Invito]. Ciò attirò l'attenzione degli organi repressivi. Sandrs fu arrestato nel 1984 e dopo il processo fu rinchiuso per tre anni nel manicomio di Blagovesčensk, poi trasferito in quello di Riga. La petizione per la sua liberazione (appoggiata dalle personalità come Giovanni Paolo II, Margaret Thatcher, Ronald Reagan, e anche dall'Amnesty International) fu presentata al presidente sovietico M. Gorbačov. Dal 1987 il gruppo ecumenico di Riga funzionò apertamente, iniziando così non poche persone alla fede, molte delle quali continuano a spendersi per l'ecumenismo e l'evangelizzazione. Per approfondire i dettagli si vedano gli articoli: M. MENDELEEV, *Sandr Riga: cronaca di una repressione psichiatrica*, in *L'altra Europa*, 3 (1988), 77-83; P. ORTELLI, *La storia de tre piccoli uomini e del grande elefante sovietico*, in *Giornale del Popolo*, 20 giugno 1990, 28.

stesso, perché l'unità si relaziona al mistero dell'amore sacrificale di Cristo che crea la comunione fra l'uomo e il Padre nello Spirito Santo.

Vogliamo terminare questo paragrafo e la nostra ricerca con una preghiera intensa, – esempio da imitare – un grido di fede che, dopo il suo viaggio apostolico, Giovanni Paolo II ha rivolto alla Madre di Dio per l'unità dei cristiani «perché il mondo creda»:

«Lungo il sentiero mariano, nei Paesi baltici, incontriamo Colei che stava ai piedi della Croce, la Regina dei Martiri [qui e in seguito in corsivo nel testo originale]. Tutti quei martiri, in varie maniere, hanno completato ciò che manca ai patimenti di Cristo (cf Col 1,24). La passione redentrice di Cristo tutto abbraccia e tutto supera, ma, nonostante ciò, attende di essere costantemente completata.

Madre dei Martiri – Madre della Chiesa. Da ambo le parti di quel sentiero mariano si trova il Popolo di Dio, vive la Chiesa. Da una parte, nei nostri fratelli e sorelle ortodossi del Patriarcato di Mosca e di tutta la Russia; dall'altra, nei figli e nelle figlie delle Confessioni cristiane nate dalla Riforma. Non è forse eloquente il fatto che durante il pellegrinaggio attraverso i Paesi baltici siamo stati spesso insieme? Abbiamo pregato insieme. Abbiamo guardato insieme il nostro passato alla luce della preghiera di Cristo per l'unità. Questa preghiera ci indica la strada per l'avvenire e non possiamo non seguirla.

A chi la preghiera di Cristo per l'unità è stata più vicina se non a Te, Madre di Dio: Theotokos? Questa è la preghiera per il Corpo del tuo Figlio! La Chiesa è Corpo di Cristo. In quanto Corpo deve costruire unità.

Madre dei Santuari del Baltico! Madre dei Santuari in terra russa, in terra rutena! Madre dei Santuari oltre Urali! Pregha con noi ai piedi della Croce di Cristo, prega con noi, memori del sangue dei Martiri! Pregha con noi per l'unità! Da questa unità Cristo ha fatto dipendere la fede del mondo intero: «Siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu [Padre] mi hai mandato.

Madre di tutti i Santuari sparsi nel mondo, prega con noi per l'unità: perché il mondo creda!»⁵⁹

⁵⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus Domini: Madre dei santuari del Baltico, prega con noi per l'unità dei cristiani: perché il mondo creda* (19 settembre 1993), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 804-805, 805.

Perspektywy nowego przepowiadania Jezusa Chrystusa

Streszczenie

W tym fragmencie pracy doktorskiej obronionej na Wydziale Teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w 2009 roku, autor, po analizie historycznego kontekstu prześladowania Kościoła na Łotwie w latach 1940-1991 oraz ukazaniu postaci Chrystusa w kazaniach, w literaturze teologicznej i pobożności ludowej, oferuje perspektywy nowego przepowiadania Jezusa Chrystusa czerpiąc z myśli Jana Pawła II oraz z dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Zawartość: 1. Odnowienie człowieka w chrystocentryzmie trynitarnym. 1.1. Tajemnica Wcielenia: fundamentalna perspektywa teologiczna. 1.2. Misterium paschalne jako objawienie Miłości trynitarnej i Bożego usynowienia człowieka. 2. «Jesteśmy wezwani do głoszenia Chrystusa» w komunii życia chrześcijańskiego. 2.1. Głoszenie Jezusa Chrystusa: najpilniejsze zadanie Kościoła. 2.2. Głosić Chrystusa w komunii życia chrześcijańskiego. 3. Jedność chrześcijan warunkiem skuteczności głoszenia Ewangelii. 3.1. «Wymiar ekumeniczny» wizyty papieża Jana Pawła II w krajach bałtyckich. 3.2. Niektóre aspekty obecnej sytuacji ekumenicznej.

Słowa kluczowe: *przepowiadanie Jezusa Chrystusa, ekumenizm, kraje bałtyckie.*

Perspectives for a New Proclamation of Jesus Christ

Summary

In this excerpt of the doctoral thesis defended at the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University in 2009, the author, after an analysis of the historical context of the persecution of the Church in Latvia in the years 1940-1991 and the presentation of the figure of Christ in sermons, theological literature and popular piety, offers the perspectives of a new proclamation of Jesus Christ, drawing on the thought of John Paul II and the documents of Vatican II.

Contents: 1. The renewal of man in Trinitarian Christocentrism. 1.1.

The mystery of the Incarnation: the fundamental theological perspective. 1.2. The Paschal Mystery as the revelation of God's Trinitarian Love and divine sonship of man. 2. «We are called to proclaim Christ» in the communion of Christian life. 2.1. The proclamation of Jesus Christ: the most urgent task of the Church. 2.2. Proclaiming Christ in the communion of Christian life. 3. Unity of Christians as a condition for the effective proclamation of the Gospel. 3.1. The «ecumenical dimension» of the visit of Pope John Paul II in the Baltic countries. 3.2. Some aspects of the current ecumenical situation.

Key words: *preaching of Jesus Christ, ecumenism, the Baltic countries.*



KS. STANISŁAW BIAŁY

LA FEDE IN GESÙ CRISTO IN LUCE DELL'INSEGNAMENTO DEL PAPA FRANCESCO DURANTE GMG IN RIO DE JANEIRO

Introduzione: 1. „Il Papa è argentino e Dio è brasiliano“; 1.1. Partenza a Rio de Janeiro; 1.2. Conto su di voi: abbattete egoismo e odio; 1.3. L'aspetto mariano della fede; 1.4. Gli altri importanti argomenti: intervista sull'aereo di ritorno; 2. Da Rio de Janeiro a Cracovia; 2.1. E' stato un successo?; 2.2. Ci sarà lo stesso successo a Cracovia?; Conclusione.

Introduzione

Pare, che nell'*Anno della Fede* sia molto utile scrivere sulla virtù della fede che deve vivere ogni uomo nel mondo di oggi – discepolo di Gesù. A questo scopo ci serve di prendere in considerazione l'insegnamento che papa Francesco ha annunciato durante Giornata Mondiale della Gioventù in Rio de Janeiro¹. In particolar modo ci interessa quanto questo papa è continuatore del pensiero di suoi grandi predecessori: Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, e quanto ci mette di nuovo. Sappiamo che: “Come nel caso di tutte le nostre «grandi parole», è difficile trovare una risposta adeguata a questa domanda. (...) Non c'è un altro termine del linguaggio religioso che sia più esposto a malintesi, deformazioni e definizioni”².

Ks. dr hab. Stanisław Biały – adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Łomży.

¹ Cfr. Nosowski: wizja papieża Franciszka, <http://www.wiara.pl/doc> (31.07.2013): „Przemówienia wygłoszone przez papieża Franciszka podczas Światowych Dni Młodzieży do biskupów Ameryki Łacińskiej i Brazylii powinny stać się lekturą obowiązkową dla wszystkich odpowiedzialnych w całym Kościele - uważa Zbigniew Nosowski” – redaktor miesięcznika „Więź”.

² M. SECKLER – Ch. BERCHTOLD, Fede, in: Enciclopedia Tologica, a cura di: P. EICHER, Brescia 1989, pp. 355-356.

Si consideri che l'ultima enciclica del papa Francesco (*Lumen fidei*) è stata scritta (in primo abbozzo) già dal papa Benedetto³, invece la prossima Giornata Mondiale della Gioventù sarà a Cracovia in Polonia. Allora domandiamoci: se quel simbolico ritorno del papa Francesco "attuale educatore in fede" (come lo hanno descritto giornalisti in Brasile) da Rio de Janeiro a Cracovia (terra del papa Giovanni Paolo II) possa in qualche modo farci riflettere sulla vitru di fede cattolica? Insomma - l'insegnamento dei suoi predecessori sulla fede era molto simile, compatibile, integrale. E non poteva essere altrimenti perché scorreva dall'unica fonte che è la Bibbia, cioè dalla stessa Parola di Dio. Così il concetto della fede aveva caratteristica personalistica, che vuol dire (nello stesso tempo) relazionale e responsoriale. La sua essenza e profondità consistevano nella personale relazione fra l'uomo e Dio⁴.

La fede veniva capita come la risposta dell'uomo (svolta durante tutta la vita) alla chiamata fatta dalla parte di Dio (cioè: come una cosa santa e irrevocabile). Metterla in pratica significava niente altro che essere costantemente rivolti ai valori (beni) eterni. Tutto ciò, dopo che si fosse trasformato nelle scelte secondo i 10 comandamenti di Dio, ulteriormente stava nel fatto: come aderire alla bellissima e fruttificante vita (dei diversi doni dello Spirito Santo) già qui sulla terra (anche se magari provata dalle diverse difficoltà) e ancora tanto di più in cielo (perché senza dolori e senza morte)⁵. Invece, l'enciclica *Lumen fidei* descrive la fede (tra le altre cose) come la responsabilità per il bene comune, per la famiglia, per la società e per l'uomo (che sta nel bisogno materiale e spirituale)⁶.

1. „Il Papa è argentino e Dio è brasiliano“

Per farsi capire meglio (e magari per allacciare la relazione di amici-

³ Cfr. PAPA FRANCESCO, Enciclica *Lumen fidei* (LF), 7; Benedetto XVI, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio "Porta Fidei"; M. Bartosiak, Wiara wedlug kard. Josepha Ratzingera, in: *Lumen Fidei* 3 (2005).

⁴ J. FRYCZKOWSKI, Wiara jako osobowe spotkanie, <http://www.karpackie.diecezja.bielsko.pl> (8.09.2013).

⁵ Vedi. Gc 1, 2-4: „Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove, sapendo che la prova della nostra fede produce la pazienza. E la pazienza completi l'opera sua in voi, perché siate oerfetti e integri, senza mancare di nulla”.

⁶ LF, 50-56; vedi anche. Fil 2, 14-15: „Fate tutto senza mormorazioni e senza critiche, perché siate irreprensibili e semplici, figli di Dio immacolati in mezzo a una generazione perversa e degenere, nella quale dovete splendere come astri nel mondo”.

zia) il papa Francesco durante il suo viaggio in, a Brasile si è dichiarato con l'espressione: „il Papa è argentino e Dio è brasiliano”. Cercheremo in conformità a questa frase (che pare esserci molto bella ed ancor più simbolica e significativa) trovare, che cosa voleva dirci il Sommo Pontefice: cioè ai giovani, ad adulti, ed a quelli che sentono il peso di tanti anni sulle spalle. Quale (importante) messaggio da questo fatto voleva Lui farci derivare? Cosa essa implica? Si tratta forse di essere simpatico, amato ecc? La fede è soprattutto così? Deve essere così? Magari proprio di no. La fede (magari) è una cosa molto seria? Specialmente quando il papa Francesco chiede la preghiera per se stesso, dicendo: “questo papa ha bisogno della preghiera di tutti. Che Dio vi benedica!”

Vediamo!

1.1. Partenza a Rio de Janeiro

Il papa Francesco è partito per il Brasile il 22 luglio dall'aeroporto di Fiumicino. Prima della partenza, il Santo Padre è stato salutato dal Primo Ministro Enrico Letta, e poi è salito sull'aereo portando con sé il bagaglio a mano. Durante il volo il Papa ha incontrato i giornalisti, a cui ha detto che non gli piacciono le interviste (formali) e quindi ha semplicemente parlato con loro, illustrando ai presenti che oggi è molto diffusa la cultura dello scarto, usata in particolare con i giovani e con gli anziani, e ha aggiunto che bisogna usare molto di più la cultura dell'inclusione. Il Papa è arrivato in Brasile alle 16:00 ora locale. E' stato accolto dalla Presidente Dilma Rousseff. Il Papa ha deciso di spostarsi in automobile, prima su una Fiat, successivamente sulla papa-mobile non blindata. E se per questo la sua auto è stata bloccata più volte con qualche pericolo per la sua sicurezza, padre Federico Lombardi (portavoce della Santa Sede) ha successivamente affermato che: “la gente vuole bene al papa e che lui non era per nulla spaventato, anzi ha tenuto il finestrino abbassato per tutto il tempo”⁷.

Questo sta a sottolineare che il papa si fida della gente che incontra sulla sua strada a tal punto che si possa facilmente pensare: Lui corre i rischi, espone al rischio tutta la sua vita (e la vita degli altri) per la fede in Gesù Cristo, cioè per la salvezza sua e degli altri. La fede di papa Francesco è la sua più grande avventura con il Dio e con gli uomini, che fa incontrare sulle vie di tutti quelli che lo vogliono seguire (oppure seguono) i doni dello Spirito

⁷ PAPA FRANCESCO, in 3 milioni a Copacabana per la messa. «Conto su divoi, abbattete egoismo e odio», “Il Messaggero” 28/07 (2013).

Santo. Possiamo elencare fra tanti altri: pace, coraggio, apertura, simpatia, compatezza, felicità, sapienza, amore, rispetto, integrità morale, ecc. Perché da Lui, gli uomini dei nostri tempi (ed in particolar modo proprio la gioventù) - come abbiamo visto a Rio de Janeiro - seguono l'esempio, o meglio sappiano accoglierlo. E questo aspetto è tale da piacere a molti, a migliaia. Perché - è Lui il Pietro dei nostri tempi. E' Lui che adesso tiene nella sua mano le chiavi del Regno di Dio. Il mondo l'ha capito molto bene (e non solo i giovani che sono per indole pieni di entusiasmo e ottimismo). Di certo, la gioventù l'ha accolto con la grande gioia e fiduciosa apertura, e sulla spiaggia di Copacabana si sono radunati in più di tre milioni: di diverse generazioni⁸. Ciò assolutamente non stupisce (e non deve stupire): per la fede così vale la pena correre il rischio fino a dare la propria vita per i fratelli (c'è lo spiega il Vangelo).

E ritornando all'espressione papale: „Dio è brasiliano“ possiamo fare ancora una (pur molto breve) constatazione: Magari papa Francesco voleva dire: Dio è in voi e con voi (cari amici): io lo so, ma noi tutti lo faremo esperienza durante i giorni della festa della gioventù (ma spero che non solo in quei giorni). E può darsi da questa sua convinzione (proprio) sia venuta l'altra bellissima e toccante frase: „Conto su di voi: abbattete egoismo e odio“. Tutto ciò vuol dire, che la fede in Gesù Cristo è una realtà che genera “qualcosa” che tocca il soprannaturale. Essa fa creare tra la gente la fiducia così grande e reciproca da poter risolvere tutti i problemi. Anche quelli più dolorosi e opprimenti per questo mondo contemporaneo (non escudendo il terrorismo).

1.2. Conto su di voi: abbattete egoismo e odio

E se adesso vorremmo passare dai fatti avvertiti (come se) dall'aspetto esterno alla realtà più interiore e spirituale? Cioè, da quello che abbiamo visto e sentito (oppure che volevamo vedere e sentire) a quello che è stato espresso direttamente dalla Sua bocca⁹ (nei certi discorsi tenuti alla gen-

⁸ Ivi; vedi. G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Torino 1977, p. 155: „L'annuncio della Chiesa oggi”.

⁹ Vedi. LF, 30: “Come si arriva a questa sintesi tra l'udire e il vedere? Diventa possibile a partire dalla persona concreta di Gesù. Che si vede e si ascolta. Egli è la Parola fatta carne, di cui abbiamo contemplato la gloria (...). Ciò significa che la conoscenza della fede non ci invita a guardare una verità puramente interiore. La verità che fede ci dischiude è una verità centrata sull'incontro con Cristo, sulla contemplazione della sua vita, sulla percezione della sua presenza”.

te)? Che cosa potessimo constatare attraverso tali fatti? Quali (partendo proprio da questo presupposto) argomenti sulla fede (pastorali e morali) potessimo notare come il più importanti, significativi, affascinanti ecc? Perchè, ecco, potevamo leggere bellissime descrizioni in diversi pubblicatori riportanti fresche notizie da Brasile sul pellegrinaggio papale: “Davanti a una folla impressionante e colorata di ragazzi da 190 paesi del mondo, dislocata per centinaia di metri su uno dei litorali più famosi del mondo, il Papa celebrava la messa conclusiva della sua prima Giornata Mondiale della Gioventù e suggellava la sua alleanza con i giovani”¹⁰.

A supposto di quanto detto fermiamoci per un pò presso il suo insegnamento (pastorale), siccome abbiamo (a proposito) trovato le cose di grande importanza:

a) Il Papa conta su di gioventù per sradicare il male, distruggere le barriere d'egoismo e odio, edificare un mondo nuovo (ciò significa dare testimonianza alla fede che si professa)¹¹.

b) E' Lui del parere che il mandato alla missione non nasce dalla volontà di dominio o di potere, ma dalla forza dell'amore (dalle virtù cristiane)¹².

c) Anzi; che Gesù non ci tratta da schiavi, ma da uomini liberi, da amici, da fratelli. Non solo ci invia, ma ci accompagna¹³.

¹⁰ Papa Francesco, in 3 milioni a Copacabana per la messa. «Conto su divoi, abbattete egoismo e odio», “Il Messaggero” 28/07 (2013); cfr. 28 Świątowych Dni Młodzieży. Homilia Ojca Świętego Franciszka podczas Mszy św. Posłania na plaży Copacabana, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol> (28.07.2013).

¹¹ Ivi; vedi anche. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, in: *Corso di Teologia Sistemática* 9 (2007), p. 576: „La testimonianza è, per noi, l'espressione delle possibilità radicali della comunicazione umana: è il superamento del positivismo dei fatti ed è il realizzarsi dell'incontro creativo tra la libertà umana, l'esperienza e la comunicazione”.

¹² Ivi; vedi. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero...*, op. cit., p. 558: „Per noi le virtù (la fede) si collocano nel quadro della novità cristiana, nel quadro di quella grazia per cui Dio si svela come fondamento e come energia del processo spirituale di plasmazione della personalità credente. Le virtù sono quei principi interiori di vita che sostengono in modo stabile e permanente le relazioni con Dio e con i fratelli: le radici questo vivere virtuoso, di questo agire buono, stanno nella vita soprannaturale della persona in grazia, stanno cioè in quel dono dello Spirito che trasforma profondamente la nostra esistenza”.

¹³ Ivi; vedi. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero...*, op. cit., p. 584: „Con la segueta il credente si pone in obbediente ascolto della Parola che prende decisamente la guida della sua vita: invece della propria autorealizzazione, persegue ormai la concretissima volontà di Dio che, in Gesù, si è riflessa sulla storia e sul mondo. (...) L'impegno evangelico appare così pervaso da una tensione verso la maturità cristiana, verso la perfetta discepolanza, dove lo stare con Cristo è tutt'uno con la piena realizzazione dell'alleanza, con la pienezza ritrovata dei nuovi cieli e della nuova terra”.

Insomma: la fede secondo il papa Francesco è di mettere a disposizione tutte le energie e creatività che possiede l'uomo, perché «quando affrontiamo insieme le sfide allora siamo forti, scopriamo risorse che non sapevamo di avere»¹⁴.

1.3. L'aspetto mariano della fede

Il papa durante GMG è riuscito a visitare il santuario della Signora di Aparecida: Non stupisce allora che proprio al congedo il suo pensiero finale (diciamo - di nostalgia) è stato rivolto anche a Lei: Il Papa Francesco diceva a proposito: “In quell'amato Santuario mi sono inginocchiato in preghiera per l'umanità intera e in particolare per tutti i brasiliani. Ho chiesto a Maria che rafforzi in voi la fede cristiana, che fa parte della nobile anima del Brasile, come pure di tanti altri Paesi, tesoro della vostra cultura, incoraggiamento e forza per costruire una umanità nuova nella concordia e nella solidarietà”¹⁵.

Per questo possiamo constatare che la fede (cristiana) deve sempre avere l'accento mariano. Proprio qui si trova la sua sorgente, la sua originalità, la sua vera forza, ecc., cioè, si trovano i valori che possono sempre affascinare: il mondo dei giovani ma anche il mondo di tutti (mondo intero). “Nella Beata Vergine Maria si avvera (...) che il credente è coinvolto totalmente nella sua confessione di fede. Maria è strettamente associata, per il suo legame con Gesù, a ciò che crediamo”¹⁶. E non stupisce che proprio a Lei, cioè “a Maria, madre della Chiesa e madre della nostra fede, ci rivolgiamo in preghiera”¹⁷, in particolar modo - quando stiamo in qualche bisogno, in qualche buio senza poter trovare la giusta e chiara uscita.

¹⁴ Ivi; vedi anche. M. SECKLER – CH. BERCHTOLD, Fede, in: Enciclopedia Tologica, op. cit., p. 366: “Come seguela scelta liberamente, la fede dev'essere un atto che è frutto di una decisione sulla salvezza e sulla perdizione, essa non può essere realizzata né con superficialità, né in un'obbedienza cieca, non illuminata, ma soltanto a partire da una decisione ragionevole e morale”.

¹⁵ Al congedo dal Brasile la “saudades” di Papa Francesco, <http://www.news.va.it/news/29.07.2013>.

¹⁶ LF, 59; cfr. 58-60; vedi anche. Homilia Ojca Świętego Franciszka wygłoszona w Sanktuarium Matki Bożej w Aparecida, <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/> (24.07.2013).

¹⁷ Ivi, 60, vedi anche. K. WOJTYŁA, La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce, Milano 2003, p. 341: “La trattazione sulla fede ex professo si esaurisce nella Salita del Monte Carmelo”.

1.4. Gli altri importanti argomenti: intervista sull'aereo di ritorno

Il papa - terminato il viaggio in Brasile - ha tenuto un colloquio (un ora e mezzo) con i giornalisti sull'aereo. Tra diversi temi che sono stati toccati si possa indicare: vatileaks; lobby gay; comunione per i divorziati risposati¹⁸. Domandiamoci, allora: come con tutto ciò (con il tenore delle sue risposte) si possa impostare in una chiara luce, cioè per la pratica di fede nel mondo di oggi?

Su "Vatileaks" il papa spiega in generale: "E' un grosso problema, ma non mi sono spaventato". E aggiunge un particolare (per farsi capire meglio): "Quando sono andato da Benedetto XVI mi ha presentato uno scatolone con tutte le dichiarazioni dei testimoni, ma - mi ha detto - il riassunto e il giudizio finale è in questa busta, e aveva tutto in testa, si ricordava tutto".

Su gay - il papa afferma: "La lobby gay non va bene, perché in generale non vanno bene le lobby". Ciò può significare: l'idea gay va interpretata con dovuta attenzione: "Non ho trovato carte d'identità di gay in Vaticano, dicono che ce ne sono, credo che si deve distinguere il fatto che è gay dal fatto che fa lobby". Dopo di che aggiunge: "Io non giudico (gay), se è una persona di buona volontà, chi sono io per giudicare?". E' un passaggio chiave - questo? Come dicono gli altri conoscitori su questo tema (scottante)?

Sulla comunione per i divorziati risposati? Il papa Francesco riguardo a quest'argomento ha risposto: "La Misericordia è più grande". Secondo alcuni: questo può significare che nelle sue parole c'è qualche promessa, poiché il prossimo Sinodo che sarà, affronterà questo tema e recupererà lo studio avviato da Joseph Ratzinger, quando era il prefetto della Dottrina della Fede. Tutto ciò per trovare una soluzione alternativa, a cui (proprio) il papa Bergoglio ha fatto cenno nel suo ragionamento ai processi canonici di annullamento. Attualmente loro (cioè: i lunghi processi) sono l'unica strada percorribile per chi vuole tornare ai santi sacramenti della chiesa cattolica¹⁹.

¹⁸ Il PAPA: "Chi sono io per giudicare un gay?"; <http://www.corriere.it/cronache> (29.07.2013).

¹⁹ Ivi.

2. Da Rio de Janeiro a Cracovia

L'annuncio dove si svolgerà XXVIII GMG è stato dato da papa Benedetto XVI alla chiusura della GMG di Madrid con queste parole: "Sono lieto di annunciare ora che la sede della prossima Giornata Mondiale della Gioventù, nel 2013, sarà Rio de Janeiro. Chiediamo al Signore che già da questo momento assista con la sua forza quanti devono organizzarla e spianare il cammino ai giovani di tutto il mondo perché possano riunirsi nuovamente col Papa in questa bella città brasiliana"²⁰. Invece - così ha diffuso la notizia l'Agenzia ANSA (a Rio de Janeiro, 28 luglio): "Abbiamo un appuntamento nella prossima Giornata mondiale della gioventù nel 2016 a Cracovia, in Polonia. Lo ha detto il papa Francesco all'Angelus dopo la messa conclusiva della GMG, sul lungomare di Copacabana. Il raduno nella città polacca dove è stato vescovo e cardinale Carol Wojtyła sarà l'occasione per festeggiare il futuro Papa Santo che ha inventato le giornate mondiali della gioventù"²¹.

A dire il vero in Polonia la Giornata Mondiale della Gioventù si è già tenuta. Era il 1991 e l'appuntamento era nel santuario mariano di Częstochowa sul tema: "Avete ricevuto uno spirito da figli" (Rm 16,15). A quella Giornata Mondiale della Gioventù parteciparono oltre un milione di giovani. E soprattutto era il primo grande incontro tra i giovani dell'Europa dell'est e quelli dell'ovest: Infatti nel 1989 era caduto il muro di Berlino abbattendo la dolorosa divisione nel cuore dell'Europa²².

Speriamo bene anche questa volta?

2.1. E' stato un successo?

Pare che la risposta alla sopra fatta domanda (è stato un successo?) si potrebbe dare in due seguenti modi:

2.1.1. La posizione papale (ecclesiastica)

Si dice (per lo meno la stampa) che papa Francesco è stato pienamente contento per il successo del viaggio in Brasile. A giornalisti al bordo

²⁰ Papa: a Cracovia Gmg 2016, <http://www.ansa.it/web/> (28.07.2013).

²¹ Ivi.

²² La Giornata Mondiale della Gioventù 2016 si terrà a Cracovia, <http://www.news.supernoney.eu/opinioni> (28.07.2013).

dell'aerio di ritorno avrebbe detto: "Credo che un viaggio papale fa sempre bene. Ma conta non solo la presenza del Papa ma quella dei giovani della GMG che si sono mobilitati. Aiuteremo la Chiesa". Perché questa convinzione di essere andato tutto molto bene? Ecco perché:

Abbiamo visto (in particolare) la grande capacità dei brasiliani a reagire con allegria alle avversità: "La bontà e il cuore del popolo brasilero, grande anche nella sofferenza, perchè trova una strada per stare allegro, è contagiosa l'allegria dei brasiliani: Sono contento (ha detto papa Francesco) – è stato un viaggio bello, spirituale, che mi ha fatto bene. Sono stanco ma sto bene. **Trovare la genete fa bene: Il Signore lavora in ciascuno e da tutti possiamo ricevere le cose belle. Non posso crederlo: il governo parlava di 3 milioni di presenze. Tutta la spiaggia era piena alla curva, e c'erano rappresentati 178 paesi**"²³. Invece alla domanda di giornalisti: "perchè non sono stati affrontati argomenti (valori) non negoziabili?" ha risposto in modo seguente: "Non era necessario parlare di cose di cui hanno parlato i vescovi. Si sa perfettamente qual è la postura della chiesa"²⁴.

Da quello già si vede che il papa tutta la sua attenzione nel spiegare: "come era?" sofferma sui reali e possibili frutti spirituali di questo (appena si concluso) pellegrinaggio. Ed il suo cuore (cuore del papa) non si inganna su quello che è accaduto (lo crediamo). Perché la fede del papa e la nostra fede (che lo consideriamo con tanta simpatia) si uniscono nella stessa conferma: "è stato bello, la gioventù è bellissima quando si raduna nel nome di Dio"²⁵. Perciò vale a dire che la chiesa di giovani (giovani di oggi) rimane come c'era prima: la convocazione divina di fratelli e di sorelle. E non importa dove o come? Anche se sulla spiaggia - va molto bene. La cosa più importante è trovarsi insieme (fra loro), ed assieme con Cristo Gesù.

²³ Papa Francesco entusiasta del Brasile, è stato un successo, <http://www.agi.it/cronaca/notizie> (29.07.2013).

²⁴ Ivi.

²⁵ Ivi, cfr. Santa Messa per XXVIII Giornata Mondiale della Gioventù. Omelia del Santo Padre Francesco, <http://www.vatican.va/holy> (28.07.2013): "In questi giorni, qui a Rio, avete potuto fare la bella esperienza di incontrare Gesù e di incontrarlo assieme, avete sentito la gioia della fede. Ma l'esperienza di questo incontro non può rimanere rinchiusa nella vostra vita o nel piccolo gruppo della parrocchia, del movimento, della vostra comunità. Sarebbe come togliere l'ossigeno a una fiamma che arde. La fede è una fiamma che si fa sempre più viva quanto più si condivide, si trasmette, perché tutti possano conoscere, amare e professare Gesù Cristo che è il Signore della vita e della storia".

2.1.2. La posizione degli osservatori esterni

In Brasile è scopiata la polemica sull'organizzazione del viaggio del papa Francesco. Perché? Ecco: l'auto del papa è stata bloccata dalla folla e dai bus. Possiamo immaginare lo spavento della guardia del corpo del papa e del altri organizzatori. Ma tutto ciò ci magari fa pensare sull'appello fatto dal papa – proprio in tale modo - che il mondo deve cambiare molto e presto. Perché se l'uomo di pace (Sommo Pontefice della chiesa cattolica) venisse portato in un carro blindato, lontano dalla gente che lo aspetta ed manifesta che gli vuole bene (qualche volte diverse ore), lo significherebbe mancanza di fiducia (magari eccessiva paura).

Allora (magari) il messaggio del papa Francesco è: professare la fede esige coraggio, perché porta un rischio continuo: a) di poter sbagliare, b) di poter essere l'oggetto di sbaglio. E' per questo che la fede deve essere sempre come un seme che viene buttato in terra, allo scopo che porti (in fine) il frutto dovuto. E' una missione che deve continuare e fruttificare alla fine del mondo²⁶.

2.2. Ci sarà lo stesso successo a Cracovia?

E' la domanda su quale (per adesso) non ci sarà la risposta certa. Ma (speriamo) che si possa (e che si debba) farla (già adesso) in senso della responsabilità per la chiesa cattolica (e per la gente civile), cioè per il popolo di Gesù Cristo sparso nel mondo quotidiano. Le preparazioni devono partire da adesso se vogliamo far riuscire quel progetto di integrare la gioventù del mondo in una unica fede in Cristo Gesù salvatore del mondo. Cioè, quel progetto che è stato voluto da Giovanni Paolo II e, magari ancor prima, dal cardinale di Cracovia - Karol Wojtyła.

2.2.1. Speranze della Chiesa polacca

“Per noi è una gioia, un onore e un impegno”, così ha affermato il cardinale Stanislao Dziwisz, l'arcivescovo di Cracovia (il segretario di Giovanni Paolo II), in una dichiarazione diffusa dalla Sala Stampa della Santa Sede

²⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Opera omnia*. Kościół - znak wśród narodów, t. VIII/1, Lublin 2013, s. 198: „Ponieważ Kościół z samej swej istoty nie jest dla siebie, lecz dla drugich i w konsekwencji ze swej istoty nigdy nie jest rzeczywistością zamkniętą, lecz otwartą, musi być misyjny”.

a Rio de Janeiro. E ha aggiunto ancora le parole, che vogliamo far qui presenti, per poter (ulteriormente) cercare di dare qualche riflessione in più (cioè – conclusiva) su “come deve essere la fede di oggi? in che modo professata?”:

„Con la sua decisione Papa Francesco ha realizzato il desiderio di tanti giovani, che da lungo tempo avevano il desiderio di festeggiare la loro fede nella patria e nella città di Karol Wojtyła. Il futuro Giovanni Paolo II, proprio da Cracovia era partito per la Città Eterna nell'ottobre 1978 e ormai come vescovo di Roma, come Giovanni Paolo II, aveva dato inizio alle Giornate Mondiali della Gioventù. Fra le molte iniziative pastorali di Giovanni Paolo II, non ci sono dubbi che le Giornate Mondiali della Gioventù siano tra le più riuscite, più ricche di conseguenze, più fruttuose“. Il Papa Giovanni Paolo II fin dall'inizio aveva visto nei giovani le sentinelle del mattino, che vigilano all'alba del terzo millennio²⁷. “Ed oggi esprimiamo gratitudine al Santo Padre (Francesco) per la sua decisione di far visita alla patria del beato e tra non molto santo Giovanni Paolo II. Nel 2016 ricorrono anche i 1050 anni del Battesimo della Polonia. Tutta la Chiesa polacca si rallegra che il Santo Padre (Francesco) abbia accolto la proposta e l'invito, inviatigli dalle più alte autorità dello Stato e dell'Episcopato della Polonia. Già da oggi la Polonia e Cracovia spalancano i cuori per accogliere, fra tre anni, i giovani pellegrini, con a capo Papa Francesco”²⁸.

Possiamo dire, insomma, se l'arcivescovo di Cracovia conclude il discorso con parole: “Santo Padre Francesco - aspettiamo Te e gli amici tuoi e nostri di tutto il mondo” - lo fa perché la fede significa (deve significare) l'aspettare con tanta gioia (fratelli e sorelle). Anzi, significa perparare qualcosa di bello per loro (attraverso la preghiera, attraverso cambiamento dello stile di vita e della legge civile che ha a che fare (per esempio) con la cura di malati, ecc.), cioè a tutti quanti ai quali si deve voler bene al modello di Gesù Cristo – unico salvatore. E qui vale a sottolineare (ricordare) che quanto il Vangelo è ancora attuale, tanto (miracoli) le guarigioni li fatte da Gesù, sono state fatte come segno messianico e appello alla fede in generale (ed anche alla fede di oggi). “Gesù si preoccupa dei malati durante la Sua vita pubblica, al punto che sembra non abbia cose più importanti da fare. (...) Il Regno di Dio, che Gesù inaugura, non comporta soltanto il nuovo rapporto di comunione degli uomini con Dio e il nuovo rapporto tra gli

²⁷ La prossima Gmg a Cracovia, nel segno di Wojtyla, <http://www.agi.it/cronaca> (2.08.2013).

²⁸ Ivi.

uomini, (...) ma comporta anche la restaurazione integrale dell'uomo e del creato²⁹.

2.2.2. Speranze del governo polacco

Come si pronuncia il governo polacco a questo proposito? Se solo sugli argomenti economici, magari politici (come siamo soliti sentire)? Può darsi vede qualche altro bene (bene comune) da conseguire³⁰, assieme con tutti quanti che verranno a partecipare a quel (grandioso) convegno religioso e mondiale (sociale)? Sarà l'adeguata cooperazione da parte sua con la chiesa cattolica? Il tempo di sicuro tutto ciò ce lo farà capire (vedere) meglio. Cioè, quello se ci saranno nuovi (inaspettati ed aspettati) aspetti, ma già adesso si dice³¹, che:

a) Esiste (per fortuna) la forte voglia di cooperazione su quest'argomento tra il governo e la chiesa in Polonia.

b) C'è una gioia di quella scelta di Cracovia per GMG, ma anche la preoccupazione per la sicurezza del papa (e della gioventù che verrà).

c) Appare il problema: di come organizzarsi (e difendersi davanti al terrorismo).

Insomma più importanti domande sono queste: Siamo (davvero) capaci di far fronte a tutto questo? Alle aspettative della gioventù (della gente) che verrà? Ci si riuscirà a mettere in risalto legame esistente tra la fede professata ed i principali valori della giustizia sociale? Cioè, per quanto la fede (cattolica) può essere l'ispirazione per le virtù sociali nel mondo contemporaneo (sempre più democratico e liberale)?

Conclusioni

La fede (secondo il papa Francesco) è un grande dono divino, grazie al quale crediamo nelle verità rivelate (quae creditur). Quando invece essa viene messa in pratica (credere), diventa l'atto di speranza, che si transfor-

²⁹ E. SGRECCIA, Pastorale sanitaria. Istanze etiche e culturali, Brezno di Bedero 1987, p. 177.

³⁰ Cfr. LE, 55: „Quando la fede viene meno, c'è il rischio che anche i fondamenti del vivere vengono meno. (...) Se togliamo la fede in Dio dalle nostre città, si affievolirà la fiducia tra di noi, ci terremo uniti soltanto per paura, e la stabilità sarebbe minacciata”.

³¹ Cfr. Boni: Rząd pomoże w organizacji Świątowych Dni Młodzieży, <http://www.fakt.pl/Minister-administracji> (27.08.2013): „Rząd wesprze Kościół w przygotowaniu Świątowych Dni Młodzieży w 2016 r. – Państwo dołoży wszelkich starań, by pomóc w dobrej organizacji tych wydarzeń – zapowiedział minister administracji i cyfryzacji Michał Boni”.

ma (pian piano) nell'amore reciproco nei confronti dei fratelli. Ciò vuol dire che porta il buon frutto di condivisione dei beni: di quelli materiali ed i quelli soprannaturali fino alla salvezza eterna. Così si fa vedere come il dialogo fra l'uomo e il Dio, che racchiude tutto l'uomo con tutte le sue capacità e facoltà: Serve alla conoscenza della verità e vivere secondo la verità. Per essa vale a voler rischiare la vita per Dio fino a martirio. Anzi, la fede (cattolica) conserva sempre il suo aspetto mariano, siccome la salvezza (per la volontà di Dio) e venuta (è viene sempre) attraverso l'intercessione della Beata Vergine Maria, in quanto madre di Gesù Cristo – unico figlio di Dio.

Per possederla e svilupparla ci vuole l'accettazione del servizio che svolge la chiesa (convocata da Cristo). E' per quello motivo proprio, che la chiesa (cattolica) deve essere ancor più missionaria e ancor più mariana (cioè – buona ed misericordiosa come la madre e il padre insieme). Non a caso il papa Francesco ha posto delle accuse davanti a tutta la chiesa cattolica (pur in modo diretto dinanzi alla chiesa di oggi in Brasile). Si tratta (prima di tutto) del fatto, che la chiesa perde i suoi fedeli. In Brasile a favore dei protestanti (lo ha detto Lui in presenza circa 300 vescovi radunati in auditorio del palazzo vescovile in Rio de Janeiro). Nell'arco di 10 anni la chiesa cattolica in Brasile ha perso 2 milioni dei fedeli, invece la chiesa protestante (pentecostale) ha conquistato quasi 16 milioni.

Ed alla domanda come mai succede così? il papa Francesco spiega: La chiesa purtroppo è diventata poco diretta. Il suo insegnamento è diventato troppo composto (elevato) e scientifico. Di conseguenza: il suo stile di lavorare è troppo intellettuale (l'impegno pastorale). Ciò significa che ai fedeli (in specie che sono i poveri e bisognosi del tutto) non vanno insegnate le idee (eminenti ed eccellenti), perché quello non li interessa affatto (sforzo è buono ma inutile). Si devono invece insegnare le cose semplici ma essenziali per la loro vita, come: l'importanza della misericordia, del perdono e dell'amore fraterno. E tutto ciò basta in vista di conquistare il loro cuore per il Dio rivelato in Gesù Cristo (salvatore dei vivi e dei morti). E per la chiesa cattolica (universale), compresa come la convocazione santa ed universale dei fratelli e delle sorelle³².

³² Papież krytykuje kościół za to, że traci wiernych na rzecz protestantów. „Nie rozumiemy nas”, <http://www.wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci> (28.07.2013); cfr. C. Bressolette, Chiesa, in: Grande Dizionario delle Religioni, a cura di. P. Poupard, Assisi 1990, p. 334: “Così, affinché tutti possano scoprire l'amore del Padre che traspare sul volto di Cristo crocifisso e glorificato, La Chiesa ha l'inalienabile missione di rivelare quel volto, nonostante i veli deformanti costituiti dalle deviazioni e dai peccati dei suoi membri”.

Wiara w Jezusa Chrystusa w świetle nauczania papieża Franciszka podczas Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro

Streszczenie

Wiara (według papieża Franciszka) jest wielkim darem od Boga, dzięki któremu wierzymy w rzeczy objawione jako prawdziwe (*quae creditur*). To wewnętrzne przekonanie w praktyce jest aktem nadziei, przemieniającym się w dzieło miłości (miłosierdzia) wobec braci i sióstr. Tym samym, wiara, będąc swoistym dialogiem pomiędzy człowiekiem i Bogiem, obejmującym całego człowieka wraz z wszystkimi jego zdolnościami, przynosi owoce współdzielenia dóbr duchowych i materialnych. A to znaczy, że to dzięki niej człowiek jest zdolny poznać prawdę i nią kierować się w życiu (w swoich najbardziej istotnych wyborach). Tym samym inspiruje ona do wytrwałości i realizacji cnót religijno-społecznych, oraz staje się tak cennym skarbem, że dla niej warto żyć a nawet umrzeć (ponosząc męczeństwo).

Co więcej, wiara katolicka zachowuje aspekt maryjny, ponieważ zbawienie z woli Boga, zostało udostępnione człowiekowi za udziałem Maryi - Matki Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Ale ma także aspekt eklezjalny: poza Kościołem, tzn. poza Chrystusem Zbawicielem, nie ma zbawienia. Stąd - ciągle potrzeba odnawiania wiary, a tym samym jej misyjnego ducha, który jest niczym innym, jak dzieleniem się Słowem Bożym, usłyszanym z ust Chrystusa (Ewangelia) i jego następców (Tradycja). Co do zagrożeń wiary: dziś jej nauczanie (metody przekazu) stały się zbyt intelektualne, aby nie powiedzieć - naukowe. Natomiast młodzież (dziś) bardziej szuka w niej, (tj. we wierze) znaczenia praktycznego niż spekulatywnego. Bardziej: miłości, miłosierdzia, przebaczenia niż transcendentności, hierarchiczności, metodologii czy nawet samej teologii.

Słowa kluczowe: *wiara, Papież Franciszek, młodzież, Światowe Dni Młodzieży.*

Faith in Jesus Christ in the Light of the Teaching of Pope Francis during the World Youth Day in Rio de Janeiro

Summary

Faith (according to Pope Francis) is a great gift from God, thanks to which we believe in the things revealed as true (*quae creditur*). This internal certainty in practice is an act of hope, transforming into the work of love (charity) for brothers and sisters. Thus faith, being a kind of dialogue between man and God, embracing the whole of the human being with all his abilities, bears fruit in the sharing of spiritual and material goods. This means that thanks to it man is able to know the truth and follow it in one's life (in the most important decisions). Thus, it inspires to persevere and to realize religious-social virtues and it becomes so precious a treasure, that it is worth living for it and even dying for it (suffering martyrdom).

Even more, the Catholic faith retains its Marian aspect, for salvation – in God's will – was given to mankind with the participation of Mary, Mother of the Son of God, Jesus Christ. But it also has an ecclesial aspect: outside of the Church, that is outside of Christ the Savior, there is no salvation. Hence the continuous need for the renewal of faith and thus: of its missionary spirit, that is nothing else than sharing the Word of God, received from Christ (the Gospel) and His Church (Tradition). As for the threats against faith: today its teaching (methods of communication) has become too intellectual, even to say – scientific. But young people (of today) seek in faith practical rather than speculative sense. Better: seek love, mercy, forgiveness – rather than transcendence, hierarchy, methodology or even theology itself.

Key words: *faith, Pope Francis, youth, World Youth Day*



KS. WIESŁAW PRZYGODA

JEZUS CHRYSZTUS WZOREM I NATCHNIENIEM DLA WOLONTARIUSZY CHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: Wprowadzenie, 1. Wolontariat charytatywny w parafii i środowisku szkolnym, 2. Życie ziemskie Jezusa inspiracją dla wolontariuszy, 3. Motyw miłości w dziele Chrystusowego odkupienia, 4. Wolontariusz chrześcijański jako uczeń Jezusa Chrystusa.

Wprowadzenie

Wolontariat należy współcześnie do jednego z najbardziej fascynujących fenomenów życia społecznego. W historii Polski można wskazać wiele form zaangażowania społecznego, szczególnie w zakresie działalności charytatywnej Kościoła, które współcześnie zyskałyby miano wolontariatu. Św. Jadwiga Śląska, św. Jadwiga Królowa, św. Jan z Kęt a także ks. Piotr Skarga należą do protoplastów wolontariatu na ziemiach polskich. Współczesny wolontariat rozwija się dynamicznie w państwach demokratycznych od czasu zakończenia II wojny światowej, a w Polsce dopiero od przemian społeczno-ustrojowych zapoczątkowanych w 1989 roku, gdyż wcześniej okres zaborów, dwie wojny światowe oraz okres PRL nie sprzyjały rozwojowi dobrowolnego zaangażowania w pracę społeczną dla dobra innych i dobra wspólnego ogółu obywateli.

Wprawdzie Sobór Watykański II nie wypowiedział się wprost na temat

Ks. Wiesław Przygoda – ks. prof. dr hab. teologii pastoralnej, prezbiter diecezji radomskiej; kierownik Katedry Teologii Charytatywnej KUL; redaktor naczelny „Roczników Pastoralno-Katechetycznych”; konsultor Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski; prezes Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Autor książek: *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998; *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*, Lublin 2004; *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce*, Lublin 2012 oraz ponad 200 innych publikacji naukowych. Współredaktor *Leksykonu teologii pastoralnej*, Lublin 2006. W badaniach naukowych koncentruje się wokół zagadnień: działalność charytatywna Kościoła, wolontariat chrześcijański, duszpasterstwo specjalne i specjalistyczne, teologia laikatu i formy apostołstwa świeckich. Adres do korespondencji: przygoda@kul.pl.

wolontariatu, ale wielokrotnie wypowiadał się na temat zaangażowania katolików świeckich w apostołat charytatywny, a ten współcześnie realizowany jest przede wszystkim na zasadzie wolontariatu. Sobór nie tylko zachęcił katolików świeckich do zaangażowania w apostołat, który w miłości ma swój początek i staje się żywym wyrazem miłości, ale potwierdził, że dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego zgodnie z wolą Chrystusa są „znakami Jego mesjańskiej misji” (DA 8). Pośrednio słowa te odnoszą się do wolontariuszy chrześcijańskich, gdyż to oni w dużej mierze przyczyniają się do tego, że po uczynkach miłości wzajemnej uczniów (por. J 13, 35) rozpoznawany jest w świecie ich Mistrz – Jezus Chrystus.

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wezwał wolontariuszy do „formacji serca”¹, a w ogłoszonym 11 listopada 2012 roku motu proprio *Intima Ecclesiae natura* wezwał biskupów diecezjalnych do troski o formację teologiczną i pastoralną osób duchownych i świeckich zaangażowanych w posługę charytatywną „poprzez specyficzne *curricula* uzgodnione z kierownikami różnych organizacji oraz przez odpowiednie propozycje życia duchowego” (art. 7, § 2). Rodzi się pytanie, na czym w istocie ma polegać ta „formacja serca” i jakie „propozycje życia duchowego” należy przedkładać wolontariuszom, zorganizowanym w Polsce głównie w parafialnych i szkolnych grupach charytatywnych? Jedną z propozycji pastoralnych powinno być skierowanie ich „wyobraźni miłosierdzia” na czynną i wzorczą miłość Jezusa Chrystusa do ludzi oraz Jego naukę o miłosierdziu. Działalność charytatywna Kościoła jest bowiem często nieudolną próbą naśladowania Chrystusa w Jego bezwarunkowej miłości do człowieka poniżonego w swojej godności przez grzech i jego skutki, do których należy m.in. bieda materialna, egzystencjalna, psychiczna i społeczna, ale także nędza duchowa.

1. Wolontariat charytatywny w parafii i środowisku szkolnym

Realizacja posługi charytatywnej w parafii może mieć charakter spontaniczny lub zorganizowany. Działalność spontaniczna powinna być realizowana w kręgach rodzinnych i sąsiedzkich. Papież Benedykt XVI wskazał, że „*caritas* chrześcijańska jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyceni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie, więź-

¹ BENEDYKT XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est*, 25.12.2005 nr 31 (dalej skrót: DCE).

niowie odwiedzani itd.” (DCE 31). Żeby jednak spontaniczna pomoc była faktycznie realizowana, konieczna jest stała formacja parafian do miłości czynnej. Zadanie to należy głównie do duszpasterzy i katechetów, a szczególnie do proboszcza parafii.

W celu rozwijania działalności zorganizowanej potrzebny jest dobrze uformowany Parafialny Zespół Caritas (PZC)². Jego inicjatywy mogą i powinny wspierać inne grupy i zespoły apostołskie istniejące w parafii. Podstawy prawne i organizacyjne dla PZC zawierają dwa dokumenty Konferencji Episkopatu Polski³ oraz wskazania, instrukcje i statuty PZC wypracowane w poszczególnych diecezjach. Niestety w skali Polski zaledwie ok. 50% parafii posiada PZC, co pokazuje, że wciąż nie wszyscy proboszczowie są przekonani co do potrzeby istnienia takiej grupy celowej. Warto powołać PZC, choćby z tego powodu, aby podzielić się ze świeckimi odpowiedzialnością za zorganizowaną posługę charytatywną w parafii.

W świetle dokumentów Konferencji Episkopatu Polski do zadań PZC należą:

- a) mobilizacja całej wspólnoty parafialnej do posługi charytatywnej;
- b) pełne i systematyczne rozpoznawanie sytuacji ludzi potrzebujących pomocy na terenie parafii oraz ocena możliwości udzielenia odpowiedniego do potrzeb wsparcia;
- c) organizowanie i świadczenie konkretnej pomocy potrzebującym.

Wprawdzie parafia nie jest instytucją opieki społecznej, ale jako wspólnota miłości jest zobowiązana pomagać w sytuacji biedy i niedomogów egzystencjalnych swoim członkom. W tym celu może rozwijać okazjonalne lub stałe akcje zbierania żywności i innych darów materialnych, by przekazywać je następnie potrzebującym. Parafia może też organizować świetlice środowiskowe dla dzieci z rodzin dysfunkcyjnych, ochronki i przedszkola, kolonie i półkolonie dla dzieci, kluby seniora, poradnie itp. W miarę możliwości parafia powinna być też otwarta na niesienie pomocy poza swoimi granicami,

² W 2011 roku było w Polsce 4790 PZC, a liczba zaangażowanych w nich wolontariuszy wynosiła 43741. Zob. Z. Sobolewski, *Caritas: Chcemy być „solą ziemi”*, w: Komisja Duszpasterstwa KEP. *Program duszpasterski na rok 2012/2013 „Być solą ziemi”*, Poznań 2012, s. 332.

³ *Instrukcja Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski o pracy charytatywnej w parafiach*, 19.11.1986, w: *Podręcznik dla Parafialnych Zespołów Caritas*, red. Z. Sobolewski, Białystok-Warszawa 2009, s. 214-220; Komisja Charytatywna Episkopatu Polski, *Wskazania duszpasterskie dla Parafialnych Zespołów Caritas*, 18.05.2000, w: *Podręcznik dla Parafialnych Zespołów Caritas*, dz. cyt., s. 220-228.

odpowiadając na apele Caritas diecezjalnej lub Caritas Polskiej.

Wspólnota parafialna musi być otwarta również na świadczenie pomocy pozamaterialnej. Często mówiąc o biedzie, mamy na uwadze niedostatki materialne, a tymczasem nędza ma różne wcielenia. Biedni są ci, którzy przeżywają egzystencjalne załamanie, depresję i lęk przed innymi. Biedni są ludzie nieporadni życiowo, nie potrafiący dochodzić swoich praw. Biedni są ludzie chorzy i niepełnosprawni, zniewoleni nałogiem alkoholizmu lub narkomanii. Biedni są ludzie przeżywający kryzysy małżeńskie i rodzinne, cierpiący na wewnętrzną pustkę, dezintegrację i samotność. Życie ujawnia wciąż nowe przejawy nędzy psychicznej, społecznej i duchowej.

Ludziom potrzebującym wsparcia w sferze psychiczno-duchowej duszpasterze mogą pomóc na drodze sakramentalnej. Większe parafie mogą zorganizować specjalistyczne poradnie psychologiczne, małżeńsko-rodzinne, trzeźwościowe i inne. W wielu przypadkach potrzebna jest pomoc fachowa, a nawet kliniczna, ale istnieje wiele sytuacji, w których pomocą może być dobre słowo, otwarte serce, okazana życzliwość przez członka rodziny czy sąsiada. Każdy parafianin musi być wrażliwy i wyczułony na widok człowieka potrzebującego pomocy. Poszkodowanemu pod Jerychem pomógł Samarytanin nie dlatego, że był przedstawicielem instytucji charytatywnej, ale dlatego że tamtędy właśnie przechodził (Łk 10, 33).

Znaną w Polsce formą zaangażowania dzieci i młodzieży w posługę charytatywną są Szkolne Koła Caritas (SKC)⁴. Pierwsze z nich powstały w diecezji rzeszowskiej w 1995 roku. Aktualnie rozwijają się również w innych diecezjach⁵. SKC, korzystając z inspiracji i pomocy organizacji Caritas, stawiają sobie za cel rozwijanie praktycznych form miłości bliźniego przede wszystkim w środowisku szkolnym. W działalność tych kół obok dzieci i młodzieży są zaangażowani katecheci i nauczyciele, rzadziej księża. SKC angażują uczniów w znane akcje charytatywne Kościoła w Polsce, zwłaszcza w Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, Jałmużnę Wielkopostną, Tydzień Miłosierdzia, Światowy Dzień Chorego, św. Mikołaja, Wigilię dla bezdomnych itp. Poszczególne SKC organizują także własne przedsięwzięcia charytatywne. Są to festyny, koncerty, zbiórki pieniędzy na pomoc

⁴ Zob. J. KORAL, *Szkolne Koła Caritas jako przykład wolontariatu młodzieży*, „Roczniki Naukowe Caritas” 5(2001) s. 117-129.

⁵ W 2011 roku było w Polsce 2661 SKC, a liczba zaangażowanych w nich wolontariuszy wynosiła 54396, 26 Akademickich Kół Caritas angażujących 421 wolontariuszy oraz 17 Diecezjalnych Centrów Wolontariatu aktywizujących 6387 wolontariuszy. Zob. Z. Sobolewski, *Caritas: Chcemy być „solą ziemi”*, art. cyt., s. 334-339.

ubogim dzieciom w swoim środowisku. Zebrane fundusze przeznaczane są najczęściej na zakup przyborów szkolnych, wykupienie obiadów w stołówce szkolnej, sfinansowanie kolonii lub drogich operacji dla ubogich rówieśników.

Szkolne i parafialne grupy charytatywne powinny stać się środowiskiem wychowania świadomych i odpowiedzialnych obywateli państwa oraz dojrzałych i zaprawionych w apostołacie członków Kościoła w Polsce. Jednym z celów tych grup jest bowiem formacja charytatywna zarówno członków, jak i pozostałych wiernych w środowisku szkolnym lub parafialnym. Sobór Watykański II usilnie zachęca, by wierni Kościoła „uczyli się od samego dzieciństwa współczuć braciom i wspomagać ich wielkodusznie w potrzebie” (DA 31). Dlatego wolontariusze charytatywni powinni coraz głębiej poznawać Jezusową naukę o miłości i miłosierdziu chrześcijańskim, wyrabiać w sobie wrażliwość na różne rodzaje ludzkiej biedy, kształtować dojrzałą i altruistyczną osobowość, przezwyciężać lęk przed człowiekiem chorym, niepełnosprawnym lub potrzebującym pomocy, stawać się ludźmi odpowiedzialnymi za siebie i innych, za Kościół i Ojczyznę. Zadanie duszpasterzy polega natomiast na tym, aby tak wolontariuszy jak i pozostałych wiernych „prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5, 6)” (DCE 31).

2. Życie ziemskie Jezusa inspiracją dla wolontariuszy

Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* przypomina wiernym starą prawdę, że w Jezusie objawiona została pełnia Bożej miłości do ludzi. „Jeśli Izrael wspominał wielkie dzieła miłości Bożej, które stanowiły centrum jego wyznania i otwierały wzrok jego wiary, obecnie życie Jezusa jawi się jako miejsce ostatecznej interwencji Boga, najwyższy przejaw Jego miłości do nas”⁶. Bóg nie mógł dać ludziom większej gwarancji, by zapewnić o swojej miłości, jak Syna swego Jednorodzonego (por. J 3, 16). Człowiek, który chce świadczyć o miłości, sam musi ją otrzymywać z najpewniejszego źródła (DCE 7). Chrystus pozostaje nie tylko najdoskonalszym obrazem miłości Boga do ludzi, ale On stanowi również

⁶ PAPIEŻ FRANCISZEK, Encyklika o wierze *Lumen fidei*, 29.06.2013, nr 15 (dalej skrót: LF).

wzór odpowiedzi, jaką człowiek jest w stanie udzielić miłującemu Bogu. Toteż Jezus Chrystus w swoim pochyleniu się nad nędzą człowieka oraz w swojej postawie miłości bliźniego stanowi fundamentalny wzór i inspirację dla wolontariuszy chrześcijańskich.

Zauważmy najpierw, iż Jezus objawił się ludziom nie jako „bogoczłowiek”, lecz jako normalny człowiek. Przyszedł na świat w konkretnej rodzinie, rodzie, narodzie, środowisku kulturowym i czasie. Zastanawiająca nie tylko dla chrześcijan, lecz nawet dla wielu ludzi niewierzących w Boga, jest nadzwyczajna jedność oraz etyczna doskonałość Jezusa z Nazaretu. Wiele do myślenia daje Jego wyjątkowa wolność, absolutne bycie dla drugich, totalna proegzystencja. Człowieczeństwo Jezusa jawi się jako doskonałe urzeczywistnienie Bożego obrazu, na wzór którego człowiek został stworzony (Rdz 1, 26).

Na uwagę zasługuje już sam fakt wcielenia Syna Bożego. Św. Jan to wydarzenie opisuje przy pomocy teologicznej formuły: „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14). Pojęcie „ciało” (gr. *sarx*) oznacza w Biblii całego człowieka w jego kruchości, marności słabości, codzienności. Wyrażenie św. Jana oznacza zatem, że Syn Boży całkowicie wniknął w ludzki świat, aż po korzenie tego, co istotnie ludzkie⁷. Wcielony Bóg stał się na tyle podobnym do ludzi, że mógł współczuć ludzkim słabościom i „być doświadczonym we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Św. Paweł w swojej refleksji na temat wcielenia Syna Bożego podkreśla Jego uniżenie, a nawet ogołocenie (por. Flp 2, 6-11). Jezus uniża się jako człowiek do poziomu służi (gr. *doulos*), ponieważ pragnie ludzi ubogacić swoim ubóstwem (2 Kor 8, 9).

W wydarzeniu Bożego Narodzenia ewidentnie objawia się miłość Syna Bożego do ludzi, którą wyraża Jego całkowita solidarność z ludzkim losem. Stanowi to ważną podstawę posługi charytatywnej Kościoła, ponieważ potwierdza wielką wartość i godność człowieka, zwłaszcza ludzkiego ciała. Kościół powinien dlatego leczyć ludzkie rany, łagodzić ból i cierpienie, ponieważ Bóg stał się człowiekiem. Boże Narodzenie jest potwierdzeniem pierwotnego zamysłu Stwórcy, aby człowieka jako istotę psychofizyczną obdarować swoją chwałą. Jezus jest tym pierwszym człowiekiem, którego ludzkie ciało zostało wyniesione do chwały Bożej.

W przeszłości wielu teologów próbowało odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Żadnemu jednak nie udało się udzielić

⁷ W. KASPER, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 200-201.

głębszej odpowiedzi na to pytanie od św. Ireneusza z Lyonu, który napisał, że Syn Boży „z racji swej nieskończonej miłości, stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”⁸. Przyczyną przyjścia Syna Bożego na świat był ludzki grzech, ale motywem tej interwencji Boga w dzieje człowieka była miłość. Grzech zamazał obraz Boży w człowieku, odciął go od źródeł życia Bożego, a w konsekwencji poddał pod panowanie śmierci. Dlatego Syn Boży, Stwórca człowieka przychodzi w ludzkiej postaci, aby szukać swego stworzenia, odnowić w nim Boży obraz i poprowadzić go do odwiecznych źródeł życia, pulsujących nieustannie bez początku i końca w Trójcy Świętej.

Do istoty człowieczeństwa należą duch i ciało, wymiar indywidualny i społeczny, ale także dzieje jako element ludzkiego bytowania. Życie człowieka nie sprowadza się do jednego momentu, lecz rozciągnięte jest w czasie i dopiero całość tej struktury czasowej stanowi o człowieku⁹. Również w tym Jezus stał się podobnym do ludzi, że Jego ziemskie życie miało swoje fazy. Pismo Święte niewiele mówi na temat dzieciństwa i młodości Jezusa. Jednak Jezus podkreślił, że dziecięca prostota i ubóstwo są gwarancją osiągnięcia głębi człowieczeństwa. Natomiast pokusy posiadania i władzy przesłaniają perspektywy królestwa Bożego, mogą nawet unicestwić dostęp do życia Bożego. To wskazanie Jezusa musi stale towarzyszyć charytatywnemu zaangażowaniu Kościoła. Posługa miłości nie polega na posiadaniu środków, gromadzeniu dóbr materialnych, lecz na uzdrawianiu człowieka i umożliwianiu mu życia w godności dziecka Bożego.

Większość swego ukrytego życia spędził Jezus w Nazarecie. Również szkoła rodzinnego domu Jezusa może być natchnieniem dla pracy charytatywnej Kościoła w świecie współczesnym. Nazaret niesie trwale przesłanie dla Kościoła. Nowe Przymierze nie rozpoczęło się ani w świątyni jerozolimskiej ani na Świętej Górze, lecz w prostej chacie Dziewicy, w domu rzemieślnika Józefa, w zapomnianej mieścinie „Galilei pogan”, po której nikt się nie spodziewał niczego dobrego¹⁰. Ubóstwo i prostota, solidność i pracowitość, cichość i wierność w modlitwie stanowią punkt wyjścia pracy Kościoła nad uzdrawianiem dzisiejszego człowieka. Jeżeli Kościół chce być znakiem sprzeciwu dla powszechnego w świecie współczesnym panowania pieniądza i przemocy, to przesłanie Nazaretu musi stać się w nim żywą rzeczywistością.

⁸ Św. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, V, wstęp; cyt. za: W. Kasper, dz. cyt., s. 204.

⁹ J. RATZINGER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, s. 70.

¹⁰ Tamże, s. 79.

Posłany na świat przez Ojca Jezus stał się człowiekiem, aby ubogim obwieścić Dobrą Nowinę, więźniom wolność, niewidomym przejrzenie, a uciśnionych uwolnić z ucisku (por. Łk 4, 18). Charakterystyczne dla wystąpienia publicznego Jezusa było to, że nie głosił On siebie, lecz nadejście królestwa Bożego, co potwierdzał cudami. Swoimi czynami rozpoczął Jezus zapowiadaną przez proroków rzeczywistość, w której naczelną zasadą życia społecznego ma być miłość. Jezus był Kimś więcej niż tylko zwiastunem radosnej nowiny. On był inauguratorem nowych, mesjańskich czasów. Jego wystąpienie było istotną częścią szerszego działania Boga, mającego na celu zaprowadzenie na ziemi królestwa Bożego¹¹. Od początku publicznej działalności Jezusa z głoszeniem królestwa Bożego były ściśle związane czyny miłości, co potwierdza św. Mateusz w pierwszym sumarium swojej Ewangelii¹².

W działalności publicznej Jezusa nastąpiło niejako dopełnienie Jego troski o całkowite odnowienie człowieka. Zastane w powszechnym wówczas systemie niewolnictwa wzorce myślowe o wielkości i sile człowieka poddał Jezus druzgocącej krytyce i przewartościowaniu. Jezus wskazał, że człowiek sam z siebie nie potrafi wyprowadzić tego, co stanowi istotę jego człowieczeństwa. Wszystko, czym człowiek jest i co posiada, otrzymał z zewnątrz. Dlatego sens i spełnienie swego istnienia znajdzie człowiek wówczas, gdy swoje życie pojmie w kategorii daru. Konsekwencją zaś przyjęcia życia jako daru jest wyzbycie się postawy roszczeniowej względem świata, innych ludzi i Boga, a przyjęcie postawy stałej wdzięczności. Również posługa charytatywna Kościoła jest wymianą darów. Trzeba starać się, by tej wymianie materialnych i duchowych darów towarzyszyła postawa wdzięczności.

Wkład Jezusa w odnowę człowieczeństwa polega również na ukazaniu pozytywnego wykorzystania potencjału ludzkiej wolności. Swoją wolność wypełnił Jezus proegzystencją. Prawdziwa wolność nie polega na rządzeniu innymi, lecz na byciu dla innych oraz służeniu im. Postawa służby oznacza zaś pełną gotowość otwartość na apele i roszczenia spotykanych na co dzień ludzi. Wolność w duchu Chrystusowym oznacza nie tylko rezygnację

¹¹ H. POMPEY, P. S. ROSS, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Mainz 1998, s. 129.

¹² „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. A wieść o Nim rozeszła się po całej Syrii. Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał” (Mt 4, 23-24).

z przemocy, lecz także wolność od siebie samego po to, by być dyspozycyjnym dla innych. Taki sens mają słowa Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, żeby Mu słuźono, lecz żeby służyć” (Mk 10, 45). Dla chrześcijanina bycie człowiekiem powinno oznaczać służbę w miłości innym ludziom.

W swoim życiu ziemskim Jezus dał świadectwo solidarności z ubogimi, chorymi i potrzebującymi pomocy materialnej lub duchowego wsparcia. Jezusowe braterstwo zostało sprawdzone w granicznych sytuacjach choroby, poniżenia i śmierci. Jezus sam nie miał gdzie złożyć głowy (Mt 8, 20), był pozbawiony ojczyzny, a mimo to współczuł i litował się nad nędzą innych (Mk 6, 34). Autor *Listu do Hebrajczyków* wskazuje, że Jezus „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym (...). W czym bowiem sam cierpiał, będąc doświadczony, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2, 17).

Jezus Chrystus nie tylko sam pomagał ludziom we wszelkiego rodzaju biedzie duchowej i materialnej, ale od początku zaprawiał swoich uczniów do posługi potrzebującym. Do troski o innych ustawicznie ich wzywał, a czasem wręcz domagał się od nich udzielenia pomocy potrzebującym. Kiedy Apostołowie prosili Go, aby odprawił zgłodniały tłum w celu zakupienia żywności w pobliskich wioskach, zaprotestował mówiąc: „wy dajcie im jeść” (Łk 9, 13). Nie pozwolił też uczniom, by zabraniali przynoszenia do Niego dzieci (Mt 19, 13). Uwrażliwianiu na ludzką biedę i wychowywaniu do stałej troski o ubogich służył specjalny, wspólny fundusz, z którego Apostołowie udzielali pomocy potrzebującym (J 13, 29).

Prawdziwą lekcję pogładową miłości bliźniego dał Jezus uczniom w czasie Ostatniej Wieczerzy, kiedy przepasał swoje biodra i umył im nogi (J 13, 5). Gest Jezusa ma charakter wzorczy, prorocki i zobowiązujący uczniów wszystkich czasów do naśladowania go. Apostolat miłości ma głęboki sens w działalności zbawczej Kościoła. Potwierdził to Chrystus w dialogu z Piotrem w czasie Ostatniej Wieczerzy, mówiąc: „tego, co Ja czynię, ty teraz nie rozumiesz, ale później będziesz to wiedział, (...) jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał udziału ze Mną” (J 13, 7-8). Udział w misji Chrystusa oznacza nie tylko udział w Jego nauczaniu, liturgii i modlitwie, lecz także w Jego służebnej miłości.

Przed swoim odejściem do Ojca Jezus jeszcze raz wyraźnie zlecił uczniom czyny miłości, które ustanowił znakiem przynależności do Niego: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami Moimi, jeśli się będziecie wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Słowa powyższe potwierdzają tezę, że Jezusowi zależało na tym, by zapoczątkowane przez Niego dzieła miłości były konty-

nuowane przez wspólnotę Kościoła. Dlatego miłość braterska jest nie tylko powołaniem każdego chrześcijanina, lecz jest także podstawową funkcją Kościoła wszystkich czasów a polega ona na praktykowaniu miłości bliźniego w naśladowaniu Jezusa.

Jak wskazuje papież Franciszek, człowiek dzięki łasce wiary przemieniony jest przez Miłość, a jego egzystencja wykracza poza własne ramy. Chrześcijanin może mieć wówczas „oczy Jezusa, Jego uczucia, Jego synowską gotowość, ponieważ dany mu jest udział w Jego Miłości, którą jest Duch. I w tej Miłości zyskuje się w pewien sposób spojrzenie właściwe Jezusowi” (LF 21). Wiara chrześcijańska polega przede wszystkim na doświadczeniu pierwotnej miłości Bożej, włączeniu się w dynamikę zapoczątkowaną przez tę miłość oraz dążeniu do pełni miłości poprzez jej praktykowanie na co dzień. Wiara nie oddala od świata i nie jest czymś oderwanym od konkretnego zaangażowania współczesnych ludzi. „Bez wiarygodnej miłości nie byłoby niczego, co sprawia, że ludzie prawdziwie są zjednoczeni. Jedność między nimi byłaby do pomyślenia jedynie jako oparta na użyteczności, wspólnych interesach, lęku, ale nie na dobru wspólnego życia czy na radości, jaką może budzić po prostu obecność drugiego człowieka. Wiara pozwala zrozumieć architekturę relacji ludzkich, ponieważ dostrzega ich głęboki fundament i ostateczne przeznaczenie w Bogu, i w Jego miłości, dzięki temu oświeca sztukę budowania, służąc dobru wspólnemu” (LF 51).

3. Motyw miłości w dziele Chrystusowego odkupienia

Motyw miłości całej ludzkości i każdego człowieka objawia się w sposób oczywisty w dziele Chrystusowego odkupienia, a więc w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Przeniknięte miłością Boga Ojca życie oddał Jezus w ręce ludzi. Dokonane w pełnej wolności samooddanie siebie w ręce oprawców stało się znakiem absolutnego spełnienia woli Ojca, ale także znakiem miłości do końca swoich braci (J 13, 1). W ten sposób ofiara Jezusa stała się wzorem miłości braterskiej dla Jego uczniów. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś swoje życie oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Potęgą miłości Chrystusa do nas przejawia się w tym, że okazał nam swoją miłość nie w sytuacji przyjaźni, lecz jak zaznacza św. Paweł wtedy, „gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8).

Miłość Jezusa objęła całego człowieka, sięgnęła również jego winy i grzechu. Nieszczęście grzechu spowodowało wewnętrzne rozbitcie w człowieku (por. Rz 7, 14-25) oraz jego oddalenie się od Boga i innych ludzi.

Św. Paweł nazywa Jezusa nowym Adamem, ponieważ dostrzega w Nim skutecznego odnowiciela człowieka (por. Rz 5, 12-21). Dzięki pojawieniu się na świecie Syna Bożego w ludzkim ciele przestrzeń ludzkiego istnienia zyskała nową jakość. Jezus określił każdego człowieka jako naszego brata, sąsiada, współtowarzysza, bliźniego¹³. Ponieważ w Chrystusie przyszedł na świat żywy Bóg, przed wszystkimi ludźmi otworzyła się nowa perspektywa wyzwolenia z grzechu oraz pojednania z Bogiem i między sobą nawzajem. W tym objawiła się miłość Chrystusa do człowieka, że nie posłał Go Bóg na świat po to, „aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17).

Miłość zbawcza przyniesiona ludziom przez Jezusa Chrystusa przyjęła postać krzyża. W Wielki Piątek stało się ewidentne, że miłość Boga zstąpiła w otchłanie ludzkiej winy, grzechu i śmierci po to, aby wyprowadzić człowieka z tego nieszczęsnego położenia i przywrócić go na nowo Ojcu Niebieskiemu. To Jezus jest tym, który zstąpił w otchłań zła, aby wyrwać zeń człowieka, wziąć go na swoje ramiona jako zagubioną owcę i przynieść do domu Ojca. W osobie Jezusa Chrystusa dokonuje się ta niezwykle korzystna dla człowieka przemiana. Krzyż jest kształtem tej miłości, która, poczawszy od Wielkiego Piątku, przemienia świat i człowieka¹⁴. Jak uczył bł. Jan Paweł II, „boski wymiar odkupienia nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga”¹⁵.

Jezus w sposób świadomy stał się solidarny z człowiekiem w jego grzechu i śmierci, ponieważ tą drogą mógł przynieść człowiekowi wyzwolenie do miłości. Św. Paweł podkreśla, że Chrystus umarł po to, „aby ci, co żyją,

¹³ „W «modernizmie» starano się budować powszechne braterstwo między ludźmi, przyjmując za podstawę ich równość. Stopniowo jednak rozumieliśmy, że wspomniane braterstwo, pozbawione odniesienia do wspólnego Ojca jako swego ostatecznego fundamentu, nie potrafi się ostać. Trzeba więc powrócić do prawdziwego źródła braterstwa. Od samego początku historia wiary była historią braterstwa, choć nie pozbawioną konfliktów. Bóg wzywa Abrahama, by wyszedł z rodzinnej ziemi, i obiecuje mu, że uczyni z niego jeden wielki naród, wielki lud, który otrzyma Boże błogosławieństwo (por. Rdz 12, 1-3). W rozwoju historii zbawienia człowiek odkrywa, że Bóg pragnie, by wszyscy jako bracia uczestniczyli w jedynym błogosławieństwie, które znajduje swoją pełnię w Jezusie, tak aby wszyscy stali się jedno. Niewyczerpana miłość Ojca jest nam przekazywana w Jezusie, także przez obecność brata. Wiara uczy nas dostrzegać, że w każdym człowieku jest błogosławieństwo dla mnie, że światło oblicza Bożego oświeca mnie przez oblicze brata” (LF 54).

¹⁴ J. RATZINGER, dz. cyt., s. 59.

¹⁵ BŁ. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, 20.11.1980, nr 7.

już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 15). Pojednanie przez cierpienie i śmierć zakłada więc posłannictwo istnienia dla Chrystusa, a w Nim dla innych ludzi. Boski czyn zbawczy sprawia, że wszystkich odkupionych określa nowa twórcza miłość Boga oraz wzajemna solidarność. W ten sposób miłość objawiona w krzyżu Chrystusa stała się zasadą egzystencji nowego człowieka oraz narzędziem przemiany świata w nowe stworzenie¹⁶.

Krzyż Chrystusa wyrażający dramat Boga zwracającego się niejako przeciwko samemu sobie, ofiarującego siebie, aby tylko podnieść człowieka i go zbawić, stanowi źródło prawdy wyrażonej formułą „Bóg jest miłością” (por. DCE 12). Papież Franciszek, kontemplując tajemnicę Chrystusowego krzyża, zaznacza, że śmierć za człowieka na krzyżu jest najwyższym dowodem wiarygodności miłości Chrystusa. „Jeśli oddanie życia za przyjaciół jest najwyższym dowodem miłości (por. J 15, 13), Jezus ofiarował swoje życie za wszystkich, również za tych, którzy byli nieprzyjaciółmi, by w ten sposób przemienić ich serce” (LF 16). Dlatego kontemplacja śmierci Jezusa wzmacnia wiarę chrześcijan w Jego niewzruszoną miłość ku ludziom, która nie zawahała się wejść w śmierć dla ich najwyższego dobra, jakim było wybawienie ich od zła, grzechu i śmierci wiecznej.

Ostatecznym potwierdzeniem wiarygodności miłości Bożej objawionej w Jezusie jest Jego zmartwychwstanie. Papież Franciszek zauważa, że współczesna kultura straciła zdolność dostrzegania obecności Boga i Jego działania w świecie. Ludzie zdają się sądzić, że Bóg egzystuje w zaświatach, na innym poziomie rzeczywistości, daleko poza rzeczywistymi relacjami ludzkimi. Tymczasem „chrześcijanie wyznają konkretną i potężną miłość Boga, który naprawdę działa w historii i decyduje o jej ostatecznym przeznaczeniu. Tę miłość można spotkać, ona objawiła się w pełni w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa” (LF 17). Szczególnie dla wolontariuszy chrześcijańskich ważnym zadaniem jest kontemplacja męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa po to, by następnie świadczyć wobec potrzebujących, że w Chrystusie „ukazała się dobroć i miłość Boga do ludzi” (Tyt 3, 4).

Męka, śmierć i zmartwychwstanie stanowią jedno wydarzenie zbawcze, określane jako misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Jednak i to wydarzenie należy widzieć w łączności z całym życiem Jezusa poczynszy od wcielenia. Przeniknięte duchem służby i oddania życie Jezusa w śmierci

¹⁶ W. KASPER, dz. cyt., s. 222.

na krzyżu ukazało sens ludzkiego życia i ludzkiego umierania. Nie śmierć jest jednak ostatnim objawieniem miłości Chrystusa do ludzi, lecz Jego zmartwychwstanie i nowy sposób egzystencji w uwielbionym ciele. Wydaje się, że jest to nowa proegzystencja Chrystusa dla ludzi. Zmartwychwstały Chrystus żyje w chwale dla Boga, ale również dla zbawienia ludzi (por. Rz 5, 10; 6, 9; 8, 34). Tak więc nie tylko Chrystus wcielony, ale zmartwychwstały i uwielbiony jest darem dla ludzi. Tylko w Chrystusie może człowiek przyjąć pojednanie z Bogiem oraz uczestnictwo w Jego trynitarniej miłości.

Istotą Chrystusowego odkupienia jest miłość. Ona była motywem, narzędziem oraz celem tego zbawczego czynu, jaki podjął Jezus Chrystus. Miłość jest relacją międzyosobową. W dziele odkupienia Chrystus pozostawał w stałej komunii z Ojcem i Duchem Świętym. Jego miłość była zatem doskonała i nie potrzebowała nowych osób do swego rozwoju. Jezus wydał siebie ludziom w sposób absolutnie bezinteresowny na znak miłości do końca. Dar osoby Zbawiciela, zdolnej wypełnić miłością ludzkie serce spragnione miłości nieskończonej, jest stale wystawiony na próbę ludzkiej wolności. Dlatego konieczna jest pomoc Kościoła, aby propozycja miłości Bożej dana w Chrystusie nie została przez człowieka zmarnowana, lecz przyjęta. Jedną z form tej pomocy, obok przepowiadania słowa Bożego i liturgii, jest świadectwo miłości chrześcijańskiej.

Dzięki pełnionej funkcji charytatywnej Kościół stara się być dla świata znakiem tej miłości, którą jest żywy Chrystus. Dlatego kościelna działalność charytatywna ma nie tylko wspomagać człowieka w konkretnej biedzie doczesnej, lecz wskazywać na nadprzyrodzone źródło miłości. Ukrzyżowany, zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus jest znakiem i drogą do uczestnictwa w miłości Bożej. Kościół ma natomiast pomagać ludziom wstępować na tę drogę oraz towarzyszyć im w dotarciu do celu. Dlatego potrzebne są działania pastoralne mające na celu obronę wolności i godności człowieka. Wiele form pracy charytatywnej Kościoła polega na przywracaniu wolności utraconej na skutek zgubnych nałogów lub nierozsądnych działań człowieka. Kościół przez posługę miłości stara się przywracać zniszczoną lub poniżoną godność człowieka starego, chorego, niepełnosprawnego, bezdomnego, marginalizowanego społecznie. Zaangażowanie w posługę charytatywną jest także formą uczenia ludzi współodpowiedzialności za innych oraz współtworzenia porządku społecznego opartego na zasadach wolności, sprawiedliwości i solidarności.

Nie tylko krzyż Chrystusa, ale również Jego zmartwychwstanie i chwalebna egzystencja po prawicy Ojca może być natchnieniem dla wolonta-

riuszy charytatywnych. Zmartwychwstanie Chrystusa pokazuje, że miłość Boga do ludzi jest potężniejsza od śmierci. Przekroczenie granicy śmierci – jedno z odwiecznych pragnień człowieka – w Chrystusie zostało zrealizowane. W zmartwychwstaniu obok potęgi i miłości Boga ewidentne staje się wezwanie do odpowiedzialności za świat materialny, a zwłaszcza za ciało człowieka, które jest dziełem Boga i przeznaczone jest do nieśmiertelności¹⁷. Dlatego leczenie i towarzyszenie człowiekowi cierpiącemu może być przejawem odpowiedzialności za dzieło stworzenia. Zmartwychwstały Chrystus daje człowiekowi cierpiącemu podstawy do nadziei, że kiedyś przyjdzie czas pełnego uzdrowienia oraz życia w chwale i radości bez końca.

4. Wolontariusz chrześcijański jako uczeń Jezusa Chrystusa

W świetle perykopy Mt 28, 18-19 Kościół zawsze ma być wspólnotą uczniów Chrystusa¹⁸. Wspólnotę tę stworzył po raz pierwszy i stwarza nieustannie aż do skończenia świata sam Zbawiciel, powołując wciąż nowych uczniów. To nie uczeń wybiera sobie Mistrza, jak to było w przeszłości i wciąż jest jeszcze możliwe przynajmniej w niektórych wyższych uczelniach, lecz Mistrz wybiera uczniów. Z woli Chrystusa Kościół stał się narzędziem formacji Jego uczniów. Każde pokolenie chrześcijan powinno wypracować własną, dostosowaną do okoliczności miejsca i czasu, drogę formacji ucznia Chrystusowego, ale także uwzględniający ten cel model pracy duszpasterskiej, zwłaszcza w małych grupach parafialnych. Uczniostwo Chrystusowe nie może być bowiem człowiekowi narzucone z zewnątrz, ono musi się zrodzić wewnątrz, w sercu i umyśle człowieka, a to wymaga wewnętrznego zaangażowania i wsparcia ze strony rodziny lub małej wspólnoty religijnej.

Zadaniem uczniów Chrystusa na etapie formacji jest poznanie Mistrza od wewnątrz, to znaczy poznanie Jego synowskiej relacji z Ojcem. Toteż powołanie do bycia uczniem Chrystusa można rozeznaczyć, a także w pełni zrealizować tylko dzięki opanowaniu sztuki modlitwy. Modlitwa ma również decydujące znaczenie w realizacji zadań duszpasterskich i apostołskich. Współcześnie istnieją różne szkoły modlitwy, ale najlepszym

¹⁷ J. RATZINGER, dz. cyt., s. 101.

¹⁸ Zob. H. SEWERYNIAK, *Teologia uczniostwa*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Bądźmy uczniami Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2007/2008*, red. S. Stułkowski, Poznań 2007, s. 105-130.

nauczycielem modlitwy pozostaje dla chrześcijan wciąż sam Jezus Chrystus. Wymagania Mistrza wobec uczniów są od wieków wciąż takie same, o czym przypomniał w książce *Jezus z Nazaretu*¹⁹ papież Benedykt XVI. Uczniowie mają wiernie naśladować swego Mistrza najpierw w kontemplacji, następnie w głoszeniu królestwa Bożego, uzdrawianiu i uświęcaniu świata oraz uobecnianiu Bożej miłości w świecie poprzez jej praktykowanie²⁰.

Dla wolontariuszy chrześcijańskich szczególnym wyzwaniem jest zadanie uobecniania Bożej miłości w świecie poprzez jej praktykowanie. Najobszerniejszej odpowiedzi na pytanie, jak wypełnić to zadanie, udzielił papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*. Natomiast w książce *Jezus z Nazaretu* podał argumenty skłaniające najpierw Boga do uzdrowienia człowieka miłością, a następnie do przykazania człowiekowi, by miłował bliźniego. W analizie treści perykopy o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37) Benedykt XVI zwrócił uwagę na podwójną alienację człowieka, na którą lekarstwem zdaje się być znane już w Starym Testamencie podwójne przykazanie miłości (Pwt 6, 5; Kpł 19, 18). K. Marks nie rozpoznał do końca alienacji człowieka, ponieważ postrzegał ją tylko w kategoriach materialnych. Papież nawiązując do scholastycznych interpretacji przypowieści o dobrym Samarytaninie, zauważył natomiast podwójną alienację człowieka, który został „pozbawiony danego mu blasku nadprzyrodzonej łaski i zraniony w swej naturze”²¹. Lekarstwem na pierwsze zranienie człowieka jest miłość Boża rozlewana w serca ludzi głównie drogą sakramentów, natomiast do uleczenia zranienia w zakresie ludzkiej natury jest konieczna miłość bliźniego. Konieczne jest zatem uprzednie uświadomienie sobie wyobcowania i potrzeby odkupienia, by następnie być zdolnym do przyjęcia daru miłości od samego Boga i stać się miłującym innych. Każdy musi najpierw być sam uzdrowiony i obdarowany, by następnie upodobnić się do Chrystusa i naśladować Go w czynach miłości bliźniego (por. 1J 4, 19). „Wzajemne «przykazanie» miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być «przykazana», ponieważ

¹⁹ Zob. J. RATZINGER – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007 [Oryginalna wersja w języku niemieckim: *Jesus von Nazareth, erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007].

²⁰ Zob. W. PRZYGODA, *Pastoralne implikacje książki „Jezus z Nazaretu”*, w: *Teologiczne refleksje po lekturze książki Josepha Ratzingera – Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”*, red. D. Skrok, D. Swend, Kraków 2009 s. 131-153.

²¹ J. RATZINGER – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 173.

wcześniej jest przekazana” (DCE 14).

Benedykt XVI podkreślił aktualność przesłania przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Obok nas żyje wielu ludzi ograbionych z godności i złupionych całych ludów, szczególnie na kontynencie afrykańskim. Jego zdaniem współcześni rozbitkowie, to przede wszystkim ofiary narkotyków, handlu żywym towarem, seksturystyki, ludzie zniszczeni wewnętrznie, którzy pławiąc się w bogactwach, są wewnętrznie puści. Uczeń Chrystusa nie może być obojętny na te zjawiska, które stanowią wezwanie do tego, żeby mieć oko i serce bliźniego, a także odwagę okazywania miłości. Autor książki *Jezus z Nazaretu* gorąco apeluje do nas chrześcijan, abyśmy podjęli wysiłek zdobywania na nowo odwagi bycia dobrym. „Okaze się to możliwe, jeśli sami staniemy się wewnętrznie «dobrzy», wewnętrznie bliźniami, a następnie rozejrzemy się, jaki rodzaj usługi jest w moim otoczeniu i w szerszym kontekście mojego życia potrzebny, możliwy dla mnie, a zatem także zadany”²².

Pierwszymi po Jezusie apostołkami Bożej miłości w świecie były kobiety towarzyszące Jezusowi jeszcze w czasie Jego ziemskiego życia²³. Ewangelista Łukasz wymienia z imienia trzy kobiety towarzyszące Jezusowi, po czym dodaje: „i wiele innych, które im usługiwały, [udzielając] ze swego mienia” (Łk 8, 3). W postaciach tych można dopatrywać się wzoru późniejszych diakonis i wdów, które były animatorkami posługi charytatywnej w pierwszych gminach chrześcijańskich (por. 1 Tm 3, 11; 5, 3-16). We współczesnych wspólnotach chrześcijańskich również głównie kobiety, w tym wiele wdów, realizują wielorakie zadania charytatywne, uobecniając Bożą miłość wśród ludzi ubogich i potrzebujących pomocy. Konieczne wydaje się poszerzenie podmiotu posługi charytatywnej, gdyż powinien on być adekwatny do uniwersalizmu Bożego przykazania miłości bliźniego. Nie tylko starsze kobiety, ale również mężczyźni i ludzie młodzi powinni nauczyć się pokonywać panującą dzisiaj w relacjach międzyludzkich zasadę *do ut des*. Warto przy tym pamiętać, że w ramach chrześcijańskiej *caritas* nie wystarczy świadczyć tylko pomoc materialną. Rewizji wymaga często także własny styl życia, bo jak zauważa Benedykt XVI, jeśli „dajemy tylko rzeczy materialne, dajemy ciągle zbyt mało”²⁴.

Posługa charytatywna Kościoła obejmuje przede wszystkim doczesne wymiary ludzkiego życia. Nie można jednak nie dostrzec, że uczestnic-

²² Tamże, s. 171-172.

²³ Tamże, s. 156.

²⁴ Tamże, s. 171.

two w królewskiej służbie Chrystusa ma zagwarantowane ostateczne dopełnienie (por. Mt 25, 31-46). Zaangażowani w posługę charytatywną wolontariusze chrześcijańscy cierpią niekiedy z tego powodu, że ich pomoc jest niewspółmierna do istniejących potrzeb, że tak wiele problemów pozostaje wciąż nierozwiązanych i tak wiele ludzkich oczekiwań niespełnionych. Chrześcijanin nigdy nie może jednak tracić nadziei, ponieważ „miłość nigdy nie ustaje” (1Kor 13, 8). Prawdziwa miłość ma swoje źródło w życiu trynitarnym osób Bożych i w Bogu często niedoskonała miłość ludzka znajdzie swoje dopełnienie. Eschatyczny wymiar miłości ukazuje rangę i ponadczasową wartość charytatywnego zaangażowania Kościoła.

Wolontariat chrześcijański jest w najgłębszym sensie łaską Chrystusa, która pozwala odkryć w sobie pragnienie ludzkiej solidarności i podstawowe powołanie do miłości. Ostatecznie to Chrystus pragnie, aby Jego uczniowie stali się narzędziami krzewienia miłości Bożej pośród ludzkiej biedy, samotności, marginalizacji i niesprawiedliwości. W jednym z przemówień Benedykt XVI stwierdził wprost, iż „działalność charytatywna zajmuje centralne miejsce w ewangelizacyjnej misji Kościoła (...) a dzieła miłosierdzia stanowią dobrą okazję do spotkania również z osobami, które jeszcze nie znają Chrystusa lub znają Go tylko częściowo”²⁵. W naszej epoce ludzi nie znających Chrystusa i Jego miłości wciąż przybywa. Chociaż trudno im przyjąć Chrystusa i Jego nauczanie, to jednak „nie pozostają obojętni na świadectwo tych, którzy przekazują Jego przesłanie konkretnymi uczynkami miłosierdzia. Miłość jest językiem, który przemawia bezpośrednio do serca i budzi w nim ufność”²⁶.

Od rozwoju duchowego chrześcijańskich wolontariuszy w dużym stopniu zależy nie tylko skuteczność ich posługi bliźnim, ale również siła ich oddziaływania misyjnego. Pięknie to wyraził Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu*, że człowiek wierzący w Chrystusa, zjednoczony z Nim w modlitwie ma również udział w Jego płodności. Człowiek, który wierzy, sam staje się źródłem wiary – „oazą, z której tryska świeża i niezatruta woda, ożywiająca siła twórczego ducha”²⁷. Tym bardziej człowiek, który potwierdza swoją wiarę w czynach miłości (por. Jk 2, 14-26), „staje się krynicą

²⁵ BENEDYKT XVI, *Przemówienie do Papieskiej Rady „Cor Unum”*, 29.02.2008, „L’Osservatore Romano” (wersja polska) 29(2008) nr 4, s. 31.

²⁶ BENEDYKT XVI, *Wolontariat szkołą życia*. Przemówienie do włoskich bractw miłosierdzia „Misericordie” i bractwa krwiodawców „Fratrem”, 10.02.2007, „L’Osservatore Romano” (wersja polska) 28(2007) nr 5, s. 34.

²⁷ J. RATZINGER – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 208.

dającą życie”²⁸. Oby wolontariusze z PZC i SKC swoją wiarą i miłością jak najlepiej świadczyli wobec ubogich tego świata o Chrystusie – wielkim miłośniku każdego człowieka.

Streszczenie

Wolontariat należy współcześnie do jednego z najbardziej dynamicznie rozwijających się fenomenów życia społecznego. Od rozwoju duchowego chrześcijańskich wolontariuszy w dużym stopniu zależy nie tylko skuteczność ich posługi bliźnim, ale również siła ich oddziaływania misyjnego. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wezwał wolontariuszy do „formacji serca” (DCE 31) a w motu proprio *Intima Ecclesiae natura* wezwał biskupów diecezjalnych do troski o ich formację teologiczną i pastoralną (art. 7, § 2). Na czym w istocie polega ta „formacja serca” i jakie „propozycje życia duchowego” należy przedkładać wolontariuszom? Jedną z propozycji pastoralnych, zaprezentowanych w tym artykule, jest odwołanie się do wzoru miłości bliźniego, jaki pozostawił nam Jezus Chrystus. Działalność charytatywna Kościoła jest bowiem próbą naśladowania Chrystusa w Jego bezwarunkowej miłości do człowieka poniżonego w swojej godności przez grzech i jego skutki, do których należy m.in. bieda materialna, egzystencjalna, psychiczna i społeczna, ale także nędza duchowa.

Słowa kluczowe: *Jezus Chrystus, wolontariat, miłość bliźniego, caritas, formacja chrześcijańska*

Jesus Christ as a Model and Inspiration for Christian Volunteers

Summary

Volunteering is today one of the most dynamic phenomena of social life. On the spiritual development of Christian volunteers to a large extent depends not only the effectiveness of their ministry towards their brethren, but also the strength of their missionary influence. Pope Benedict XVI in the encyclical “*Deus caritas est*” has called volunteers to the „formation of

²⁸ Tamże, s. 210.

the heart” (DCE 31) and in the *motu proprio* “*Intima Ecclesiae natura*” has called diocesan bishops to care for their theological and pastoral formation (Article 7, § 2). What essentially is this “formation of the heart” and what “proposals of spiritual life” should be submitted to the volunteers? One of the pastoral proposals, presented in this article, is to appeal to the model of brotherly love that Jesus Christ has left us. The Church’s charitable activity is an attempt to imitate Christ in His unconditional love for man humiliated in one’s dignity by sin and its consequences, which include, among others: material, existential, psychological and social poverty, but also spiritual misery.

Key words: *Jesus Christ, volunteering, love of neighbor, charity, Christian formation.*



KS. ZBIGNIEW SOBOLEWSKI

WIARA W SYNA BOŻEGO MOTYWACJĄ WOLONTARIATU CARITAS

Treść: 1. Konieczność formacji wolontariatu Caritas w duchu wiary chrystycznej, 2. Chrystus jako wzór osobowy dla wolontariuszy, 3. Najważniejsze treści ewangeliczne implikujące konieczność zaangażowania się w służbę ubogim, 4. Relacja Chrystus-ubodzy, ubodzy-wolontariusze, 5. Realizacja przykazania miłości.

Tematem programu duszpasterskiego na rok 2013/2014 jest wiara w Jezusa Chrystusa. Diecezjalne Caritas w Polsce od wielu lat systematycznie budują wolontariat parafialny i szkolny, starając się angażować jak najliczniejszą rzeszę duchownych i świeckich w apostołstwo miłosierdzia i dzieła Caritas. Osiągnięcia Caritas w tworzeniu własnego wolontariatu są imponujące; chociaż – jeśli spojrzymy na nie przez pryzmat potrzeb – jeszcze wiele zostaje do zrobienia¹. Diecezjalne Caritas skupiają wokół idei miłosierdzia chrześcijańskiego i czynnej miłości bliźniego ponad 102 tys. wolontariuszy w Parafialnych Zespołach Caritas, Szkolnych Kołach Caritas oraz Centrach Wolontariatu².

Diecezjalne Caritas, idąc za wskazaniem papieża Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, skupiają się na formacji religijno-etycznej swoich wolontariuszy, a zwłaszcza na umocnieniu ewangelicznych motywów zaangażowania oraz eklezjalnej tożsamości działań.

W niniejszym opracowaniu przyjrzymy się motywacji działania wolon-

Ks. dr Zbigniew Sobolewski – kapłan diecezji siedleckiej, b. sekretarz generalny Caritas Polska, adiunkt na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Siedlcach. Autor wielu książek i artykułów naukowych i popularyzacyjnych. Obecnie dyrektor Działu Pomocy „Ad Gentes” w Warszawie.

¹ Jak interpretować fakt, że po dwudziestu latach po reaktywacji Caritas, w blisko połowie parafii w Polsce działa PZC lub inna grupa charytatywna? Czy jest to sukces, czy porażka?

² Zob. Z. SOBOLEWSKI, *Caritas: Chcemy być „solą ziemi”*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Być solą ziemi. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010-2013. Rok 2012/2013*, Poznań Wyd. Św. Wojciecha 2012, str. 317-354.

tariuszy oraz kierunkom formacji duchowej, religijnej i moralnej wolontariuszy parafialnej i diecezjalnej Caritas. Ukażemy preferowane w procesie „formacji serca” wartości i postawy, które przyczyniają się do zachowania chrześcijańskiej i eklezjalnej tożsamości wolontariatu Caritas.

1. Konieczność chrystocentrycznej formacji religijno-moralnej

Jednym z zadań Caritas jest rozwijanie charytatywnego wolontariatu parafialnego³. Dzięki potężnemu wysiłkowi, zwłaszcza w ostatnich latach w prawie połowie parafii w Polsce działają Parafialne Zespoły Caritas, angażując 42 tys. wolontariuszy⁴. Są to grupy wiernych, które pod przewodnictwem proboszcza lub wyznaczonej przez niego osoby, niosą pomoc materialną i duchową ubogim i potrzebującym na terenie parafii⁵.

Jest to pomoc planowana, udzielana przez cały rok w sposób systematyczny i stały, choć nie obce jej są elementy doraźności i spontaniczności (akcje, mające na celu zaspokojenie nagle powstałych potrzeb bytowych). PZC włączają się w akcje ogólnopolskie koordynowane przez diecezjalne Caritas i Caritas Polska oraz w niesienie pomocy humanitarnej i charytatywnej poza granicami kraju w sytuacji klęsk żywiołowych, wojen lub konfliktów zbrojnych⁶.

Wolontariat parafialny jest formą apostołstwa świeckich i wyrazem ich zaangażowania w życie Kościoła lokalnego⁷. Stąd też działania pomocowe Caritas należy postrzegać jako formy duszpasterstwa miłosierdzia, a nie jako działalność społeczną (filantropijną). „Kościelna organizacja posługi charytatywnej nie jest formą opieki społecznej, łączącej się przypadkowo z rzeczywistością Kościoła, albo inicjatywą, którą można by zostawić innym. Należy ona do natury Kościoła. Podobnie jak boskiemu *Logosowi* odpowiada ludzkie głoszenie, słowo wiary, tak *Agape*, którą jest Bóg, powinna odpowiadać *agape* Kościoła, jego działalność charytatywna. Działalność

³ Zob. *Strategia rozwoju Caritas w Polsce na lata 2007-2012*, Warszawa Pro Caritate 2007, str. 37.

⁴ Zob. *W służbie ludziom 1990-2010. Raport roczny 2010 Caritas w Polsce*, Warszawa Pro Caritate 2011, str. 45.

⁵ Zob. *Parafialny Zespół Caritas*, w: „Kwartalnik Caritas” 4(2011) str. 16.

⁶ Zob. Z. SOBOLEWSKI (red.), *Podręcznik dla Parafialnych Zespołów Caritas*, Warszawa Pro Caritate 2009, str. 68-70.

⁷ Zob. W. PRZYGODA, hasło: *Wolontariat*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin TN KUL 2006, str. 909.

ta, oprócz pierwszego, bardzo konkretnego znaczenia niesienia pomocy bliźniemu posiada w istocie jeszcze inne znaczenie – przekazywania innym miłości Bożej, którą sami otrzymaliśmy. Powinna ona w jakiś sposób czynić widzialnym Bożą żywego. Słowa Bóg i Chrystus nie powinny być słowami obcymi w organizacji charytatywnej. W rzeczywistości wskazują one na pierwotne źródło posługi charytatywnej w Kościele. Siła *Caritas* zależy od siły wiary wszystkich członków i współpracowników.

Widok cierpiącego człowieka porusza nasze serce. Jednakże sens zaangażowania charytatywnego wykracza poza zwykłą filantropię. To sam Bóg nakłania nas w naszym sercu, by ulżyć nędzy. Tak więc to jego ostatecznie wnosimy w świat cierpienia. Im bardziej świadomie i im wyraźniej wnosimy Go jako dar, tym skuteczniej nasza miłość będzie zmieniać świat i obudzi nadzieję – nadzieję sięgającą poza próg śmierci, a tylko wtedy jest ona prawdziwą nadzieją dla człowieka⁸. Kościół dostrzega w działalności charytatywno-opiekuńczej Caritas wymiar świadectwa⁹. Jest to aktywność, poprzez którą wyraża swą wierność Chrystusowi, „który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić (2 Kor 8,9) i Jego „przykazaniu nowemu” (J 13,34). Poprzez *caritas wspólnoty parafialne* realizują „fundamentalną opcję na rzecz ubogich”, dzięki której są oni zawsze w centrum ich troski.

Papieska Rada „Cor Unum” oraz papieże Jan Paweł II i Benedykt XVI wiele uwagi poświęcili eklezjalnej tożsamości dzieł charytatywnych, prowadzonych przez kościelne organizacje pomocowe oraz wolontariat katolicki. Doceniając wkład, jaki te organizacje wnoszą w budowanie cywilizacji solidarności i miłości społecznej, ukazywali konieczność zachowania ich religijnej tożsamości oraz silnych powiązań z Kościołem powszechnym i kościołami lokalnymi. Przestrzegali przed niebezpieczeństwem zlaicyzowania działalności charytatywnej i sprowadzenia ich jedynie do filantropii¹⁰.

By wolontariat katolicki nie zatracił swego charakteru, Benedykt XVI zachęcał do „formacji serca”, apelując o to, by prowadzący dzieła pomocy nie tylko zwracali uwagę na profesjonalizm działań ale także na po-

⁸ BENEDYKT XVI, *Do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”*, 23 I 2006 r., w: „L'Osservatore Romano” 4(2006), str. 27.

⁹ BENEDYKT XVI, *Anioł Pański*, 1 X 2006 r., w: „L'Osservatore Romano” 12(2006), str. 32-33.

¹⁰ Zob. R. SARAH, *Papież i wolontariusze europejscy*, w: Pontificium Consilium «Cor Unum», *Ojciec Święty i europejscy ochotnicy*, Rzym 2012, str. 16-17.

stawę i motywację etyczno-religijną pracowników i wolontariuszy¹¹. Papież uczył: „Jednak dla osób działających w kościelnych organizacjach charytatywnych nieodzowna jest «formacja serca», o której mówiłem we wspomnianej Encyklice *Deus caritas est* (n. 31a): głęboka formacja duchowa, dzięki której z osobistego spotkania z Chrystusem rodzi się wrażliwość serca jako jedyna pozwalająca dogłębnie poznać i zaspokoić oczekiwania i potrzeby człowieka. Właśnie to pozwala kształtować w sobie te same uczucia miłosiernej miłości, jakie Bóg żywi względem każdego człowieka. Taka postawa jest konieczna w chwilach cierpienia i bólu. Dlatego osoby angażujące się w rozmaitego rodzaju działalność charytatywną Kościoła nie mogą poprzestać na udzielaniu pomocy technicznej czy rozwiązywaniu problemów i trudności materialnych. Ofiarowana pomoc nie powinna nigdy sprowadzać się jedynie do filantropijnego gestu, ale powinna być konkretnym wyrazem ewangelicznej miłości. Kto natomiast działa na rzecz człowieka w organizacjach parafialnych, diecezjalnych i międzynarodowych, czyni to w imieniu Kościoła i w jego działalności powinno przejawiać się autentyczne doświadczenie Kościoła.

Solidna i skuteczna formacja w tym ważnym sektorze musi zatem zawsze mieć na celu coraz lepsze przygotowanie osób, które podejmują różnorodną działalność charytatywną, by były również i przede wszystkim świadkami miłości ewangelicznej. Są nimi, jeśli nie zawężają swej misji do bycia pracownikami służb socjalnych, lecz ją rozszerzają o głoszenie Ewangelii miłości. Idąc w ślady Chrystusa, mają być świadkami wartości życia we wszystkich jego przejawach, bronić w sposób szczególny życia słabych i chorych, biorąc przykład z bł. Matki Teresy z Kalkuty, która kochała umierających i troszczyła się o nich, ponieważ miarą życia nie jest jego sprawność, ale ma ono wartość zawsze i dla wszystkich. Ponadto wspomniane osoby działające w ramach Kościoła są zobowiązane do bycia świadkami miłości, to znaczy dawania świadectwa o tym, że jesteśmy w pełni ludźmi, gdy żyjemy otwarci na drugich; że nikt nie może sam umierać ani żyć dla siebie; że szczęścia nie znajdzie się w życiu w samotności, skoncentrowanym na sobie, lecz czyniąc dar z siebie. I wreszcie osoby działające w ramach Kościoła powinny być świadkami Boga, który jest pełnią miłości i zachęca do miłowania. Źródłem wszelkiego działania członka organizacji kościelnej jest Bóg – Miłość stwórcza i odkupieńcza¹².

¹¹ Zob. *Deus caritas est* nr 31a.

¹² BENEDYKT XVI, *Do Papieskiej Rady „Cor Unum”*, 29 II 2008 r., w: *L'Osservatore Romano* 4(2008), str. 32.

Diecezjalne Caritas starając się o dobrą współpracę z wolontariuszami, dużo uwagi poświęcają ich formacji duchowej, religijnej i moralnej. Wypracowano jej różnorodne formy zarówno w diecezjach, jak i we wspólnotach parafialnych. Jednak, jak pokazują badania przeprowadzone w 2010 r. na reprezentacyjnej grupie wolontariuszy PZC w Polsce, wiele jeszcze pozostaje do zrobienia, by podnieść ich świadomość religijną. „Wyniki badań potwierdziły, że opinie członków PZC na temat specyfiki wolontariatu chrześcijańskiego pozostawiają wiele do życzenia. Jedna trzecia respondentów nie dostrzega bowiem związku wolontariatu z wypełnianiem przykazania miłości bliźniego, a jeszcze więcej nie łączy swego zaangażowania z osobą i przesłaniem Jezusa Chrystusa. Niewiele więcej niż połowa badanych ma świadomość, że wolontariat jest dla chrześcijanina formą apostołatu. Prawie dwie trzecie respondentów nie ma świadomości związku swego zaangażowania wolontarystycznego z misją Kościoła oraz nie kieruje się w swoim działaniu motywacją religijną”¹³.

Badania pokazały również, że należy zintensyfikować działania formacyjne, by pomóc wolontariuszom odkryć motywację religijną i uczynić ją pierwszoplanową w ich działaniach. Dzięki temu nie będą oni „kościelnymi działaczami społecznymi”, ale prawdziwymi świadkami Chrystusa i Jego miłości. „Uzyskane wyniki badań pokazują sposób rozumienia przez badanych wolontariuszy istoty posługi charytatywnej. Tym, co nadaje działalności charytatywnej specyfikę chrześcijańską, jest motywacja chrystologiczna i świadomość jej eklezjalnego charakteru. Wyniki badań potwierdzają, że ponad połowa respondentów potrzebuje głębszej formacji chrystologicznej, a dwie trzecie formacji eklezjologicznej. Nie sposób bowiem przekonać wolontariuszy do apostołskiego charakteru ich zaangażowania, jeśli nie wzbudzi się w nich wprawdzie świadomości, że działalność charytatywna jest naśladowaniem czynów Jezusa i wypełnieniem Jego nauki na temat miłosierdzia, a także jeśli nie zrozumieją oni, że każdy uczynek miłości bliźniego jest zarazem wypełnieniem istotnej funkcji Kościoła i parafii”¹⁴.

Ks. prof. W. Przygoda, zauważył, że: „W motywacji zaangażowania wolontarystycznego badanych członków PZC dominuje motywacja uniwersalna, filantropijna. Może dziwić fakt, że tylko 40% badanych osób podkreśliło motyw kierowania się wskazaniem Ewangelii, tym bardziej, że zawar-

¹³ W. PRZYGODA, *Apostołski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne na podstawie badań wolontariuszy z parafialnych zespołów Caritas*, Lublin TN KUL 2012, str. 310.

¹⁴ Tamże, str. 311.

ta w kwestionariuszu ankiety instrukcja pytania dopuszczała możliwość wielokrotnego wyboru. Może to świadczyć o braku w formacji teologicznej i duchowej ankietowanych wolontariuszy¹⁵.

Wydaje się, zatem, diecezjalne Caritas mają jeszcze wiele do zrobienia, by „przebić się” do świadomości swoich wolontariuszy z myślą, że ich zaangażowanie na rzecz ubogich i potrzebujących pomocy jest apostołstwem w Kościele i dokonuje się z Jego mandatu. Ubogacanie i przekształcanie ich motywacji jest długim procesem a zarazem szansą religijnego dojrzewania.

O ile, wydaje się, że, Caritas diecezjalnym nie grozi spektakularne odejście od Kościoła i sekularyzacja, gdyż wydają się być mocno zakorzenione w strukturach kościelnych, o tyle pierwszoplanowym wyzwaniem dla duszpasterzy zajmujących się działalnością charytatywno-opiekuńczą pozostaje konieczność wzmocnienia religijnej motywacji działania wolontariuszy świeckich oraz umocnienie ich więzi z Kościołem lokalnym. Chodzi o to, by uniknąć „milczącej apostazji”, polegającej na porzuceniu racji religijnych na rzecz działania praktycznego¹⁶.

2. Chrystus wzorem osobowym wolontariusza

„Pojęcie wzoru osobowego często zastępowane jest takimi terminami jak: „przykład”, „autorytet”, „ideał osobowy”, osobowość dojrzała”. Nie należy go jednak z nimi utożsamiać. Wzór osobowy jest pojęciem o wiele szerszym. Zasadnicza różnica polega na tym, że wzór osobowy w znacznie większym stopniu implikuje wartościowanie i nosi w sobie znamiona pewnej doskonałości osoby oraz pobudza do jej naśladowania¹⁷.

Formacja religijno-moralna i duchowa wolontariuszy Caritas opiera się na założeniu, że: „Dla wolontariusza chrześcijańskiego nie ma i nie będzie również w przyszłości ważniejszego wzoru od Jezusa z Nazaretu¹⁸. Jest On wcieleniem miłosierdzia Boga¹⁹. „Pierwszą ikoną miłości bliźniego oraz

¹⁵ Tamże, str. 312-313.

¹⁶ Zob. P. J. CORDES, *Przymioty ludzkie i duchowe tych, którzy działają w kościelnych organizacjach charytatywnych*, w: Z. Sobolewski, K. Kwasik, (red.), *Nic nie zastąpi miłości. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego duchowości Caritas Warszawa, 4 października 2008*, Warszawa Pro Caritate 2009, str. 49.

¹⁷ I. KOSMANA, *Wzory osobowe Nowego Testamentu jako tworzywo homiletyczne*, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 13(2011), str. 79-80.

¹⁸ W. PRZYGODA, *Duchowe fundamenty postawy proegzystencji wolontariuszy*, w: Z. Sobolewski, K. Kwasik, (red.), *Nic nie zastąpi miłości*, str. 249.

¹⁹ Zob. *Dives in misericordia* nr 2; zob. A. DZIUBA, *Teologia bliźniego jako podstawa miłosier-*

miłosierdzia względem ubogich jest sam Chrystus, który nie tylko nauczał przykazania miłości, ale wiernie je realizował w swoim ziemskim życiu²⁰.

Miłosierdzie chrześcijańskie, będące przejawem troski o bliźniego w potrzebie i wyrażające się w konkretnej pomocy duchowej i materialnej, objawia się w Chrystusie i w Nim osiąga swą pełnię²¹. W Nim też odnajduje swe ostateczne i najgłębsze uzasadnienie. „Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, poucza o głębokich korzeniach tego powszechnego doświadczenia ludzkiego. Ukazując oblicze Boga, który jest miłością (por. 1 J 4, 8), objawia człowiekowi, że miłość jest naczelnym prawem jego istnienia. Jezus w swym ziemskim życiu objawił Bożą łagodność, gdyż «ogłocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi» (Flp 2, 7) i «samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na woń miłą Bogu» (Ef 5, 2). Dzielać z nami doświadczenie naszego ziemskiego życia aż po śmierć, nauczył nas «postępować drogą miłości»²².

Ewangelia ukazuje Jezusa jako miłosiernego Samarytanina ludzkości, który głosił Dobrą Nowinę ubogim swoją osobą, nauczaniem i czynami. Swoich słuchaczy pociągał delikatnością, umiejętnością uważnego słuchania, empatii, która pozwalała Mu zrozumieć ich rzeczywiste potrzeby, wolnością od uprzedzeń i niechęci²³. Jego nauczanie dawało nadzieję, podnosiło na duchu, pomagało uwierzyć w dobro, przywracało poczucie bycie miłowanym przez Boga. Jezus stawiał surowe wymagania tym, którzy chcieli iść za Nim, mówił o krzyżu i zaparciu się samego siebie (zob. Mt 16,24), o prześladowaniach i śmierci (zob. J 15,20), a mimo to znajdował naśladowców. Tłumy z uznaniem odnosiły się do Jego nauczania, tak że nawet wrogowie przyznawali: „Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia” (zob. J 7,46).

Jego czyny wskazywały na to, że jest Mesjaszem ubogich (zob. Łk 7,22). „Na widok tłumów Jezus litował się nad nimi (zob. Mt 9,36; Mt 14,14; Mk 6,34). Widział nie tylko potrzeby doczesne tych, którzy przychodzili do Niego (ubóstwo, choroby, niepełnosprawność), ale także religijne i duchowe

dzia chrześcijańskiego, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 9(2009), str. 58.

²⁰ Z. SOBOLEWSKI, *Ewangeliczne podstawy duchowości Caritas*, w: Z. Sobolewski, K. Kwasiak, (red.), *Nic nie zastąpi miłości*, str. 268.

²¹ Zob. J. WORONIECKI, *Tajemnica miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o miłosierdziu Bożym i naszej wobec niego postawie*, Lublin Instytut Edukacji Narodowej 2001, str. 44-52.

²² JAN PAWEŁ II, *Przesłanie na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu*, 5 XII 2001 r., nr 2.

²³ Zob. Z. SOBOLEWSKI, *Rozważania o wierze*, Pelplin Wyd. Bernardinum 2012, str. 158.

we (potrzeba wiary, nadziei, przebaczenia, odzyskania godności)²⁴.

Jezus zachęcał do tego, by Jego uczniowie Go naśladowali: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i ućcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemień lekkie” (Mt 11,28-30).

Poszczególne wydarzenia ewangeliczne ukazują całkowite zaangażowanie Chrystusa w misję, jaką otrzymał od miłosiernego Ojca. „Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,38). W dzieła miłości wobec ubogich i potrzebujących pomocy był zaangażowany cały Chrystus. Jego wzrok dostrzegał świat ludzkiej nędzy i ogrom potrzeb. Widział uwikłania, słabości i choroby, które zniewalały Jego słuchaczy²⁵. Nawet w tłumie, potrafił zobaczyć poszczególnego człowieka z jego cierpieniem i odpowiedzieć na nie (zob. Łk 19,5; Mk 10,44 i nast.). W czyny miłosierdzia było zaangażowane Jego serce. Jezus litował się nad potrzebującymi, współczuł im, wzruszał się ich niedolą (zob. Mt 14,14; Mk 6,34)²⁶. Miał miłosierne ręce – dotykał chorych, by ich uzdrowić (zob. Mt 9,29; Mk 1,41; 7,33; Łk 14,4), błogosławił chleb i podawał apostołom, by nakarmili zgłodniałą rzeszę (zob. Mt 15,36; Mk 8,6).

Całkowite zaangażowanie Jezusa w misję miłosierdzia stanowi przykład do odwzorowania dla członków PZC. Chodzi nie tylko o sam fakt bycia miłosiernym, ale o przejęcie Jezusowego stylu działania. Benedykt XVI apelował, aby wolontariusze kościelnych dzieł charytatywnych uczyli się od Chrystusa spojrzenia pełnego miłości i współczucia. Pisał o wzroku, który patrzy na świat ludzkich potrzeb z Jego perspektywy, Jego oczami: „Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że Kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczyć się patrzeć na inną osobę nie tylko je-

²⁴ W. HANAS, D. KRUCZYŃSKI, Z. SOBOLEWSKI, „Wiara, która działa przez miłość”. *Katechizm pracowników i wolontariuszy Caritas*, Poznań 2013, str. 27.

²⁵ Zob. H. WEJMAN, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków Wyd. „Misericordia” 2004, str. 47-48.

²⁶ Zob. L. MATEJA, *Przepaść miłosierdzia*, Kraków Wyd. św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2005, str. 65-66.

dynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na poświęcenie uwagi, czego nie mogę mu dać jedynie za pośrednictwem przeznaczonych do tego organizacji, akceptując to, być może, jedynie jako konieczność polityczną. Patrząc oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje²⁷.

3. Służba Chrystusowi w ubogich

W formacji religijno-etycznej wolontariuszy mocno akcentuje się prawdę, że ich służba ubogim ma swoje bezpośrednie odniesienie do Chrystusa²⁸. Na nierozzerwalność związku Chrystus-ubodzy zwrócił uwagę Jezus podając kryteria Sądu Ostatecznego (zob. Mt 25,31-46)²⁹. „Jeśli nasze działania rzeczywiście mają początek w kontemplacji Chrystusa, to powinniśmy umieć Go dostrzegać przede wszystkim w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić: «Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie» (Mt 25, 35-36). Te słowa nie są jedynie wezwaniem do miłosierdzia: zawierają one głęboki sens chrystologiczny, który ukazuje w pełnym blasku tajemnicę Chrystusa³⁰.

Komentując tę wypowiedź Chrystusa, Benedykt XVI, zauważył, że istotną cechą miłości chrześcijańskiej jest konkretność³¹. „Nie sposób nie wspomnieć tu poruszającej karty Ewangelii, na której św. Mateusz opisuje ostateczne spotkanie z Panem. Tego dnia – jak mówi sam Jezus – Sędzia świata zapyta nas, czy za życia daliśmy jeść głodnemu i pić spragnionemu, czy ugościliśmy przybysza i czy okazaliśmy serce potrzebującemu. Jednym słowem, na Sądzie ostatecznym Bóg zapyta nas, czy kochaliśmy, ale nie abs-

²⁷ *Deus caritas est* nr 18.

²⁸ Zob. W. HANAS, D. KRUCZYŃSKI, Z. SOBOLEWSKI, „Wiara, która działa przez miłość”, str. 38-39.

²⁹ Zob. E. ROBEK, *Apostolstwo charytatywne*, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 2(2005), str. 107.

³⁰ *Novo millennio ineunte* nr 49.

³¹ Zob. E. ROBEK, *Oblicza miłości w charytatywnej posłudze Kościoła*, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 8(2008), str. 153.

trakcyjnie, lecz konkretnie, naszymi czynami (Mt 25,31-46). Zawsze kiedy na nowo czytam te wersety, moje serce ogarnia wzruszenie na myśl, że Jezus, Syn Człowieczy i ostateczny Sędzia, nas w tym wyprzedza: sam staje się człowiekiem, staje się ubogi i spragniony, na koniec przygarnia nas do swego Serca. W ten sposób Bóg czyni to, czego sam od nas oczekuje: abyśmy byli otwarci na innych i żyli miłością, okazując ją nie słowami a czynami. Na końcu życia, jak mawiał św. Jan od Krzyża, będziemy sądzeni z miłości³².

Wiara w Syna Bożego i Jego utożsamienie się z bliźnimi, zwłaszcza z ubogimi i potrzebującymi pomocy, pozwala wolontariuszom na wnikliwsze spojrzenie na tych, którym pomagają. W optyce wiary chrystycznej beneficjenci pomocy charytatywnej nie stanowią dla wolontariuszy „problemu”, który trzeba rozwiązać; są osobami – dziećmi Bożymi, siostrami i braćmi w Chrystusie. Dzięki temu zostaje przewyciężone niebezpieczeństwo reifikacji osób w potrzebie. Można zatem mówić o teologicznym spojrzeniu na ubogich, a nie wyłącznie antropologicznym czy społecznym. W ubogich wolontariusze ostrzegają obecnego Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał za wszystkich. Ubodzy postrzegani przez pryzmat wiary posiadają godność właściwą wszystkim ludziom, wynikającą z faktu stworzenia na obraz Boży i Boże podobieństwo (zob. Rdz 1,27). Poprzez zjednoczenie z Chrystusem godność ta nabiera szczególnego blasku, a jej poszanowanie staje się imperatywem moralnym.

Godność ubogich ukazana w Chrystusie wyznacza zarazem styl udzielania pomocy. Spotkanie beneficjent – wolontariusz nie jest nigdy powodem do wynoszenia się jednych nad drugich, traktowania ich jako „gorszych”, „mniej znaczących”. Optyka wiary pozwala zachować w tej relacji zasadniczą równość i godność obu stron. Jan Paweł II, pisząc o procesie wzajemnego obdarowywania między obdarowującym a obdarowanym i o nakazie Chrystusowego miłosierdzia (zob. Mt 5,7), zauważył: „Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje – a druga tylko otrzymuje, bierze – (jak np. w wypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci, ofiarodawcy, który świadczy potrzebującym), w istocie rzeczy zawsze również i

³² BENEDYKT XVI, *Do włoskich bractw miłosierdzia „Misericordie”* 10 II 2007 r., w: *L'Osservatore Romano* 5(2007), str. 34-35.

ta pierwsza strona jest obdarowywana. A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia.

Tutaj *Chrystus* ukrzyżowany jest dla nas najwyższym wzorem, natchnieniem, wezwaniem. W oparciu o ten *przejmujący wzór* możemy z całą pokorą okazywać miłosierdzie drugim wiedząc, że on przyjmuje je jako okazane sobie samemu (por. Mt 25,35-40). W oparciu o ten wzór musimy też stale oczyszczać wszelkie nasze działania i wszelkie intencje działań, w których miłosierdzie bywa rozumiane i praktykowane w sposób jednostronny: jako dobro czynione drugim. Tylko wówczas bowiem jest ono naprawdę aktem miłości miłosiernej, gdy świadcząc je, żywimy głębokie poczucie, iż równocześnie go doznajemy ze strony tych, którzy je od nas przyjmują. Jeśli tej dwustronności, tej wzajemności brak, wówczas czyny nasze nie są jeszcze prawdziwymi aktami miłosierdzia³³.

Tak więc, wolontariusz wychowywany do postrzegania w ubogich samego Chrystusa, nie może pozwolić sobie na obojętność, bezdusność lub lekceważący stosunek do nich³⁴. Świadomość, że w biednych dotyka Chrystusa, którą odnajdujemy bardzo żywą zwłaszcza w wielu świętych, wyznacza odpowiednią postawę. Wolontariusz winien zatem być człowiekiem pokornym, bezinteresownym i gotowym do poświęceń, a w swej służbie dostrzegać okazję do wyrażenia miłości wobec Chrystusa. Ma ukształtować w sobie „wyobraźnię miłosierdzia”; tę szczególną wrażliwość, która pozwoli mu dostrzec w innych swoich bliźnich³⁵.

4. Zobowiązanie do miłosierdzia

Sprawdzianem autentyczności wiary w Chrystusa – Syna Bożego jest wypełnianie Jego przykazań. To kryterium wierności podał Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, mówiąc o „nowym przykazaniu” (zob. J 13,34). Wtedy też wyjaśnił: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). „Jan mówi o «przykazaniu». Przytacza on w istocie następujące słowa Jezusa: «Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście

³³ *Deus in misericordia* nr 14.

³⁴ Zob. W. HANAS, D. KRUCZYŃSKI, Z. SOBOLEWSKI, „Wiara, która działa przez miłość”, str. 39.

³⁵ *Novo millennio ineunte* nr 50.

i wy tak się miłowali wzajemnie» (J 13,34). Na czym polega nowość, do której nawiązuje Jezus? Polega na tym, że nie zadawała się On powtarzaniem tego, czego domagał się już Stary Testament, i co czytamy również w innych Ewangeliach: «będziesz miłował bliźniego jak siebie samego» (Kpł 19,18; por. Mt 22,37-39; Mk 12,29-31; Łk 10,27). W starym przykazaniu kryterium normatywne stanowił człowiek («jak siebie samego»), natomiast w przykazaniu przytoczonym przez Jana Jezus jako motyw i normę naszej miłości podaje swoją własną osobę: «tak jak Ja was umiłowałem». W ten sposób miłość staje się naprawdę chrześcijańska, zawiera w sobie nowość chrześcijaństwa: zarówno w tym sensie, że musi obejmować wszystkich bez różnicy, jak i przede wszystkim dlatego, że musi być miłością posuniętą do ostatecznych konsekwencji, nie mając innej miary, jak być bez miary. Wspomniane słowa Jezusa: «tak jak Ja was umiłowałem», mobilizują nas i jednocześnie niepokoją. Stanowią chrystologiczną metę, która może się wydawać nieosiągalna, ale zarazem są bodźcem, który nie pozwala nam zadowolić się tym, co zdołaliśmy zrealizować. Nie pozwala nam być zadowolonymi z tego, jakimi jesteśmy, ale mobilizuje nas do wytrwałego zmierzania do tego celu³⁶.

Miłość, będąca sednem Ewangelii obwieszczanej przez Chrystusa, jest znakiem rozpoznawczym Jego uczniów³⁷. Nadaje sens całemu życiu chrześcijanina, gdyż bez niej nie może iść za Chrystusem. Miłość, której żąda Pan od swoich uczniów, wyraża się na wiele sposobów. Jest to miłość bezinteresowna, wolna od pragnienia posługiwania się innymi w celach zapewnienia sobie osobistych korzyści lub zysków. Bezinteresowność rozumiana jako bezpłatność stanowi cechę charakterystyczną, istotną zaangażowania się w pracę wolontarystyczną. To prawda, że wolontariat daje szansę osobistego rozwoju i zdobycia nowych umiejętności. Jest sposobem na nawiązywanie relacji społecznych i dostarcza satysfakcji. Wolontariusze skupiają się przede wszystkim na czynionym dobru i angażują się ze względu na tych, którzy oczekują od nich pomocy. Korzyści, jakie odnoszą, nie przekreślają bezinteresowności i szlachetności ich intencji.

Miłość do której Chrystus zobowiązuje swych uczniów wyraża się w trosce o integralne dobro osób, którym jest ofiarowywania. Chrześcijanin kochając swoich bliźnich ma na uwadze nie tylko ich powodzenie docze-

³⁶ BENEDYKT XVI, *Audienca generalna*, 9 VIII 2006 r., w: *L'Osservatore Romano* 12(2006), str. 26.

³⁷ Zob. E. ROBEK, *Oblicza miłości w charytatywnej posłudze Kościoła*, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 8(2008), str. 148.

sne, ale myśli o tym, w jaki sposób pomóc im w dążeniu do zbawienia. Stąd też czuje się moralnie zobowiązany do dzielenia się z nimi swoją wiarą i nadzieją nadprzyrodzona. Miłość czyni go apostołem Chrystusa wśród innych. Benedykt XVI, przestrzegając przed nachalnym prozelityzmem, jednocześnie mówił o konieczności dawania świadectwa Chrystusowi słowem i czynami³⁸. Wolontariusz Caritas jest świadkiem Chrystusa wobec tych, którym posługuje. Dzieli się z nimi swoim osobistym doświadczeniem wiary i wie, że sama pomoc materialna jest nie wystarczająca. „Widok cierpiącego człowieka porusza nasze serce. Jednakże sens zaangażowania charytatywnego wykracza poza zwykłą filantropię. To sam Bóg nakłania nas w naszym sercu, by ulżyć nędzy. Tak więc to Jego ostatecznie wnosimy w świat cierpienia. Im bardziej świadomie i im wyraźniej wnosimy Go jako dar, tym skuteczniej nasza miłość będzie zmieniać świat i obudzi nadzieję – nadzieję sięgającą poza próg śmierci, a tylko wtedy jest ona prawdziwą nadzieją dla człowieka”³⁹.

Miłość o której mówi „przykazanie nowe” objawia się najpełniej w geście przebaczenia i pojednania. Jest to trudne i wiele kosztujące oblicze miłości chrześcijańskiej. Przebaczenie na wzór Jezusa, który podczas konania na krzyżu modlił się za swych nieprzyjaciół (zob.) zobowiązuje wolontariuszy do przewycięzania uprzedzeń i niechęci. To miłość wolna od pragnienia pospiesznego osądzania bliźnich i potępienia ich. Ten aspekt miłości jest szczególnie ważny w posługiwaniu wolontariuszy Caritas, gdyż spotykają się często z osobami poranionymi duchowo, uzależnionymi, zaniedbanymi religijnie i moralnie, które pogmatwały swe życie i przyczyniły się w dużej mierze do autodegradacji. Wolontariusze winni oprzeć się pokusie potępienia ich i odrzucenia.

Dla wolontariuszy PZC zaangażowanie w czynną pomoc bliźniemu jest konkretną formą realizacji Chrystusowego przykazania miłości i życia wiarą. „Wiara motywuje do poświęcenia, zaparcia się siebie, «obumierania» niczym ewangeliczne ziarno pszeniczne (zob. J 12,24). Daje siłę do dźwignia krzyża oraz wspierania innych w cierpieniu. Wiara otwiera na potrzeby bliźnich i kształtuje «wyobraźnię miłosierdzia». Wiara uczy szacunku do każdego człowieka postrzegając go jako dziecko Boże, bez względu na płeć, wyznawaną wiarę, status materialny, wykształcenie i inne przymioty. Wiara

³⁸ Zob. *Deus caritas est* nr 31 c.

³⁹ BENEDYKT XVI, *Do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”*, 23 I 2006 r., w: *L'Osservatore Romano* 4(2006), str. 27.

najsilniej motywuje do braterstwa i solidarności z ubogimi⁴⁰.

Zakończenie

Wiara w Chrystusa, Syna Bożego rodzi imperatyw moralny miłości bliźniego, który w szczególnych sytuacjach przeradza się w apostołstwo miłosierdzia. Dotyczy on zarówno poszczególnych wiernych, jak i całej wspólnoty Kościoła. Jego realizacja uwiarygodnia chrześcijan i Kościół. Jest sprawdzianem wierności Chrystusowi, który przyszedł na ziemię, by objawić ludziom ogrom Bożej miłości. Od wierności Chrystusowemu „przykazaniu nowemu” zależy żywotność wspólnot chrześcijańskich, ich autentyzm i wiarygodność.

Streszczenie

W trosce o tożsamość chrześcijańską kościelnych dzieł charytatywnych, Caritas w Polsce prowadzi od lat intensywną formację religijno-etyczną swoich wolontariuszy. Jej celem jest wzbudzenie świadomości, że wiara w Chrystusa stanowi najważniejsze i najsilniejsze źródło motywacji działania wolontariuszy. Chrystus zostawił przykład swoim uczniom, jak mają kochać bliźnich. Szczególną miłością otaczał chorych, starszych, niepełnosprawnych, ubogich. Wolontariusze pomagają na wzór Chrystusa. Ich postawa wyraża szacunek dla bliźniego. Wolontariusze powinni być bezinteresowni, życzliwi, gotowi do poświęceń, dyskretni, pokorni. Zasadniczym motywem ich służby jest chęć wypełnienia przykazania miłości, które Chrystus powierzył swemu Kościołowi.

Słowa kluczowe: *wolontariat Caritas, apostołstwo miłosierdzia, religijna motywacja wolontariatu, miłość bliźniego, miłosierdzie, Chrystus-Samarytanin ludzkości, przykazanie nowe, miłość bliźniego.*

⁴⁰ W. HANAS, D. KRUCZYŃSKI, Z. SOBOLEWSKI, „Wiara, która działa przez miłość”, str. 146.

Faith in the Son of God, the Motivation of Caritas Voluntary Service

Summary

Concerned for the Christian identity of charity works of the Church, Caritas in Poland for years has conducted a very intensive religious-ethical formation program for its volunteers. Its aim is to awaken an awareness that faith in Christ is the most important and the strongest source of motivation for volunteer activities. Christ left an example for His followers how to love their neighbors. He took special care of sick, elderly, handicapped and poor. Volunteers follow the example of Christ. Their attitude expresses respect for others. They should be disinterested, kind, ready for dedication, discreet, humble. The principal motive of their service is the desire to fulfill the commandment of love, which Christ has left for His Church.

Key words: *Caritas volunteers, apostolate of mercy, religious motivation of volunteer work, brotherly love, mercy, Christ-the Samaritan of humanity, new commandment.*



KS. ZDZISŁAW KARABOWICZ

GŁOSIĆ CHRYSYTA SYNA BOŻEGO „NA DACHACH”, CZYLI RADIO DIECEZJALNE W DZIELE EWANGELIZACJI W POLSCE

Treść: Wstęp, 1. Radio jako środek ewangelizacji w Kościele, 2. Historyczne uwarunkowania i nowe możliwości funkcjonowania radia katolickiego w Polsce, 3. Radio diecezjalne w Polsce to olbrzymi potencjał, 4. Radio w dziele ewangelizacji to wciąż zadania do zrealizowania, Zakończenie.

Wstęp

Jezus Syn Boży polecił głosić swoje Słowo „w świetle” i „na dachach” (Mt 10, 27; Łk 12, 3). Każda epoka ma swoje „dachy”, co oznacza potrzebę odpowiedniego przystosowywania orędzia Bożego do mentalności i sposobu wyrażania myśli ludzi swoich czasów (por. *Communio et progressio* 11). Wynika stąd prawo i obowiązek posługiwania się do tego celu wszelkimi nowymi środkami społecznego przekazu, dostępnymi w naszych czasach. Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa, by prowadzić do wiary w Niego (Katechizm Kościoła Katolickiego, 425). W Kościele, celem nauczania jest przekazywanie Chrystusa, Słowo Wcielone i Syna Bożego, wszystko zaś inne o tyle, o ile do Niego się odnosi (por. Jan Paweł II, *Catechesi tradendae* 6). Łatwo zauważyć, że w Programie duszpasterskim na rok 2013/2014 zasadniczym hasłem – kluczem jest słowo „kerygmat”, czyli głoszenie orędzie zbawienia dokonanego i objawionego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Drugim istotnym terminem jest słowo „wiara”, które należy uwzględnić w działaniach duszpasterskich, szczególnie w aspekcie przepowiadania. Jeśli ktoś poznał Syna Boże-

ks. Zdzisław Karabowicz – ur. 1961, dr teologii. Odbył studia specjalistyczne z teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przez 7 lat był redaktorem programu katolickiego w Radiu Białystok, 12 lat korespondentem Katolickiej Agencji Informacyjnej w latach 1996-2008 roku pełnił funkcję dyrektora katolickiej rozgłośni archidiecezji białostockiej. Obecnie jest proboszczem parafii NMP Matki Miłosierdzia w Wasilkowie.

go i ukochał Go sercem, to z przenikniętego miłością poznania Chrystusa rodzi się pragnienie głoszenia Go, ewangelizowania i prowadzenia innych do „tak” – wiary w Jezusa Chrystusa (KKK 429). Dziś środki społecznego przekazu to dla chrześcijan nowe narzędzie w spełnianiu obowiązku dawania świadectwa¹. Radio, które posługuje się w swoim przekazie zasadniczo słowem może się okazać pomocne w głoszeniu kerygmatu

1. Radio jako środek ewangelizacji w Kościele

Termin ewangelizacja oznacza głoszenie ludziom Jezusa Chrystusa i Jego nauki jako Dobrej Nowiny (Dz 5.42; 11, 20). W sensie ścisłym ewangelizacja oznacza przekazywanie chrześcijańskiego orędzia niechrześcijanom. W znaczeniu szerokim ewangelizacja jest działalnością całego Kościoła pośredniczącą w przekazywaniu chrześcijańskiego orędzia wszystkim ludziom poprzez przepowiadanie Słowa Bożego i udzielanie sakramentów, poparte świadectwem życia i stosowaniem różnych form działalności duszpasterskiej². Adhortacja Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym stwierdza, że zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego powinna zmierzać do przemiany sumienia, życia i całego środowiska czyli odnowy ludzkości (*Evangelii nuntiandi* 18). Ewangelizacja to nie tylko podstawowe zadanie Kościoła³, ale także warunek zbawienia chrześcijanina (*Ecclesiam suam* 64). Wy pływa ona z wyraźnego nakazu Chrystusa (Mt 28.19), a także jest konsekwencją przykazania miłości (Łk 10,27), kiedy w wierzącym rodzi się jako pragnienie aby wszyscy poznali Chrystusa, źródło życia (J 5,24).

Już papież Paweł VI określił współczesność jako czasy dla których cechą charakterystyczną jest posługiwanie się mediami, dlatego nie może zabraknąć tych narzędzi w głoszeniu orędzia Chrystusa: „Środki te, wprężnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania Słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia do milionów ludzi. Kościół byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które ludzki umysł coraz bardziej usprawnia i doskonali” (*Evangelii nuntiandi* 45). Media mogą odgrywać kluczową rolę w bezpośredniej ewan-

¹ Por. PAWEŁ VI, *Orędzie na 6. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*.

² Por. W. PSZCZYNA, *Ewangelizacja*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), Lublin 2006, s. 254.

³ Por. W. PRZYGODA, *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Teologia pastoralna fundamentalna*, t. 1, R. KAMIŃSKI (red.), Lublin 2000, s. 131.

gelizacji. „Obecność Kościoła w mediach jest więc ważnym aspektem inkulturacji Ewangelii, jakiej wymaga nowa ewangelizacja, do której Duch Święty wzywa Kościół na całym świecie”⁴. Pracownicy mediów właściwie każdego szczebla mogą brać udział w nowej ewangelizacji, jeśli ich życie i działanie będzie przepojone duchem chrześcijańskim⁵.

Mówiąc o zadaniach środków społecznego przekazu instrukcja o przekazie społecznym *Aetatis novae* stwierdza, że już samo przekazywanie prawdy może mieć moc odkupieńczą, pochodzącą od osoby Chrystusa” (zob. *Aetatis novae* 6). Media nie tylko są narzędziem ewangelizacji⁶, ale także są jej adresatami. Encyklika „O stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*” przypomina, że pierwszym „areopagiem” współczesnym jest *świat środków przekazu*, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę”, ale jednocześnie podkreśla, że nie wystarcza używanie ich do szerzenia przepowiadania Kościoła „ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”. „Ewangelizacja w dzisiejszych czasach powinna czerpać środki i możliwości z aktywnej i otwartej obecności Kościoła w świecie środków przekazu” (*Aetatis novae* 11) podkreśla magisterium Kościoła.

Używanie radia do głoszenia Słowa Boże ma swoją fascynującą historię, jak zresztą powstanie i rozwój radia w ogóle. Pierwszy program radiowy na który składały się: piosenka, wiersz, solo na skrzypcach i krótkie przemówienie wyemitowano w 1906 roku. Pierwsza publiczna audycja radiowa została nadana w lipcu 1914 w Belgii. Rozwój radiofonii nastąpił po 1918 roku, kiedy upowszechniło się ono jako środek łączności w czasie I wojny światowej oraz z chwilą pojawienia się pierwszych produkowanych fabrycznie radiodbiorników. Po przełamaniu monopolu państwa na nadawanie programów radiowych w Pittsburghu w USA pierwsza na świecie stacja radiowa KDK rozpoczęła działalność w 1920 roku⁷. Ta pionierska technologia, wkraczając do domów odegrała kluczową rolę w zakresie rozpowszechniania wartości chrześcijańskich.⁸ Chociaż powstają

⁴ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na 25. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2001.

⁵ BENEDYKT XVI, *Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich*, 25.11.2006.

⁶ Zwraca się często uwagę, że media choć są pomocą w ewangelizacji, to jednak nie zastąpią świadectwa miłości, modlitwy, sakramentów, bezpośredniego głoszenia Słowa Bożego. Zob. F. WORONOWSKI, *Pasterska misja Kościoła w świecie współczesnych przemian cywilizacyjnych*, „Studia Teologiczne”, 15(1997), s. 152.

⁷ *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3965394> (19.11.2009).

⁸ Por. S. JĘDRZEJEWSKI, *Radio w komunikacji społecznej - rola i tendencje rozwojowe*, Warszawa-

coraz nowocześniejsze media, radio góruje nad nimi możliwościami dość łatwego obejmowania szerokiego i różnorodnego audytorium, szybkością i równoczesnością informowania, choć wymaga posiadania odbiornika, to jest on tani i niewielkich rozmiarów. „Niezależność radia od czasu i przestrzeni, sprawia, że jest ono jednym z pierwszych nowoczesnych środków przekazu, którego odbiór nie sprawia żadnych trudności”⁹.

Pierwszą wypowiedzią Kościoła, w której pojawia się słowo „radio” była odpowiedź Kongregacji Świętego Oficjum na zapytanie arcybiskupa Pragi Františka Kordača. „An sit licitum totam Missam solemnem per machinam Radio excipere et divulgare” – czy jest rzeczą dozwoloną całą uroczystą Mszę przez radio „pobierać i rozpowszechniać?”¹⁰. Problem powstał w początkowym okresie rozwoju radiofonii w Czechach. Święte Oficjum udzieliło odpowiedzi 9 stycznia 1927 roku: „Odnosnie do użycia i stosowania radia w kościołach podczas Mszy św., czy dla głoszenia kazań lub innych świętych ceremonii, Ojciec Święty wyraził sąd zupełnie przeciwny w sposób nie dopuszczający zmiany pod żadnym warunkiem. Dodał też, że przy różnych okazjach sam wydał negatywną odpowiedź, zgodnie z tym, co zawsze utrzymywał, zachowując zakaz filmowego rejestrowania w kościele funkcji liturgicznych”¹¹. Tę negatywną odpowiedź dał papież Pius XI.

Jednak ten sam Ojciec św., który początkowo z rezerwą odnosił się do radia, gdy je poznał i z niego skorzystał, potrafił również docenić jego możliwości: „Nie istnieje nic, co można by porównać z radiem: samo przez się – jest bez konkurentów. Oczywiście, istnieje wiele sił i efektów podobnych do radia, wywodzących się z tego samego źródła. Te fale, które nieprzerwanie mówią nowe słowa i nauczają nas nowości, o ile to rozumiemy – są jeszcze dotąd w początkach i tylko Bóg wie, czym są te siły tak tajemniczo potężne, tak doświadczalne a równocześnie tak nieuchwytnie”¹². Postawa Kościoła do nowoczesnych, interaktywnych mediów, w tym radia, powoli ewoluowała od obojętności i nieufności poprzez krytyczną i ostrożną akceptację do coraz większego zainteresowania i zaangażowania po stronie nowoczesnych technik społecznego komunikowania

wa 2003, s. 51.

⁹ S. MORDARSKI, *Media w działaniu*, Sandomierz-Kraków 2005, s. 61.

¹⁰ B. ZAJĄCZKOWSKA, *Radio Watykańskie ma 75 lat: Radio papieża*, <http://info.wiara.pl/doc/186528>. Radio-Watykańskie-ma-75-lat-Radio-papieża (05.07.2009).

¹¹ J. GÓRAL, K. KLAUZA, *Kościół o środkach komunikowania myśli*, Częstochowa 1997, s. 33.

¹² B. ZAJĄCZKOWSKA. *Radio Watykańskie...*

jako narzędzi i sposobów ewangelizacji współczesnego świata¹³.

W 1931 roku emisję rozpoczęło Radio Watykańskie¹⁴. 12 lutego tego roku zainaugurowało ją radiowe orędzie Piusa XI, *Omni creature*. Kilka chwil wcześniej sam wynalazca radia Guglielmo Marconi zapowiedział to papieskie przemówienie. Początkowo radio miało służyć jedynie do wewnętrznej komunikacji między Watykanem a Castel Gandolfo. Szybko jednak zostało wykorzystane również do szeroko rozumianych celów apostołskich. Stało się narzędziem wyrażającym powszechność i jedność Kościoła, głównie poprzez przekazywanie głosu papieża, który mógł w ten sposób docierać do wszystkich wierzących. W języku polskim Radio Watykańskie emituje swoje programy od 24 listopada 1938 roku.

Kościół od początku wskazywał, że media nie są złe ani dobre same w sobie. Są narzędziem, które stanowią szansę właściwego ich wykorzystania. Od strony moralnej są obojętne, nie jest obojętne natomiast w jaki sposób się z nich korzysta. Nauczanie Kościoła wskazuje na niebezpieczeństwa jakie wiążą się z posługiwaniem się mediami, jak i na szanse wynikające z działalności medialnej¹⁵. Jak zauważa Benedykt XVI media dają niespotykane dotąd możliwości dobra, a jednocześnie otwierają przepastne możliwości zła, jakie wcześniej nie istniały¹⁶. W ostatnich dziesięcioleciach stosunek Kościoła uległ radykalnej zmianie, historyczne zaszczości i uprzedzenia zostały przewyciężone i ukazuje się zasadniczo pozytywną rolę mediów, które jednak tylko pod pewnymi warunkami będą służyły dobru ludzkości: „Jeśli środki społecznego przekazu będą rządzone w sposób zapewniający pełną kontrolę demokratyczną i wyrażać będą autentyczne wartości, ludzkość może doświadczyć wielu dobrodziejstw i poczuje się jedną wielką rodziną”¹⁷. Media stanowiąc nowoczesną formę komunikowania się, a nawet forum wymiany myśli oraz kształtując kulturę masową i docierając wprost do domów ludzi mogą się stać środkiem ewangelizacji. Środki społecznego przekazu stają się nowym wyzwaniem dla Kościoła i jego duszpasterskiej posługi niemal od samego początku ich istnienia.

¹³ A. LEWEK, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarstwa*, Warszawa 2003, s. 47.

¹⁴ Encyklopedia PWN, *Radio Watykan*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3965407> (29.07.2010).

¹⁵ Por. J. MARIAŃSKI, *Media w ocenie społecznego nauczania Kościoła katolickiego*, w: D. Bis, A. RYNIO (red.), *Media w wychowaniu chrześcijańskim*, Lublin 2010, s. 157.

¹⁶ BENEDYKT XVI, *Orędzie na 42. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2008.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie podczas audiencji generalnej*, 11.11.1998, „L'Osservatore Romano” 20(1999), nr 3, s. 29.

Papieże często wymieniali w swoich dokumentach radio wśród środków społecznego przekazu podkreślając szybkość i powszechność przekazu¹⁸, strukturę, umiejętność dotarcia na krańce ziemi¹⁹ czy konieczność posługiwania się w pracy Kościoła. Kościół zdaje sobie sprawę, że stosowanie nowoczesnych technik i technologii przekazu społecznego jest integralną częścią jego misji w trzecim tysiącleciu. Świadomość tego sprawia, że społeczność chrześcijańska poczyniła znaczne postępy w wykorzystywaniu środków społecznego przekazu w takich dziedzinach, jak informacja religijna, ewangelizacja i katecheza, formacja duszpasterska do pracy w tym sektorze oraz wychowanie do dojrzałego i odpowiedzialnego korzystania z różnych środków społecznego przekazu (*Il Rapido sviluppo 2*).

2. Historyczne uwarunkowania i nowe możliwości funkcjonowania radia katolickiego w Polsce

W Polsce o początku działalności Kościoła w radiu można mówić dopiero po 1989 roku. Do tego czasu media katolickie (tylko prasa, wydawnictwa) zajmowały pozycję marginalną, były przez władze komunistyczne zaledwie tolerowane, często kontrolowane²⁰, a nakłady ograniczano za pomocą sukcesywnie zmniejszanego przydziału papieru. Chodziło o to aby z czasem prasa prawdziwie katolicka zupełnie przestała istnieć²¹. Kościół z nie miał dostępu do mediów elektronicznych. O Kościele za „żelazną kurtyną” mówiło się, że jest Kościołem Milczenia²².

¹⁸ „Do was, którzy informację drukowaną przekształcacie i uzupełniacie żywym słowem, wymowni prorocy i szybcy jak błyskawica wysłannicy radia. To wasze głosy rozbrzmiewają na falach eteru przekazując wasze osobiste poglądy, stając się narzędziem niezwykłego, jednostronnego dialogu, który zataczając niezmierzone kręgi obejmuje niezliczonych słuchaczy”. Paweł VI, *Orędzie na 9. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1975.

¹⁹ „Nie należy zapominać, że środki społecznego przekazu, mimo pewnych niezadowolających aspektów w dziedzinie ich wykorzystania, mogą, wraz ze swoją treścią, stać się wspólnym narzędziem rozprzestrzeniania Ewangelii - narzędziem na miarę czasów, będącym w stanie dotrzeć do najdalszych zakątków ziemi”. Jan Paweł II, *Orędzie na 18. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1984.

²⁰ L. DYCZEWSKI, *Media i demokracja w Polsce*, w: J. KRUKOWSKI, O. THEISEN, *Kultura i prawo. Materiały II Międzynarodowej Konferencji na temat wolność mediów*. Lublin, 18 - 19 maja 2000, Lublin 2002, s. 31.

²¹ A. ŚMIGIELSKI, *List Pastorski na Niedzielę Środków Społecznego Przekazu*, 2006, http://www.diecezja.sosnowiec.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=581&Itemid=70 (01.08.2010).

²² Por. A. ZWOLIŃSKI, *Radio*, w: A. WINIARCZYK (red.), *Encyklopedia „białych plam”*, Radom

Przed II wojną światową nadawało radio założone przez św. o. Maksymiliana Kolbe w Niepokalanowie. Pierwszy przekaz tej rozgłośni nadano 8 grudnia 1938 r., jednak starania franciszkanów o koncesję przerwane zostały wybuchem II wojny światowej²³. Po roku 1989, kiedy otworzyły się przed Kościołem możliwości posługiwania się środkami masowego przekazu w Polsce nastąpiło niezwykle silne zderzenie z rzeczywistością do której Kościół nie był przygotowany. Nie chodzi tylko o brak jakiegokolwiek zaplecza technicznego, finansowego i fachowego w dziedzinie mediów²⁴, choć ten fakt też miał duże znaczenie²⁵, ale przyszło także stawić czoła konfrontacji z nowo kształtującym się w Polsce światem liberalnym, który szybko odnosi zwycięstwo na rynku wolnych mediów. „Największe i najbardziej opiniotwórcze media pozostały bądź w rękach struktur postkomunistycznych (telewizja i radio), bądź nowych elit będących odpowiednikiem zachodnioeuropejskiej opcji liberalno-lewicowej („Gazeta Wyborcza” czy nowe prywatne media elektroniczne). Z wielką trudnością powstają i... szybko upadają pisma o linii konserwatywnej (np. „Tygodnik Spotkania”). Media katolickie ze względu na swą słabość, przestają być partnerami w dyskusji publicznej”²⁶. Co więcej, środowiska liberalne podejmują zdecydowany kierunek atakowania Kościoła, który jest przedstawiany jako przeszkoda w procesie budowania demokracji²⁷.

Według źródeł, pierwszą stacją lokalną katolicką było parafialne radio w Zbroszy Dużej woj. radomskie, które rozpoczęło nadawanie w 1989 roku²⁸, ten sam rok rozpoczęcia nadawania deklarują Katolickie Radio Za-

2005, t. 15, s. 167.

²³ *Historia Radia Niepokalanów*, <http://www.radioniepokalanow.pl/show.php?st=11&dzial=16&art=4495&op=k> (18.08.2010).

²⁴ „W pierwszych latach brakowało zarówno środków finansowych na stworzenie studia i zakup sprzętu, jak i ludzi: dziennikarzy, prezenterów i menedżerów zarządzających mediami”, Ł. Kasper, *Kościół 20 lat wolności - media katolickie po 1989 roku*, <http://www.jezus.com.pl/wydarzenia/magazyn/kosciol20latwolnoscimediakatolickiepo1989roku,wyd,fok,090729.html> (12.08.2010).

²⁵ Sprawozdanie KRRiTV z 1998 wspomina o tym, że radia parafialne nie powstają z braku środków finansowych, mimo przyznanych koncesji, a rozgłośnie diecezjalne nie występują o rozszerzenie zasięgu ze względu na zbyt wysokie koszty. Por. KRRiTV, *Informacja o podstawowych problemach radiofonii i telewizji*, Warszawa 1998, s. 17-18.

²⁶ M. PRZECISZEWSKI, *Kościół w Polsce a media*, s. 173, w: J. KRUKOWSKI, O. THEISEN, *Kultura i prawo. Materiały II Międzynarodowej Konferencji na temat wolność mediów. Lublin, 18 - 19 maja 2000*, Lublin 2002, s. 173-188.

²⁷ J. NOWAK, *Agresja ateistyczna*, „Nasz Dziennik”, <http://www.radiomaryja.pl/artykuly.php?id=91298> (12.08.2010).

²⁸ Por. R. FILAS, *Dziesięć lat przemian mediów masowych w Polsce (1989-1999)*, „Zeszyty Pra-

mość (25 marca 1989). Po podpisaniu porozumienia Episkopatu z Ministerstwem Łączności na nadawanie lokalnych radiostacji o charakterze katolickim, 6 grudnia 1991 roku w Toruniu i Bydgoszczy zaczyna nadawać lokalna na razie rozgłównia zakonu redemptorystów Radio Maryja. 7 czerwca 1991 rozpoczyna nadawać pierwsza w Polsce katolicka rozgłównia radiowa w Płocku (jako pierwsze legalnie nadające komercyjne radio w powojennej Polsce). W 1992 roku rozpoczyna działalność w Gdańsku diecezjalne Radio Plus. Po uchwaleniu *Ustawy o Radiofonii i Telewizji*, na koniec roku 1992, nadaje już 59 radiostacji o charakterze katolickim. Wśród nich 24 stacje diecezjalne, 3 parafialne, jedna stacja fundacji kościelnej, ponadto 31 stacji na których retransmitowano program Radia Maryja²⁹.

Na znaczenie radykalnych zmian historycznych, których nastąpiły w Polsce w latach 1989-1990 wskazuje Papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. Były one wynikiem wielu czynników i procesów ogólnościatowych, które doprowadziły do „nieoczekiwanych i wiele obiecujących wydarzeń” (*Centesimus annus* 22) lat 1989 roku. Ich przyczyną były niewątpliwie pustka duchowa wytworzona przez ateizm, wymagały one wielkiego umiarkowania, cierpień a nawet ofiar, a energię do zmian ludzie czerpali ze świadectwa tych, którzy w trudnych warunkach i pośród prześladowań pozostali wierni Bogu. „Wydarzenia roku 1989, które rozgrywały się głównie w krajach wschodniej i środkowej Europy, mają znaczenie uniwersalne, ponieważ ich pozytywne i negatywne konsekwencje dotyczą całej rodziny ludzkiej” (*Centesimus annus* 26). Mówi się często o odzyskaniu wtedy przez Polskę niepodległości. Po strajkach robotników, jednym z elementów porozumienia podpisanego z ówczesnymi władzami, było przywrócenie radiowych audycji katolickich (w wymiarze 3 godzin tygodniowo) i transmisje Mszy św. w radiu publicznym (jedynym wówczas legalnie działającym na terenie kraju). Mszę św. zaczęto transmitować z kościoła św. Krzyża w Warszawie we wrześniu 1980 roku. Msza św. radiowa nadawana w Polskim Radiu od 21 września tego roku gromadziła wówczas przy radioodbiornikach ok. 60% słuchaczy, niekiedy było to do ponad 20 mln słuchaczy (obecnie według danych OBOP jest to 6,5-6 mln osób)³⁰. Redakcja Programów Katolickich Polskiego Radia utworzona została w czerwcu 1989 roku. Zlikwidowano cenzurę, zaczęły powstawać

soznawcze”, 42(1999), nr 1-2, s. 39.

²⁹ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Radio*, s. 168.

³⁰ Por. tamże, s. 167.

media prywatne. Mimo wielu trudności Kościół w Polsce podjął w tych warunkach odważną próbę tworzenia nowych mediów, również elektronicznych³¹.

Od 1945 roku do 1989 państwo nie uznawało osobowości prawnej Kościoła katolickiego³² w Polsce. Rynek radiofonii katolickiej zaczął się kształtować po uchwaleniu 17 maja 1989 roku ustawy o stosunkach państwa z Kościołem, która przyznawała każdej diecezji prawo do posiadania własnej radiostacji. „Rozpadał się stary system, poszczególne ośrodki masowego komunikowania zmieniały się intensywnie, choć w różnym tempie; w ciągu zaledwie dekady szybko odrabialiśmy sięgające dziesiątków lat zapóźnienia, wynikające z odgórnego budowania monopolistycznego systemu prasowego na wzór, w sporej mierze, radziecki³³. Jednak początek działalności mediów katolickich w Polsce określa rok 1991. Właśnie wtedy Episkopat, porozumiał się Ministerstwem Łączności w sprawie możliwości nadawania programów radiowych lokalnych radiostacji o charakterze katolickim³⁴. W grudniu 1992 roku została uchwalona *Ustawa o Radiofonii i Telewizji*³⁵. Ustawa ta umożliwiła tworzenie radiowych i telewizyjnych stacji prywatnych³⁶ (art. 59) w tym także diecezjalnych. Był to kolejny etap porządkowania rynku medialnego w Polsce. *Ustawa o Radiofonii i Telewizji* powołała też do życia Krajową Radę Radiofonii i Telewizji, której zadaniem jest czuwanie nad ochroną wolności słowa w Polsce, prawa do informacji oraz broni interesu publicznego w mediach, ponadto prowadzi postępowania koncesyjne przydzielając częstotliwości

³¹ „W podziale mediów drukowanych odzyskanych wtedy pominięci zostali nawet przedstawiciele środowisk, które w PRL walczyły o wolność słowa i tworzyły media niezależne”. A. LEPA, *Rola mediów katolickich w kształtowaniu postaw patriotycznych*, <http://ien.pl/index.php/archives/1314> (02.08.2010).

³² Por. W. GÓRALSKI, *Nowa jakość stosunków między państwem a kościołem w Polsce po ratyfikacji konkordatu*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp_komentarz.html (04.08.2010).

³³ R. FILAS, *Dziesięć lat...*, s. 31.

³⁴ „Przed wejściem w życie ustawy o radiofonii i telewizji, Minister Łączności na podstawie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17.05.1989 r. wydał zezwolenie na emisję programów radiowych dla 24 stacji diecezjalnych, 3 stacji parafialnych, jednej fundacji kościelnej i 31 stacji Radia Maryja prowadzonego przez o.o. Redemptorystów”, KRRiTV, *Informacja o podstawowych problemach radiofonii i telewizji*, Warszawa 1998, s. 13.

³⁵ *Ustawa o radiofonii i telewizji*, Dz.U. 1993, nr 7, poz. 34, <http://isip.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19930070034> (12.07.2010).

³⁶ K. JAKUBOWICZ, *Publiczna i prywatna telewizja w Polsce*, w: G. KOPPER, red., *Media i dziennikarstwo w Polsce 1989-1995*, Kraków 1996, s. 61.

(których liczba jest ograniczona warunkami technicznymi) poszczególnym nadawcom³⁷. Kompetencje KRRiTV zostały wpisane do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej³⁸. Podstawowe zasady dostępu Kościoła do środków społecznego przekazu określone w *Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku*³⁹.

Zgodnie z prawem polskim Kościół na założenie stacji radiowej powinien uzyskać koncesję zgodnie z procesem koncesyjnym zawartym w *Ustawie o radiofonii i telewizji*. Procedura związana z przyznaniem koncesji umożliwia złożenie wniosków wszystkim zainteresowanym, zapewnia jawność postępowania i stwarza możliwości kontroli społecznej nad realizacją tej procedury⁴⁰. Istotnymi z punktu widzenia powstania i funkcjonowania diecezjalnej rozgłośni radiowej są niektóre szczegółowe kryteria jakie są brane pod uwagę przy przyznawaniu koncesji. Należy zaliczyć do nich zgodność zamierzonej działalności programowej z ustawowymi zadaniami i brzmieniem ogłoszenia koncesyjnego, możliwość dokonywania koniecznych inwestycji i finansowania programu⁴¹. Koncesję KRRiTV udziela na określony czas i wyznacza opłatę za jej udzielenie. Sposób naliczania opłat szczegółowo reguluje rozporządzenie KRRiTV w sprawie opłat za udzielenie koncesji na rozpowszechnianie programów radiofonicznych i telewizyjnych⁴². Podmioty kościelne mogą się ubiegać o zwolnienie z opłaty koncesyjnej uzyskując status nadawcy społecznego, jednak wówczas rozgłośnia nie może nadawać żadnej formy reklamy, ani pobierać opłat z tytułu rozpowszechniania lub odbierania programu (nie wyklucza to przyjmowania dobrowolnych ofiar, darowizn, itp.)⁴³.

³⁷ Por. G. ZARAZIŃSKI, *Komunikacja i media*, Siedlce 2006, s. 81.

³⁸ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, art. 213-215.

³⁹ *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993, art. 213-215.

⁴⁰ J. SOBZAK, *Ustawa o radiofonii i telewizji. Komentarz*, Poznań 1994, s. 167.

⁴¹ Por. J. KRUKOWSKI, *Zasady dostępu Kościoła do środków społecznego przekazu w prawie polskim*, w: J. KRUKOWSKI, O. THEISEN, *Kultura i prawo. Materiały II Międzynarodowej Konferencji na temat wolność mediów. Lublin, 18 - 19 maja 2000*, Lublin 2002, s. 152.

⁴² KRRiTV, *Rozporządzenie z dnia 4 lutego 2000 r. w sprawie opłat za udzielenie koncesji na rozpowszechnianie programów radiowych i telewizyjnych*, Dz.U. 2000, nr 12, poz. 153, z późniejszymi zmianami, http://www.krrit.gov.pl/bip/Portals/0/prawo/rozporzadzenia/ujed_rozp_000204_oplaty_konc.pdf (12.08.2010).

⁴³ *Ustawa o radiofonii i telewizji*, art. 4, 18, 39, Dz.U. 1993, nr 7, poz. 34, <http://isip.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19930070034> (12.07.2010).

3. Radio diecezjalne w Polsce to olbrzymi potencjał

W Polsce pozwolenie na nadawanie posiada obecnie 281 lokalnych stacji radiowych⁴⁴ (które korzystają z 672 nadajników⁴⁵). Wśród nich jest 44 katolickich⁴⁶ (na całym świecie jest w sumie ponad 400 rozgłośni katolickich⁴⁷). Wielu z koncesjonariuszy na świecie, chociaż posiada oddzielne koncesje, nadaje wspólny program, należąc do grupy. Podobnie rzecz ma się radiofonią katolicką w Polsce⁴⁸. Stacje sieciowe rozpowszechniają program pod jedną nazwą. Większość ramówki to wspólny program. Część programu jest tworzona w stacjach diecezjalnych i rozpowszechniana tylko na terenie własnej diecezji (na ile pozwalają techniczne uwarunkowania określone zasięgiem nadajnika radiowego). 23 diecezjalne stacje radiowe działają samodzielnie, 20 rozgłośni diecezjalnych nadaje program w powiązaniu z spółką producencką Radio PLUS.

W 2013 roku sieć Radia Plus tworzy 20 rozgłośni lokalnych: stacje należące do spółki Radio Plus Polska-Zachód: Radio Plus Bydgoszcz, Radio Plus Gdańsk, Radio Plus Głogów, Radio Plus Gniezno, Radio Plus Gorzów, Radio Plus Zielona Góra; stacje należące do spółki Porozumienie Radiowe Plus (udziały grupy radiowej Time): Radio Plus Kraków, Radio Plus Łódź, Radio Plus Koszalin; następnie stacje diecezjalne przyłączone do sieci na podstawie umów franczyzowych ze spółką Radio Plus Polska: Radio Plus Kielce, Radio Plus Legnica (z nadajnikami w Głogowie, Polkowicach, Zgorzelcu, Jeleniej Górze, Kamiennej Górze), Radio Plus Opole, Radio Plus Radom, Radio Plus Śląsk (Gliwice); stacje przyłączone na mocy umów franczyzowych ze spółką Porozumienie Radiowe Plus: Radio Plus Szczecin, Radio Plus Gryfice, Radio Plus Lipiany, Radio Plus Olsztyn oraz stacja należąca do Fundacji Radio Plus Centrum: Radio Plus Warszawa. Do roku

⁴⁴ KRRiTV, *Koncesje radiowe*, <http://www.krritv.gov.pl/bip/Nadawcy/Nadawcykoncesjonowani/Koncesjeradiowe/tabid/216/Default.aspx> (12.08.2010).

⁴⁵ KRRiTV, *Wykaz lokalizacji stacji nadawczych*, <http://www.krritv.gov.pl/bip/Nadawcy/Lokalizacjastacjinadawczych/tabid/94/Default.aspx> (12.08.2010).

⁴⁶ „Archidiecezje, diecezje, zakony i parafie Kościoła katolickiego dysponują łącznie 44 koncesjami. Działają one samodzielnie (23 stacje), bądź w powiązaniu z dwoma spółkami producenckimi, tworzącymi sieci: PLUS (12 stacji) i VOX (9 stacji)”. KRRiTV, *Informacja o podstawowych problemach radiofonii i telewizji w 2009 roku*. Warszawa 2010, s. 46.

⁴⁷ A. ZWOLIŃSKI, *Radio*, s. 166.

⁴⁸ *Sytuacja polskich mediów audiowizualnych w latach 1989-2008*, [http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportMedia/media_audio_w.pelna\(1\).pdf](http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportMedia/media_audio_w.pelna(1).pdf) (14.08.2010).

2010 program pod nazwą Radio VOX FM nadawały rozgłośnie w Białymstoku, Szczecinie, Gryficach, Lipianach, (były to stacje diecezjalne przyłączone do sieci na podstawie umów franczyzowych), Koszalinie, Krakowie (nadajniki w Tarnowie, Rabce i Zakopanem), Łodzi, Warszawie. W połowie 2010 roku koncerty ZPR i Eurozet doszły do porozumienia i niemal wszystkie rozgłośnie (oprócz Białegostoku) zmieniły nazwę na Radio Plus.

Oprócz sieci radiowej, która gromadzą część stacji diecezjalnych, wiele diecezji posiada radio o własnej nazwie, nadające niezależny program. Niezależny program nadają następujące rozgłośnie diecezjalne lub zgromadzenia zakonne: Katolickie Radio FIAT (Częstochowa), Katolickie Radio Płock, Katolickie Radio Podlasie (Siedlce), Katolickie Radio Zamość (radio diecezji zamojsko-lubaczowskiej), Katolickie Radio Ciechanów (lub KRC nadaje z Ciechanowa, diecezja płocka), Radio eM (Katowice), Radio Emaus (z siedzibą w Poznaniu), Radio eR (rozgłośnia archidiecezji lubelskiej), Radio FARA (radio archidiecezji przemyskiej, posiada studia w Przemyślu, Jarosławiu i Krośnie), Radio Głos Katolicka Rozgłośnia Diecezji Pelplińskiej, Radio Jasna Góra (rozgłośnia ojców paulinów z Jasnej Góry), Radio Nadzieja (radio diecezji łomżyńskiej), Radio Niepokalanów (rozgłośnia o. franciszkanów), Radio RDN Małopolska (radio diecezji tarnowskiej), Radio Rodzina (rozgłośnia archidiecezji wrocławskiej), Radio Rodzina (rozgłośnia diecezji kaliskiej), Radio św. Wojciecha (diecezja ełcka), Radio Via – Katolickie Radio Rzeszów, Radio Victoria (rozgłośnia diecezji łowickiej), Radio Warszawa (rozgłośnia diecezji warszawsko-praskiej). Od września 2010 roku archidiecezja białostocka rozpoczęła nadawanie niezależnego programu pod nazwą „Radio i”. Warto wspomnieć, że przez 13 lat (do 4 czerwca 2006 roku) funkcjonowała pasłeczka rozgłośnia katolicka Radio Quo Vadis, radio parafialne. Zakończenie działalności związane jest z rezygnacją właściciela radia ks. Wiesława Rodzewicza z funkcji proboszcza parafii św. Józefa. Według KRRiTV przyznane koncesje na nadawanie programu radiowego dla rozgłośni diecezjalnych w Polsce zapewniają w sumie objęcie takim programem radiowym prawie 83% ludności w Polsce (przy zasięgu ludnościowym 84% dla Radia Maryja).

Jeśli weźmie się pod uwagę, że każdej z czterdziestu kilku rozgłośni pracuje średnio kilkadziesiąt osób (najwięcej w Radiu Podlasie – razem z wolontariuszami około 70 osób, w innych rozgłośniach jest to kilkanaście lub kilkadziesiąt osób), to jest to całkiem spora grupa instytucji i ludzi, która codziennie troszczy się aby prawda docierała do ludzi na terenie całego kraju.

4. Radio w dziele ewangelizacji to wciąż zadania do zrealizowania

Radio jest powszechne – 81% Polaków w wieku 15-75 lat słucha radia każdego dnia przez 3 godziny dziennie. Radio jest uniwersalne – słuchają go wszystkie grupy społecznozawodowe – od dyrektorów, przez pracowników umysłowych, fizycznych do gospodyń domowych⁴⁹. Radio jako medium towarzyszące – ma przewagę nad pozostałymi mediami w wielu sytuacjach w ciągu dnia: o poranku, w samochodzie, w biurze, na zakupach⁵⁰. To prawda, że radia słucha się często np. w pracy, ale jedynie z racji tego, że nadaje muzykę⁵¹. Stąd mówi się właśnie, że radio jest medium towarzyszącym. Słucha się go jakby przy okazji, wykonując inne czynności, dlatego będzie wyłączane, kiedy będzie za bardzo absorbować programem w chwili, kiedy słuchacz tego nie chce.

Radio jest wspaniałą alternatywą dla zabieganego człowieka i coraz chętnie ludzie będą sięgać po to medium. Dlatego warto dołożyć wszelkich starań by przez informację i formację rozgłośnie radiowe spełniały jeszcze lepiej swoją duszpasterską posługę. W latach 90. dwudziestego wieku radiofonia katolicka w Polsce przeżywała swój wielki rozkwit. Mimo trudności formalno - prawnych i finansowych również i obecnie stacje radiowe głoszące Dobrą Nowinę coraz bardziej się rozwijają. Należy to uznać za wielki sukces, biorąc pod uwagę przeszkody o których była mowa wyżej. Przyszłość katolickich rozgłośni zależy w głównej mierze od zaangażowania chrześcijan.

Ewangelizacja poprzez środki przekazu, która sprawia iż człowiek będąc bardziej świadomy swego związku z Bogiem staje się bardziej człowiekiem i w ten sposób wnosi także wkład do budowania podłoża kulturalnego ludzkości, wymaga dobrze przygotowanych twórców i dziennikarzy, którzy będąc świadomi wielkości swego posłannictwa będą się odwoływali do określonej koncepcji człowieka i przekażą orędzie Chrystusowe rozumiejąc jego integralność i nie pomylą nauki Bożej z opinia-

⁴⁹ *Raport radio 2009*, http://www.radiotrack.pl/files/Raport_Radio_2009.pdf (19.10.2012).

⁵⁰ *Radio na tle innych mediów*, <http://www.radiotrack.pl/files/radionatlemediow.pdf> (19.10.2012).

⁵¹ *Muzyka w pracy – słuchamy czy nie?*, http://www.praca.pl/en_centrum-prasowe/komunikaty-prasowe/muzyka-w-pracy-sluchamy-czy-nie_cp-708.html (19.10.2012).

mi ludzkimi⁵². Potrzeba zatem ciągłego aktywizowania świeckich w dziedzinie ewangelizacji oraz kształcenia medialnego. Duża liczba rozgłośni katolickich wymaga zaplecza ludzi dobrze uformowanych zarówno pod względem ludzkim, religijnym jak i specjalistycznym jeśli chodzi o specyfikę pracy mediów.

Zakończenie

W dzisiejszych czasach nikt już nie ma wątpliwości, że ewangelizacji, jako podstawowego zadania Kościoła, nie sposób wykonać bez pośrednictwa środków społecznego przekazu. Nie jest to jedyny sposób ewangelizacji, ale dziś bardzo ważne pole zaangażowania Kościoła. Radio katolickie, które powstało w konkretnych uwarunkowaniach polskich, jest przydatnym narzędziem do posługi głoszenia Ewangelii. Mimo upływu lat wydaje się, że brakuje wciąż w Polsce jasnej wizji czym jest radio katolickie. Wciąż aktualny pozostaje postulat poszukiwania nowych propozycji pastoralnych dla mediów katolickich⁵³. Radio Maryja uważane za fenomen religijny i medialny, budzi jednak czasem kontrowersje i niepokój ludzi Kościoła⁵⁴ (choć czasem wyolbrzymiane przez media świeckie). Stacje diecezjalne pomimo swej różnorodności nie stanowią wzorca z którego jednoznacznie można by czerpać koncepcję rozgłośni religijnej. Z drugiej jednak strony może właśnie ta różnorodność jest największym naszym bogactwem? Gdyby jednak rozgłoszenie te bardziej potrafiły współpracować na wielu płaszczyznach stanowiłby o wiele większą siłę oddziaływania, stając się być może medium opiniotwórczym w Polsce. Problem, przed którym dzisiaj stoi Kościół, to nie dylemat: czy używać środków przekazu, czy nie, ale znalezienie takiego języka w mediach, który pozwoli nadać orędziu ewangelicznemu właściwą mu siłę⁵⁵.

Warto zauważyć także, że dziś coraz częściej radio słuchane jest nie tylko przez radioodbiornik, ale też za pomocą internetu czy telefonu komórkowego (np. smartfonu). Pojawia się nowe zjawisko konwergencji, czyli zmian w sposobie dystrybuowania i odbierania treści medialnych. Wsku-

⁵² JAN PAWEŁ II, *Orędzie na 18. Światowy Dzień Środków Przekazu*, 1984.

⁵³ *III Synod Gdański*, 970, 2001, <http://www.diecezja.gda.pl/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=27> (12.06.2010).

⁵⁴ E. CZACZKOWSKA, *W ramionach Radia Maryja*, <http://rm.radiomaryja.pl.eu.org/wramrm.htm> (05.09.2010).

⁵⁵ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na 23. Światowy Dzień Środków Społecznego*, 1989.

tek cyfrowej rewolucji i przenikania się różnych sektorów rynku urzędzenia zaczynają pełnić podobne funkcje, choć pierwotnie nie były ze sobą technicznie spokrewnione. Zmierzająca szybkimi krokami cyfryzacja radia zmieni zupełnie jego oblicze.

Streszczenie

Artykuł jest próbą przypomnienia, że ewangelizacji we współczesnym świecie nie sposób prowadzić dziś bez udziału środków społecznego przekazu i wskazaniem na rolę radia diecezjalnego w tym dziele. Głoszenie Jezusa Chrystusa Syna Bożego pozostając centrum kerygmatu Kościoła trzeba dostosować do aktualnych wyzwań, jakie stawia współczesność. Ponieważ wiara rodzi się ze słuchania, radio diecezjalne może stać się doskonałym sposobem przepowiadania Słowa Bożego. Chociaż Kościół bardzo wszechstronnie naucza na temat posługiwania się mediami we współczesnym świecie, radio diecezjalne w Polsce – jako wciąż jeszcze nowy sposób oddziaływania duszpasterskiego – szuka swego miejsca w Kościele i jego misji. Artykuł przedstawia krótko historię radia, które od początku swego istnienia związało się z treściami ewangelicznymi; omawia historyczne uwarunkowania w jakich kształtuje się radiofonia katolicka w Polsce i ukazuje bogactwo rozgłośni diecezjalnych w kraju. Rekapitulację mogą stanowić przytoczone w tekście słowa Jana Pawła II, który stwierdza, że dziś Kościół nie ma już dylematu czy używać środków przekazu, ale raczej stoi przed potrzebą znalezienia języka, który pozwoli nadać orędziu ewangelicznemu głoszonemu poprzez środki społecznego przekazu właściwą siłę.

Słowa kluczowe: *radio, radio diecezjalne, środki społecznego przekazu, ewangelizacja.*

Preaching Christ, the Son of God “on the Rooftops”. Diocesan Radio in the Mission of Evangelization in Poland

Summary

This article is an attempt to recall that it is impossible to fulfill the mission of evangelization in the modern world without the use of the social communication media and an indication of the role of diocesan radio stations in this work. Proclaiming Jesus Christ, Son of God, which is the center of the Church's kerygma, must be adapted to the current challenges of the present world. As faith comes from what is heard, the radio of the diocese can become an excellent way of proclaiming the Word of God. Although the Church teaches extensively on the use of the media in the modern world, diocesan radio stations in Poland – as a new means of pastoral influence – are still seeking their place in the Church and its mission. This paper presents a short history of the radio, which from the beginning of its existence has been connected with Gospel content; discusses the historical conditions in which Catholic radio broadcasting in Poland is taking shape and shows the richness of diocesan radio stations in the country. A summing up can be made by the words of John Paul II, quoted in the article, who stated that the Church today no longer has the dilemma whether to use the media, but rather faces the need to find a language that will give the proper strength to the Gospel message proclaimed by the social communication media.

Key words: *radio, diocesan radio, social communication media, evangelization.*

Varia



KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

JEDNOŚĆ PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA W ŚWIETLE DZIEJÓW APOSTOLSKICH

W świadomości wielu wiernych jedność wyznawców Chrystusa to wielki ideał, do którego dążą chrześcijanie poprzez modlitwy i podejmowanie różnego rodzaju wysiłków, aby zrealizować Jego pragnienia i wypełnić Jego wolę. W modlitwie Arcykapłańskiej (J 17) bowiem Jezus zwraca się do Ojca: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał” (17,20-21)¹. W paraboli o Dobrym Pasterzu (J 10,1-21) zaś Jezus powie: „Życie moje oddaję za owce. Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (10,15b-16).

O jedności chrześcijan wielokrotnie mówi również Paweł w swoich Liściach. Poucza, że chrześcijanie tworzą jedność w jednym Kościele. Jedność ta to nie jakaś suma wielkiej liczby indywidualów, lecz przynależność do Chrystusa. W Liście do Rzymian, posługując się językiem metaforycznym, stwierdza, że Nowy lud Boży, którym jest Kościół, to Mistyczne Ciało Chrystusa. Każdy wierzący jest członkiem tego ciała, to znaczy jest włączony, inkorporowany w Chrystusa. W Rz 12,4-4 Paweł pisze: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (por. 1 Kor 12,13; Kol 3,15; Ef 4,4). Wszyscy chrześcijanie – jak naucza Paweł w Rz 6,3-11 (por. Kol 3,10) – zostali „złączeni w jedno” z Chrystusem i między sobą „przez śmierć, podobną do Jego śmierci” i „tak samo” będą

Ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Jacek Najda: teolog biblista, kierownik Katedry Teologii Systematycznej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW.

¹ O ile nie podano inaczej wszystkie cytaty pochodzą z piątego wydania Biblii Tysiąclecia, Poznań 2005.

„z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (6,5). W Liście do Galatów zaś Apostoł narodów napisze, że wierzący w Chrystusa poprzez chrzest „przyodziali się w Chrystusa” (Ga 3,27; por. Rz 13,14; Ef 4,24; Kol 3,10) i są kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Apostoł konstatuje w Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”. Ta jedność jednego ciała realizuje się ciągle w Eucharystii (1 Kor 11,23-29; por. 10,16n). Jedność należy rozumieć także jako konkretną realizację przykazania miłości Boga i bliźniego (Łk 10,27) w różnych jego wymiarach².

W niniejszym artykule podejmiemy próbę ukazania, jak pierwotny Kościół starał się odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa do stanowienia jedności i tworzenia jednej owczarni.

Sięgnijmy do księgi *Dziejów Apostolskich*, która opisuje historię rozprzestrzeniania się i rozwoju chrześcijaństwa „w Jeruzalem i w całość Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (1,8). W poszczególnych jej epizodach prezentowane są nie tylko ważne postacie z czasów pierwotnego Kościoła, takie jak np. Piotr czy Paweł, lecz także niektóre gminy chrześcijańskie cechujące się idealną jednością i wzajemną miłością.

1. Zamiar autora *Dziejów Apostolskich*

Na początku należy zaznaczyć, że Łukasz³, autor *Dziejów Apostolskich* nie mówi w księdze o wszystkich pierwotnych gminach chrześcijańskich i nie podaje wielu informacji o nich, które z pewnością posiadał⁴. Dla przykładu ledwie wspomina o wspólnotach chrześcijańskich w Galilei (9,31), w Tarsie (9,30; 11,25), czy we Frygii i Galacji (16,6; 18,23). O niektórych Kościołach lokalnych opowiada wprawdzie dokładniej i podaje więcej szcze-

² Por. H. ZIMMERMANN – M. Görg, *Einheit*, w: M. Görg – B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon I*, Düsseldorf – Zürich 1991, 494n.

³ Łukasz to wykształcony chrześcijanin pochodzenia pogańskiego, pochodzący według Euzebiusza z Cezarei (*Hist. eccl.* III, 4,6) z Antiochii Syryjskiej. Raczej nie był towarzyszem podróży Pawła. Więcej o jego osobie i pochodzeniu pisze np. H. Klein, *Lukasstudien* (FRLANT 209), Göttingen 2005, 11-40. Por. też E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1961, 36-61; W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1 – 15,35*, Neukirchen-Vluyn 2000, 7-16.

⁴ Por. R. RIESNER, *Die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte*, *Zeitschrift für Neues Testament* 18(2006), 40.

gółów, takich, jak np. imiona należących do nich chrześcijan. Najwięcej miejsca poświęca wspólnocie jerozolimskiej. Trochę dokładniej przedstawia wspólnotę z Filipi, gdzie Paweł i jego towarzysze zatrzymują się w domu Lidii (16,14n.40), wspólnotę z Tesaloniki, gdzie przyjął ich Jazon (17,6) czy wspólnotę z Koryntu, gdzie Paweł znalazł mieszkanie i pracę u Akwili i Pryscylli (18,2n).

Łukasz świadomie dokonuje selekcji materiału i pomija milczeniem niektóre wspólnoty chrześcijańskie i znane mu fakty, jak np. konflikt Pawła z Piotrem w Antiochii Syryjskiej (por. Ga 2,11-14). Czyni tak, ponieważ pisze w *Dziejach Apostolskich* historię paradygmatyczną⁵. Jego celem nie jest drobiazgowo informowanie o tym, co się wówczas wydarzyło, lecz przede wszystkim formowanie czytelników⁶. Dlatego tworzy autor paradygmaty, a wśród nich paradygmaty wspólnoty Kościoła, które mają być modelem i wzorcem dla wspólnot chrześcijańskich wszystkich czasów. Pokazuje nie koniecznie to, jak było, lecz to, jak być powinno – zawsze, w każdym czasie trwania Kościoła. W ten sposób Łukasz pragnie przyjąć z pomocą zaniepokojonym chrześcijanom swoich czasów, którzy przeżywają prześladowania, rozterki, wątpliwości i kryzysy wiary, chce dać im nadzieję i wskazać drogi wyjścia z trudnych sytuacji. Dlatego świadomie kieruje ich wzrok na idealny początek Kościoła, powraca do źródeł. Autor wyjaśnia wierzącym w Chrystusa, skąd wyrosli i jednocześnie pokazuje im, że mogą przewyciężyć swoje trudności i nie utracić przy tym swojej tożsamości jako Kościół jedynie wtedy, gdy będą pozostawali w żywej łączności ze swoimi korzeniami, to znaczy będą trwali „w nauce apostołów” (2,42) i powrócą do ideału Kościoła pierwotnego⁷.

2. Obraz idealnej wspólnoty

Pierwotne gminy chrześcijańskie ukazane na kartach *Dziejów Apostolskich* jawią się jako wspólnoty jedności i miłości, i jako takie funkcjonują w świadomości wiernych. Ten obraz utrwalają przede wszystkim tzw. sum-

⁵ A. J. NAJDA, *Historiografia paradygmatyczna w *Dziejach Apostolskich* (RSB 39)*, Warszawa 2011, 183-187.

⁶ K. BACKHAUS, *Lukas der Maler: Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, w: K. Backhaus – G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn 2007, 47.

⁷ Por. J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte (RNT)*, Regensburg 1994, 162.

maria, czyli „teksty, które nie opisują pojedynczych wydarzeń, lecz trwające przez dłuższy okres czasu stany lub powtarzające się ciągle w dłuższym okresie czasu wydarzenia. Te stany lub wydarzenia mają miejsce równocześnie z aktualnym przebiegiem opowiadania”⁸. Są to trzy teksty: 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16⁹. Wspomnieć należy tu również o krótkich notatkach sumarycznych: 6,7; 8,4.25; 9,31; 11,21; 12,24; 13,49; 14,28; 16,5; 19,20¹⁰, mówiących o rozprzestrzenianiu się słowa Bożego lub o wspólnocie chrześcijańskiej.

Summaria stawiają przed oczami czytelników chrześcijańską „wspólnotę w sile”¹¹, to znaczy wspólnotę napełnioną mocą i miłością Bożą. Tylko raz w księdze, w pierwszym summarium (2,41-47), w 2,42 występuje termin *κοινωνία* = „wspólnota”¹², który nie oznacza jedynie wspólnoty dóbr czy wspólnych spotkań, lecz zbudowaną i opartą na Chrystusie zarówno duchową jak i „wypróbowaną praktycznie wspólnotę rodziny Bożej”¹³. Główny akcent spoczywa tam na istniejącej i ciągle rozwijającej się jedności duchowej między członkami tej wspólnoty. *Κοινωνία* to także – w świetle 2,42 – łączność między apostołami a wiernymi, zasiadanie przy jednym stole i uczestniczenie we wspólnotowej wymianie dóbr materialnych¹⁴.

Autor księgi, Łukasz zwraca szczególną uwagę na postawę i zachowanie wobec siebie nawzajem osób będących członkami tej wspólnoty. W 2,44a odnotowuje: „wszyscy zaś wierzący byli jedno”. Wyrażenie „byli jedno” (gr. *ἐπὶ τὸ αὐτὸ* = „na to samo”) nie oznacza miejsca, w którym zgro-

⁸ U. WENDEL, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (NThDH 20), Neukirchen-Vluyn 1998, 13.

⁹ Tak J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* 161. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 208, uważa, że są to tylko teksty: Dz 2,42-47 i 4,32-35. U. Wendel, *Gemeinde in Kraft* 54, podaje pięć tekstów, które określić można mianem summariów: Dz 1,14; 2,42-47; 4,31c-35; 5,12-16; 5,42.

¹⁰ P. ZINGG, *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie* (OBO 3), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1974, 20-23.

¹¹ Tak U. WENDEL, *Gemeinde in Kraft* 95.

¹² Por. J. HAINZ, *Art. κοινωνία κτλ.*, w: H. Balz – G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 749-755.

¹³ G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5¹⁶), Göttingen 1980, 56.

¹⁴ Por. S. Mędała, *Pojęcie „koinónia” w Nowym Testamencie jako synteza życia chrześcijańskiego*, w: S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk (red.), *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Prof. dr hab. Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, Kielce 1997, 329-346.

madzeni byli wszyscy wierzący¹⁵, być może na wspólnotowej modlitwie¹⁶, ani dzielnicy Jeruzolimy, którą zamieszkiwać mieli pierwsi chrześcijanie¹⁷, lecz wszystkich wierzących, którzy posiadają „silne, ukształtowane uczucie braterskiej łączności”¹⁸, to znaczy chrześcijan jako wspólnotę. Poszczególni członkowie wspólnoty nie tylko znajdują się razem i wykonują wspólnie takie czynności i zadania, jak: służba Bogu, troska o biednych i potrzebujących, niesienie im pomocy czy podejmowanie działalności misyjnej, lecz stanowią część „nadrzędnej całości” i „są sobie nawzajem przeznaczeni”¹⁹.

O jedności i wspólnocie chrześcijan świadczy również to, że codziennie jednomyślnie (ὁμοθυμαδὸν) trwali w świątyni (2,46). Słuchali wówczas publicznego nauczania apostołów (2,42a; 3,12-4,2; 5,12.21.42) i brali udział w odbywających się tam o właściwych porach modlitwach (2,42d; 3,1; 10,3.9; 16,25). Na uwagę zasługuje termin „jednomyślnie” (ὁμοθυμαδὸν), który wskazuje na panującą wśród nich jedność i przyjaźń.

O jedności chrześcijan mówi autor również w drugim summarium (4,32-35). Posługując się znanym ze Starego Testamentu przysłowiom wyrażeniem (np. Pwt 11,18; 1 Krl 2,35; 2 Krl 23,3) , stwierdza w 4,32a, że wszyscy, a dosłownie „mnóstwo” (πλήθος) tych, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa, mieli „jedno serce i jedną duszę” (καρδία καὶ ψυχὴ μία), to znaczy ich wzajemne relacje cechowała jedność i przyjacielska zgoda²⁰.

Łukasz poucza, że bycie wspólnotą to nie tylko odpowiednia postawa i zachowanie wobec siebie, lecz przede wszystkim płynące z tej postawy działania. Dlatego informację o jedności chrześcijan i tworzonej przez nich wspólnocie (2,44a) uzupełnia wiadomością (2,44b), że wszystko mieli wspólne (εἶχον ἅπαντα κοινὰ). W kolejnym zaś zdaniu (2,45) wyjaśnia, że sprzedawali swoje posiadłości i majątki i rozdzielali je wszystkim stosownie do potrzeb. Dwa terminy: „posiadłości i majątki” (τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις), użyte na określenie przedmiotów sprzedaży, opisują ogół posiadłości²¹. Występujące w czasie imperfect czasowniki „sprzedawali i roz-

¹⁵ Tak G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40 (HThK V/1), Freiburg – Basel – Wien 1980, 287.

¹⁶ Tak J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5¹⁷), Göttingen 1981, 64.

¹⁷ Por. R. RIESNER, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, Gießen – Basel ²1984, 5.

¹⁸ A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte* (RNT 5), Regensburg ⁴1961, 55.

¹⁹ U. WENDEL, *Gemeinde in Kraft* 123.

²⁰ Por. W. ECKEY, *Die Apostelgeschichte I* 125. U. Wendel, *Gemeinde in Kraft* 128, uważa, że chodzi tu jedynie o jedność w modlitwie.

²¹ Por. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK III), Göttingen ⁷1977, 154.

dzielali” (ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον) oznaczają nie jednorazową, doraźną akcję czy pomoc, lecz ustawiczne działanie. Wyrażenie zaś „stosownie do potrzeb” (καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν) odnosi się jedynie do czynności rozdzielania, nie do sprzedawania²². Środki uzyskane ze sprzedaży „posiadłości i majątków” rozdzielane są wszystkim (πᾶσιν), ale nie równomierne, lecz w zależności od indywidualnych potrzeb.

Autor, wzywając chrześcijan do permanentnej, „radykalnej gotowości”²³ do wspierania biednych i potrzebujących współbraci własnym majątkiem, poprzez datek „stosownie do potrzeb” (καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν) wyjaśnia natomiast, że tylko wtedy należy sprzedawać swój majątek i uzyskany z niego dochód dać do dyspozycji, gdy w ten sposób będzie można pomóc znajdującemu się w potrzebie bratu. W innym wypadku można mieć i swobodnie dysponować (por. 5,4) posiadanymi dobrami materialnymi²⁴.

O wypływających z poczucia bycia jednością i podejmowanych z miłości działaniach pierwszych chrześcijan opowiada autor również w drugim summariu (4,32-35). W 4,32b informuje, że nikt z wierzących, którzy stanowili jedność (4,32: ożywiały ich „jedno serce i jedna dusza”), nie uważał za swoje tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne (ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά; por. 2,44b). Wszystko (ἅπαντα) odnosi się do ogółu posiadanych przez nich dotychczas rzeczy, nieruchomości i majątków, które teraz stały się własnością wspólnoty²⁵. To, że nikt nie nazywał któregoś z dóbr swoją własnością, nie oznacza, że ktoś zrezygnował z prawa własności, lecz że był gotów poświęcić swoje dobra materialne w służbie miłości dla potrzebującego współbrata²⁶. Zaprezentowana przez niego wspólnota dóbr pierwszych chrześcijan stanowi z pewnością „wielki ideał”²⁷, który jawi się jako dar Ducha Świętego.

Dalej, w 4,34n, uzupełnia i precyzuje Łukasz podane wcześniej, w pierwszym summariu w 2,44n i w 4,32 informacje. Oznajmia tu bowiem, że nikt z chrześcijan nie cierpiał niedostatku, ponieważ właściciele ziemi i

²² Por. G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte I 288.

²³ Tak W. Schmithals, Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK NT 3/2), Zürich 1982, 38n. Por. J. Gnlika, Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła, tł. W. Szymona, Kraków 2004, 333n.

²⁴ Por. J. ZMIJEWSKI, Die Apostelgeschichte 160.

²⁵ Por. A. WIKENHAUSER, Die Apostelgeschichte 68.

²⁶ Tak J. ZMIJEWSKI, Die Apostelgeschichte 233. U. Wendel, Gemeinde in Kraft 138, widzi tu pełną rezygnację z prawa do prywatnej własności.

²⁷ H. ZIMMERMANN, Die Sammelberichte der Apostelgeschichte, Biblische Zeitschrift. Neue Folge 5(1961), 81.

domów sprzedawali je, a uzyskane ze sprzedaży pieniądze składali u stóp apostołów. Rozdawano je każdemu według potrzeby. „Posiadłości i majątki”, o których była mowa w 2,45, zastąpione zostały teraz przez „ziemie i domy” (χωρίων η οικιών), nazwany został wprost przedmiot rozdawania, a mianowicie pieniądze uzyskane ze sprzedaży dóbr (τὰς τιμὰς), jak również sposób ich rozdawania, które dokonywało się przez apostołów. Kłāść jakąś rzecz komuś do stóp oznacza przekazanie mu prawa do dysponowania tą rzeczą (por. np. Ps 8,7; 110,1; 2 Sm 22,39).

Oprócz tego autor wskazuje na wyniki tej prowadzonej we wspólnocie działalności dobroczynnej – nikt z chrześcijan nie cierpiał niedostatku (4,34). W stwierdzeniu tym można widzieć realizację zapowiedzi z Pwt 15,4, że w nowym ludzie Bożym nie będzie nikogo cierpiącego z powodu biedy czy ubóstwa²⁸. Zamieszczoną w drugim summarium (4,32-35) relację o życiu i działaniu wspólnoty pierwszych chrześcijan ilustruje Łukasz dwoma przykładami: pozytywnym przykładem Barnaby, który „sprzedał ziemię..., a pieniądze przyniósł i złożył u stóp Apostołów” (4,37) i negatywnym przykładem Ananiasza i Safiry, którzy część pieniędzy ze sprzedaży posiadłości zostawili sobie (5,1-10).

3. Elementy budujące jedność

Dzieje Apostolskie pokazują też, że jedność chrześcijan nie opierała się wyłącznie na wspólnocie dóbr materialnych, lecz podkreślają, że wyznawcy Chrystusa – w trosce o zachowanie jedności – niezłomnie trwali w nauce apostołów, w łamaniu chleba i w modlitwach (2,42). Trwanie w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach stanowią bowiem istotne, ponadczasowe elementy, filary życia chrześcijańskiego. Na pierwszym miejscu umieszcza Łukasz zasadniczą, wskazującą kierunek i miarodajną dla Kościoła wszystkich czasów tradycję apostołską. Nauka apostołów (διδασχῆ τῶν ἀποστόλων) obejmuje z jednej strony przepowiadanie misyjne, skierowane na pozyskiwanie nowych wiernych dla Chrystusa, z drugiej zaś pogłębioną katechezę wyjaśniającą we wspólnotach lokalnych. Treścią nauki apostołów jest wszystko, co opowiada Łukasz w swoim podwójnym dziele – to jest w Ewangelii i w Dziejach Apostolskich – o zbawieniu Bożym, które wypełniło się w Jezusie Chrystusie zgodnie ze staro-

²⁸ Tak np. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*. 1. Teilband. Apg 1 – 12 (EKK V/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, 183; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* I 366.

testamentalnymi zapowiedziami.

Łamanie chleba (κλάσις τοῦ ἄρτου), w którym w istotny sposób wyraża się jedność i wspólnota, posiada wybitne znaczenie w kształtowaniu się świadomości chrześcijan. Oznacza ono ucztę Pańską, Eucharystię i związany z nią wspólny posiłek²⁹ (por. 1 Kor 11,17-22). Choć wyrażenie „łamanie chleba” (κλάσις τοῦ ἄρτου) nie może być uważane w pismach nowotestamentalnych za terminus technicus na określenie Eucharystii³⁰, to jednak nawiązuje do jej sprawowania. Przemawia za tym fakt, że rzeczownik chleb (ὁ ἄρτος) poprzedzony jest tu rodzajnikiem określonym (τοῦ), wskazującym na konkretny, specjalny chleb. Oprócz tego kontekst religijny mówiący o trwaniu w nauce apostołów, we wspólnocie i modlitwie świadczy o eucharystycznym rozumieniu łamania chleba³¹. Należy też zwrócić uwagę na wspólnotowy wymiar Eucharystii. Jej celebrowanie „nie tyle zmierza do zaspokojenia potrzeb indywidualnej pobożności, ile akcentuje aspekt społeczny, zbiorowego powołania do zbawienia. Najwłaściwszym kontekstem sprawowania Eucharystii jest celebrowanie we wspólnocie zebranej w jednym duchu i utwierdzonej w przeświadczeniu, że stanowi »światło« i »sól« w dziele przetwarzania wielkiej rodziny ludzkiej. Widziana w tej perspektywie Eucharystia jest spoiwem Kościoła i znakiem jedności rozmaitych wspólnot lokalnych. Przyczynia się do budowania prawdziwej jedności”³².

Dzieje Apostolskie opowiadają o łamaniu chleba we wspólnocie jerozolimskiej (2,42.46), które miało miejsce w domach prywatnych, mimo że miejscem codziennej modlitwy pozostawała świątynia (2,46). O łamaniu chleba, które nie odbywało się każdego dnia, ale prawdopodobnie tylko w dzień Pański³³, wspomina Łukasz przy okazji pobytu Pawła w Troadzie (20,7-12) podczas trzeciej podróży misyjnej i w czasie jego podróży morskiej do Rzymu (27,33-38)³⁴. W epizodzie o pobycie w Troadzie, w któ-

²⁹ Tak m.in. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* I 286; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* I 130; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* 158n. P. Podeszwa, *Eucharystia pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 1(2008), 128, widzi w „łamaniu chleba” jedynie Eucharystię i wymienia innych reprezentujących tę opinię autorów.

³⁰ Por. np. K. ROMANIUK, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, 152.

³¹ Argumenty te przytacza J. Kudasiewicz, *Eucharystia pierwotnego Kościoła*, w: W. Słomka – A. J. Nowak (red.), *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, Lublin 1992, 23.

³² W. CHROSTOWSKI, *Eucharystia u pierwszych chrześcijan i dziś*, *Więź* 30(1987), 41.

³³ Por. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 1 – 12 (ÖTK 5/1), Gütersloh – Würzburg 1981, 105.

³⁴ Epizody te i ich znaczenie omawia P. Podeszwa, *Eucharystia pierwotnego Kościoła* 132-136. Por. też F. Gryglewicz, *Teologia Nowego Testamentu III. Teologia Dziejów Apostolskich*,

rym dwa razy (20,7.11) mowa jest o łamaniu chleba, Paweł jawi się jako przewodniczący zgromadzenia liturgicznego³⁵, na płynącym zaś do Rzymu statku Paweł wziął chleb, wobec wszystkich złożył Bogu dziękczynienie i łamiąc, zaczął jeść (27,35), co wskazuje na Eucharystię³⁶.

Czwartym filarem życia chrześcijańskiego budującym jedność wspólnoty są modlitwy. Liczba mnoga rzeczownika „modlitwy” (προσευχαι), po trzech wymienionych wcześniej w liczbie pojedynczej nauce apostoelskiej, wspólnocie i łamaniu chleba, wskazuje na regularną praktykę modlitwy chrześcijan³⁷. Modlitwa, która stanowi akt uwielbienia Boga i jest wyrazem pobożności, należy do znamion Kościoła.

Dzieje Apostolskie wiele uwagi poświęcają modlitwie jako elementowi budującemu jedność i wspólnotę chrześcijan. Opowiadają o modlitwie wspólnoty przed wyborem Macieja (1,24n), przed posłaniem Barnaby i Szawła w pierwszą podróż misyjną (13,3), po uwolnieniu Piotra i Jana (4,24-30), za uwięzionego Piotra (12,5), w domu Marii, do którego przybył cudownie uwolniony z więzienia Piotr (12,12), modlitwie apostołów przed włożeniem rąk na siedmiu wybranych mężów (6,6), modlitwie Piotra przed udaniem się do Korneliusza (10,9; 11,5), modlitwie Pawła przed przybyciem Ananiasza (9,11), przed rozpoczęciem działalności misyjnej wśród pogan (22,17-21) i przed wyruszeniem do Jerozolimy (21,5). Z wielkim naciskiem podkreśla się wytrwałość modlitwy chrześcijan (1,14; 2,42.46; 6,4; 12,5) i jej wspólnotowy charakter (1,14; 1,24n; 4,24-30; 12,5)³⁸.

4. Przykłady jedności

Oprócz summariów można znaleźć w Dziejach Apostolskich jeszcze wiele innych fragmentów świadczących o jedności i wzajemnej miłości

Listów Katolickich i pism św. Jana Ewangelisty, Lublin 1986, 19n.

³⁵ Tak R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband. Apg 13 – 28 (EKK V/2), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, 191.

³⁶ Por. J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichten* (EThSt 8), Leipzig 1973, 28.

³⁷ Por. H. BALZ, Art. προσεύχομαι κτλ., w: H. Balz – G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 408.

³⁸ Por. W. OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (StANT 12), München 1966, 125-139; G. Schille, *Grundzüge des Gebetes nach Lukas*, w: C. Bussmann – W. Radl (red.), *Der Treue Gottes trauern. Beiträge zum Werk des Lukas*. FS G. Schneider, Freiburg 1991, 215-228; W. Rakocy, „Bądźcie moimi świadkami...” (Dz 1,8). (Dzieje Apostolskie), w: J. Frankowski – S. Mędała (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła* (WMWKB 9), Warszawa 1997, 57n.

wyznawców Chrystusa. Otóż już na początku księgi, po Wniebowstąpieniu Jezusa, a jeszcze przed Zesłaniem Ducha Świętego Łukasz pisze o apostołach w Jerozolimie, którzy wraz z niewiastami i Maryją, „Matką Jezusa, i z braćmi Jego” (1,14) trwają „jednomyślnie” na modlitwie. Po powrocie z więzienia Piotra i Jana oraz w kontekście danego im przez Sanhedryn zakazu przemawiania i nauczania w imię Jezusa (4,18), wyznawcy Chrystusa wznoszą „jednomyślnie głos do Boga” (4,24), dziękując Bogu za uwolnienie apostołów i odczytując w tych wydarzeniach realizację Bożego planu zbawienia.

Wielką rolę w budowaniu jedności Kościoła odgrywa również sam Piotr, który stoi na czele Apostołów, przemawia w ich imieniu, czyni cuda i wizytuje wspólnoty chrześcijańskie (9,32-43). W mowie wygłoszonej w domu Korneliusza (10,34-43) Piotr wskazuje na uniwersalny charakter zbawczego działania Boga w Chrystusie, podkreślając że Bóg nie ma względu na osoby, a „w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (w. 34n). Posłany do Izraela Jezus Chrystus jest Panem wszystkich (w. 36), On uzdrawia wszystkich (w. 38), Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych (w. 42), a każdy, kto w Niego wierzy, otrzymuje odpuszczenie grzechów (w. 43)³⁹. Po tym, gdy pod koniec przemówienia na zebranych w domu Korneliusza pogan zstąpił Duch Święty, Piotr rozkazuje, aby udzielić im chrztu (10,48).

W relacji Dziejów Apostolskich to właśnie Piotr, pierwszy Apostoł, a nie Paweł rozpoczyna misję ewangelizacji wśród pogan⁴⁰. On też po powrocie do Jerozolimy odpowiada na wymówki chrześcijan pochodzenia żydowskiego (Dz 11,2: οἱ ἐκ περιτομῆς = „ci z obrzezania”)⁴¹, że poszedł do nieobrzezanych i jadł z nimi. Apostoł zdaje im sprawę ze swego postępowania i powołuje się na działanie samego Boga, który udzielił poganom tego samego daru, co judeochrześcijanom (w. 17)⁴² – powołał ich do wspólnoty zbawionych. W ten sposób zapobiega podziałom i przyczynia się do jedności nowego ludu Bożego, który tworzą teraz nie tylko Izraelici, lecz wszyscy wierzący w Chrystusa pochodzący zarówno z judaizmu jak i z pogaństwa.

³⁹ W mowie Piotra zawarty jest schemat wczesnochrześcijańskiej katechezy. Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9,1 – 28,31 (HThK V/2), Freiburg – Basel – Wien 1982, 74-79; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* 425-431.

⁴⁰ Por. G. DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart 1996, 106.

⁴¹ Wg większości egzegetów chodzi tu ogólnie o chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Być może jednak należy widzieć tu judaistyczny kierunek we wspólnocie jerozolimskiej, który da o sobie później znać na tzw. Soborze Jerozolimskim (Dz 15,5).

⁴² Por. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* II 82-84.

Na straży jedności Kościoła stoją też Apostołowie, których liczba ograniczona jest w Dziejach Apostolskich do dwunastu. Działają zgodnie i kolegialnie, wychodzą na ulice i place Jerozolimy i przemawiając obcymi językami do przebywających w mieście Żydów „ze wszystkich narodów pod słońcem” (2,5), inaugurują publiczną działalność Kościoła. Przemawiają odtąd publicznie, odważnie głosząc Ewangelię w mieście (2,14.37), w świątyni (5,20n.25.42), w prywatnych domach (5,42), w krużganku Salomonowym (3,11-26) i przed Sanhedrynem (4,8-12.19n; 5,29-32). Ich nauczaniu towarzyszą liczne znaki i cuda (2,43; 5,12). Nie zważając na takie przeciwności, jak: zatrzymanie i oskarżenie przed Sanhedrynem (41-23), uwięzienie (5,18n; 12,3), biczowanie (5,40) czy męczeńska śmierć Jakuba, brata Jana (12,2), apostołowie „z wielką mocą” świadczą „o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (4,32).

Apostołowie i starsi jednomyślnie (15,25), pod wpływem Ducha Świętego (15,28) podejmują decyzje na Soborze Jerozolimskim. W piśmie do wspólnoty w Antiochii, które posłali przez Judę, zwanego Barsabą i Sylasa (15,22.27), stwierdzają między innymi: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” (15,28). Uroczyste wprowadzenie: „Duch Święty i my” oznacza, że Duch Święty działa, mówi przez apostołów i starszych⁴³, i wraz z nimi podjął decyzję⁴⁴ i jest gwarantem jedności Kościoła.

5. Jedność w wielości

Nakreślony właśnie obraz pierwotnych gmin chrześcijańskich, w których panowała jedność i wzajemna miłość nie byłby pełen, gdybyśmy nie zauważyli w nim pewnych barw i odcieni. Chodzi o te miejsca w Dziejach Apostolskich, które ukazują owe barwy i odcienie, to znaczy różnorodność i pluralizm w stanowiącym jedność pierwotnym Kościele. Jak już wspomnieliśmy, Łukasz pisze w księdze historię paradygmatyczną. Poprzez wy-

⁴³ Por. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* 436.

⁴⁴ Na temat dekretu apostolskiego por. F. F. Bruce, *The Apostolic Decree of Acts 15*, w: W. Schrage (red.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testament*. FS H. Greeven (BZNW 47), Berlin – New York 1986, 115-124; A. Strobel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streits. Überlegungen im Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen*, w: P. G. Müller – W. Stenger (red.), *Kontinuität und Einheit*. FS F. Mußner, Freiburg – Basel – Wien 1981, 81-104; A. J. M. Wedderburn, *The Apostolic Decree: Tradition and Redaction*, NT 34(1993), 262-389.

kreowane paradygmaty chce pokazać chrześcijanom i czytelnikom, czym jest założony przez Chrystusa Kościół, kto go tworzy, jakie zadania ma on do spełnienia i jak jest zorganizowany. Dlatego też zwraca uwagę na to, że w pierwotnych gminach chrześcijańskich istniały różne gremia.

Łukasz nie podaje wprawdzie szczegółowych danych o urządach kościelnych i związanych z nimi zadaniach, prawach czy godnościach, w wielu wypadkach nie wspomina nawet imion osób, piastujących te urzędy w poszczególnych, wymienionych w księdze wspólnotach. Zwraca jednak uwagę na apostołski fundament wspólnot chrześcijańskich. Obok dwunastu apostołów – Paweł nie jest tu nazywany apostołem (wyjątek to 14,4.14) – strukturę ukazanego w *Dziejach Apostolskich* pierwotnego Kościoła tworzą takie grupy, jak: Siedmiu, starsi, nauczyciele i prorocy⁴⁵.

Apostołowie stoją na straży „historiozbawczej kontynuacji od działania Jezusa do powstania i rozprzestrzeniania się wspólnot chrześcijańskich”⁴⁶ i są „fundamentalnymi nośnikami tradycji”⁴⁷ oraz – jako będący u początków Kościoła – gwarantami „apostolskości Kościoła”⁴⁸. Od wniebowstąpienia Jezusa apostołowie przejmują odpowiedzialność za naukę i organizację Kościoła. Jeszcze przed otrzymaniem daru Ducha Świętego stojący na czele apostołów Piotr inicjuje uzupełnienie niekompletnego kolegium (1,15-26). W dniu Pięćdziesiątnicy apostołowie, a wraz z nimi wszyscy, na których zstąpił Duch Święty, wychodzą na ulice i place Jerozolimy i przemawiając obcymi językami do przebywających w mieście Żydów „ze wszystkich narodów pod słońcem” (2,5), inaugurują publiczną działalność Kościoła. Przemawiają odtąd publicznie, odważnie głosząc Ewangelię w mieście (2,14.37), w świątyni (5,20n.25.42), w prywatnych domach (5,42), w krużganku Salomonowym (3,11-26) i przed Sanhedrynem (4,8-12.19n; 5,29-32). Ich nauczaniu towarzyszą liczne znaki i cuda (2,43; 5,12). Nie zważając na takie przeciwności, jak: zatrzymanie i oskarżenie przed Sanhedrynem (41-23), uwięzienie (5,18n; 12,3), biczowanie (5,40) czy męczeńska śmierć Jakuba, brata Jana (12,2), apostołowie „z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (4,32).

Apostołowie, aby móc sprawować urząd pasterski w Kościele, oddać

⁴⁵ W Dz 21,9 mowa jest też o Filipie, jednym z Siedmiu i o jego czterech córkach, dziewczicach mających dar prorocstwa.

⁴⁶ M. DÖMER, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (BBB 51), Köln – Bonn 1978, 123.

⁴⁷ W. SCHMITHALS, *Die Apostelgeschichte* 25.

⁴⁸ F. MUSSNER, *Apostelgeschichte* (NEB.NT 5), Würzburg 1984, 18.

się „wyłącznie modlitwie i posłudze słowa” (6,4), zlecają innym różne, pożyteczne, ale mniej ważne posługi. Wychodzą z propozycją ustanowienia siedmiu mężów (6,3). Owych Siedmiu, wybranych przez wspólnotę, stanowi oddzielną grupę w pierwotnym Kościele. Łukasz podaje ich imiona: Szczepan, Filip, Prochom, Nikanor, Tymon, Parmenas i Mikołaj (6,5). Spełniają oni zadania charytatywno-socjalne we wspólnocie jerozolimskiej i troszczą się o jedność Kościoła. Tradycja kościelna od czasów Ireneusza (*Epid.* I, 316n) widzi w owych siedmiu mężach diakonów Kościoła. Należy jednak zauważyć, że Łukasz nie nazywa ich diakonami (δίακονοι). Czyni tak nie z powodu, że nie zna jeszcze urzędu czy instytucji diakona w Kościele (por. Łk 22,27; Flp 1,1)⁴⁹, lecz dlatego, że z pewnością nie znalazł tego określenia w tradycji tekstu Dz 6,1-6⁵⁰.

Znacznie mniej miejsca poświęca Łukasz w Dziejach Apostolskich pozostałym grupom istniejącym w pierwotnym Kościele. Dziesięciokrotnie wspomina o chrześcijańskich starszych (πρεσβύτεροι)⁵¹, przy czym w ośmiu przypadkach są to starsi Kościoła w Jerozolimie (11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18), a w dwóch pozostałych to starsi z Likaonii i Pizydii (14,23) i z Efezu (20,17). Po raz pierwszy pojawiają się starsi na scenie Dziejów w związku z zebraną we wspólnocie antiocheńskiej kolektą, którą Barnaba i Paweł dostarczają im do Jerozolimy. Znaczenie, autorytet i władzę starszych w Kościele ujawnia opowiadanie o tzw. Soborze Jerozolimskim (15,1-29). Pisząc o starszych Kościoła jerozolimskiego, nie podaje Łukasz bliższych informacji o nich, takich jak np. ich imiona, liczebność czy pochodzenie. Zwraca natomiast uwagę na ich pozycję we wspólnocie. Podczas soboru starsi są „prawie równorzędni”⁵² apostołom, a po ich odejściu z Jerozolimy wraz z Jakubem, bratem Pańskim, tworzą „centrum” wspólnoty jerozolimskiej. Jerozolima i Palestyna wydają się być miejscem, gdzie powstał i rozwinął się urząd starszych. Stamtąd rozpostarł się na cały, współczesny

⁴⁹ J. ROLOFF, *Apostolat – Verkündigung – Kirche* 219, dopuszcza taką możliwość. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* I 169, zakłada istnienie diakonatu jako „urzędu służebnego” we wspólnotach chrześcijańskich.

⁵⁰ Tak J. ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* 287.

⁵¹ W Dziejach Apostolskich termin πρεσβύτεροι oznacza też „ludzi starszych wiekiem” (2,17) i starszych żydowskich, którzy stanowili jedną z frakcji Sanhedrynu obok archontów i uczonych w Piśmie. Por. E. Nellessen, *Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus* (Apg 14,23), w: J. Zmijewski – E. Nellessen (red.), *Begegnung mit dem Wort*. FS H. Zimmermann (BBB 53), Bonn 1980, 175n.

⁵² R. NEUBERTH, *Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte* (SBB 46), Stuttgart 2001, 336.

autorowi księgi, Kościół⁵³. Potwierdza to informacja, że Paweł i Barnaba podczas pierwszej podróży misyjnej w Kościołach Likaonii i Pizydii ustanawiają starszych (14,23)⁵⁴. Przenoszą w ten sposób „model jerozolimski”⁵⁵ na obszary misyjne Azji Mniejszej. O zadaniach i posłudze starszych mówi Łukasz więcej w mowie pożegnalnej Pawła w Milecie (20,18-35). Paweł wzywa w niej starszych Kościoła z Efezu, aby troszczyli się o siebie samych i o całą owczarnię (20,28a). Troska o siebie, która stanowi konieczny warunek skutecznej i owocnej troski o owczarnię⁵⁶, oznacza dla starszych – jak wskazuje kontekst – poddawanie się swoistej kontroli, czy nauczanie i życie odpowiadają wzorcowi, jaki przedstawia Paweł.

Łukasz ujawnia także istnienie jeszcze innego gremium w Kościele pierwotnym – grupy proroków i nauczycieli (13,1: προφήται καὶ διδάσκαλοι) we wspólnocie antiocheńskiej⁵⁷. Podobnie jak w przypadku apostołów (1,13) i siedmiu mężów z Jerozolimy (6,5) opierając się na lokalnej tradycji⁵⁸, przytacza listę ich imion. Są to: Barnaba i Szymon, zwany Niger, Lucjusz Cyrenejczyk, Manaen i Szaweł (13,1). Wymienione, związane z Kościołem antiocheńskim osoby są „jednocześnie prorokami i nauczycielami”⁵⁹. Poprzez głoszenie słowa Bożego kierują one miejscową wspólnotą. Jako prorocy, mocą Ducha Świętego ogłaszają wolę wywyższonego i uwielbionego Jezusa Chrystusa „na obecną sytuację”, jako nauczyciele zajmują się przede wszystkim „troską o przekaz wiary” i właściwą jej interpretację⁶⁰. Należą do nich też odprawianie nabożeństw ku czci Pana (13,2: λειτουργῶ

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Paweł nie wspomina w swoich listach o starszych (πρεσβύτεροι). Mówi natomiast o takich urządach, jak: biskupi i diakoni (Flp 1,1), przełożeni (Rz 12,8), przewodniczący (1 Tes 5,12), apostołowie, prorocy i nauczyciele (1 Kor 12,28).

⁵⁵ E. NELLESEN, Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus 189.

⁵⁶ Por. F. PRAST, Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung (FzB 29), Stuttgart 1979, 121.

⁵⁷ W Dziejach Apostolskich w kilku miejscach (11,28; 15,32; 19,6; 21,9; 21,10n) mowa jest o prorokach, ale nie stanowią oni grupy pełniącej funkcje kierownicze we wspólnocie. Więcej na ten temat A. J. Najda, Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte, w: C.G. Müller (red.), Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel. Studien zum lukanischen Doppelwerk. FS J. Zmijewski (BBB 151), Hamburg 2005, 211-215.

⁵⁸ Por. J. JERVELL, Die Apostelgeschichte (KEK III¹⁷), Göttingen 1998, 340.

⁵⁹ G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte II 113. Por. H. Schürmann, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter, w: Dienst der Vermittlung (FS zum 25jährigen Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt), Leipzig 1977, 123-125.

⁶⁰ J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte 193.

ὑπτῶν δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ)⁶¹.

Nie można zapomnieć też o kobietach, które wprawdzie nie stanowiły jakiegoś oddzielnego gremium, ale aktywnie włączały się w dzieło ewangelizacji i życie pierwotnego Kościoła, jak np. Priska (Dz 18,18.26; Rz 16,3; 2 Tm 4,19), diakonisa Kościoła w Kenchrach, Febe (Rz 16,1n), Maria (Rz 16,6), Junia (Rz 16,7), Julia (Rz 16,15), Tryfena (Rz 16,12), Tryfoza (Rz 16,12), Persyda (Rz 16,12), Apfia (Flm 2), Nimfa (Kol 4,15)⁶², Maria, matka Jana Marka, w której domu gromadziła się wspólnota chrześcijańska (Dz 12,12), Lidia z Filippi (Dz 16,14), czy obdarzone darem proroctwa cztery córki Filipa Ewangelisty (Dz 21,9)⁶³.

Obrazu jedności pierwotnego Kościoła w Dziejach Apostolskich nie przesłaniają informacje o sporach czy konfliktach, jakie wówczas istniały. Łukasz przedstawia konflikt, który zaistniał w pierwotnym Kościele i stał się powodem zwołania tzw. Soboru Jerozolimskiego (15,1-29). Chodziło wówczas o przyjmowanie pogan do wspólnoty Kościoła. Po zakończeniu pierwszej wyprawy misyjnej Pawła i Barnaby we wspólnocie antiocheńskiej „niektórzy przybysze z Judei” (15,1) szerzyli opinie, że od pogan przyjmujących wiarę w Chrystusa należy żądać, aby poddawali się obrzezaniu i przestrzegali przepisy Prawa Mojżeszowego. Między nimi a Pawłem i Barnabą „doszło do niemałych sporów i roztrząsań” (15,2). W sprawie rozwiązania tej spornej kwestii Kościół antiocheński zwraca się do apostołów i starszych, posyłając do Jerozolimy Pawła i Barnabę (15,2).

Opisując przebieg obrad tzw. Soboru Jerozolimskiego (15,4-29), przedstawia Łukasz „wydarzenie o prawdziwie dziejowym znaczeniu”⁶⁴, które wpłynie na przyszłość Kościoła. Umieszcza to wydarzenie dokładnie w środku Dziejów Apostolskich jako „historię swojej księgi”⁶⁵, ponieważ chce podkreślić jego rangę i ponadczasowe znaczenie. Autor podaje tu model rozwiązywania wszelkich wewnątrzkościelnych konfliktów i napięć między przedstawicielami różnych grup i opinii, bez narażania na szwank jedności

⁶¹ Por. H. BALZ, Art. *λειτουργία κτλ.*, w: H. Balz – G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 861.

⁶² O roli kobiet w pierwotnym Kościele w świetle nowotestamentalnych listów por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, 21-179. Por. też C.G. Müller, *Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission* (SBS 215), Stuttgart 2008, 10-46.

⁶³ O roli kobiet w Kościele wg Dziejów Apostolskich pisze dokładnie I. Richter-Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.

⁶⁴ J. KÜRZINGER, *Die Apostelgeschichte II* (GSL.NT 5/2), Düsseldorf 1970, 52.

⁶⁵ G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Berlin 1983, 327.

i pokoju wspólnoty. Również inne konflikty wspomniane w księdze, jak np. między hellenistami a Hebrajczykami (6,1-6) czy między Pawłem a Barnabą (15,36-41) nie zmały obrazu jedności Kościoła.

Podsumowanie

Zaprezentowane przykłady pozwalają na nowo i z różnych punktów widzenia spojrzeć na wspólnoty pierwotnego Kościoła. Na pewno są one jednością, stanowią bowiem jeden, trwający w nauce apostołów, ewangelizujący, zorganizowany hierarchicznie i trwający we wspólnocie miłości Kościół Chrystusowy. Jednakże wbrew obiegowej opinii ta jedność to nie jakiś bezbarwny monolit, lecz żywe, inspirujące i pobudzające do działania malowidło. W przypadku pierwotnego Kościoła uzasadnionym jest więc stwierdzenie, że to wielość i różnorodność w jedności. Należy o tym pamiętać przed wydawaniem pochopnych opinii i ocen.

Streszczenie

Jedność wyznawców Chrystusa to wielki ideał, do którego dążą chrześcijanie poprzez modlitwy i podejmowanie różnego rodzaju wysiłków. W niniejszym artykule podjęto próbę ukazania, jak pierwotny Kościół starał się odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa do stanowienia jedności (por. J 17,20-21) i tworzenia jednej owczarni (por. J 10,1-21). Sięgnięto do księgi Dziejów Apostolskich, która opisuje historię rozprzestrzeniania się i rozwoju chrześcijaństwa. To historia paradygmatyczna, której Jego celem nie jest drobiazgowo informowanie o tym, co się wówczas wydarzyło, lecz przede wszystkim formowanie czytelników.

Pierwotne gminy chrześcijańskie na kartach Dziejów Apostolskich jawią się jako wspólnoty jedności i miłości. Ten obraz utrwalają przede wszystkim tzw. summaria, to znaczy teksty, które opisują trwające przez dłuższy okres czasu stany lub powtarzające się ciągle w dłuższym okresie czasu wydarzenia. Są to trzy teksty: 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16. Dzieje Apostolskie pokazują też, że wyznawcy Chrystusa – w trosce o zachowanie jedności – niezłomnie trwali w nauce apostołów, w łamaniu chleba i w modlitwach (2,42). Obraz ten uzupełnia jeszcze wiele innych fragmentów świadczących o jedności i wzajemnej miłości wyznawców Chrystusa. Tę jedność tworzą różne grupy i gremia, takie jak: Apostołowie, Siedmiu, starsi, nauczyciele i prorocy.

Słowa kluczowe: *jedność, pierwotny Kościół, wspólnota, Dzieje Apostolskie, Łukasz, historia paradygmatyczna*

The Unity of the Early Church in the Light of the Acts of the Apostles

Summary

The unity of the followers of Christ is a great ideal pursued by Christians through prayer and all kinds of efforts. This article attempts to demonstrate how the early Church tried to respond to the call of Christ to be in unity (cfr. J 17,20-21) and to be one flock (cfr. J 10,1-21). Reference was made to the book of Acts, which tells the story of the spreading and development of Christianity. This is a paradigmatic history that has as its goal not the detailed information about what happened at that time, but above all its goal is the formation of the readers.

The original Christian communities presented on the pages of the book of Acts appear as communities of unity and love. This image is strengthened especially by the so-called *summaria*, i.e. texts that describe situations lasting for a longer period of time or events repeated continuously over an extended period of time. These texts are three in number: 2,41-47; 4,32-35; 5,11-16. The book of Acts also shows that the followers of Christ – for the sake of unity – steadfastly remained in the apostles' teaching, the breaking of the bread and prayer (2,42). This image supplements the many other passages attesting to the unity and mutual love of the followers of Christ. This unity is constituted by various groups and bodies such as the Apostles, the Seven, elders, teachers and prophets.

Key words: *unity, the early Church, community, Acts of the Apostles, Luke, paradigmatic history*



КС. ЮРЫЙ ПАВАЙБА

НЕРЭЛІГІЙНАСЦЬ І ЯЕ ПРЫЧЫНЫ

1. Факт нерэлігійнасці

Сёння амаль ніхто не спрачаецца з тым, што гісторыя чалавецтва пацверджвае трывалае значэнне рэлігіі ў жыцці людзей. Даследчыкі рэлігіі часта звяртаюць увагу на факт паўсюднай прысутнасці рэлігіі ва ўсіх эпохах і культурах як аргумент для натуральнасці рэлігійнасці чалавека. Таксама гістарычныя даследаванні рэлігіі дазваляюць прызнаць тэзу, што яна характэрна людскасці ад найстаражытнейшых часоў. Аргументам гэтага лічыцца тое, што дагэтуль не ўдалося знайсці племені ці народу без якойсьці постаці рэлігіі і рэлігійнасці. На гэтай падставе выражаецца меркаванне, што рэлігія з'яўляецца канстытутыўным і абавязковым элементам людскога жыцця, бо чалавек з натуры накіраваны на Трансцэндэнтнае¹.

Аднак гісторыя пацверджвае прысутнасць нерэлігійнасці і дае прыклады адыходу людзей ад рэлігіі. Таксама і ў нашу эпоху мы можам спаткаць шмат такіх людзей, якія прызнаюць сябе нерэлігійнымі. Пры гэтым, паводле статыстычных дадзеных, іх колькасць павялічваецца. Так у 1999 годзе на нашай планеце жыло 150 мільёнаў атэістаў – гэта 2,5 % насельніцтва Зямлі і 758 мільёнаў

Кс. Yury Pavaiba – Urodzony 17.12.1976 r. W latach 1993-1999 studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Grodnie. Święcenia kapłańskie w 2001 r. W latach 2001-2005 – studia magisterskie na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu uwieńczone pracą magisterską „*Mysł filozoficzna Włodzimierza Wernadskiego*”. W latach 2005-2009 – studia doktoranckie na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu sfinalizowane obroną rozprawy doktorskiej „*Idee rosyjskiego kosmizmu naukowo-filozoficznego*”. Od 2005 roku prowadzi wykłady z filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Grodnie i od 2006 roku w Wyższym Międzydiecezjalnym Seminarium Duchownym w Pińsku.

¹ W. Granat. *O lasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela*. Lublin 1959 c. 512; A. Bronk. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 c. 19, 58.

нерэлігійных – 12,6 %². Таксама згодна з дакладам “Сусветныя рэлігіі і іх распаўсюджанне” аналітычнай кампаніі Pew Research Center у 2010 годзе найбольш шматлікай групай у свеце пасля хрысціянства і мусульманства з’яўляюцца “не прыналежачыя да рэлігійных аб’яднанняў”³. Да гэтай групы аналітыкі залічылі 1,1 мільярда чалавек сярод 6,8 мільярда – 16,2% жыхароў Зямлі. Большасць нерэлігійнага насельніцтва жыве ў Азіяцка-Ціхаакіяніскім рэгіёне (700 мільёнаў - у Кітаі, 72 мільёна - у Японіі). Паводле даследаванняў, багатыя краіны больш нерэлігійныя, чым бедныя, “адукаваныя”, чым “неадукаваныя”. У працэнтах колькасць нерэлігійнага насельніцтва ў Эстоніі складае 75,7%, у Беларусі - 47,8, у Польшы - 4,6⁴.

2. Чым з’яўляецца нерэлігійнасць?

Нерэлігійнасць з’яўляецца шырокім тэрмінам, для якога не так лёгка даць адназначную дэфініцыю. Аднак можна прыняць, што нерэлігійнасць (фр. *irréligieux*, бязвер’е) – гэта адсутнасць рэлігійных перакананняў, абьякавасць да рэлігіі, непрыняцце ці варожасць адносна яе. Калі нерэлігійнасць разумець як адмову ад рэлігійных перакананняў, то яна ахоплівае атэізм і свецкі гуманізм. Калі яна характэрныя для варожасць адносна рэлігіі, то гэты тэрмін ахоплівае антытэізм, антыклерыкалізм і антырэлігійнасць. Калі нерэлігійнасць характэрныя для абьякавасць да рэлігіі, то гэта апатэізм. Калі нерэлігійнасць разумець як адсутнасць рэлігійных перакананняў, то да яе можна аднесці агнастыцызм, ігностыцызм, нетэізм, рэлігійны скептыцызм і вольнадумства⁵.

Таксама нерэлігійнасць азначае адсутнасць рэлігійнай веры, непрыманне ўдзелу ў рэлігійнай дзейнасці, неўключэнне ў рэлігійныя адносіны. Для нерэлігійнасці характэрна непрыняцце рэлігійных поглядаў, рэлігійных матываў паводзінаў. Гэта пазіцыя праяўляецца

² *Ziemia – liczby, fakty – ilustracje*. Red. R. Hoffman. Poznań 2001 s. 472; М.Ю. Зеленков. Мировые религии: история и современность. Москва 2003 с. 2.

³ *The Global Religious Landscape - Religiously Unaffiliated*. Pew Research Center.

⁴ *В мире насчитали свыше миллиарда неверующих*. http://rus.ruvr.ru/2012_12_19/V-mire-naschitali-svishe-milliarda-neverujushhih/ (1.10.1013); Dentsu Communication Institute Inc., Research Centre for Japan (2006); A. Bronk. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 с. 48.

⁵ <http://ru.wikipedia.org/wiki/Нерелигиозность> (2.10.1013)

ў сферы свядомасці як адсутнасць веры ў аб'ектыўнае існаванне трансцэндэнтных нематэрыяльных істотаў, і ў сферы паводзінаў як адсутнасць рэлігійных матываў удзелу ў культавай дзейнасці.

3. Тыпы нерэлігінасці

Аналізуючы факт нерэлігінасці трэба памятаць аб тым, што ў жыцці няма рэзкага падзелу ўсіх людзей на перакананых атэістаў і веруючых. Таму ў праблематыцы нерэлігінасці немагчыма правесці дакладную класіфікацыю, а можна толькі вызначыць пэўныя тыпы нерэлігінасці.

Пры выдзяленні тыпаў нерэлігінасці, таксама як і пры вызначэнні яе крытэрыяў, патрэбны інтэгральны падыход: улік аб'ёму, зместу і узроўня нерэлігійнай свядомасці, інтэнсыўнасці нерэлігійных паводзінаў, ступень уключэння асобы ў нерэлігійныя адносіны. Трэба тут звяртаць увагу на наступныя якасці нерэлігійных асобаў: 1) змест і інтэнсіўнасць нерэлігійных паводзінаў і іх месца ў агульнай сістэме дзейнасці; 2) ступень актыўнасці ў распаўсюджванні нерэлігійных поглядаў; 3) месца нерэлігійных матываў у агульнай сістэме матывацыі паводзінаў. Згодна з гэтымі ўвагамі можна выдзеліць некалькі тыпаў нерэлігійных індывідаў у залежнасці ад характару і месца нерэлігійнай арыентацыі ў іх сістэме вартасцяў. Сярод нерэлігійных індывідаў ёсць як тыя, нерэлігінасць якіх сфарміравалася у выніку адыхода ад рэлігіі, так і тыя, хто ніколі не быў веруючым.

1) Атэісты. Яны не вераць у артыкулы веравучэнняў, не маюць рэлігійнай веры, культавых рэлігійных актаў. Маюць свядомыя атэістычныя перакананні і арыентацыю, валодаюць ведамі на тэму атэізму. Дзяцей выходзяць у атэістычным напрамку. Атэістычныя матывы прымаюць у сацыяльнай дзейнасці. Негатыўна адносяцца да рэлігійных вартасцяў і нормаў і пазітыўна - да безрэлігійных⁶.

Нерэлігінасць не тоесна з атэізмам. Атэізм з'яўляецца толькі найбольш выразным тыпам нерэлігінасці. Таму не ўсе нерэлігійныя людзі прымаюць трывалыя атэістычныя перакананні, некаторыя з іх працягваюць тут светапоглядавую непазядоўнасць, абьякаваць да

⁶ И.Н. Яблоков. *Предмет научного атеизма. В: История и теория атеизма.* Ред. М.П. Новиков. Москва с. 412-413.

пытанняў рэлігіі і атэізму.

2) Індыферэнтныя. Яны не праяўляюць якойсьці канкрэтнай арыентацыі адносна рэлігіі і рэлігійнасці, не маюць рэлігійнай веры, не вераць у праўдзівасць артыкулаў веравучэння, не адносяць сябе і не прыналежаць да рэлігійнай супольнасці. Індыферэнтныя людзі не маюць ні рысаў рэлігійнасці, ні рысаў атэістычнасці. Яны не выконваюць культавых актаў, хоць не выключаны асобныя падобныя акты па нерэлігійных матывах. Рэлігійных поглядаў не распаўсюджваюць, яны абыякавыя, але талерантныя да атэізму і рэлігійнасці. Пры выхаванні дзяцей не фармуюць у іх ні пазытыўнай, ні крытычнай пазіцыі адносна рэлігіі. Сацыяльная дзейнасць стымулюецца безрэлігійнымі матывамі. Раўнадушна адносяцца як да рэлігійных, так і свецкіх нормаў і вартасцяў. Да гэтай групы можна таксама аднесці скептычна і нігілістычна арыентаваных адносна рэлігіі і атэізму⁷.

3) Нерэлігійныя сімпатызуючыя рэлігіі. Яны пазітыўна адносяцца да некаторых рэлігійных вартасцяў, нормаў, культавых актаў. У прадстаўнікоў гэтай групы рэлігійная вера не прысутнічае, яны не вераць у рэлігійныя дагматы, не адносяць сябе і сапраўды не прыналежаць да рэлігійнай супольнасці. Яны прызнаюць пазітыўны ўплыў рэлігіі на развіццё культуры, цэняць рэлігійныя традыцыі і рытуалы па нерэлігійных матывах⁸.

4. Прычыны нерэлігійнасці

Што з'яўляецца прычынай існавання і распаўсюджвання нерэлігійнасці? Трэба тут адразу прызнаць тое, што няма толькі адной прычыны выясняючай факт нерэлігійнасці, такіх прычынаў можна знайсці вельмі многа. Кожны чалавек з'яўляецца ўнікальным, непаўторным, і таму прычыны ўзнікнення нерэлігійнасці ў выпадку кожнага асобнага чалавека могуць адрознівацца ад іншых людзей. Аднак можна тут выдзеліць некалькі асноўных прычынаў.

1) Першай прычынай з'яўляецца тое, што існаванне Бога ці трансцэндэнтнасці не з'яўляецца для чалавека нагляднай праўдай.

⁷ Z. KRZYSZOWSKI. *Ateizm. W: Leksykon teologii pastoralnej.* Red. R. Kamiński. Lublin 2006 с. 81.

⁸ И.Н. Яблоков. *Предмет научного атеизма. В: История и теория атеизма.* Ред. М.П. Новиков. Москва с. 412-413.

Рэлігійныя праўды веры перавышаюць узровень эмпірычнай рэчаіснасці, якую мы пазнаем непасрэдна нашымі органамі пачуццяў⁹. Бога мы не можам убачыць нашымі вачамі, так як бачым навакольны свет. Таму часта ад няверуючых можна пачуць словы – “каб я ўбачыў Бога, то бы паверыў, што Ён існуе...” Аднак у такім падыходзе ёсць супярэчнасць. Тое што мы можам даследаваць пры дапамозе нашых органаў пачуццяў не патрабуе веры – гэта сфера нашых ведаў. А вера і рэлігія заўсёды патрабуюць адкрытасці на тое, чаго мы не можам даследаваць эмпірычна, што застаецца таямнічым, непазнаным.

2) Другой прычынай распаўсюджвання нерэлігійнасці з’яўляецца нерэлігійнае выхаванне. Калі чалавек жыве і выхоўваецца ў нерэлігійнай сям’і і асяроддзі, няма чаму дзівіцца, што ў яго выпрацоўваецца нерэлігійны светапогляд. Такое нерэлігійнае выхаванне прамуецца ў наш час як узор свабоднага выхавання, якое не прымушае выхаванка да абавязку прыняцця веры і рэлігіі. Матывам гэтай нерэлігійнай тэндэнцыі з’яўляецца тое, што калі дзіця будзе паўналетнім, то тады зробіць свой свабодны выбар адносна рэлігіі, а да той пары павінна выхоўвацца безрэлігійна. Тут нерэлігійнасць ставіцца як эталон аб’ектыўнасці і ідэалагічнай чысціні. Аднак так сапраўды тут мы маем справу не з вольнасцю выбара, а з прамаваннем ідэалогіі нерэлігійнасці. Калі чалавек у дзяцінстве быў далёкім ад рэлігіі, то тым менш праўдападобна, што ў дарослым жыцці ён дойдзе да прыняцця рэлігіі.

3) Наступнай прычынай з’яўляецца тэндэнцыйнае прадстаўленне веры і рэлігіі ў негатыўным святле як формы фанатызму, прымітывізму, ненармальнасці, неталеранцыйнасці і забабону, які затрымлівае культуровае і цывілізацыйнае развіццё. Тут мае месца тэндэнцыйнае супрацьстаўленне адукаванасці і рэлігійнасці ў перспектыве будучай саентысцкай перамогі навуковага прагрэсу над рэлігійным прымітывізмам¹⁰. Калі чалавек бескрытычна прымае такую антырэлігійную прапаганду – ён у імя канфармізму – такой безрэлігійнай “нармальнасці” лёгка прызнае сябе нерэлігійным. Тут часта дамінуе страх выдзеліцца з акружэння, быць “белай варонай”. Таму чалавек хоча “быць як усе” – прымае прапаганданую нерэлігійную пазіцыю. Пры гэтым трэба зазначыць, што рэлігія патрабуе не толькі

⁹ Z. ZDYBICKA. *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 2008 с. 420.

¹⁰ A. BRONK. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 с. 40, 42.

слоўнай дэкларацыі, на якую не кожны чалавек у такой сітуацыі адважваецца, але і сведчанні ўсяго жыцця, згоднага з патрабаваннямі рэлігіі¹¹.

4) Дадатковай прычынай пашырэння безрэлігійнасці з'яўляецца распаўсюджанасць рэлятывізму, паводле якога няма абсалютна нязменных правоў і правілаў. Таксама праблемным тут з'яўляецца факт існавання многасці рэлігій і канфлікты паміж імі. З факту рэлігійнага плюралізму робіцца рэлятывістычны вывад - калі рэлігій шмат, то няма адной праўдзівай. У рэлятывізме ўсё прадстаўляецца як зменнае і залежнае ад канкрэтных абставінаў – з гэтым звязана выбарачнае трактаванне праўдаў веры і маральных прынцыпаў. Гэта вядзе да таго, што рэлігійныя праўды і дагматы прадстаўляюцца як несучасныя, устарэлыя, дыскусійныя. З гэтым звязана дэсакралізацыя і сэкулярызацыя культуры, якая вядзе да дэінстытуцыянізацыі і прыватызацыі рэлігіі – пераканання, што яна належыць толькі да сферы прыватных паводзінаў¹². І таму тыя, хто хоча выглядаць сучасным і адкрытым на новыя змены ў імя гэтай безрэлігійнай “сучаснасці” адкідаюць рэлігійнасць.

5) Важнай прычынай безрэлігійнасці з'яўляецца агнастыцызм, які падкрэслівае тое, што няма яснага для ўсіх разумення боскасці, трансцэндэнцыі. Бог, трансцэндэнцыя застаюцца таямнічымі, незразумелымі. Пры гэтым часта ўвага звяртаецца на антрапамарфічны вобраз рэлігіі і Бога і акцэнтуюцца карыкатуральнасць і нерэальнасць такога вобраза. Тут трэба звярнуць увагу на тое, што дакладнае пазнанне праўдаў веры і рэлігіі патрабуе інтэлектуальных намаганняў, паглыблення рэлігійных ведаў, інтэлектуальнай працы, а на гэта не кожны ідзе. Таму чалавек які не прадоўжвае свайго рэлігійнага развіцця, можа лёгка прыняць безрэлігійную пазіцыю¹³.

6) Прычынай прыняцця нерэлігійнага стылю жыцця можа стаць дрэнны прыклад штодзённага жыцця веруючых і асабліва духавенства. Гэтану спрыяе ідэалагічнае паказванне рэлігіі як інстытуцыянальнай арганізацыі, замешанай ў барацьбу за палітычную

¹¹ P. LENARTOWICZ, J. KOSZTEYN. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Kraków 2004 c. 34-36.

¹² A. BRONK. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 c. 47, 48, 51.

¹³ Z. ZDYBICKA. *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 2008 c. 461; A. ZWOLIŃSKI. *Leksykon współczesnych zagrożeń duchownych*. Warszawa 2009 c. 44.

і эканамічную ўладу¹⁴. Таму часам можна пачуць такое выказванне – “лепш быць добрым няверуючым, чым такім дрэнным веруючым”. Трэба прызнаць, што прыклады такой супярэчнасці слоў і жыццёвай практыкі веруючых хутка вядуць да аслаблення рэлігійнасці ў тых, хто не мае моцнай веры, і да ўмацавання нерэлігійных людзей у правільнасці сваёй пазіцыі. Нездарма гаворыцца, што ніхто так шмат шкоды не зробіў для рэлігіі, як людзі, якія прыналежаць да гэтай рэлігіі.

7) Да безрэлігійнай жыццёвай пазіцыі вядзе таксама абсалютызацыя зямных вартасцяў – прагматызм сучаснай кансумпцыйнай цывілізацыі. Чалавек, які заняты толькі зямнымі справамі, імкнецца збіраць і ўжываць для сваёй карысці зямныя вартасці. Таму ён не мае часу і ахвоты заняцца справамі духоўнымі, гэта яму выдаецца чымсьці нявыгадным, тым, што не аплочваецца. Кансумпцыйны стыль жыцця вядзе да таго, што чалавек у дабрабыце не патрабуе нічога больш для жыцця. Яго рысай з’яўляецца самадастатковасць, якая ўзрастае разам з развіццём навукі і тэхнікі. Гэта тэндэнцыя з’яўляецца эфектам адыходу цэлай людскай культуры ад кантэмплятыўнай, тэарэтычнай паставы і фасцынацыі дзейнасцю, накіраванасці на прадукцыю і ўжыванне¹⁵.

8) Пратэст супраць зла і несправядлівасці ў свеце. Рэальным фактам, з якім сутыкаецца чалавек, з’яўляецца зло, голад, цярпенне, вайна, злосць, катастрофы. Усё гэта вядзе многіх людзей да меркавання аб абсурдальнасці існавання і да наступнага вываду: калі чалавек жыве ў такіх умовах, то як можа існаваць добры Бог, калі ён не робіць нічога, каб паправіць людскі лёс?¹⁶ Праблему існавання зла і цярпення спрабавалі вырашыць многія рэлігіі, аднак рэлігійныя адказы на гэту праблему не задавальваюць тых людзей, якія застаюцца на пазіцыі нерэлігійнасці.

Спіс прычынаў нерэлігійнасці можна прадоўжваць далей. Аднак трэба прызнаць, што існаванне нерэлігійнасці з’яўляецца выклікам для прадстаўнікоў розных рэлігій, каб задумацца над сваёй верай і рэлігійнасцю. Таму існуе вялікая патрэба таго, каб людзі рэлігійныя праз паглыбленне рэлігійных ведаў паглыблялі сваё рэлігійнае жыццё

¹⁴ Z. KRZYSZOWSKI. *Ateizm*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński. Lublin 2006 c. 80.

¹⁵ Z. ZDYBICKA. *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 2008 c. 461-462.

¹⁶ A. ZWOLINSKI. *Leksykon współczesnych zagrożeń duchownych* c. 44.

і праз аўтэнтычнасць і глыбіню рэлігійнага жыцця былі жывым прыкладам вялікай вартасці рэлігійнасці для людзей нерэлігійных.

Словы-ключы: *Нерэлігійнасць, атеізм, трансцэндэнцыя, індыверэнтны, тып, Прычына.*

Niereligijność i jej przyczyny

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony problematyce istnienia i rozpowszechnienia fenomenu niereligijności. Autor przeprowadził analizę terminu „niereligijność”. Wyróżniono 3 typy niereligijności: 1) ateizm; 2) indyferentność; 3) niereligijni sympatyzujący z religią. **Ponadto w artykule zostały wyróżnione podstawowe przyczyny niereligijności wraz z ich krytyczną oceną.**

Słowa kluczowe: *Niereligijność, ateizm, transcendencja, indyferentny, typ, przyczyna.*

Irreligion and Its Causes

Summary

The article is devoted to the problem of the existence and spreading of the phenomenon of irreligion. The author conducted an analysis of the term “irreligion”. Three types have been underlined: 1) atheists, 2) indifferent people, 3) non-religious with a positive attitude to religion. In addition, the article mentions the basic causes of irreligion and gives a critical evaluation of them.

Key words: *irreligion, atheism, transcendence, indifferent, type, cause.*

KS. WOJCIECH TUROWSKI

ADAPTACJA SŁOWA BOŻEGO W PRZEPOWIADANIU I KATECHEZIE

Treść: 1. Wcielenie Chrystusa adaptacją Logosu, 2. Granice adaptacji słowa Bożego, 3. Rozpoznawanie znaków czasu, 4. Aktualizacji słowa Bożego przez adaptację, Posumowanie.

Misję głoszenia słowa Bożego przekazał Pan Jezus Kościołowi w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20). Głoszenie słowa Bożego i nauczanie tego, co zostawił Jezus Chrystus apostołom jest tożsamością Kościoła, jego pierwszorzędnym zadaniem. Słowo Boże jest źródłem każdej homilii i katechezy. Kościół, przez przepowiadanie, ma zafascynować wiernych Chrystusem i wprowadzić ich w Jego tajemnice. Słowo Chrystusa ma moc przemieniającą słuchaczy, jak również tworzenia wspólnoty. W takim znaczeniu mandat misyjny udzielony Kościołowi – czynienia uczniami Chrystusa i utwierdzania w nauce Jego, jest elementem kształtującym i umacniającym jedność Kościoła¹. Na drodze spełniania mandatu misyjnego Kościoła nie brak różnego rodzaju przeszkód zarówno z dziedziny teologii, jak socjologii i psychologii. Każda epoka dziejów ludzkości ma swoje znamiona, które są wezwaniami dla żyjących w niej. Kościół również dziś podejmując dzieło głoszenia i nauczania w imię Jezusa uwzględnia zaskakujące okoliczności. Działania te, to pro-

Ks. Wojciech Turowski – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr teologii w zakresie teologii pastoralnej, specjalizacja homiletyka; wykładowca homiletyki i retoryki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; zastępca redaktora naczelnego Studiów Teologicznych Białostok Drohiczyń Łomża; Przewodniczący Wydziału Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii Biskupiej; autor licznych artykułów z dziedziny teologii pastoralnej, teologii rodziny, homiletyki i komunikacji.

¹ Por. I Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej, art. 98, Zamość 2001.

ces adaptacji.

W tym miejscu, na wstępie, warto zapytać, co rozumiemy pod zwrotem adaptacji słowa Bożego w homiletyce i katechezie? Jest to proces, podczas którego homilista lub katecheta korzystając z dostępnych form i metod przekazu dostosowuje całą strategię działania do możliwości zastanych u odbiorców, gdzie realizowany jest mandat misyjny Chrystusa, aby Ewangelia była usłyszana i nastąpiła jej recepcja. Jednym słowem, adaptować słowo Boże, to dostosować, zmodyfikować je do nowych warunków². „Wiara zależna jest od posługi słowa Bożego”³. Fundamentalnym zadaniem homilii jest wzbudzać wiarę a katechezy budować ją. Ogniwem łączącym jest słowo Boże, które adaptowane jest prawdziwie głosem samego Boga, który wzywa do wiary⁴. Należy uwrażliwiać głosicieli słowa Bożego do jak wielkiej misji zostali ustanowieni, aby wykonywali ją z poświęceniem, dla pomnażania wiary.

Minęło już 2000 lat od rozpoczęcia działalności ewangelizacyjnej Kościoła i 20 lat od powrotu katechezy do szkół w Polsce. Jest to dobra okazja do refleksji nad słowem Bożym, które ma w sobie Bożą moc, aby ci którzy je przyjęli stali się dziećmi Bożymi⁵.

Artykuł jest zwróceniem uwagi na ważny proces adaptacji słowa Bożego w dziele szeroko rozumianego przepowiadania słowa Bożego ze zwróceniem uwagi na homilię i katechezę szkolną.

1. Wcielenie Chrystusa adaptacją *Logosu*

Zasada adaptacji słowa Bożego w przepowiadaniu i katechezie wynika z prawa wcielenia. Odwieczny *Logos* przyjął naturę ludzką z wszystkimi związanymi z tym następstwami, dotyczącymi również, między innymi, dostosowania się Boga do człowieka. Proces adaptacji słowa Bożego był rozłożony w czasie. Odwołuje się do niego papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*⁶. Bóg pragnął skomunikować się ze stworzeniem. Na początku skomunikował się z człowiekiem przez

² Por. *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2000, s. 2.

³ S. DYK, *Co głosić, aby wierzyli?* Lublin 2013, s. 9.

⁴ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dyrektorium Ogólne o Katechizacji, Poznań 1998, nr 64.

⁵ Por. J 1, 12.

⁶ Por. VD 7.

piękno stworzenia. Objawił się jako Stwórca. Cała przyroda, z kosmo-
sem włącznie jest „księgą Boga”, papież nazwał ją *Liber naturae*. Następ-
nie przemówił Bóg do człowieka przez patriarchów, królów i proroków.
Dzieje Izraela to historia tego narodu jak również historia adaptacji sło-
wa Bożego, jego wkorzenie się w Naród Wybrany. Szczytem adaptacji
było wcielenie *Logosu*. Bogu zależało na zbawieniu każdego człowieka,
dlatego posyła swojego jedyne Syna, by ten przyjął ludzka naturę z
wszystkimi jej cechami: myśleniem, kulturą, mentalnością, językiem itp.
W Synu Bożym Bóg najbardziej dostosował się do ludzi i przemówił do
nich nie tylko przez Jego słowa, lecz również przez czyny i całą osobę.
„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców
przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez
Syna” (Hbr 1,1).

Adaptacja *Logosu* do natury ludzkiej nie była abstrakcją. Jezus z Na-
zaretu stał się konkretnym człowiekiem, nie przestając być ciągle Synem
Bożym. Był Żydem w pełnym tego słowa znaczeniu. Jego nauczanie było
głęboko osadzone w kulturze semickiej. Jezus posługiwał się utartym
sposobem mówienia, rozumiałym dla Jego słuchaczy⁷. Jego nauczanie
charakteryzowało pogładowość, obrazowość i bezpośredniość. Oprócz
licznych dialogów spisanych w Ewangeliach charakterystyczną formą
wypowiedzi były przypowieści. Ich istotną funkcją była adaptacja praw-
dy o Królestwie Bożym w konkretnym obrazie zrozumiałym dla odbior-
cy. Wskazywał na moment przyjścia i na aktualną obecność Królestwa
Bożego, na jego dynamikę, jak i na opór na jaki ono natrafiało⁸. Prosta
refleksja nad Ewangelią pozwala dostrzec, jak bardzo Chrystus dosto-
sowywał się do świata pojęć, odczuć i wykształcenia swoich słuchaczy.
Adaptacja *Logosu* w tajemnicy Wcielenia ukazuje naturę „słowa”. Zada-
niem wypowiedzianych słów jest opisywanie rzeczywistości i wyjaśnianie
jej znaczenia. Hebrajskie *dabar* i greckie *logos* nie są ściśle synonimami,
choć oba tłumaczy się jako „słowo”. Semita, będzie rozumiał *dabar* jako
rzeczywistość nie tylko foniczną, ale również realnie istniejącą, mają-
cą w sobie dynamikę i siłę sprawczą. Termin grecki *logos* każe wejść
w istotę konkretnego terminu, każe uchwycić intelektualną treść sło-

⁷ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Przypowieści dla nas*, Częstochowa 2006, s. 7.

⁸ Por. J. JAROMI, *Wartość Królestwa Bożego w przypowieściach Ewangelii Synoptycznych*, Wrocław 2008, s. 6.

wa⁹. Oba znaczenia terminu „słowo” przeplatają się w całej Biblii. Piśmo Święte ukazuje nam słowo nie tylko jako objawiającą prawdę Bożą, lecz jako narzędzie Bożego działania w historii zbawienia. Bóg przez „słowo” ukazuje Swoją moc stwórczą, podtrzymującą wszystko w istnieniu; objawia potęgę działania nad wszelkim stworzeniem; słowo Boże oznacza konkretnie dzieło zbawienia, które dokonało się przez wypowiedziane i przyjęte z wiarą słowo Boże. Tak więc Słowo – *Logos* jakim jest Jezus to doskonała adaptacja zbawczego zamysłu Boga. W Nim już Królestwo Boże nadeszło, już jest obecne w świecie¹⁰. Jezus – odwieczne Słowo Ojca jest pełnią objawienia. W Nim zawarta jest wszelka wiedza o Bogu, w Nim jest pełnia zbawienia, w Nim mamy dostęp do Ojca. Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione, zrozumiane, poznane i przyjęte, dlatego potrzeba ciągłej adaptacji słowa Bożego w kaznodziejstwie jak i w katechezie dla nowych pokoleń, żyjących w ciągle zmieniającej się przestrzeni kulturowej i komunikacyjnej, potrzeba adaptacji przekazu wiary, treści ewangelicznych, by mogła nastąpić inkorporacja słowa Bożego, by świat uwierzył, że Jezus jest jedynym Zbawicielem. Dlatego Kościół jest przekonany, że proces adaptacji jest podstawowym prawem działalności ewangelizacyjnej¹¹.

2. Granice adaptacji słowa Bożego

Orędzie ewangeliczne ma znaczenie ponadczasowe, gdyż jest regułą życia dla wszystkich ludzi, wszystkich czasów i wszystkich narodów. Potrzeba jest by było przekazane w pełni autentyczne bez żadnych naleciałości czasowych. Chodzi o przekazanie treści i ducha orędzia zbawienia. Było ono zapisane w innym języku i w innej mentalności niż nasza. Była to mentalność kultury wschodniej, semicka. Kultura ta miała swój własny język, symbole, własne schematy myślowe i sposób wyrażania siebie. Dlatego adaptując słowo Boże należy te sprawy wziąć pod uwagę, one wyznaczają pewne ramy działania, kreślą granice, których nie należy przekraczać. Pierwszą warstwą, przez którą trzeba się przebić i za-

⁹ Por. M. RZESZEWSKI, *Posługa słowa*, Poznań 1967, 15-16.

¹⁰ Por. S. MOYSA, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 56.

¹¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele 44.

razem granicą jest język orędzia zbawienia. Chodzi o to, by w adaptacji nie zatracić istoty jakie niesie słowo Boże. Drugą sprawą jest człowiek. Adaptacja skierowana jest ku człowiekowi, to on jest podmiotem tego procesu, adresatem homilii i katechezy. To człowiek dokonuje adaptacji, w jego ręku jest ten proces, to od niego zależy jak podejździe do świętego tekstu, by wydobyć istotę przesłania i dostosować ją do naszych czasów. W związku z tym, możemy mówić o trzech granicach adaptacji słowa Bożego: lingwistycznej, „stosowności” i „podmiotowej”. Pierwsza, lingwistyczna, o której poucza nas Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*¹² dotyczy interpretacji tekstów biblijnych. Pismo Święte winno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane. Adaptacja słowa Bożego całkowicie rozmija się z celem, jeśli opiera się na założeniach, które kolidują z głównymi wytycznymi tekstu biblijnego. Dokument soborowy zwraca uwagę, aby pracując nad tekstem Pisma Świętego nie doprowadzić do zniekształcenia intencji i sensu świętego tekstu, dlatego należy stosować zasadę ekwiwalencji dynamicznej, to znaczy starać się wiernie i dokładnie oddać sens oryginalnego tekstu. Adaptację powinna poprzedzić pogłębiona interpretacja tekstów biblijnych, czyli taka, która uwzględni metody współczesnej egzegezy biblijnej i teologicznych zasad interpretacji¹³. Dokonując adaptacji należy zachować zasadę jedności całej Biblii. Osoba Chrystusa jest „kluczem otwierającym wszystkie księgi”¹⁴. Chodzi o interpretację określonej perykopy lub którejś z ksiąg Pisma Świętego w kontekście całej Biblii. Kaznodzieja powinien słuchaczom stopniowo odsłaniać realizację Bożego planu zbawienia. Dlatego dokonując adaptacji należy uszanować zbawcze przesłanie Biblii. Kulminacyjnym punktem adaptacji jest zbawienie, dzieło Jezusa Chrystusa i to te treści winny być wydobyte i uwspółcześnione¹⁵. „Należy odrzucić taką adaptację, która nie respektuje sprawiedliwości społecznej i miłości ewangelicznej”¹⁶. Taka forma działania może przynieść więcej szkody niż pożytku.

¹² Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym 11-13.

¹³ Por. S. DYK, *Co głosić...* dz.cyt, s. 27.

¹⁴ M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa*, w: http://biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=467&catid=79&Itemid=65 (odczytano 12.10.2012).

¹⁵ Por. J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009, s. 111-112.

¹⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, w: <http://biblia.wia-ra.pl/doc/423148.INTERPRETACJA-PISMA-SWIETEGO-W-KOSCIELE/2>

ku. „Kościół jest powołany do ewangelizacji, to znaczy, by zaniósł Dobrą Nowinę do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzył z nich nową ludzkość”¹⁷.

Drugą granicą adaptacji jest „stosowność”. Biblia jest Księgą świętą, której należy się szacunek. Stanowi źródło dla wielu religii, dlatego dostosowując jej treść do pewnych okoliczności, do konkretnego użytku homiletycznego czy katechetycznego, trzeba pamiętać o stosowności w używaniu tej Księgi, by nie urazić niczyich uczuć religijnych i wychowywać do właściwych postaw. Dlatego warto mieć wrażliwość Orygenesusa, który uważał, że nawet najdrobniejsze słowo w Piśmie nie jest przypadkowe, a przez każde przemawia Chrystus¹⁸.

Trzecią granicą jest sam odbiorca, podmiot przepowiadania i katechezy, do którego skierowany jest komunikat homiletyczny lub katechetyczny. Komisja Biblijna, uzasadniając szeroko potrzebę adaptacji, wskazuje zarazem na jej metody oraz granice akcentując personalistyczny jej charakter. Po pierwsze, chcąc dobrze adaptować słowo Boże należy słuchać słowa Bożego z pozycji człowieka żyjącego dzisiaj. Po drugie, próbować lepiej zrozumieć sytuację dzisiejszego człowieka. Po trzecie potrzeba jest wydobyć z bogactwa znaczeniowego tekstów biblijnych elementy mogące dopomóc w zmianie na lepsze życia dzisiejszego człowieka tak, by było bardziej zgodne ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie¹⁹. Komisja Biblijna swym postulatem przypomina istotną sprawę: w głoszeniu słowa Bożego gdziekolwiek czy na katechezie, czy w homilii na liturgii nie można zgubić człowieka. Człowiek jest na pierwszym planie wszelkich działań a nie na dalekim horyzoncie. Dobra homilia i katecheza są w służbie człowiekowi, dlatego winny one być konkretne i życiowe, wychodzące ze słowem Bożym naprzeciw ludzkim problemom, dotyczącym sedna ich życia i spraw, którymi „dziś” żyją. Słowo Boże jest wezwaniem, które ma znaczenie egzystencjalne, jest otwarte na spotkanie z człowiekiem i na jego problemy, zdolne dać odpowiedź na każde pytanie. Adaptując słowo Boże nie redukujemy wiary tylko do jakiegoś aktu akceptacji ani do zgody woli. Biblia traktuje wiarę jako

¹⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium...dz.cyt.*, nr 46.

¹⁸ Por. M. SZRAM, *Osobowy charakter...dz.cyt.*

¹⁹ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...dz.cyt.*

źródło i syntezę całego życia²⁰. Adaptacja będzie niejako zaproszeniem, „wciągnięciem” w historię zbawienia kolejne pokolenie ludzi. Katecheza jak i homilia, mają ewangelizować i wychowywać dojrzałych w wierze uczniów Chrystusa, którzy słuchając słowa Bożego zgodzili się, podjęli decyzję, żeby być z Panem, aby z Nim żyć²¹. Słowo Boże przez posługę homilijną czy katechetyczną winno przekraczać wszelkie granice jakie są w człowieku i są jakąś barierą, stawiają opór Bogu, aby „wciągnąć” go w zbawczy nurt działania Boga w świecie, aby człowiek wierząc angażował się na rzecz świata bardziej zgodnego z planem Boga.

3. Rozpoznawanie znaków czasu

Proces adaptacji słowa Bożego wymaga zwrócenia uwagi na inną ważną sprawę. Aby należycie głosić słowo trzeba poznać nie tylko stan i poziom umysłowo-duchowy środowiska, w którym się je przepowiada, konieczne jest uchwycenie „znaków czasu”²². Termin ten, ma swój rodowód w Biblii²³. Jednak nie jest tam używany jednoznacznie, wymaga zawsze analizy egzegetycznej. Na ogół „znaki czasu” wiążą się z wydarzeniami wskazującymi na nadchodzącą erę mesjańską lub na zbawczą inicjatywę Boga wobec człowieka. Przejawia się w nich wola Boża w stosunku do ludzi. Mówiąc dziś o „znakach czasu” należy rozumieć je jako zbawczą inicjatywę Boga, jako wypełnianie się zamysłu Bożego. „Znak

²⁰ Por. A. KICIŃSKI, *Katecheza w służbie człowiekowi i społeczeństwu*, w: *Drogowskazy wychowania*, (red. S. Wilk, A. Kiciński, A. Łuczyński, L. Opiela, A. Smagacz), Lublin 2012, s. 7.

²¹ Por. BENEDYKT XVI, *Porta fidei*, Poznań 2011, nr 10.

²² Termin „znaki czasu” wprowadzony został do nauczania społecznego Kościoła przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris*; używany w dokumentach społecznych Kościoła ogłoszanych przez Pawła VI i Jana Pawła II oraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W encyklice *Pacem in terris* mówi się wyraźnie o znakach czasu takich, jak: awans pod względem gospodarczym i społecznym warstw robotniczych, udział kobiet w życiu publicznym, procesy dekolonizacji czy wreszcie prawa człowieka (PT, 40-42, 143). Sobór Watykański II mówi o „znakach czasu” szczególnie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym i podkreśla się, że w wydarzeniach, potrzebach oraz pragnieniach ludzi doby obecnej można rozpoznać znaki obecności lub zamysłów Bożych (por. KDK 11), a w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów zachęca się ich, by wspólnie z osobami świeckimi rozpoznawali znaki czasu (por. DK 9). Jako klasyczne przykłady znaków czasu wymienia się ruch ekumeniczny (por. DE 4), wolność religijną (por. DWR 15), rozwój i odnowienie liturgii (por. KL 43) – za ks. prof. Januszem Mariańskim, w: *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, Lublin- Warszawa 1990.

²³ Por. Mt 16, 1-4; Mt 23, 34-36; Łk 8, 54-56; J 6, 30-31.

czasu” to zbawczy *kairos*, czas jedyny i niepowtarzalny, kryjący w sobie Boże wezwanie. *Kairose* jest Jezus Chrystus, to w Nim jest czas zbawienia, On go przyniósł; wierzący w Niego, przez wiarę wchodzą w tę zbawczą przestrzeń. Wielką stratą będzie brak rozeznania znaków czasu przez grupę ludzi czy przez cały Kościół. Rozróżnianie znaków czasu, ich opis i charakterystyka oraz szukanie odpowiedzi na nie, należy do całego Kościoła, między innymi do teologów i duszpasterzy, którzy przez głoszenie słowa Bożego głoszą samego Chrystusa, czyniąc słuchaczy Jego uczniami. Przypomina o tym Soborowe nauczanie: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości” (Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele* 3-4). Dlatego „znaki czasu” będą miały w sobie blask samego Boga, będą to zjawiska, zmiany w społeczeństwie objawiające jedność, solidarność, pokój, sprawiedliwość, wiarę. Adoptując słowo Boże należy ukazywać „barwne” wydarzenia zbawcze, pełne dobroci i potęgi Bożej, należy unikać akcentowania zła i jego przejawów w świecie. Czas zbawienia trwa, Boży *Kairos* wkroczył w naszą ludzką historię w momencie wcielenia Bożego Syna. Głoszenie słowa Bożego na homilii czy na katechezie jest kontynuacją dzieła Jezusa Chrystusa, jest wskazywaniem na działanie Boga „dziś”, dlatego adaptacja przez swój symboliczny język, dostosowany przekaz ma służyć obwieszczeniu orędzia zbawienia, popularyzowaniu Ewangelii. Mówiąc o „znakach czasu” w kontekście adaptacji słowa Bożego należy zrozumieć pragnienie papieża Franciszka, który napisał: „Nasza kultura straciła zdolność dostrzegania konkretnej obecności Boga, Jego działania w świecie. Uważamy, że Bóg znajduje się w zaświatach, na innym poziomie rzeczywistości, oddzielony od naszych konkretnych relacji” pisze papież w encyklice *Lumen Fidei*, jednak zaraz dodaje, że „chrześcijaństwo wyznają konkretną i potężną miłość Boga, który naprawdę działa w historii i decyduje o jej ostatecznym przeznaczeniu. Tę miłość można spotkać, ona objawiła się w pełni w męce, śmierci i zmartwychwstaniu

Chrystusa²⁴.

4. Aktualizacja słowa Bożego przez adaptację

Aktualizacja słowa Bożego jest przybliżaniem go w celu wpływania jego wskazań na życie odbiorców homilii czy katechezy. Jest czymś istotnym w głoszeniu orędzia zbawienia i w przekazie wiary. Aktualizacja jest procesem złożonym, wchodzącym w skład komunikacji interpersonalnej. Aktualizacja kerygmatu przybiera różne formy w poszczególnych rodzajach homilii czy jednostkach katechezy, jedną z nich jest adaptacja słowa Bożego przez narrację, która polega na posługiwaniu się opowiadaniem treści biblijnych. *Biblia* jest bogata w różne formy narracji włączone w różne gatunki literackie. Wyróżnić możemy następujące gatunki narracji: opowiadanie przypowieściowe (np. przypowieść o chwaście: Mt 13,24-30); opowiadanie – przykład (np. o faryzeuszu i celniku Łk 18,9-14); opowiadanie historyczne (np. pojmanie Jezusa: Mk 14,43-52); opowiadanie – wyznanie (np. zwiastowanie rodzin Jezusa: Łk 1,26-38)²⁵.

Adaptacja pełni rolę służebną wobec aktualizacji słowa Bożego, ma ona wspierać ten proces przez zastosowanie odpowiednich środków dostosowujących przekaz słowa Bożego do zastanych warunków. W czasach różnorodnych środków komunikacji elektronicznej, głoszący słowo Boże współczesnym powinien chętnie sięgać po nie, by aktualizacja była skuteczniejsza. Adaptując słowo Boże można posłużyć się ciekawym przykładem z życia wziętym i zobrazować to clipem filmowym, ale też można posłużyć się tekstem biblijnym, jego ekranizacją lub odbiorem audio. Tak adaptowane słowo Boże pobudza wyobraźnię, symultanicznie przez obraz i dźwięk działa równocześnie na różne zmysły, lepiej skupia uwagę i wspiera proces zapamiętywania.

Trzeba zauważyć, że wydawnictwa katolickie pamiętają o tym i wspierają współczesną metodykę katechezy szkolnej, by proces dydaktyczny był efektywniejszy oraz interesował bardziej ucznia, a więc efektowniejszy. Oprogramowania do tablicy interaktywnej, filmy fabularne czy dokumentalne z tematyki religijnej, e-booki, nowe podręczniki to

²⁴ Por. FRANCISZEK, Encyklika *Lumen Fidei*, Poznań 2013, nr 17.

²⁵ Por. W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 62-85.

tylko niektóre pomoce, które służą lepszej absorpcji wiedzy religijnej i adaptacji słowa Bożego.

Innym sposobem adaptacji jest narracja tekstu biblijnego wpleciona w jednostkę homilii czy katechezy. Prowadzący opowiada tekst biblijny w sposób podobny jakby relacjonował wydarzenie z codziennego życia. Opowiadając należy zwrócić uwagę na zwroty kerygmaticzne, które często występują w dialogach, np. „Nie bój się, wierz tylko!” (Mk 5,36); „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu!” (Mk 9,24); „Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię” (Mk 10, 49). W tekstach narracyjnych występują zwroty, które są kluczowe, wyjaśniające cud lub istotę rozmowy, muszą one również być użyte w adaptacji narracyjnej. Należy zatem opowiadać wydarzenia komunikatywnie, przejrzysto, zwięźle, pogładowo i rzeczowo, wskazując na miejsce, osoby, skupiając uwagę na przebiegu wydarzeń. Archaizmy i niezrozumiałe zwroty zastępować współczesnymi zrozumiałymi dla wszystkich²⁶. Siłą opowiadania narracyjnego jest żywa mowa polegająca na modulacji głosem, jego natężeniem oraz uwspółcześnienie tekstu, który ożywa na nowo, mimo, że przybliży bardzo odległą historię. Godną zauważenia sprawą w tej formie adaptacji jest wskazanie na pewne postawy, zachowania ludzi czy wydobywanie na pierwszy plan biblijnej postaci i postawienie jej za wzór. To wszystko sprawia, że tak odebrane słowo Boże jest bliższe niż te, które jest spisane na kartach *Biblii* i „sucho” odczytane na zgromadzeniu liturgicznym lub katechezie.

Ciekawą formą adaptacji słowa Bożego jest drama. Jest to propozycja sposobu adaptacji słowa Bożego bardziej na katechezie niż na homilii. Czym jest drama? Drama jest niekonwencjonalną metodą, w której wchodzenie w określone role, pozwala kreować rzeczywistość oraz uzewnętrzniać swoje emocje, odczucia i intuicję. W dramacie jest miejsce na refleksję nad tym co się odegrało, co się zauważyło, samemu doświadczyć²⁷. „Podstawą dramy jest rozgrywanie w różnych możliwych nowych rolach, nieznanymi wcześniej, nieraz bardzo trudnych sytuacji, w celu ich zrozumienia, uwewnętrznienia, zdobycia bądź pogłębienia wiedzy o świecie, o sobie, o innych ludziach”²⁸. Osiągnięcie celu dydaktycznego w dramacie wymaga

²⁶ Por. J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, s. 132.

²⁷ Por. Z. P. MACIEJEWSKI, *Drama i jej przydatność w katechezie*, w: *Aktywizacja w katechezie szansa czy zagrożenie?* (red.) R. Chałupniak. Opole 2002 s. 156-158.

²⁸ K. PANKOWSKA. *Pedagogika dramy. Teoria i praktyka*. Warszawa 2000 s. 22.

przestrzegania pewnych zasad z zakresu pedagogiki i psychologii²⁹.

Adaptowanie słowa Bożego przez dramę dostarczyć może uczniom ważnych i wyjątkowych walorów jak pogładowości i przeżyciowości. Pogładowość opiera się na myśleniu konkretnym i abstrakcyjnym. Służy do tworzenia i wyjaśniania uogólnień, pojęć, praw, teorii³⁰. Pogładowość domaga się aktywizacji ucznia, umożliwiała zdobywanie własnego doświadczenia i głębszego zrozumienia rzeczywistości. Obok pogładowości niejako parze występuje przeżyciowość. Polega na silnym uświadomieniu, poruszeniu jakąś wartością, osobą, która występuje w Biblii, a którą uczeń sam musi odegrać. Wchodzenie w rolę, pozwolenie uczniom, aby oryginalnie na swój sposób, odegrali pewien fragment wyjęty z *Biblii* jest ogromnym doświadczeniem. Uczeń przeżywa w sposób bezpośredni historię, która miała miejsce bardzo dawno, a przez adaptację w formie dramy – jej odgrywanie teraz – dostarcza ona jemu dużo emocji aktywizując i uspołeczniając go³¹. Przez dramę następuje aktualizacja słowa Bożego. Uczeń wiąże biblijną postać, to co ona powiedziała, z własnym sposobem interpretacji treści, nakładając na przesłanie biblijne swoje doświadczenie, swoją historię. Wchodząc w rolę uczeń identyfikuje słowo Boże ze współczesnością. To pozwala dojść do wniosku, że słowo Boże odpowiednio adaptowane jest wciąż aktualne. Kończąc ten wątek należy stwierdzić, że adaptacja słowa Bożego przez dramę wychodzi naprzeciw postulatowi *Dyrektorium Katechetycznemu*, by głoszenie orędzia ewangelicznego było wyrażane językiem danej kultury³².

Podsumowanie

Misją głosiciela słowa Bożego jest dostosowanie przekazu wiary do wyzwań współczesności. To wymaga wiedzy i pewnej umiejętności adaptowania orędzia zbawienia. Proces adaptacji jest kluczową sprawą w Kościele, w wypełnianiu mandatu misyjnego Chrystusa, który realizują kaznodzieje, duszpasterze i katecheci. Dobrze adaptowane słowo Boże ożywia je, pobudzając do wiary i jej wzrostu. Korzystanie z różnych form adaptacji czy-

²⁹ Por. J. SZPET. *Dydaktyka katechezy*. Poznań 1999 s. 98.

³⁰ Por. S. NAŁASKOWSKI. *Metody nauczania*, Toruń 1997 s. 82-83.

³¹ Por. W. TUROWSKI, *Drama w dydaktyce homiletycznej jako sposób poszukiwania nowych rozwiązań skutecznego przepowiadania słowa Bożego*, w: „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne tom 2(58)2011, s. 247.

³² Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium...dz.cyt.*, nr 21.

ni przekaz ciekawszym, pozwala odkryć obecność Boga we współczesnym świecie. Dlatego temat jest wciąż aktualny i na czasie w dobie nowej ewangelizacji. Adaptacja słowa Bożego, to zarzucanie sieci w imię Pana, by złowionych ludzi przenieść z wód zatrutych przez świat, na życiodajne wody Bożej łaski. Niniejszy artykuł nie wyczerpuje szerokiego tematu związanego z adaptacją treści wiary na polu kaznodziejskim i katechetycznym, jest raczej propozycja do dalszych badań i wnikliwych analiz.

Streszczenie

Artykuł porusza ważny temat adaptacji słowa Bożego. Problem adaptacji w przepowiadaniu słowa Bożego na homilii i katechezie nie jest zagadnieniem łatwym. Jest jednak koniecznym, by orędzie zbawienia rozbrzmiewało z taką samą mocą jak za czasów biblijnych. Autor zwrócił uwagę na osobę Jezusa, który jest najdoskonalszą adaptacją słowa Bożego, jest wcielonym Logosem. Wcielenie Jezusa Chrystusa i Jego dzieło odkupienia sprawiło, że głoszenie słowa Bożego jest narzędziem zbawienia i należy do najistotniejszych zadań Kościoła. Chcąc robić, to dobrze, Kościół pochyła się nad Pismem świętym, które jest źródłem i wykładnią wiary, aby na nowo je odczytać. Adaptacja Biblii wymaga przestrzegania określonych zasad, nie przekraczania pewnych granic, którymi jest warstwa językowo-kulturowa, człowiek – adresat słowa Bożego i jego komentator oraz zwrócenie uwagi, że Biblia jest księgą świętą, z którą należy się godnie obchodzić. W dalszej części zwrócono uwagę, na obecny czas zbawienia, Boży kairos, w który włączony jest świat. Każdy człowiek, to czas działania Boga i zbawiania człowieka. Homilia czy katecheza przyczynia się do rozpoznania tego czasu, znaków zbawienia we współczesności. W końcowej części autor zwrócił uwagę na formy adaptacji słowa Bożego, by orędzie Boże było ciągle aktualne, odpowiadało na egzystencjalne, konkretne potrzeby ludzi. Współczesne środki komunikacji elektronicznej, które są coraz częściej wykorzystywane w katechezie i na homilii, to dobry sposób adaptacji, dostosowania słowa Bożego do mentalności współczesnych. Inną proponowaną, ciekawą formą adaptacji jest opowiadanie narracyjne i drama.

Słowa kluczowe: *adaptacja słowa Bożego, przepowiadanie, katecheza, znaki czasu.*

Adaptation of the Word of God in Preaching and Catechesis

Summary

The article raises an important issue: adaptation of the word of God. The issue of adaptation in preaching the word of God in homilies and catechesis is not an easy matter. However, it is necessary that the message of salvation resonate with the same power as in biblical times. The author drew attention to the person of Jesus, who is the most perfect adaptation of the word of God, He is the Logos incarnate. The Incarnation of Jesus Christ and His work of redemption means that the proclamation of the word of God is an instrument of salvation and is one of the most important tasks of the Church. To do this properly, the Church studies the Holy Scriptures, the source and explanation of the faith, in order to re-read them. The adapting of the Bible requires adherence to certain principles and not exceeding certain limits, which are: the linguistic-cultural level, man – as the recipient of God's word and his commentator and also noting that the Bible is a sacred book, which should be handled with dignity. In the further part of the article it has been noted that the present time of salvation, God's kairos, into which the world, every person is included, is a time of the action of God, the salvation of man. Homilies and catecheses help to identify this time and the signs of salvation now present. In the final part the author drew attention to the forms of adaptation of the word of God, in order that God's message remain valid, corresponding to the existential, specific needs of people. Modern electronic means of communication, increasingly used in catechesis and preaching, are good means for the adaptation of the word of God, so that it be understandable to the mentality of today. Another suggestion of an interesting form of adaptation are story narratives and drama.

Key words: *adaptation of the word of God, preaching, catechesis, signs of the times.*



KS. ZBIGNIEW PYSKŁO

WYCHOWANIE MŁODZIEŻY DO ODPOWIEDZIALNEGO ZAANGAŻOWANIA SIĘ W ŻYCIE SPOŁECZNE W NAUCZANIU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Wychowanie do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym bezpośrednio dotyka problematyki formacji społecznej, która w literaturze rozumiana jest jako wynik działania zespołu społecznych środków wychowawczych lub jako przekaz określonych wartości i wzorów zachowań oraz ukształtowanie w wychowanku takich postaw, które czynią go aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa. W tym drugim znaczeniu uwypukla się wpływ całego dorobku kulturalnego danego społeczeństwa, społecznych zachowań ludzi wprost lub ubocznie spełniających zadania wychowawcze instytucji społecznych. Ogólnie przyjętej definicji czynności społecznej odpowiada samo pojęcie wychowania rozumianego jako oddziaływanie wychowawcze, mające na względzie przekazywanie wartości lub wzorów zachowań innej osobie lub grupie¹.

Problematyka wychowania społecznego znalazła swoje szczególne miejsce w pedagogice socjologicznej. U jej podstaw znalazło się założenie, że człowiek stanowi jedynie część całości społecznej. Miało to konkretne znaczenie dla praktyki wychowania, które stało się procesem uspołecznienia postrzeganego jako adaptacja jednostki do istniejących warunków społecznych. Wychowanie zostało sprowadzone do formowania wychowanka przez grupę społeczną i otaczające środowisko. Pedagogika socjologiczna dążyła do przezwyciężenia jednostronności wychowania zapewniającego

Ks. Zbigniew Pyskło – kapłan diecezji łomżyńskiej, doktor teologii, wicedyrektor Wydziału Nauczania i Wychowania Katolickiego Łomżyńskiej Kurii, Dyrektor Katolickiej Bursy Szkolnej w Łomży. Wykładowca katechetyki w Instytucie Teologicznym w Łomży.

¹ Por. S. DZIEKOŃSKI, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 282-283.

dziecku całkowicie swobodny rozwój. Spontanicznemu rozwojowi „od wewnątrz” przeciwstawiono kształtowanie „od zewnątrz”. Ten podstawowy problem wystąpił u czołowych przedstawicieli pedagogiki socjologicznej, jakkolwiek był przedstawiany w różnych odmianach².

Kwestie wychowania społecznego znalazły swoje szerokie rozwinięcie w refleksji Stefana Wyszyńskiego. Najważniejsze zadania w tym względzie można uporządkować według następującego klucza: odkrywanie prawdy o społecznej naturze człowieka, wskazywanie na ważność kwestii moralnych w formacji społecznej, wychowanie do społecznych aspektów miłości, wychowanie narodowe i patriotyczne.

1. Odkrywanie prawdy o społecznej naturze człowieka

W świetle wypowiedzi Stefana Wyszyńskiego o konieczności wychowania społecznego decyduje sama natura człowieka. Stanowisko to zostało wprost wyrażone podczas II konferencji akademickiej, zorganizowanej w Warszawie w lutym 1957 r. Stefan Wyszyński wyjaśniał wówczas, że wszystkie społeczności powstały z natury człowieka, który odczuwając w sobie niewystarczalność i pragnienie udzielania się innym, dąży do zjednoczenia z innymi ludźmi³. Prymas Tysiąclecia zwrócił więc uwagę,

² Do czołowych przedstawicieli pedagogiki socjologicznej zalicza się: Emila Durkheima, Paula Bergemanna i Paula Natorpa. Według francuskiego socjologa i pedagoga Emila Durkheima głównym zadaniem wychowania jest wywoływanie i rozwinięcie w dziecku określonej liczby stanów fizycznych, umysłowych i moralnych wymaganych przez społeczeństwo w swej całości i przez środowisko, w jakim wychowankowi przyjdzie żyć. Niemiecki socjolog i pedagog Paul Bergemann twierdził, że istotą wychowania jest przygotowanie jednostek do życia w społeczeństwie, które określał jako organiczną wspólnotę ożywioną duchem zbiorowym i rozczłonkowany system duchowy energii narastających ustawicznie i zmieniających się wraz z nowym pokoleniem. Paul Bergemann wyjaśniał, że treści i cel wychowania czerpane są z bieżącego życia i tym samym ulegają zmianie. Z kolei niemiecki filozof i pedagog Paul Natorp wychowanie powiązał ze stanem moralnej wspólnoty jako ideą życia społecznego. Jego zdaniem wychowanie sprowadza się przede wszystkim do kształcenia woli. Wynikiem takich oddziaływań jest zupełna jedność moralna jednostek, czyli całkowita wspólnota, urzeczywistniona w prawdziwym socjalizmie. Wraz z rozwojem pedagogiki socjologicznej powstało kilka odmian wychowania narodowego, państwowego i obywatelskiego. Koncepcje były tworzone tak w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Por. tamże, s. 283-284; L. Grochowski, Oświata i wychowanie w rozwiniętych krajach kapitalistycznych XX wieku, w: Historia wychowania. Wiek XX, t. 2, red. J. Miąso, Warszawa 1981, s. 269-272.

³ Por. S. WYSZYŃSKI, *Dążenia wyrastające z mojej niewystarczalności*, w: *Idącym w przyszłość*, dz. cyt., s. 31.

że kontakt z innymi ma charakter ontologiczny⁴. Człowiek będąc wolny i świadomy własnego ja dla pełnego swego rozwoju potrzebuje drugiej osoby. Pośród innych szuka pomocy w realizacji siebie. Dopiero w zjednoczeniu z innymi osoba ludzka może konsekwentnie i właściwie czynić sobie ziemię podaną⁵. Idee te jeszcze pełniej zostały rozwinięte w liście pasterskim na Wielki Post 1967 r., w którym prymas zaznaczył, że poprzez kontakt z innymi ludźmi człowiek pełniej się rozwija, wzbogaca swą osobowość, korzystając z bogactwa ich rozumu, woli i serca. Jest to relacja zwrotna, ponieważ także społeczność zostaje ubogacona obecnością danego człowieka. W ten sposób dokonuje się uszlachetniająca wzajemna wymiana na najwyższym poziomie: miłości za miłość, prawdy za prawdę, dobra za dobro⁶. Z kolei 2 lutego 1981 r., w uroczystość Ofiarowania Pańskiego prymas Wyszyński mówił, że człowiek ma prawo przyrodzone i osobiste do zrzeszania się i jednoczenia dla wzajemnej pomocy i służby społecznej, tworząc takie wspólnoty, jakie najbardziej odpowiadają jego dążeniom, potrzebom i zainteresowaniom⁷.

Spojrzenie Stefana Wyszyńskiego na naturę społeczną człowieka i jego społeczne wychowanie różni się od stanowisk czołowych przedstawicieli pedagogiki socjologicznej, w wyjątkowy sposób interesującej się procesem uspołecznienia człowieka, czy pedagogiki społecznej. Stefan Wyszyński w wychowaniu społecznym kieruje się nie tylko dobrem społeczeństwa – narodu czy państwa, ale też dobrem człowieka biorąc pod uwagę jego wewnętrzną potrzebę samorealizacji. Wychowanie społeczne jest ukazane jako dopełnienie wychowania indywidualnego⁸. To człowiek jest fundamentem wszystkich wspólnot i kluczem do ich właściwego zrozumienia⁹. Kierunki pedagogiczne, akcentujące wychowanie indywidualne i społeczne samo w sobie: intelektualizm, szowinizm, moralizm pedagogiczny, indywidualizm

⁴ Por. J. HÖFFNER, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłumaczenie S. Pyszka, Kraków (brak roku wydania), s. 19.

⁵ Por. R. NĘCEK, dz. cyt., s. 39.

⁶ Por. S. WYSZYŃSKI, „*Społeczna Kruczjata Miłości*”. Z listu pasterskiego Prymasa Polski, Warszawa-Gniezno, Wielki Post, 1967, w: *Idzie nowych ludzi plemię...*, dz. cyt., s. 225.

⁷ Por. tenże, *Prymas Polski woła o moralną odnowę Narodu. Uroczystość Ofiarowania Pańskiego, Bazylika Prymasowska, 2.02.1981*, w: *Ze stolicy Prymasów*, dz. cyt., s. 494-496.

⁸ Por. A. RYNIO, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, dz. cyt., s. 146.

⁹ Por. R. NĘCEK, dz. cyt., s. 39.

i socjologizm – nie są w stanie zapewnić człowiekowi pełnego rozwoju¹⁰. Krytyczną ocenę skrajnych wobec siebie nurtów pedagogicznych – indywidualizmu i socjologizmu, Stefan Wyszyński najpełniej przedstawił podczas II konferencji pedagogicznej zorganizowanej w Warszawie w kościele św. Anny w 1957 r. wyjaśniając, że „jednym z (...) wynaturzeń jest pogląd zwany „indywidualistycznym”. Bierze on pod uwagę tylko jednostkę, jednostkowy charakter człowieka. Innym wynaturzeniem jest kolektywizm, który bierze pod uwagę tylko zbiorowość i ocenia człowieka jedynie pod kątem zbiorowości. Te obydwa wynaturzenia tworzą doktryny i ustroje, które są antyhumanistyczne. Trzeba bowiem dostrzec istnienie całego człowieka, a więc jego znamię społeczne i jego znamię jednostkowe. Synteza tych znamion jest dopiero prawdziwym człowiekiem. Cały wysiłek musi zmierzać do tego, żeby uprzytomnić sobie zasadę, iż między tymi znamionami musi być harmonia, bo w całej naturze jest harmonia. To można osiągnąć przez odpowiednie wychowanie indywidualne z podkreśleniem znamienia społecznego”¹¹. Wyrażając taką opinię Stefan Wyszyński opowiedział się za koncepcją wychowania, w którym elementem specyficznym jest uniwersalizm łączący w sobie cechy właściwe dla indywidualizmu i uspołecznienia. Indywidualizm koncentruje uwagę przede wszystkim na obudzeniu u wychowanka jego aktywności, świadomości i wolności. Z kolei uspołecznienie polega na oddziaływaniu na wychowanka w kierunku dobra wspólnego, współżycia z innymi i pokoju. W uniwersalizmie wychowania dochodzi do syntezy między pedagogiką subiektywną, promującą indywidualizm w wychowaniu, a pedagogiką obiektywną, wskazującą na istnienie obiektywnych wartości zawartych w dobrach kultury lub w normach społecznych. Połączenie elementów indywidualizmu z uspołecznieniem lub subiektywizmu pedagogicznego z obiektywizmem ma miejsce w jakiejś mierze w personalizmie pedagogicznym, przy czym dostrzega się równocześnie dość istotne różnice. Dotyczą one koncepcji człowieka. W indywidualizmie wyrosłym z naturalizmu, jak i w socjologizmie człowieka postrzegany jest jako „jednostka” będąca „wynikiem” ewolucji naturalnej lub społecznej, czyli jako „część” całego kosmosu. W personalizmie człowiek jest świadomą i wolną osobą, przewyższająca naturę, w której i którą żyje oraz społeczność, w jakiej funkcjonuje, ponieważ jej początkiem i „przeznaczeniem” jest Bóg. Człowiek jest wartością

¹⁰ Por. A. RYNIÓ, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, dz. cyt., s. 146.

¹¹ S. WYSZYŃSKI, *Dwa wynaturzenia*, w: *Idącym w przyszłość*, dz. cyt., s. 29.

samą w sobie, celem, który posiada godność i nie może być nigdy traktowany jako „środek”. Przyjęcie personalistycznej wizji człowieka sprawia, że wychowanie nabiera charakteru prawdziwie ludzkiego. Staje się wysiłkiem samodoskonalenia się człowieka poprzez odkrywanie i przyjmowanie prawdy, wartości i obiektywnych praw. Taka koncepcja wychowania została rozwinięta przez Ojców Soboru Watykańskiego II¹². Można więc stwierdzić, że Stefan Wyszyński w refleksji nad wychowaniem w jakiejś mierze wyprzedził swoją epokę.

Na uwagę zasługuje także fakt, że Stefan Wyszyński wyprowadzał fundament wychowania społecznego bardziej z teologii niż socjologii, bowiem warunek wszelkiego postępu widział w ukształtowaniu człowieka opartym na nauce o Dobru Najwyższym i zbawieniu duszy. W program społecznego wychowania wpisany został ideał, który tworzy człowiek o głębokiej kulturze duchowej, umiejący obiektywnie patrzeć na siebie, innych i otaczającą rzeczywistość. Ideał ten Stefan Wyszyński odnalazł w osobie Jezusa Chrystusa¹³. Dlatego też poznanie Jego osoby i wypływających z nauki Ewangelii zasad nauki Stefan Wyszyński uznał za konieczny warunek właściwego wychowania społecznego. Opinia ta znajduje swoje potwierdzenie między innymi w świetle wypowiedzi do księży prefektów, profesorów i nauczycieli religii w archidiecezji gnieźnieńskiej z dnia 8 września 1949 roku. Stefan Wyszyński mówił wtedy o konieczności uspołecznienia ideałów religijnych i poznania cnót chrześcijańskich dla chwały Bożej i dla służby bliźnim oraz zasad katolickiej etyki społecznej. Przyjęcie takiego programu społecznego wychowania jest warunkiem zaistnienia sprawiedliwości w świecie – bez gwałtu, więzień, obozów koncentracyjnych, nowoczesnego niewolnictwa wyzysku pracy ludzkiej i bez rozlewu krwi¹⁴. W wypowiedzi tej dostrzec można echa wydarzeń ostatniej wojny i podejmowanych przez władze komunistyczne działań godzących w sprawiedliwość społeczną. W budowie powojennego ustroju społecznego w Polsce opartego na ideologii komunistycznej, w idei sprawiedliwości wysuwano na pierwszy

¹² Por. S. DZIEKOŃSKI, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni wieków*, dz. cyt., s. 51-53.

¹³ Por. A. RYNIO, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴ Por. S. WYSZYŃSKI, *Do przewielebnych księży prefektów, profesorów i nauczycieli religii w archidiecezji*, Gniezno, 8.09.1949, DZ.Z., t. 1, s. 48.

plan walkę klasową¹⁵. Takie rozumienie sprawiedliwości społecznej było dalekie od rozumienia chrześcijańskiego, dlatego też budziło ostry sprzeciw Stefana Wyszyńskiego, który w liście z 26 stycznia 1950 r. na święto stanowe mężczyzn pisał: „Tylko krzyż jest szkołą cnót, miłości społecznej i upragnionej a tak nieosiągalnej poza nim sprawiedliwości. Któż nie pragnie sprawiedliwości? Nie brak jednak ludzi, którzy głoszą, że krzyż jest wrogiem sprawiedliwości. Wiedźcie, że krzyż Chrystusa był pierwszą sprawiedliwością na ziemi odkupionej, że tylko z pomocą krzyża powstać może upragniona na ziemi żyjących sprawiedliwość”¹⁶. Według Stefana Wyszyńskiego wzór sprawiedliwości społecznej odnajdujemy nie tylko w ofercie krzyża, ale też w życiu Jezusa, Jego nauce i czynach opisanych na kartach Ewangelii. W uzasadnieniu zostało podkreślone, że Jezus:

- nakazał kochać wszystkich ludzi;
- zobowiązał do miłosierdzia wobec nieszczęśliwych, biednych, opuszczonych i zaniedbanych;
- troszczył się o los ubogich, bezrobotnych i pozbawionych słusznej zapłaty.

W swojej Ewangelii Jezus położył podstawy pod sprawiedliwość społeczną, pod ustawodawstwo pracy i opiekę społeczną¹⁷. Wychowanie człowieka, jeśli nie będzie uwzględniać nauki Chrystusa i prawa Bożego, może zostać znacząco wypaczone. Dotyczy to nawet największych cnót społecznych: sprawiedliwość stanie się tyranią, miłość ckliwością, a męstwo rozbojem¹⁸.

W wykładzie na temat cnót społecznych Stefan Wyszyński odniósł się do relacji zachodzących pomiędzy miłością i sprawiedliwością, wyjaśniając, że miłość jest najwyższym prawem, dlatego też jest ponad sprawiedliwością¹⁹. Istotna treść tej wypowiedzi została znacząco rozwinięta wiele lat później przez papieża z Polski, który dokonał rozróżnienia między miłością i sprawiedliwością społeczną i scharakteryzował relacje zachodzące między nimi. W encyklice „Redemptor hominis” Jan Paweł II wyjaśnił, że miłość społecz-

¹⁵ Por. S. KUNOWSKI, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 90.

¹⁶ S. WYSZYŃSKI, *List na święto stanowe mężczyzn*, Gniezno, przed 26.01.1950, DZ.Z., t. 1, s. 75.

¹⁷ Por. tenże, *Wypełniamy Jasnoogórskie Śluby Narodu*. Czytania na 18 maja, art. cyt., s. 132.

¹⁸ Por. tenże, *Kościół a wychowanie nowego człowieka*, w: Ład w myślach, dz. cyt., s. 31.

¹⁹ Por. tenże, *Zmaganie się sprawiedliwości i miłości. Zwycięstwo miłości, przemówienie do prawników*, Warszawa, kościół Ojców Bazylianów, 6.04.1968, w: *Idzie nowych ludzi plemię...*, dz. cyt., s. 230-237.

na jest doskonalsza od sprawiedliwości²⁰, która zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, dzieląc je między osoby. Miłość natomiast sprawia, że ludzie stykają się ze sobą w samym dobru, jakim jest człowiek. W życiu społecznym miłość chroni przed usztywnieniem, wyłącznym legalizowaniem, jakie niesie ze sobą sprawiedliwość. Miłość ma za przedmiot dobro bez podziałów i ograniczeń²¹. Wypowiedzi Stefana Wyszyńskiego i Jana Pawła II zostały podane w innym kontekście społeczno-kulturowym, ale to co je łączy, to spojrzenie na podstawowe cnoty społeczne: miłość i sprawiedliwość, z perspektywy teologicznej.

Wykład o społecznej naturze człowieka byłby niepełny, gdyby zabrakło w nim tezy, że każdy człowiek jest podmiotem praw i obowiązków wynikających z przynależności do różnych społeczności. W tym względzie istotna jest treść kazania, jakie kardynał Wyszyński wygłosił 25 stycznia 1976 r. „Trzeba się pogodzić z tym – mówił Prymas, że człowiek – jako osoba i jako członek narodu i Kościoła – ma swoje prawa i związane z nimi obowiązki. Trzeba je uznać i starać się o koordynację tych zróżnicowanych praw i obowiązków, aby z wielości stworzyć dobrze funkcjonującą jedność”²². Prymas zwrócił zatem uwagę, że życie społeczne, do którego ma prawo z samej natury każdy człowiek, w zależności od konkretnych przypadków może przybrać różną formę i charakter. Wypowiedź ta, a jeszcze bardziej stanowisko w sprawie sprawiedliwości i miłości społecznej były niewątpliwie głosem sprzeciwu i pewnej krytyki wobec założeń socjalizmu, w którym ideałem wychowania jest płomienny i nieugięty rewolucjonista, walczący wespół z całą klasą robotniczą o zniesienie ucisku przyrody i jej niszczycielskich żywiołów dla powszechnego dobrobytu. W socjalizmie idea naczelną obejmująca całą rzeczywistość zawiera się w walce klasowej, rewolucji o sprawiedliwość, walce starego z nowym. „Nowy człowiek” socjalizmu to indywidualność świadoma klasowo, całkowicie poświęcająca swe życie rewolucji²³. Widząc ideowe bezdroża materializmu marksistowskie-

²⁰ Por. RHm, 16.

²¹ Por. S. DZIEKOŃSKI, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, dz. cyt., s. 318-319; S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 74-75.

²² S. WYSZYŃSKI, *Naród – Kościół – państwo, Kazanie świętokrzyskie*, 25.01.1976, w: Stefan kardynał Wyszyński Prymas Polski. *Nauczanie społeczne 1946-1981*, dz. cyt., s. 711.

²³ Por. S. KUNOWSKI, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 90-91.

go Stefan Wyszyński występował przeciwko głoszeniu i uprawianiu monizmu filozoficznego²⁴. W prymasowskiej koncepcji wychowania formacja społeczna nie polega na zwykłej socjalizacji ukierunkowanej na dostosowanie obywatela do warunków życia społecznego. Przygotowanie do życia społecznego jest powiązane z budzeniem świadomości powołania właściwego danej osobie, ukazywaniem możliwości realizowania życia w jego konkretności i niepowtarzalności. Nie ma więc przeciwstawiania sobie formacji indywidualnej z wychowanie do życia w społeczności²⁵. Wychowanie społeczne musi też być oparte na wartościach moralnych. Tej kwestii Prymas Tysiąclecia poświęcił wiele miejsca, dlatego też w niniejszej dysertacji zostanie ona opracowana oddzielnie.

2. Wskazywanie na ważność kwestii moralnych w formacji społecznej

W literaturze wychowanie społeczne jest często łączone z wychowaniem moralnym, które nie tylko uczy odróżniania dobra od zła, ale wprowadza wychowanka w etos społeczeństwa²⁶. Wartości moralne, zwłaszcza: pokora, czystość, dobroć, sprawiedliwość, wierność, miłość bliźniego, szacunek, odpowiedzialność, pozwalają człowiekowi wyjść poza siebie, pozbyć się egoizmu, pychy i pożądlivosti i podporządkować swoje postępowanie i życie pięknu i dobru²⁷. Punktem wyjścia dla kształtowania moralności w życiu społecznym jest prawe sumienie indywidualne formowane w oparciu o prawo Boże zapisane w sercu człowieka. Przyjęcie Boga jako najwyższej zasady życia indywidualnego i społecznego konsekwentnie prowadzi do uznania osobowości prawnej wspólnoty kościelnej, bez której nie jest możliwy prawidłowy rozwój życia społeczno-państwowego. Dalszym etapem odnowy sumienia osoby ludzkiej jest odnowa sumienia rodzinnego, a ład serca osoby ludzkiej jest warunkiem ładu życia rodzinnego²⁸.

Ważność kwestii moralnych w wychowaniu społecznym podkreślał też

²⁴ Por. A. MICEWSKI, *Kardynał Wyszyński, Prymas i mąż Stanu*, dz. cyt., s. 438.

²⁵ Por. A. RYNIO, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, dz. cyt., s. 290-291.

²⁶ Por. Z. MAREK, *Wychować do wiary. Zagadnienie wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*, Kraków 1996, s. 95-96.

²⁷ Zob. A. SOLAK, dz. cyt., s. 33.

²⁸ Por. R. NĘCEK, dz. cyt., s. 163-164.

Stefan Wyszyński między innymi w liście z listopada 1952 r. skierowanym do redakcji Tygodnika Powszechnego. Prymas pisał wówczas, że podstawowym warunkiem pełnego rozwój życia społecznego, a nawet gospodarczego, jest respektowanie norm moralnych podawanych przez Kościół²⁹. Wypowiedź ta jest niewątpliwie reakcją na działania państwa komunistycznego zmierzające do wyeliminowania Kościoła z życia społecznego. Od kongresu zjednoczeniowego w grudniu 1948 r., kiedy władzę przejęła Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, stosunki między państwem a Kościołem uległy znacznemu pogorszeniu. Rozpoczął się okres zwany „polskim stalinizmem”. Władze komunistyczne podjęły walkę z religią katolicką i Kościołem, co przejawiało się w limitowaniu wolności religijnej, prywatyzacji religii, odsuwaniu od sprawowania urzędów publicznych ludzi wierzących. W miejsce religii próbowano narzucić ideologią ateistyczną. W końcu lat czterdziestych komuniści dążyli do stworzenia w łonie katolicyzmu środowisk współpracujących z rządem. W wyniku tych działań powstała w roku 1949 Komisja Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację. Komisja ta dała początek ruchowi tzw. księży – patriotów. Władze popierały też Kościoły chrześcijańskie pozostające w opozycji do Kościoła rzymsko-katolickiego, zwłaszcza Kościół narodowy, który powstał w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Elementem antykościelnej polityki było między innymi mianowanie zarządu „Caritas” 23 stycznia 1950 r., złożonego z księży posłusznych władzom państwowym. Na łamach prasy partyjnej mnożyły się ataki na księży i Episkopat Polski. Hierarchię obciążano zarzutem tolerowania agentury obcego imperializmu. W dniu 19 kwietnia 1950 r. utworzony został Urząd ds. Wyznań zajmujący się całokształtem stosunków między Kościołami w Polsce i państwem. Szykany wobec Kościoła wzrastały się w dalszych latach. W lutym 1953 roku Rada Ministrów wydała dekret „O obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych”, który stanowił daleko posuniętą ingerencję w wewnętrzne sprawy Kościoła. Od tej pory zajmowanie stanowisk kościelnych miało być związane ze złożeniem ślubowania wierności Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. W tym samym roku 14 września przed wojskowym sądem rejonowym w Warszawie rozpoczął się sfingowany proces biskupa kieleckiego Czesława Kaczmarka oskarżanego o próby obalenia władzy robotniczo-chłopskiej i ustroju socjalistycznego w Polsce. Dnia 25 września 1953 r. został

²⁹ Por. S. WYSZYŃSKI, List do redakcji „Tygodnika Powszechnego”, Gniezno, listopad 1952, DZ.Z., t. 1, s. 208.

aresztowany prymas Wyszyński. W kolejnych latach rząd popierał rozwój grup opozycyjnych o charakterze antywytykańskim i „antyimperialistycznym”, oraz tak zwaną prasę „postępowo-katolicką („słowo powszechne”, „Dziś i jutro”, „Gość Niedzielny”³⁰). Działania te mając na względzie dyskredytację Kościoła katolickiego, podważenie jego wiarygodności i znaczenia w życiu społecznym, domagały się reakcji ze strony przedstawicieli Kościoła katolickiego. Jej echa można dostrzec w szeregu wypowiedziach prymasa Wyszyńskiego, jakie miały miejsce po powrocie z uwięzienia. W przemówieniu wygłoszonym 2 grudnia 1957 r. w kościele św. Anny w Warszawie ksiądz prymas wyjaśniał, że niezależnie od tego czym zajmuje się człowiek, nawet takimi dziedzinami, jak - ekonomia, polityka czy nauki społeczne, jego działania będą miały zawsze charakter moralny³¹. Według Stefana Wyszyńskiego warunkiem pomyślności społeczeństwa jest prowadzenie przez ludzi życia opartego na wierze w Boga, Jego przykazaniach i zasadach etyki chrześcijańskiej. „Nieprawda wobec Boga i zasad moralnych chrześcijaństwa rzutuje na życie rodzinne, społeczne, na obowiązki gospodarcze i na życie całego Narodu (...). Ateizm propagowany oficjalnie nie jest jedyną, ale przeważającą przyczyną naszej niedoli. Podważanie zasad moralnych prowadzi do relatywizmu, do postawy względności w każdym niemal człowieku, który się temu poddał, chociażby tylko oficjalnie, a prywatnie wierzył.”³² W stanowisku tym prymas Wyszyński nawiązał zatem do sytuacji w Polsce, gdzie po drugiej wojnie światowej została narzucona katolickiemu narodowi ideologia ateistyczna. Pod wpływem takich działań wielu katolików przyjmowało postawę dwulicowości, fałszu, nieszczerości, kłamstwa. Zachowania takie wpływały nie tylko na jakość życia poszczególnych ludzi – jednostek, ale też na poziom życia społecznego, a nawet gospodarczego. Wspominał o tym prymas między innymi w przemówieniu wygłoszonym w Krakowie na Skałce w 10 maja 1970 r. wyjaśniając, że „symulancтво moralne, ukrywanie swoich przekonań osobistych, społecznych, a nawet religijnych – niekiedy z obawy w stosunkach pracy – jest bodaj większym nieszczęściem

³⁰ Por. J. STALA, Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II, dz. cyt., s. 43-48.

³¹ Por. S. WYSZYŃSKI, *Katolik w życiu społecznym i gospodarczym*, Warszawa, kościół akademicki Świętej Anny, 2.12.1957, w: *Czas to miłość. Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 9.

³² Tenże, *W kagańcu niewiary*, w: *Idącym w przyszłość*, dz. cyt., s. 62; por. także, Warszawa, możesz stać się miastem światłości, pokoju i ładu, Kościół Św. Aleksandra, Warszawa 18.10.1980, w: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Kościół w służbie narodu*, Poznań-Warszawa 1981, s. 65-67.

i większą tragedią współczesną, zniekształcająca Naród psychicznie, aniżeli rozwiązłość, niemoralność, nietrzeźwość i inne bolesne przejawy życia. Bo z tego rodzi się pokolenie ludzi indyferentnych, zobojętniałych na wszystko. Powstaje fabryka ludzi bez twarzy, bez oblicza! Fabryka ludzi, na których nikt już liczyć nie może: ani rodzice, ani młodzież, ani szkoła, ani Naród, ani państwo”³³. Wypowiedź ta nie tylko wskazywała na poziom życia moralnego jednostek i społeczności zamieszkujących obszar Polski i ulegających ideologii komunistycznej, ale też stanowiła w jakiejś mierze przestrożę na przyszłość. Wagę tej oceny i jej słuszność dostrzega się bardziej w kontekście słów, jakie wypowiedział prymas Wyszyński dziesięć lat później, podczas kazania wygłoszonego 24 września 1980 roku w bazylice archikatedralnej św. Jana w Warszawie. Prymas Wyszyński mówił wówczas: „Brak zasad moralności chrześcijańskiej doprowadził do nieuczciwości, nadużyć, marnotrawstwa, złodziejstwa, tak powszechnego, że możemy pytać siebie, czy jeszcze na naszej ziemi są ludzie uczciwi? (...) Rzecz znamienne, że bodaj nigdy moralność i ekonomia nie stały tak blisko siebie jak właśnie dziś”³⁴.

O istotnym znaczeniu kwestii moralnych w wychowaniu społecznym prymas mówił również do młodzieży. W przemówieniu na rozpoczęcie roku akademickiego, wygłoszonym 1 października 1951 roku w Warszawie Stefan Wyszyński zachęcał młodzież do uczciwej i rzetelnej nauki oraz zdobywania wiedzy z myślą o służbie bliźniemu. Wiedza powinna zbliżać do ludzi i do Boga³⁵. Połączenie formacji społecznej z moralnością chrześcijańską w wykładzie skierowanym do młodzieży nie było przypadkiem. Trzeba bowiem zauważyć, że w latach 1949–1955 władze komunistyczne podjęły próbę szczególnego nasycania propagandą ateistyczną właśnie ludzi młodych. Był to czas administracyjnego likwidowania organizacji młodzieżowych, głównie katolickich. W ich miejsce rząd tworzył nowe, pozostające pod ścisłą kontrolą komunistów. W latach pięćdziesiątych młodzież wiejska masowo przemieszczała się do miast, znajdując tam pracę i szybko stabilizując swoje życie osobiste. Zostało to wpisane w tzw. awans oświatowy młodzieży robotniczej i wiejskiej³⁶.

³³ Tenże, Dać życie za prawdę, Kraków, Skalka, 10.05.1970, w: Czas to miłość. Społeczeństwo, dz. cyt., s. 114, s. 374.

³⁴ Tenże, W kagańcu niewiary, art. cyt., s. 63; por. także, Warszawo, możesz stać się miastem światłości, pokoju i ładu, Kościół Św. Aleksandra, Warszawa 18.10.1980, art. cyt., s. 65-67.

³⁵ Por. tenże, Na rozpoczęcie roku akademickiego, Warszawa, 1.10.1951, art. cyt., s. 172-174.

³⁶ Por. J. MIKOSZ, *Państwo a ideowo-polityczne organizacje młodzieżowe w Polsce Ludowej*,

Oparte na chrześcijańskich podstawach moralnych wychowanie społeczne rozpocząć należy jak najwcześniej. Opinia ta znajduje swoje pełne potwierdzenie w wypowiedzi z sierpnia 1951 roku. Stefan Wyszyński napominał wówczas rodziców: „Nie zamykajcie oczu na ogromne straty, jakie powoduje rozprężenie moralne, wyzwolone z nakazów miłości Boga, ładu i porządku moralnego (...). Nie dajcie się zwieść rzekomymi korzyściami materialnymi, dla których wybieracie niekiedy wychowanie bez religii. Bo, co dziś zyskacie materialnie, co dziś zaoszczędzicie, to później wypłacacie łzami, to stokroć więcej roztrwonią wasze dzieci pozbawione hamulców moralnych, z wielką krzywdą dla rodziny i z pogwałceniem dobra publicznego. Doświadczenie narodów poucza, że państwa płacą straszliwy haracz za rzekome zyski wychowania obywateli bez Boga”³⁷.

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest problematyce odpowiedzialnego wychowania społecznego młodzieży. W nauczaniu Kardynała Wyszyńskiego rozumiane jest ono jako wynik działania zespołu społecznych środków wychowawczych lub jako przekaz określonych wartości i wzorów zachowań. Prymas Polski podkreślał, iż kształtowanie wartości i postaw w wychowanku czynią go aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa. Problematyka wychowania społecznego znalazła swoje szczególne miejsce w pedagogice socjologicznej. U jej podstaw znalazło się założenie, że człowiek stanowi jedynie część całości społecznej. Kwestie wychowania społecznego znalazły swoje szerokie rozwinięcie w refleksji Stefana Wyszyńskiego. Najważniejsze zadania w tym względzie można uporządkować według następującego klucza: odkrywanie prawdy o społecznej naturze człowieka, wskazywanie na ważność kwestii moralnych w formacji społecznej.

W pierwszej części artykułu zauważa się, iż w świetle myśli Prymasa Tysiąclecia kontakt z innymi ma charakter ontologiczny. Człowiek będąc wolny i świadomy własnego ja dla pełnego swego rozwoju potrzebuje drugiej osoby. Pośród innych szuka pomocy w realizacji siebie. Dopiero w zjednoczeniu z innymi osoba ludzka może konsekwentnie i właściwie czynić sobie ziemię podaną. Idee te jeszcze pełniej zostały rozwinięte w

Warszawa 1977, s. 62-64.

³⁷ S. WYSZYŃSKI, *Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży*, Gniezno-Warszawa, 15.08.1951, art. cyt., s. 164-168

liście pasterskim na Wielki Post 1967 r., w którym prymas zaznaczył, że poprzez kontakt z innymi ludźmi człowiek pełniej się rozwija, wzbogaca swą osobowość, korzystając z bogactwa ich rozumu, woli i serca. Jest to relacja zwrotna, ponieważ także społeczność zostaje ubogacona obecnością danego człowieka.

W drugiej części poruszany jest aspekt kształtowania moralności w życiu społecznym. Punktem wyjścia w kształtowaniu moralności jest prawe sumienie indywidualne formowane w oparciu o prawo Boże zapisane w sercu człowieka. Przyjęcie Boga jako najwyższej zasady życia indywidualnego i społecznego konsekwentnie prowadzi do uznania osobowości prawnej wspólnoty kościelnej, bez której nie jest możliwy prawidłowy rozwój życia społeczno-państwowego. Dalszym etapem odnowy sumienia osoby ludzkiej jest odnowa sumienia rodzinnego, a ład serca osoby ludzkiej jest warunkiem ładu życia rodzinnego. Ważność kwestii moralnych w wychowaniu społecznym podkreślał też Stefan Wyszyński między innymi w liście z listopada 1952 r. skierowanym do redakcji Tygodnika Powszechnego. Prymas pisał wówczas, że podstawowym warunkiem pełnego rozwój życia społecznego, a nawet gospodarczego, jest respektowanie norm moralnych podawanych przez Kościół.

Problematyka wychowania społecznego nie wyczerpuje wszystkich wątków związanych z pełnym rozwojem człowieka, który domaga się uwzględnienia także płaszczyzny nadprzyrodzonej. Niniejszy artykuł jest analizą pewnego obszary z tematyki wychowania, której wiele miejsca poświęcił Prymas Wyszyński. Jest on przyczynkiem do dalszych badań.

Słowa kluczowe: *wychowanie, odpowiedzialność, społeczeństwo.*

Education of Youth towards an Engagement in Responsible Social Life in the Light of the Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński

Summary

The article is devoted to the issues of responsible social education of young people, which in literature is understood as the result of the action of a set of social education means. The issue of social education has found

its special place in sociological pedagogy, as well as in the teaching of Stefan Wyszyński, to whom is devoted this article.

In the first part of the article it is noted that in the light of the thought of the Primate of the Millennium contacts with people have an ontological character. Man, as a free being and conscious of his "I", has the need of another person for the fullness of development. The human being searches for help among others for self-realization. Only in union with others, the human person can consistently and correctly subdue the earth.

The second part shows the aspect of the development of morality in social life. The starting point in the formation of morality is a right conscience formed individually on the basis of the law of God written in the human heart. Receiving consistently God as the supreme principle of individual and social life is a necessity, without which the normal development of social-state life is not possible. A further step in the renewal of the conscience of the human person is the renewal of the family conscience, while peace of the human heart is the condition of the order of family life.

The issue of social education does not cover all topics related to the full development of man, which demands also taking into account the supernatural dimension. This means a development of faith which, though based on the personal-social development of the human being, has also its proper specifics.

Key words: *education, responsibility, society.*

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

BRACTWA I TERCJARSTWO W MIĘDZYWOJENNEJ DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ

Treść: 1. Zagadnienia wstępne, 2. Charakterystyka diecezji łomżyńskiej, 3. Przegląd organizacji, 4. Zakończenie i wnioski.

1. Zagadnienia wstępne

Istotną rolę w życiu religijnym międzywojennej diecezji łomżyńskiej odgrywały stowarzyszenia kościelne. Zgodnie z definicją *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 r. były to zrzeszenia wiernych założone lub zatwierdzone przez władze kościelne dla: „popierania doskonałego życia chrześcijańskiego wśród członków, spełniania dzieł pobożności i miłości chrześcijańskiej oraz pomnażania kultu publicznego”. Stowarzyszenia posiadały osobowość prawną, a w swojej działalności kierowały się przepisami statutów¹. Różniły się one między sobą czasem powstania, składem społecznym i celami, które mieściły się w ramach zarysowanych przez *Kodeks*. Wśród stowarzyszeń kościelnych *Kodeks* wyróżniał trzy grupy: trzecie zakony, bractwa, związki pobożne. Trzecie zakony, określane też jako tercjarstwo, jednoczyły ludzi, którzy żyjąc w świecie starali się dożyć do chrześcijańskiej doskonałości pod kierunkiem zakonów żebrzących. Bractwa miały na celu doskonalenie członków i rozwijanie kultu publicznego. Związki pobożne gromadziły wiernych w celu spełniania dzieł pobożności i miłości chrześcijańskiej².

W artykule omówiona zostanie organizacja i działalność najważniejszych bractw i tercjarstwa w diecezji łomżyńskiej w okresie Drugiej Rze-

¹ Zob. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957³, s.762-766.

² K. KUŹMAK, *Bractwa kościelne*, EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 1013-1019.

czypospolitej. Zanim jednak to nastąpi scharakteryzowana zostanie sama diecezja łomżyńska, jako, że geografia, historia, demografia, zróżnicowanie narodowościowe i etniczne, ekonomia tych ziem rzutują na lokalny Kościół i wiele wyjaśniają w sprawie działalności organizacji kościelnych: ich kierunków, metod i form, możliwości i ograniczenia. Przybliżenie organizacji i działalności bractw oraz tercjarstwa pozwoli lepiej ocenić tę część katolicyzmu społecznego na wyznaczonym obszarze. Ponieważ ruch katolicko-społeczny w omawianym okresie charakteryzował się daleko posuniętą centralizacją, wydaje się niezbędne omawianie go w szerszym kontekście, nie tylko w obrębie samej diecezji. Starano się też odpowiedzieć na pytanie, czy bractwa i tercjarstwo w diecezji łomżyńskiej wypracowały optymalne dla swej działalności struktury organizacyjne, jakie głównie podejmowały działania?

Wyjaśnienia wymaga też kwestia granic diecezji łomżyńskiej. Umieszczone bowiem w tytule ramy czasowe mogą sugerować, że diecezja ta istniała już na początku 1918 r. Tymczasem powstała ona siedem lat później, na mocy bulli Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas*³. Niemniej trzeba pamiętać, że już przed 1925 r. istniał pewien prototyp diecezji łomżyńskiej. Była to część diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej leżąca w granicach Polski. Dysponowała ona pewną autonomią, wyrażającą się między innymi w posiadaniu struktur seminaryjnych, kurialnych, sądowych, itp. Z chwilą ogłoszenia reorganizacji kościelnej w Polsce część ta wraz ze swoją organizacją weszła w skład diecezji łomżyńskiej jako jeden z głównych jej komponentów. Drugim komponentem nowopowstałej diecezji były trzy dekanaty przyłączone z diecezji płockiej. Stąd pod względem strukturalnym, jak też w pewnym sensie terytorialnym i demograficznym można mówić o istnieniu diecezji łomżyńskiej już od 1918 r.

Podstawową bazą źródłową omawianych zagadnień stanowiły materiały uzyskane z kwerendy przeprowadzonej w archiwach diecezjalnych w Łomży i w Elku, a także w archiwach państwowych (np. Archiwum Akt Nowych). Spośród źródeł drukowanych na pierwszym miejscu warto wymienić akty normatywne, takie jak listy i okólniki kolejnych biskupów łomżyńskich, sprawozdania i statuty organizacji społecznych oraz uchwały podejmowane na ogólnodiecezjalnych konferencjach dziekanów i konferencjach dekanalnych. Dokumenty te zawierają praktyczne zalecenia dla

³ Kuria Biskupia Łomżyńska, Acta erectionis dioecesis łomżensis. L. LAURI do R. JAŁBRZYKOWSKIEGO, Warszawa 16 XI 1925 r.

duszpasterzy odnoszące się do akcji społecznej, informują o osiągnięciach oraz istniejących brakach. Bogatych informacji dotyczących bractw i tercjarstwa dostarczyły również czasopisma religijne, a wśród nich „Życie i Praca” (Łomża 1924-1935) oraz „Sprawa Katolicka” (Łomża 1935-1939). Wśród opracowań na uwagę zasługuje praca W. Guzewicza pt. *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej* (Lublin 2003) oraz *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego* (Ełk 2006), w której przedstawiono zarys związków pobożnych w diecezji na przestrzeni lat Drugiej Rzeczypospolitej.

2. Charakterystyka diecezji łomżyńskiej

Diecezja łomżyńska – podobnie jak dwie diecezje poprzednie (diecezja wigierska i diecezja sejneńska czyli augustowska) – z których terytorium została erygowana, powstała w wyniku przeobrażeń politycznych naszego kraju w XIX i na początku XX wieku. Wraz z zakończeniem I wojny światowej diecezja sejneńska czyli augustowska liczyła około 696 tys. katolików. W granicach Rzeczypospolitej znalazło się około 392 tys. wiernych, reszta w liczbie 304 tys. – oddzielona linia demarkacyjna weszła w skład państwa litewskiego⁴.

Nowa sytuacja polityczno-administracyjna wymagała reorganizacji kościelnej. Przygotowane kolejne projekty organizacji diecezji przewidywały utworzenie: najpierw diecezji „łomżyńskiej”, potem diecezji „łomżyńsko-białostockiej”, następnie „sejneńsko-łomżyńskiej”. Ostatecznie papież Pius XII bullą cyrkumskrypcyjną *Vixdum Poloniae unitas* z 28 października 1925 r. erygował diecezję łomżyńską z terenów powstałej w ówczesnych granicach polskich diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej, do której zostały dołączone trzy dekanaty z diecezji płockiej: Czyżew, Ostrołęka (bez parafii Goworowo) i Ostrów Mazowiecka⁵.

W momencie powstania diecezji łomżyńskiej liczbę wiernych szacowano na około 520 tys., w tym około 124 tys. katolików pochodzących z terenów diecezji płockiej⁶. W porównaniu z innymi diecezjami w Polsce w

⁴ Zob. W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, s. 27nn.; W. JEMIELITY, *Powstanie diecezji łomżyńskiej 1925-1975*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej*, Łomża 1975 s. 15nn.

⁵ W. GUZEWICZ, *Zagadnienie organizacji kościelnej Drugiej Rzeczypospolitej*, „Kościoł w Polsce. Dzieje i kultura”, 12(2013), s. 124n.

⁶ *Elenchus cleri... dioecesis seinensis seu łomżensis 1925; Ordo divini... dioecesis plocensis Do-*

1925 r., na 20 istniejących diecezji, łomżyńska pod względem obszaru zajmowała 11 miejsce – 13 700 km², a pod względem ilości wiernych dopiero 18 miejsce. Za nią były diecezje pińska i łucka. Świadczy to o małej gęstości zaludnienia na 1 km² – 49 osób. Pod koniec okresu międzywojennego w 1939 r. liczba katolików diecezji łomżyńskiej nieznacznie się zwiększyła i wynosiła 599 tys.⁷

Pod względem stosunków wyznaniowych diecezja łomżyńska była mniej zróżnicowana niż diecezje w innych regionach kraju. Zdecydowanie przeważała w niej ludność wyznania rzymskokatolickiego. W 1931 r. *Elenchus* diecezji łomżyńskiej podawał, że w granicach diecezji żyło 532 617 katolików obrządku łacińskiego, czyli 87,3% ogółu jej mieszkańców. Poza tym mieszkało tam: 71 tys. (9,8%) wyznawców religii mojżeszowej, 9 tys. (1,2%) ewangelików, 4 tys. (0,6%) prawosławnych oraz 8 tys. innych (1,1%)⁸. Stosunkowo największy procent katolików znajdował się w ostrołęckim – 92,2%, a najmniejszy w ostrowskim – 85,7% i suwalskim – 87,3%. Wyznawcami religii rzymskokatolickiej byli Polacy, Litwini i Czesi, religii mojżeszowej – Żydzi, a wśród ewangelików przeważała narodowość niemiecka⁹.

Diecezja sejneńska czyli augustowska była dwunarodowościowa. W nowo utworzonej diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym ludność litewska zamieszkiwała tereny Sejn i okolic (od 8% do 10%) oraz nieznacznie w powiatach augustowskim i suwalskim. W powiatach północnych byłej guberni suwalskiej należących po I wojnie światowej do Litwy, ludność litewska stanowiła ok. 90% ogółu populacji¹⁰.

Poza tym rzuca się w oczy niejednorodność kulturowa diecezji, łączącej w sobie tereny rdzennego Mazowsza z bardzo specyficzną Kurpiowszczyzną oraz przygranicznymi obszarami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ziemie te w całości wchodziły w skład zaboru rosyjskiego i wyniosły z tych czasów typową spuściznę: analfabetyzm, słaba sieć szkolną, niedobór światłej inteligencji, zaniedbała infrastrukturę, nędzę i upodlenie warstw najniższych, zapóźnienie gospodarcze, brak nawyków demokratycznych i obywatelskich

mini 1925.

⁷ *Elenchus cleri... dioecesis łomżensis* 1939.

⁸ A. STANOWSKI, *Diecezje i parafie polskie w XIX i XX wieku*, „Znak”, 17(1965)nr 137-138, s. 1615, 1616, 1620, 1638; *Elenchus cleri... dioecesis łomżensis* 1931.

⁹ A. MIECZKOWSKI, *Skład i struktura społeczna mieszkańców regionu łomżyńskiego w latach 1921-1931*, „Studia Łomżyńskie”, 2(1989), s. 77-79.

¹⁰ W. WIELHORSKI, *Litwa etnograficzna. Przyroda gospodarcza. Rozwój stosunków narodowościowych*, Wilno 1928, s. 176n.

wynikający z tego deficyt umiejętności organizacyjnych na polu działalności społecznej itd.

Niemalym utrudnieniem, obok nędzy i zacofania, było słabe zaludnienie obszaru, wskutek czego poszczególne parafie były rozległe. Przeciętny obszar parafii w diecezji łomżyńskiej wynosił 102 km², co dawało jej siedemnaste miejsce w Polsce. Większy obszar przypadał tylko w diecezji wileńskiej, łuckiej i pińskiej¹¹. Poza tym było 15 dekanatów obejmujących od 3 do 17 parafii. Największymi dekanatami, zarówno pod względem terytorialnym jak i liczbą parafii, były dekanaty ostrołęcki i suwalski, najmniejszym dekanat sejneński. Pod względem ilości wiernych pierwsze miejsce zajmował dekanat ostrołęcki. W 1938 r. liczył on 75633 wiernych, czyli 12,71% wszystkich katolików w diecezji. Najmniejszą zaś liczbę wiernych posiadał dekanat sejneński. W tym samym roku należało do niego zaledwie 13963 katolików, co stanowiło 2,33% wiernych w skali całej diecezji. Jeśli chodzi o sieć parafialną to w 1938 r. na terenie diecezji było 134 parafie¹².

Na przestrzeni II Rzeczypospolitej rządcami diecezji łomżyńskiej byli bp Romuald Jałbrzykowski (1918/1925-1926) oraz bp Stanisław Łukomski (1926-1948). Temu drugiemu pomagali biskupi pomocniczy w osobach bpa Bernarda Dembka (1930-1937) i bpa Tadeusza Zakrzewskiego (1939-1946). Biskupi mieli do dyspozycji prawie 300 kapłanów diecezjalnych (dane za rok 1939). Na jednego kapłana przypadało wówczas przeciętnie 1977 wiernych¹³. Należy stwierdzić, iż duchowieństwo stanowiło tutaj element bodaj najważniejszy. Trudno przeceniać jego rolę na terenie, gdzie odsetek osób z wyższym wykształceniem mierzony był dziesiątymi procenta, a część dwuipółprocentowej inteligencji nie miała nawet matury. To właśnie duchowni stawali się inspiratorami większości organizacji katolickich i to nie tylko w fazie ich powstawania, ale i przez kolejne lata¹⁴.

Kościół łomżyński w okresie II Rzeczypospolitej przeżywał wiele uroczystości posiadających duchowe, duszpasterskie jak i ogólnokościelne znaczenie. Do nich należały z pewnością Kongresy Eucharystyczne, w tym trzy o zasięgu regionalnym i jeden ogólnodiecezjalny. Rozwijał się także prężnie ruch katolicko-społeczny. Sztandarową organizacją tegoż ruchu,

¹¹ M. PIROŻYŃSKI, ST. SZCZĘCH, *Rocznik statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce. Rok pierwszy 1937*, Lublin 1938, s. 6.

¹² W. GUZEWICZ, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, s. 36-38.

¹³ *Elenchus cleri... dioecesis łomżensis 1939*.

¹⁴ Zob. W. GUZEWICZ, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, Ełk 2006, s. 23nn.

skupiającą blisko 30 tysięcy członków, była Akcja Katolicka, założona na terenach diecezji łomżyńskiej w 1931 r. Obok niej prężnie działały takie organizacje, jak Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Papieskie Dzieła Misyjne czy opisywane w niniejszym artykule Tercjarstwo i Bractwa Różańcowe. Dla tych ostatnich katolicyzm społeczny nie stanowił jednakże głównego przedmiotu studiów i nie był czynnikiem inspirującym ich działalność¹⁵. Koncentrowały się one bowiem na prowadzeniu życia religijnego opartego na sakramentach świętych i codziennej pobożności.

Wszystkie te okoliczności – geografia, historia, demografia, zróżnicowanie narodowościowe i etniczne, ekonomia – rzutują na lokalny Kościół i wiele wyjaśniają, gdy zastanowimy się na działalnością bractw i tercjarstwa: ich kierunkami, metodami i formami, możliwościami i ograniczeniami.

3. Przegląd organizacji

3.1. Żywy Różaniec

Wśród bractw i tercjarstwa w diecezji łomżyńskiej naczelne miejsce zajmował Żywy Różaniec. Początek tego bractwa datuje się na 1826 r. w Lyonie. W 1877 r. papież Pius IX wszystkie Unie Żywego Różańca przekazał pod kierownictwo przełożonych zakonu dominikanów. Dzięki zabiegom zakonników i popularności modlitwy różańcowej nastąpił szybki rozwój kół Żywego Różańca oraz związanego z nimi nabożeństwa październikowego¹⁶. Erekcja bractwa należała do zakonu dominikanów, a bezpośrednio opiekę sprawowali nad nim proboszczowie. Przepisy kościelne wymagały jednak, by przy zmianie parafii nowo mianowani proboszczowie starali się o dekret nominacyjny na dyrektora Żywego Różańca u generała lub prowincjała zakonu. Zasadzie tej nie podlegały parafie, w których istniały kanonicznie erygowane bractwa różańcowe¹⁷. Podstawową jednostką organizacyjną była róża składająca się z 15 osób, na czele której stał zelator lub zelatorka. Do obowiązków członka róży należało codzienne odmawianie wyznaczonej tajemnicy różańcowej. Do obowiązków członków Żywego

¹⁵ Tamże, s. 17.

¹⁶ S. GALL, *Bractwa i stowarzyszenia religijne*, w: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. 5-6, Warszawa 1905, s. 121-122; W. SCHENK, *Służba Boża*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2, cz. 1, Poznań 1979, s. 693-694.

¹⁷ „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej” (dalej cyt. WKDŁ), 2(1928), nr 5, s. 56n.

Różańca należał także udział w miesięcznej zmianie tajemnic różańcowych (kto sześć razy, z własnej winy, opuścił nabożeństwo, wykreślano go z księgi członków), częste przystępowanie do sakramentów świętych i udział w procesjach maryjnych, rozszerzanie czci Maryi przykładem życia i działalnością apostołską, odważne stawanie w obronie Kościoła oraz udział w pogrzebie zmarłego członka oraz w modłach za spokój jego duszy¹⁸. Trzeba przyznać, że Żywy Różaniec w diecezji łomżyńskiej cieszył się ogromną popularnością; w większości bowiem parafii łomżyńskich skupiał największą liczbę ludzi¹⁹. W skali całej diecezji obejmował przykładowo w 1930 r. ponad 4 tys. róż Żywego Różańca (ponad 60 tys. członków)²⁰. Niewątpliwie czynnikiem decydującym o rozwoju tego bractwa w diecezji łomżyńskiej była żywa pobożność maryjna, mocno zakorzeniona wśród mieszkańców tej ziemi, ale także powszechne zaangażowanie się księży²¹. W każdej niemal parafii, zawsze w pierwszą niedzielę miesiąca, księża dyrektorzy Żywego Różańca zapraszali wszystkich członków na śpiewaną sumę z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, po której następowało krótkie zebranie i wymiana tajemnic różańcowych. Z inicjatywy też księży dla kół różańcowych odprawiano liczne nabożeństwa okolicznościowe, rekolekcje oraz różnego rodzaju akademie i spotkania formacyjne²². Specyfiką Bractwa w diecezji łomżyńskiej (szczególnie na Suwalszczyźnie i Augustowszczyźnie) było to, iż przy różach parafialnych zakładano kasy pogrzebowe. Regulamin kasy przewidywał, iż w razie śmierci członka wypłacona zostanie rodzinie zmarłego kwota 70 zł. na zakup trumny, opłacenie pokładowego, aktu zejścia, służby kościelnej, krzyża, jednej chorągwi oraz nabożeństwa żałobnego wraz z eskortą z domu do kościoła i z kościoła a cmentarz. Warunkiem uzyskania tego było czteroletnie członkostwo w róży oraz regularne opłacanie składek w wysokości 20 gr. miesięcznie²³.

¹⁸ K. KUŹMAK, *Bractwa*, kol. 1013-1019.

¹⁹ Przykładowo w 1933 r. w Suwałkach do Żywego Różańca należało 3 tys. członków, w Ostrołęce – 2 715, a w Łapach – 1 740. „Życie i Praca” (dalej cyt. ŻiP), 10(1933), nr 40, s. 5; 10(1933), nr 44, s. 6; 10(1933), nr 54, s. 5.

²⁰ „Wiadomości Archidiecezji Wileńskiej” (WAW), 4(1930), nr 3, s. 48.

²¹ Jako pewną egzemplifikację troski o rozwój Żywego Różańca w diecezji łomżyńskiej można podać wystąpienie ks. F. Wądołowskiego na kongregacji dziekanów w dniu 31 V 1928 r., w którym prelegent proponował, by „na pierwszym miejscu wśród organizacji religijnych, w każdej parafii, księża proboszczowie umieścili Żywy Różaniec”. WKDŁ 2(1928), nr 8, s. 103.

²² ŻiP 10(1933), nr 41, s. 3.

²³ Archiwum Diecezji Elckiej (dalej cyt.: ADE) Akta Kurii Biskupiej w Łomży (dalej cyt.: AKBŁ), Akta Parafii Becejły 1921-1946, k. 233; Akta Parafii Augustów 1920-1946, Regulamin kasy pogrzebowej z 1935 r.; Akta Parafii Suwałki, cz. I: 1912-1931, Regulamin kasy

Poważnym środkiem formacyjnym były także zjazdy katolickie, które kierowano nie tylko do reprezentantów Żywego Różańca, ale i do ogółu członków stowarzyszeń i organizacji katolickich. Do 1934 r. zjazdy takie organizowało SMP przy współpracy komitetów lokalnych Sodalicii Mariańskiej, Tercjarstwa, Bractw Różańcowych oraz Stowarzyszeń Pań Miłosierdzia. Od 1934 r. organizowanie zjazdów katolickich przejęła Akcja Katolicka. Miały one charakter religijny i manifestacyjny; w czasie ich trwania odbywały się nabożeństwa, zgromadzenia i pochody oraz zebrania w sekcjach; wygłaszano także referaty i przemówienia. W zjazdach katolickich na zlecenie DIAK udział brały najbliższe okręgi z oddziałami, z dalszych zaś oddziałów wysyłano delegacje ze sztandarami, chociaż uczestnictwo w nich nie było obowiązkowe. Pracą ich kierował DIAK, przygotowując nie tylko całość spotkania od strony organizacyjnej, ale także ideowej i duchowej. Każdy zjazd posiadał protektora w osobie biskupa diecezji. Do 1926 r. był nim bp Romuald Jałbrzykowski, a po jego odejściu do Wilna – bp Stanisław Łukomski²⁴.

W sumie w dwudziestoleciu międzywojennym w diecezji łomżyńskiej urządzono kilkanaście takich zjazdów ogólnodiecezjalnych. Największy miał miejsce w 1936 r. w Łomży, połączony był z Kongresem Eucharystycznym. Wzięło w nim udział łącznie przeszło 50 tys. członków z różnych organizacji i stowarzyszeń katolicko-społecznych. Najwięcej, bo aż około 20 tys., było z Akcji Katolickiej. Dużą grupę stanowili też przedstawiciele Żywego Różańca – ok. 10 tys., Tercjarstwa – 7 tys. i Papieskiego Dzieła Misyjnego – 3 tys.²⁵ Zasadniczym celem Kongresu było oddanie czci Jezusowi Chrystusowi w Najświętszym Sakramencie Eucharystii oraz naukowa i duszpasterska refleksja nad znaczeniem Eucharystii w życiu indywidualnym i społecznym chrześcijan. Stąd też główne punkty kongresu skupiały się wokół Mszy św., procesji eucharystycznych, adoracji Najświętszego Sakramentu, referatów na temat Eucharystii oraz spotkań formacyjnych w specjalnie do tego powołanych pięciu sekcjach (Katolickiego Stowarzyszenia Mężów, Katolickiego Stowarzyszenia Kobiet, Trzeciego Zakonu św. Franciszka, Inteligencji Katolickiej oraz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej)²⁶. Kongres zakończył się podjęciem szeregu

pogrzebowej z 1931 r.

²⁴ W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 284nn.

²⁵ „Ruch Katolicki”, 6(1936), nr 8, s. 379; AKDŁ 4(1936), nr 7-8, s. 134nn.

²⁶ *Pamiętka Kongresu Eucharystycznego w Łomży*, [Łomża 1936], s. 2nn.

postanowień dotyczących życia religijnego w diecezji²⁷ oraz ślubowaniem przestrzegania zasad i norm katolickich, przekazywania ich następnym pokoleniom oraz obrony wiary i Kościoła Chrystusowego²⁸.

3.2. Straż Honorowa Najświętszego Serca Jezusa

Znacznie mniejszym zainteresowaniem w diecezji cieszyło się bractwo Straży Honorowej Najświętszego Serca Jezusa. Celem członków tegoż bractwa jest wynagradzanie modlitwą w każdej godzinie doby Najświętszemu Sercu Jezusa za grzechy własne i świata, ze szczególnym zwróceniem uwagi na obchodzenie pierwszych piątków miesiąca. Straż Honorowa została założona w 1863 r. w klasztorze sióstr Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (wizytek) w Bourg-en-Bresse we Francji przez s. Marię od Najświętszego Serca (1825-1903). Członkowie tegoż bractwa odprawiają godzinę straży przy Sercu Pana Jezusa tak, aby „obstawić” całą dobę. W Polsce Bractwo Straży Honorowej założył w 1869 r. bp Antoni Gałęcki w Krakowie. W okresie międzywojennym arcybractwo miało tu ok. 800 ośrodków²⁹. Do obowiązków członka należało przeprowadzenie codziennej jednogodzin-

²⁷ Podczas Kongresu Eucharystycznego w Łomży podjęto następujące uchwały: „1. Wobec coraz silniejszego bezbożnictwa w wychowaniu młodzieży w Polsce, usilnie się domagamy katolickiego wychowania w szkołach, jako największej dźwigni w kształtowaniu ducha obywatelskiego młodzieży. W tym celu rodzice powinni wchodzić do komitetów rodzicielskich przy szkołach oraz stale brać udział w konferencjach i wywiadówkach rodzicielskich. Nadto winni się domagać, aby całe wychowanie szkolne było oparte na katolickich zasadach; 2. Wobec ciężkiego położenia wsi i miast, które ujemnie odbija się również na życiu religijnym ich mieszkańców katolicy będą zrzeszali się w dzieła chrześcijańskiego miłosierdzia dla podniesienia poziomu materialnego katolickiego społeczeństwa; będą popierali rodzimy handel i przemysł; 3. Inteligencja katolicka, zdając sobie sprawę, że bez prasy katolickiej nie można przechować otrzymanej od przodków w spuściźnie wiekowej, kultury katolickiej i przekazywać jej następnym pokoleniom, będzie wraz z ludem wydatnie popierać katolickie wydawnictwa, czytelnice i biblioteki, prenumerować katolickie czasopisma i dzienniki, a zwalczać wszelkie pisma wrogie Kościołowi; 4. Młodzież męska i żeńska, zgromadzona w katolickich stowarzyszeniach na I Diecezjalnym Kongresie Eucharystycznym w Łomży, ślubuje Eucharystycznemu Panu, że w czasach dziejowego przełomu będzie usilnie pracowała nad pogłębieniem w sobie życia wewnętrznego oraz wyrobieniu niezłomnego i czystego charakteru; 5. Aby sprostać temu zadaniu religijnego odrodzenia społeczeństwa, katolicy wszystkich stanów i zawodów będą często zasilali się Komunią św., która jest niewyczerpalnym źródłem sił duchownych i najdoskonalszym środkiem pogłębienia i rozwoju życia moralnego poszczególnych jednostek”. „Akcja Katolicka Diecezji Łomżyńskiej” (dalej cyt. AKDŁ), 3(1936), nr 7-8, s. 134-135.

²⁸ S. ŁUKOMSKI, *List pasterski [o Kongresie Eucharystycznym w Łomży]*, WKDŁ 10(1936), nr 7-8, s. 107-109.

²⁹ K. KUŹMAK, *Bractwa*, kol. 1013-1019.

nej adoracji oraz wzięcie udziału we wspólnotowej modlitwie do Serca Pana Jezusa. Warto dodać, że nazwiska członków stowarzyszenia oraz godziny ich adoracji zapisywane były na Wielkim Zegarze, który następnie ustawiano w kościele parafialnym tuż obok ołtarza brackiego³⁰. Głównymi ośrodkami tej organizacji w międzywojennej diecezji łomżyńskiej były większe miasta, a wśród nich: Augustów, Łomża, Ostrołęka i Suwałki³¹. Jednym z podstawowych środków ożywiania ducha religijności wśród wiernych były spotkania formacyjne. Odbywały się one we wszystkich grupach Straży Honorowej działających na terenie diecezji kilka razy w roku. Do wzięcia w nich udziału zapraszano nie tylko członków danej organizacji, ale także osoby niezrzeszone. Program spotkania przewidywał między innymi czas na modlitwę, sprawdzanie listy obecności, odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania, kwadrans ewangeliczny lub katechizmowy, wykład (pogadankę), komunikaty zarządu oraz urozmaicenia. Obok działalności formacyjnej, przy niektórych oddziałach, zajmowano się także akcją społeczno-charytatywną. Przykładowo w 1930 r. przy bractwie Straży Honorowej w Suwałkach i z inicjatywy ks. Stanisława Czyżewskiego powstała kasa pogrzebowa, niosąca pomoc najbardziej potrzebującym³².

Popularną formą modlitw zbiorowych, praktykowanych przez Straż Honorową i inne organizacje kościelne w diecezji, była „Intronizacja, czyli poświęcenie się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa”. W modlitwie tej widziano „najlepszy sposób zapewnienia wszystkim domownikom łask i opieki Bożej” oraz „skuteczną tamę na świętokradzkie wysiłki bezbożności, która posuwa się do zbezczeszczenia ogniska domowego i chce zamiast wiary wprowadzić w życie rodzin praktyki pogańskie”³³. Intronizację zaczęto wprowadzać do diecezji od 1935 r. Nabożeństwo to rozwijało się dość szybko, do czego przyczynili się w dużej mierze członkowie także Akcji Katolickiej i Apostolstwa Modlitwy. W myśl hasła „Nie ma ogniska bez Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa” organizowali oni w każdym niemal oddziale, zwykle w czerwcu, obchody związane z tą uroczystością. Intronizację najczęściej łączono z rekolekcjami lub misjami parafialnymi. Poprzedzały je zazwyczaj nauki przygotowawcze, prowadzone przez pro-

³⁰ ADE AKBŁ, Akta Parafii Filipów 1914-1947, k. 58; Akta Parafii Studzieniczna 1921-1953, k. 57nn.; Akta Parafii Berżniki 1922-1949, k. 66-68.

³¹ ADE AKBŁ, Akta Parafii Augustów 1920-1946, k. 65; WKDŁ 11(1937), nr 2, s. 24; ŻiP 9(1932), nr 13, s. 2.

³² ADE AKBŁ, Akta Parafii Suwałki, cz. I: 1912-1931, k. 188; ŻiP 9(1932), nr 13, s. 2.

³³ AKDŁ 2(1935), nr 6, s. 5, 9.

boszczów w kościołach i kaplicach oraz przez katechetów w szkołach³⁴. Natomiast na program samej Intronizacji składała się nauka dotycząca poświęceniu się Sercu Pana Jezusa, zakończona błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem lub obrazem Serca Jezusowego, wspólna spowiedź św. i Komunia św. Dalej była modlitwa zawierająca oddział Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, a po niej odbywała się procesja wokół kościoła. Jako wotum wdzięczności wiele oddziałów z tej okazji fundowało krzyż lub figurkę przydrożną Jezusa lub Matki Boskiej³⁵. Po zakończeniu obchodów w kościele i po ognisku Intronizacja odbywała się w domach rodzinnych. Tekst modlitwy intronizacyjnej znajdował się na obrazach Najświętszego Serca Pana Jezusa, rozprowadzanych w parafii w przeddzień Intronizacji lub w czasie uroczystości³⁶.

3.3. Apostolstwo Modlitwy

Krzewieniem chwały Bożej i troską o zbawienie dusz przez modlitwę, różaniec i komunię św. zajmowało się Apostolstwo Modlitwy. Stowarzyszenie to zostało utworzone we Francji w 1844 r., a jego statuty zatwierdzili papieże Pius IX i Leon XIII. Kierownictwo związku spoczywało w rękach jezuitów, centrala polska zaś mieściła się w Krakowie. Organem prasowym Apostolstwa był „Posłaniec Serca Jezusowego”. Podstawową jednostką organizacyjną w parafii stanowiło ognisko, na czele którego stał dyrektor, przeważnie proboszcz danej parafii³⁷. Na teren diecezji łomżyńskiej ruch ten przeszczepiono dopiero po I wojnie światowej, gdyż wcześniej nie pozwalały na to władze carskie. Jedną z pierwszych parafii posiadającą wspólnotę Apostolstwa Modlitwy była parafia w Suwałkach. Zainicjował ją ks. Józef Rogiński, późniejszy długoletni dyrektor diecezjalny tej organizacji³⁸. Działalność bractwa w diecezji łomżyńskiej polegała głównie na prowadzeniu akcji zawierzenia rodzin Sercu Bożemu oraz propagowaniu pierwszych piątków miesiąca i tzw. godzin świętych. Modlono się również na różańcu za Ojca św. i Kościół według intencji wyznaczonych na każdy miesiąc.

³⁴ ADŁ Akta Osobowe, Akta ks. Wincentego Bogackiego. W. BOGACKI, *Wspomnienia*, cz. IV [mps], s. 37.

³⁵ Zob. *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 291-300.

³⁶ AKDŁ 2(1935), nr 6, s. 5; nr 9, s. 11.

³⁷ J. ANDRASZ, *Apostolstwo Modlitwy, 1. Geneza i rozwój*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 829-830; L. GRZEBIEŃ, *Apostolstwo Modlitwy, 2. W Polsce*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 830.

³⁸ ADE AKBŁ, Akta Parafii Suwałki, cz. I: 1912-1931, k. 22.

Zwracano też dużą uwagę na organizowanie czytelni i bibliotek parafialnych³⁹. W działalności Apostolstwa Modlitwy dużą uwagę przywiązywano także do spotkań formacyjnych, wychodząc ze słusznego założenia, że jest to podstawowy warunek do jakiegokolwiek pracy organizacyjnej oraz oddziaływania na środowisko i przemieniania go dla Chrystusa. Na nich to bowiem członkowie poszczególnych grup zdobywali nie tylko wykształcenie i wiedzę, ale także „urobienie duchowe”. Sprawa nie była jednak taka prosta. Spowodowane było to chociażby tym, że brakowano na tych terenach większych tradycji i doświadczeń organizacyjnych nie tylko w kierownictwach oddziałów, ale także na wyższych szczeblach poszczególnych ruchów kościelnych. Trudności w pracy formacyjnej istniały zwłaszcza na wsi, gdzie cykl prac na polu, warunki klimatyczne oraz spore odległości do kościoła znacznie utrudniały wszelką aktywność organizacyjną, w tym działalność formacyjną. Dużym problemem w prowadzeniu spotkań był także brak dobrze wyszkolonej kadry. Stąd cały ciężar przeprowadzania spotkań spadał na barki księży. Oni również, jak wspomnieliśmy, nie zawsze byli do tego przygotowani, tak pod względem merytorycznym, jak i psychicznym. Nierzadko też obciążeni innymi obowiązkami w parafii nie mogli znaleźć odpowiedniego czasu na tego rodzaju pracę. Niemniej jednak treści, jakie niosły ze sobą owe spotkania, a także ich systematyczność oraz zakres oddziaływania znacząco wpłynęły na wzrost życia religijnego diecezjan łomżyńskich. Owocem tego było chociażby bardziej świadome uczestniczenie w życiu liturgicznym i sakramentalnym Kościoła.

3.4. Bractwo Matek Chrześcijańskich

W grupie związków pobożnych istniejących w diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym na szczególną uwagę zasługuje Bractwo Matek Chrześcijańskich. Związek ten powstał we Francji około połowy XIX w. Inicjatorkami tego ruchu było kilka matek, które zobowiązały się do wspólnych za siebie – i ze sobą – modlitw, „aby uprosić łaskę dobrego wychowania i błogosławieństwa Bożego dla dzieci i całej rodziny”. W 1855 r. papież Pius IX podniósł ten związek do godności arcybractwa i obdarzył go licznymi odpustami. W Polsce ruch ten znany był głównie w archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej⁴⁰. Gorącym orędownikiem Bractwa Ma-

³⁹ „Życie Katolickie”, 1(1924), nr 2, s. 6.

⁴⁰ D. OLSZEWSKI, *Funkcje społeczno-kulturalne polskiej parafii na przełomie XIX i XX wieku*, w: *Kulturotwórcza rola Kościoła na przełomie XIX i XX wieku*, red. J. Ziółek, Lublin 1997,

tek Chrześcijańskich był bp Stanisław Łukomski. W jednym z wystąpień mówił do księży: „Rodzina chrześcijańska, będąc podstawą życia religijnego i społecznego, wymaga szczególnej pieczołowitości Kościoła. Zwłaszcza matka chrześcijańska potrzebuje stałej religijnej podniety, ażeby mogła spełniać swoje szczytne zadanie chrześcijańskiej wychowawczyni. Dlatego dołożymy starań, by zjednoczyć je w Bractwo Matek Chrześcijańskich – organizację dającą im siłę i moc do podjęcia tego obowiązku”⁴¹. Uroczyste zaprowadzenie tego bractwa w poszczególnych parafiach diecezji nastąpiło w 1929 r. na mocy dekretu biskupa ordynariusza z 15 marca tegoż roku⁴². Dzięki staraniom bpa S. Łukomskiego bractwo od początku miało także agregację do macierzystego arcybractwa w Rzymie przy kościele św. Augustyna. Opiekunami poszczególnych grup bractwa zostali mianowani proboszczowie, na szczeblu diecezjalnym zaś za całą akcją odpowiedzialny był ks. Franciszek Wądołowski⁴³.

Bractwo to na terenie diecezji łomżyńskiej szczególną rolę odegrało w walce ze szkołami symultannymi, zasilając tzw. Komitety Rodzicielskie, zajmujące się m.in. przygotowaniem petycji „o poszanowaniu katolickiego charakteru szkół”, a następnie przedstawieniem ich Ministerstwu WRiOP, kuratorom szkoły oraz starostom i wojewodom⁴⁴. Akcja Komitetów Rodzicielskich przyniosła rezultaty. Przykładowo w parafii Wąsewo w 1934 r. uczyło się 413 dzieci katolickich i 29 dzieci żydowskich. Zatrudniona tu też była nauczycielka pochodzenia żydowskiego. Rodzice dzieci katolickich wystąpili do kuratora białostockiego z prośbą o utworzenie oddzielnej szkoły dla dzieci żydowskich i oddzielnej dla dzieci katolickich. Zdaniem rodziców niedopuszczalne było także uczenie ich dzieci przez osobę innego wyznania. Inspektor szkolny tłumaczył się, że taka sytuacja ma miejsce, ponieważ władze szkole nie mają funduszy na tworzenie nowych szkół

s. 59; F. WĄDOŁOWSKI, *Bractwo Matek Chrześcijańskich w duszpasterstwie*, WKDŁ 3(1929), nr 6, s. 71-73.

⁴¹ WKDŁ 3(1929), nr 6, s. 88.

⁴² WAW 4(1930), nr 3, s. 48.

⁴³ WKDŁ 4(1930), nr 8, s. 88.

⁴⁴ Zob. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznych, sygn. 195, Sprawy dotyczące nauki religii, programy i kwalifikacje nauczycieli. Petycje z lat 1931-1932; S. ŁUKOMSKI, *List pasterski [o katolikach]*, WKDŁ 8(1934), nr 2, s. 13-20; Tenże, *List pasterski o katechezie w szkołach*, WKDŁ 8(1934), nr 5, s. 81-84; zob. W. GUZEWICZ, *Bp Stanisław Andrzej Kostka Łukomski wobec polityki oświatowej II Rzeczypospolitej*, w: *Pomiędzy kulturą a komunikowaniem. Studia z dziejów mediów*, red. A. FRANKOWIAK, J. SZYDŁOWSKA, Olsztyn 2010, s. 76-84.

i opłacanie nowych etatów dla nauczycieli. To z kolei nie przekonywało Komitetu Rodzicielskiego. Ostatecznie cała sprawa zakończyła się tym, że dzieci żydowskie i katolickie nadal uczyły się w jednej szkole, natomiast wspomnianą nauczycielkę przeniesiono do innej placówki⁴⁵.

Akcja składania petycji przez Komitety Rodzicielskie nie przebiegała z jednakowym natężeniem w całej diecezji. Przykładowo w parafii Zaremby w 1934 r. w szkole uczyło się 237 dzieci katolickich i 103 dzieci żydowskich. Również pracowało tu kilku nauczycieli pochodzenia żydowskiego. Biskup S. Łukomski podczas wizytacji pasterskiej w parafii „dziwił się, że katolicy rodzice nie rozumieją niebezpieczeństwa religijno-moralnego grożącego im dzieciom”. Zachęcał przy tym organizacje katolickie działające w parafii do podjęcia stanowczych kroków w celu rozwiązania zaistniałej sytuacji. Z braku materiałów nie wiemy jednak, jak potoczyły się dalsze losy tej sprawy. Wiemy tylko, że w roku następnym biskup łomżyński wysłał list do ks. Józefa Ciesielskiego – dziekana w Ostrowi Mazowieckiej, aby ten jeszcze raz zbadał, „czy rodzice katolicy w Zarembach zechcieli wziąć udział w życiu publicznym i cokolwiek zrobili w tej sprawie”⁴⁶. Podobna sytuacja pojawiała się także w wielu miejscach na Suwalszczyźnie. Księża z tego regionu alarmowali biskupa Łukomskiego, że walka o katolicką szkołę idzie tu bardzo opornie, ponieważ wśród miejscowej ludności wielkie wpływy mają organizacje prorządowe, animowane i popierane głównie przez organa terenowe oraz żonę Piłsudskiego – Aleksandrę Szczerbińską, pochodzącą z Suwałk⁴⁷.

3.5. Tercjarstwo

Do najbardziej rozpowszechnionych na terenie diecezji łomżyńskiej form stowarzyszeń religijnych należało tercjarstwo⁴⁸, przede wszystkim III Zakon św. Franciszka. Propagował on osobistą ascezę i swoistą dewocję. Koncentrował się przede wszystkim na duchowym urabianiu członków i

⁴⁵ Archiwum Diecezji Łomżyńskiej (dalej cyt. ADŁ), Akta Parafialne Wąsewo 1913-1939. Pismo z 2 XI 1934 r.

⁴⁶ ADŁ, Akta Parafialne Ostrów Mazowiecka 1883-1971. Pismo z 19 IX 1935 r.

⁴⁷ Kuria Biskupia w Łomży, Teczki Personalne Kapłanów, Teczka ks. Bolesława Gumowskiego. List ks. B. Gumowskiego do bpa S. Łukomskiego. Suwałki 21 II 1932 r.

⁴⁸ Słowem tym określało się tzw. trzecie zakony, czyli stowarzyszenia ludzi świeckich dążących do doskonałości pod kierunkiem i według ducha jakiegoś zakonu. Trzecie zakony mieli między innymi: augustianie, dominikanie, franciszkanie, karmelici, norbertanie, serwicy, trynitarze i benedyktyni. Zob. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne*, s. 772nn.

działalności zespołowej, najczęściej charytatywnej (tzw. chleb św. Antoniego). Do erygowania gminy tercjarskiej wymagana była zgoda biskupa, a dokonywała jej jedna z gałęzi zakonu franciszkanów. Na czele gminy stał brat przełożony lub siostra przełożona, dyrektorem zaś był proboszcz. Za całość tercjarstwa na szczeblu diecezjalnym odpowiedzialny był ksiądz dyrektor, określanymi też wizytatorem⁴⁹. W diecezji łomżyńskiej funkcję tę sprawował przez cały okres międzywojenny ks. Henryk Betto⁵⁰. Warto dodać, że wszystkie nominacje na dyrektorów zastrzeżone były dla władz zakonnych⁵¹. Tercjarstwo posiadało ściśle określoną organizację wewnętrzną, zachowującą podział na gałąź męską i żeńską. Trzeba przyznać, że zdecydowaną większość członków tej formy apostolatu stanowiły kobiety (około 90%). Przykładowo w 1937 r. na 5 250 wszystkich członków III Zakonu w diecezji łomżyńskiej było 4 800 kobiet, a mężczyzn zaledwie 550⁵². Na podstawie zachowanych materiałów trudno ocenić faktyczny stan działalności tej organizacji w diecezji. Wydaje się, że mimo funkcjonowania III Zakonu we wszystkich parafiach diecezji oraz stosunkowo dość sporej liczby członków, tercjarstwo działało – w wielu miejscach – tylko formalnie. Świadczy o tym między innymi raport ks. Franciszka Wądołowskiego ogłoszony podczas kongregacji księży dziekanów w 1928 r. Analizując działalność tego stowarzyszenia w diecezji, stwierdził, że w wielu parafiach tercjarstwo ograniczało się jedynie do „opłacania składek i noszenia świeczek na procesjach”⁵³. Wydaje się, iż tercjarstwa, mimo podejmowania lokalnych inicjatyw (np. rekolekcje), nie udało się ożywić. Statystyki wykazywały stały jego rozwój liczebny, ale fakty mówiły o prawie zupełnej bierności, choć nie można tego odnosić do wszystkich parafii. Toteż kolejni biskupi łomżyńscy nie wiązali już z nim większych nadziei. Nacisk położono na rozwój innych organizacji mających stanowić podstawy Akcji Katolickiej⁵⁴.

Zgodnie ze swymi konstytucjami trzeci zakon zajmować się miał przede wszystkim kształceniem duchowym swoich członków oraz ich wychowaniem religijno-moralnym, czynieniem z nich gorliwych katolików i dobrych synów Kościoła. Szczególny duży nacisk kładziono na wyrobienie

⁴⁹ *Ustawa tercjarzy świeckich zakonu św. Franciszka*, Sejny 1907, s. 3n.

⁵⁰ „*Życie Katolickie*”, 2(1926), nr 1-2, s. 2.

⁵¹ Cz. BOGDAŃSKI, *Organizacje i działalność III Zakonu św. o. Franciszka*, Kraków 1926, s. 13-17.

⁵² M. PIROŻYŃSKI, St. SZCZĘCH, *Rocznik statystyczny Kościoła katolickiego*, s. 356.

⁵³ WKDŁ 2(1928), nr 8, s. 94-106.

⁵⁴ Zob. W. GUZEWICZ, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 138.

wśród tercjarzy takich cech, jak: głęboka i rozumna wiara, miłość bliźniego, sprawiedliwość, roztropność, umiarkowanie oraz męstwo. Dopiero na tak szerokiej podstawie można było, zdaniem ks. J. Rogińskiego, przystąpić do odnowy całego narodu.

Aby sprostać tak postawionym zadaniom, ruch katolicko-społeczny w diecezji stosował cały szereg środków oddziaływania na członków. Propagował między innymi życie sakramentalne, nabożeństwa, modlitwę, egzorty, rekolekcje, procesje, pielgrzymki itd. Zasadnicza część tych praktyk odbywała się w kościele parafialnym lub w oddziale. To tutaj najczęściej członkowie tercjarstwa „obudzali w sobie gorliwość apostołską i poczucie odpowiedzialności za Kościół i Ojczyznę”⁵⁵.

4. Zakończenie i wnioski

W diecezji łomżyńskiej w omawianym okresie istniało wiele bractw i organizacji religijnych. Niektóre z nich posiadały metrykę sięgającą XVII-XVIII wieku (np. Żywy Różaniec), inne zakładano w związku z zaleceniami biskupów lub inicjatywami księży (np. Bractwo Matek Chrześcijańskich). Bractwa posiadały chorągwie przechowywane w kościołach, pod którymi ich członkowie gromadzili się na procesjach; niektóre opiekowały się własnymi ołtarzami i dbały o wystrój świątyni. Inne wykazujące większą żywotność, prowadziły działalność społeczno-kulturową, oświatową, charytatywną.

Rozwojowi stowarzyszeń sprzyjało poparcie ze strony biskupów, które jednak niosło ze sobą niebezpieczeństwo formalizmu w wypełnianiu poleceń. W praktyce więc istnienie i działalność organizacji zależała od zaangażowania księży. A ci, obarczeni różnymi obowiązkami duszpasterskimi, administracyjnymi i gospodarczymi, nie zawsze znajdowali czas i potrzebne siły do prowadzenia tego typu stowarzyszeń. Co więcej, w latach trzydziestych w diecezji łomżyńskiej główny nacisk kładziono na rozwój organizacji wchodzących w skład Akcji Katolickiej, mniej poświęcając czas tradycyjnym stowarzyszeniom. Wszystko to sprawiało, iż bractwa i tercjarstwo zbiegiem czasu wykazywały słaby rozwój liczebny, informacje diecezjalne mówiły nawet o prawie zupełnej bierności niektórych z nich, choć nie można tego odnosić do wszystkich parafii.

Na rozwój bractw i tercjarstwa w diecezji łomżyńskiej wpływ miało i

⁵⁵ Tamże, s. 159-161.

to, iż członkami tych stowarzyszeń byli głównie ludzie prości. Przedstawiciele inteligencji można było spotkać w innych organizacjach kościelnych (np. Akcji Katolickiej, Sodalicii Mariańskiej itd.). Skutkiem czego odczuwano dotkliwy brak świeckich liderów, ludzi odpowiedniego formatu intelektualnego, jednocześnie obdarzonych umiejętnościami organizatorskimi. Trzeba też stwierdzić, iż do takiej roli inteligencja nie była przygotowana, jej formacja intelektualno-religijna była niewytaczająca, wykazywała ona postawy lewicowe i skórności liberalne.

Mimo zarysowanych trudności bractwa i tercjarstwo, zmierzając do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi, w swych działaniach nie pomijały istotnych dziedzin życia religijno-społecznego. Czyniły to w sposób dla siebie właściwy. Ich działalność koncentrowała się głównie na pielęgnowaniu życia „ukrytego”, propagowaniu różnych form pobożności, rozwijaniu życia religijnego członków itd. Mniej natomiast było wychodzenia poza świątynie i zakrycie, choć i takie formy się zdarzały. Wśród form w obszarze politycznym wyróżnić można zamawianie Msz św. w intencji Ojczyzny, manifestacje i pochody, zbiórki pieniężne na rzecz armii, stawianie pomników zasłużonym itp. Podejmowano również działania przeciwko rozwiązaniom prawnym sprzecznym z nauczaniem Kościoła, jak zakładanie szkół mieszanych. W dziedzinie gospodarki rozwijano m.in. idę spółdzielczości, umożliwiano pozyskanie taniego kredytu itd. Było to uzupełniane działaniami dobroczynnymi, w których centrum pozostawało dziecko. Starając się pomóc wszystkim potrzebującym, starano się nakarmić i otoczyć opieką materialną i duchową najmłodsze pokolenie, również przez wyposażenie dzieci w stroje pierwszokomunijne.

Streszczenie

W artykule przedstawiona została kwestia organizacji i działalności bractw i tercjarstwa w diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939. Do najważniejszych stowarzyszeń zaliczono tu m.in. Żywy Różaniec, Straż Honorową Najświętszego Serca Jezusowego, Apostolstwo Modlitwy, Bractwo Matek Chrześcijańskich oraz Tercjarstwo. Stwierdzono m.in., iż udział w praktykach religijnych był główną formą zaangażowania bractw i tercjarstwa i stanowił poważny środek do zwalczania wszelkich wad i grzechów oraz podnoszenia poziomu moralnego i kulturalnego mieszkańców tych ziem, a także przyczynił znacznie do usunięcia rozdźwięku pomiędzy religią a życiem. Związek ten uwidocznił się szczególnie podczas II wojny

światowej bohaterską postawą wielu tysięcy mieszkańców tej diecezji.

Słowa kluczowe: *tercjariatwo, bractwa, diecezja łomżyńska, katolicyzm społeczny*

Fraternities and the Third Order in the Diocese of Łomża in the Years 1918-1939

Summary

The article presents the issue of the organization and activities of Third Order fraternities in the diocese of Łomża in 1918-1939. The most significant associations were, among others: Living Rosary, Guard of Honor of the Sacred Heart of Jesus, the Apostleship of Prayer, Christian Mothers' Society and the Third Order. It was found, among other results of research, that participation in religious practices was a major center for the fight against all faults and sins and for the raising of the moral and cultural level of the inhabitants of this region and contributed greatly to remove the gap between religion and life. This relationship became apparent especially during World War II, when the heroic attitude of many thousands of people in the diocese demonstrated itself in many ways.

Key words: *Diocese of Łomża, social Catholicism, Third Order, fraternity.*

KS. JAROSŁAW SOKOŁOWSKI

ZAGADNIENIE MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH – ASPEKT EKUMENIZMU RÓŻNYCH WYZNAŃ NA PODSTAWIE KPK 1983

Treść: Wprowadzenie. 1. Małżeństwa różnych wyznań. 2. Zawieranie małżeństw różnych wyznań. 3. Zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego. 4. Forma kanoniczna małżeństwa mieszanego. 5. Obrzęd liturgiczny małżeństwa mieszanego. 6. Opieka duszpasterska małżeństw mieszanych. Zakończenie.

Wprowadzenie

Problematyka *matrimonia mixta* - małżeństw mieszanych¹ – w aspekcie ekumenizmu różnych wyznań religijnych zawsze należało do niezwykle trudnych, przede wszystkim z racji różnorodnych reakcji w praktyce życia chrześcijańskiego. Taka sytuacja była w przeszłości i nie inaczej jest do dnia dzisiejszego. Problem małżeństw mieszanych, zwłaszcza gdy bierze się pod uwagę związki małżeńskie katolików zawierane i to należy wspomnieć z wiernymi innych Kościołów niekatolickich był w Kościele rzymskokatolickim przed Soborem Watykańskim II postrzegany dosyć rygorystycznie. Rygoryzm ten miał swoje źródło głównie w tym, iż w przypadku małżeństw mieszanych wchodzi w grę prawo Boże, od którego Kościół nie

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. Studiował na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu – Angelicum w Rzymie. Autor i redaktor wielu publikacji m.in.: z zakresu ekumenizmu, rodziny, małżeństwa, problematyki rozwodu cywilnego, procesu kanonicznego, prawa kanonicznego. Redaktor naczelny serii wydawniczej Episteme UKSW (107 książek). Uczestnik i współorganizator konferencji naukowych w Polsce. Należy do Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Adres do korespondencji – e-mail: jaroslawsokolowski@poczta.onet.pl

¹ Określenie *małżeństwa mieszane* w dziale *Małżeństwa mieszane i im podobne* pochodzi z Instrukcji Episkopatu Polski *O przygotowaniu do zawarcia małżeństwa* z 1986 r., n. 71 n; KKKW poświęca tej sprawie kanony 834-835, ale nie używa określenia *małżeństwo mieszane*.

może dyspensować, a wręcz przeciwnie, musi stać na straży zachowania prawa Bożego. Prawo to bowiem nakłada zobowiązania na stronę katolicką, co do zachowania własnej wiary i zabezpieczenie duchowego dobra zrodzonego potomstwa z takiego związku. Głównym więc zadaniem prawodawcy kościelnego jest wytyczenie granic wymagań wpływających właśnie z prawa Bożego oraz wskazania skutecznych środków ochrony się przed ewentualnymi niebezpieczeństwami. Przepisy Kościoła katolickiego kształtowały się w zależności od konkretnych warunków życia w tej dziedzinie i musiały się liczyć z praktycznymi skutkami pojawiającymi się w zakresie duszpasterstwa².

W czasie Soboru Watykańskiego II zatwierdzono wniosek³, aby Stolica Apostolska rozważyła możliwość zmiany dyscypliny prawnej na tym etapie. Tym samym Sobór przekazał sfinalizowanie tej sprawy samemu papieżowi ale w okresie późniejszym. Ogłoszona 18 marca 1966 r. Instrukcja *Matrimonii sacramentum* otwarła drugi etap na drodze poszukiwań właściwego rozwiązania, przede wszystkim już w duchu rozpoczętego ekumenizmu⁴. Owa Instrukcja⁵, „jako dokument wybitnie eksperymentalny”, nie przyniosła zasadniczych rozwiązań i stanowiła zaledwie „pierwszy i nieśmiały krok” w tej materii poszukiwań. Instrukcja: zniosła jednak karę ekskomuniki za uświadomienie zawarcia małżeństwa wobec szafarza niekatolickiego; zezwoliła na ślub w budynku kościelnym z zastosowaniem formy liturgicznej; dopuściła też ograniczony udział duchownego niekatolickiego przy zawieraniu małżeństwa w formie katolickiej. Sprawa natomiast rękojmi, czyli środków zabezpieczenia wymogów prawa Bożego, nie uległa zasadniczej zmianie. Jakkolwiek ta właśnie sprawa stanowiła istotę sporu między katolikami i niekatolikami powodując poważne napięcia w stosunkach międzywyznaniowych. Zachowując w pełni obowiązek składania rękojmi przez obydwie strony, Instrukcja pozwoliła na stosowanie tzw. rękojmi równoznacznych⁶. Tym samym reforma dotyczyła tu głównie formy

² Por. E. SZTAFROWSKI, *Chrześcijańskie małżeństwo*, ATK, Warszawa 1985, s. 120 n.

³ Por. E. PRZEKOP, *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego, *Częstochofskie Studia Teologiczne*, nr 9-10(1981-1982), s. 365.

⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o małżeństwach mieszanych *Matrimonii sacramentum*, z dn. 18.03.1966, Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie, K. LUBOWICKI, t. I, Kraków 1999, s. 15-20; AAS 58(1966), s. 235-239; por. J. RYBCZYK, *Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej na odcinku małżeństw mieszanych*, *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 319.

⁵ Por. J. RYBCZYK, *Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej*, art. cyt., s. 319.

⁶ Por. J.P. LABELLE, *Les cautions équipollentes concédées au Japon*, *Revue de Droit*

składania rękojmi, nie zmieniała natomiast istoty zobowiązań.

Doświadczenia Kościoła zebrane po Soborze Watykańskim II unaoczyliły prawodawcy katolickiemu, że sprawa małżeństw mieszanych należy do najtrudniejszych problemów ekumenicznych, które oczekują od Kościoła katolickiego pełnego rozwiązania. W sytuacji takiego zapotrzebowania rozpoczął się dalszy etap poszukiwań w zagadnieniu dotyczącym małżeństw mieszanych. Dlatego też pod koniec 1967 r. papież Paweł VI wniósł tę palącą sprawę pod obrady I Synodu Biskupów w Rzymie. W czasie dyskusji synodalnej ujawniły się poważne różnice dotyczące warunków i okoliczności zawierania małżeństw mieszanych o różnych wyznaniach w poszczególnych krajach, co z góry zakładało, że nowe prawo Kościoła rzymskokatolickiego musi te różnice uwzględnić⁷. Stwierdzono ewidentnie, iż w ramach prawa kodeksowego należy uregulować jedynie elementy istotne, tzn. zahaczające bezpośrednio lub pośrednio o prawo Boże. Natomiast w innych kwestiach należy pozostawić inicjatywę prawu partykularnemu, które ustawi ten problem pod kątem lokalnych potrzeb duszpasterskich. Dalej stwierdzono, iż Kościół nie może stawiać na równi małżeństwa pomiędzy katolikiem a osobą ochrzczoneą, choć przynależącą do innego wyznania oraz małżeństwa pomiędzy katolikiem a osobą nie ochrzczoneą w ogóle⁸. Natomiast wśród ochrzczonych Kościół nie stawia na równi małżeństwa pomiędzy katolikiem a niekatolikiem np. prawosławnym i małżeństwa katolika z innym chrześcijaninem np. protestantem⁹. W ten sposób Synod opowiedział się zdecydowanie za utrzymaniem dwóch przeszkód małżeńskich: jednej wzbraniającej - różnica wyznania i drugiej zrywającej - różnica religii.

Synod z 1967 r. położył zatem główny nacisk na wymóg złożenia rękojmi przez stronę katolicką, konsekwentnie więc sprawa rękojmi została potraktowana w inny sposób aniżeli w KPK z 1917 r. oraz w Instrukcji *Matrimonii sacramentum* (1966). Ustalenia, jakie zapadły na Synodzie Biskupów, odegrały niewątpliwie największą rolę w tworzeniu nowej dyscypliny Kościoła katolickiego na odcinku małżeństw mieszanych. Cała zaś ta

Canonique, nr 16(1966), s. 183.

⁷ Por. E. PRZEKOP, *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego, art. cyt., s. 366.

⁸ Por. J. RYBCZYK, Problem małżeństw mieszanych na I Synodzie Biskupów, *Zeszyty Naukowe KUL*, nr 14(1971), z. 1, s. 3 n; por. K. WOJTYŁA, Problem małżeństw mieszanych na Synodzie Biskupów, *Ateneum Kapłańskie*, nr 71(1968), z. 3-4, s. 189.

⁹ Por. J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 321.

problematyka została ustawiona we właściwym wymiarze ekumenicznym.

Kolejny etap w przygotowaniu przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. w dziedzinie małżeństw mieszanych stanowiło motu proprio *Matrimonia mixta*¹⁰ (31.03.1970). Jakkolwiek na samym początku tegoż dokumentu papież Paweł VI stanowczo i otwarcie stwierdza, iż Kościół katolicki nadal nie sprzyja małżeństwom mieszanim i odradza swoim wierzniym ich zawieranie. Jednakże nowe czasy w których żyjemy przyniosły poważne zmiany w życiu społecznym i rodzinnym¹¹. Przemiany te sprawiają, że: „obecnie o wiele częściej zawiązują się pomiędzy katolikami i akatolikami kontakty i wspólnoty, które często przybierają charakter trwałych związków, co z natury rzeczy prowadzi do duchowego zbliżenia, przyjaźni i zawierania związków małżeńskich”. Są to dziś fakty oczywiste, z którymi Kościół musi się liczyć, choć zdaje sobie sprawę z tego, iż w małżeństwach mieszanych istnieją pomiędzy małżonkami różnice w poglądach na tak istotne rzeczy, jak: sakramentalny charakter małżeństwa; godność kościelnego ślubu; interpretacja niektórych zasad moralnych z zakresu małżeństwa i rodziny. Stąd też ten dokument położył duży nacisk na opiekę duszpasterską¹², którą należy roztoczyć nie tylko nad tymi, którzy dopiero przygotowują się do zawarcia małżeństwa, ale przede wszystkim nad tymi, którzy już żyją w zawartym małżeństwie mieszanim.

Było też wolą najwyższego prawodawcy katolickiego, aby zawarte w motu proprio *Matrimonia mixta* normy prawne zostały dostosowane przez Konferencje Episkopatu poszczególnych krajów do lokalnych warunków. Jest to nowość nieznaną wcześniej prawu powszechnemu Kościoła. Jednakże przepisy, które wydały Konferencje Biskupów, obowiązują tylko do godziwości aktu. Odnośne przepisy prawa partykularnego, obowiązujące na terenie Polski, uchwaliła 124 Konferencja Episkopatu Polski w 1971 r. pt.: *Wskazania* Episkopatu Polski¹³ w sprawie realizacji motu proprio *Matrimonia mixta*. W ten sposób prawem obowiązującym na terytorium Polski stały się właśnie ww. *Wskazania* Episkopatu. Ale w okresie późniejszym dn. 11.03.1987 r. została uzgodniona kolejna *Instrukcja Episkopatu Polski*

¹⁰ Zob. Motu proprio *Matrimonia mixta* z dn. 31.03.1970 r., AAS 62(1970), s. 257-265; por. E. SZTAFFROWSKI, Chrześcijańskie małżeństwo, dz. cyt., s. 119 n.

¹¹ Por. J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 323.

¹² Por. E. PRZEKOB, *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego, art. cyt., s. 372.

¹³ Zob. *Wskazania* Episkopatu Polski w sprawie realizacji motu proprio *Matrimonia mixta*, z dn. 1.04.1971, Kielecki Przegląd Diecezjalny, nr 47(1971), s. 256-262.

¹⁴ w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej. Dokument ten nie zawiera formalnych przepisów, lecz ma charakter wskazań wybitnie duszpasterskich. W jego treści postanawia się: „Instrukcja¹⁵, służąc pomocą w rozwiązywaniu konkretnych problemów, ma wprowadzić jednolitą praktykę duszpasterską w stosunku do małżeństw i rodzin o różnej przynależności kościelnej w całym kraju. Episkopat, kierując niniejszą Instrukcją do Duszpasterzy katolickich, jednocześnie żywi nadzieję, że inne Kościoły chrześcijańskie w Polsce wydadzą dla swoich duszpasterzy analogiczne wskazania, podyktowane troską o dobro wiary i naszych rodzin”.

Dalszą i ostateczną reformę przepisów prawnych w materii małżeństw mieszanych przyniósł Kodeks Prawa Kanonicznego papieża Jana Pawła II z 1983 r., którego adresatem jest Kościół łaciński¹⁶.

Po słowie wprowadzenia nt. małżeństw mieszanych, chcieliśmy ukazać modyfikację dyscypliny prawnej w tej materii. Układ w punktach materiału zostanie zachowany, jak podaje KPK 1983. Jeśli chodzi o uzasadnienie słuszności podjętego tematu, to na „pierwszy rzut oka” nie wydaje się ono oryginalne, ponieważ literatura przedmiotu zamieszczona w przypisach, jest dość spora i może sprawiać wrażenie, że wszystko na temat tych małżeństw zostało już powiedziane. Niemniej jednak w tej właśnie materii chcemy podjąć próbę rzeczowej refleksji nad tym, czy istnieją racje przemawiające za możliwością ujęcia, przede wszystkim w duchu dialogu międzywyznaniowego i ekumenicznego tego niezwykle trudnego i skomplikowanego zagadnienia.

1. Małżeństwa różnych wyznań

Doktryna Kościoła już od pierwszych wieków swego istnienia zabraniała katolikom zawierania małżeństw z heretykami, schizmatykami i niewiernymi. Do XIII wieku zakaz ten dotyczył w równej mierze wszystkich

¹⁴ Por. E. SZTAFROWSKI, Chrześcijańskie małżeństwo, dz. cyt., s. 120.

¹⁵ Zob. *Instrukcja* Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej, z dn. 11.03.1987, Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993, Lublin 1994, s. 247-262; por. E. SZTAFROWSKI, Chrześcijańskie małżeństwo, dz. cyt., s. 120 n.

¹⁶ W obecnym zbiorze KPK 1983 przepisy te zostały zamieszczone w IV Księdze, w rozdziale VI pod wspólnym tytułem *Małżeństwa mieszane* w kanonach od 1124 do 1129.

ww. trzech grup. Przekroczenie tego zakazu w swojej konsekwencji powodowało nieważność małżeństwa. Dopiero w XIII wieku w nauce Dekretalistów zakaz zawierania małżeństwa pomiędzy katolikiem i ochrzczonym niekatolikiem, np. prawosławnym czy ewangelikiem przybrał postać przeszkody wzbraniającej. Natomiast w odniesieniu do niewiernych ustaliła się przeszkoda zrywająca¹⁷.

To rozróżnienie zostało przejęte przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Zgodnie z historyczną ewolucją zakaz zawierania małżeństw został włączony w zakres przeszkód małżeńskich. Gdzie przeszkodę wzbraniającą¹⁸ stanowiła różnica wyznania, zaś przeszkodę zrywającą¹⁹ - różnica religii. Chociaż Kościół katolicki nie stawiał na równi małżeństwa pomiędzy katolikiem a osobą ochrzczoneą i małżeństwa pomiędzy katolikiem a osobą nie ochrzczoneą, to jednakże w obydwu tych wypadkach posługiwał się pojęciem *matrimonia mixta*. Tego rodzaju terminologia²⁰ prawnicza została przejęta jeszcze do dokumentów Soboru Watykańskiego II. Takiego rodzaju języka prawniczego używał też papież Paweł VI w swym motu proprio *Matrimonia mixta* (1970) oraz Ojcowie Synodu Biskupów (1967).

Natomiast według Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983 papieża Jana Pawła II²¹ za małżeństwo mieszane uważa się tylko i wyłącznie małżeństwo pomiędzy dwiema osobami ochrzczoneymi, z których jedna przynależy do Kościoła katolickiego, druga zaś jest członkiem Kościoła niekatolickiego lub Wspólnoty kościelnej. A zatem, jak to określa Instrukcja Biskupów Polskich z 1987 r. - małżeństwo osób o różnej przynależności kościelnej.

Drugą znaczącą zmianę w dotychczasowym prawie spowodowało usunięcie z Kodeksu wzbraniającej przeszkody małżeństwa mieszanego. Stąd zgodnie z obecnym prawem formalna dyspensa nie jest już więcej wymagana. Wymagane jest jednak w dalszym ciągu zezwolenie na zawarcie

¹⁷ Por. J. RYBCZYK, Problem małżeństw mieszanych, art. cyt., s. 7; J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 325; A. COUSSA, Animadversiones in canone LXXII Trulanae Sinodi seu de mixta religione tanquam impedimento dirimente in disciplina Ecclesiae byzantine, Appollinaris nr 31(1963), s. 170-181.

¹⁸ KPK 1917, kan. 1060-1064.

¹⁹ KPK 1917, kan. 1070-1071.

²⁰ Więcej o problemie małżeństw mieszanych na I Synodzie Biskupów piszą ww. cytowani: K. WOJTYŁA, Problem małżeństw mieszanych na Synodzie, art. cyt., s. 189 n; J. RYBCZYK, Problem małżeństw mieszanych, art. cyt., nr 14(1971), z. 1, s. 3-9; G. CAPRILLE, Il primo Sinodo dei Vescovi, Roma 1968; U. Naverrete, Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum, Periodica de re morali, canonica et liturgica, nr 57(1969), s. 653-659.

²¹ KPK 1983, kan. 1124.

małżeństwa ze strony kompetentnej władzy kościelnej (o tym będziemy mówić szczegółowiej w punkcie trzecim tych rozważań). Za zniesieniem wzbraniającej przeszkody małżeńskiej *mixtae religionis* przemawiał z całą pewnością także wzgląd ekumeniczny. Głównie z uwagi na niekatolickie Kościoły wschodnie, gdzie są sprawowane sakramenty, pośród których Kapłaństwo i Eucharystia stanowią niemal o doskonałej jedności w wierze z Kościołem katolickim.

Została natomiast nadal utrzymana w Kodeksie zrywająca przeszkoda *disparitatis cultus* w ramach której, katolik nie może zawrzeć małżeństwa z osobą nie ochrzczonej np. z mahometaninem lub żydem. Jeśli idzie o naturę tej przeszkody, należy zauważyć, że jest to szczególna postać przeszkody, w której występują łącznie elementy prawa kanonicznego i prawa Bożego. Wprawdzie w wypadku małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej obydwie te elementy zahaczają o siebie. Niemniej niebezpieczeństwo utraty wiary w takim związku jest znacznie mniejsze. Partnerów łączy tutaj ten sam chrzest, prawie ta sama wiara, wspólne wartości moralne i duchowe. Udzielenie dyspensy²² od takiej przeszkody może nastąpić dopiero wtedy, gdy prawo Boże zostanie w pełni zabezpieczone. Nadto warunkiem udzielenia dyspensy²³ od tej przeszkody jest zaistnienie słusznej i rozumnej przyczyny. Wprawdzie prawodawca nie zabiera głosu na temat sakramentalności małżeństwa zawartego z osobą nie ochrzczonej. Dominuje jednak dziś słuszny pogląd²⁴, że taki związek nie jest sakramentalnym małżeństwem, choć charakter sakralny umowy małżeńskiej wypływający z jej natury nie jest tutaj przez nikogo podważany.

W celu stwierdzenia prawnego faktu małżeństwa mieszanego trzeba dobrze zdawać sobie sprawę z tego, kto jest katolikiem w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983. Zgodnie z wcześniej już cytowanym kan. 1124 KPK 1983 katolikiem jest osoba ochrzczone w Kościele katolickim lub do niego przyjęta, która nie wystąpiła z niego formalnym aktem *actu formali*. Według poprzedniego Kodeksu prawa²⁵ za katolika uznawano każdego ochrzczonego w Kościele katolickim bądź do niego nawróconego,

²² Por. J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 8.

²³ KPK 1983, kan. 1125 i kan. 1086 § 2.

²⁴ Por. H. ZAPP, Kanonische Eherecht 6. Auflag, Freiburg - Bremen 1983, s. 29-33; J. PRADER, Das kirchliche Eherecht in der seelsorgliche Praxis, Würzburg - Innsbruck - Wien 1983, s. 24; por. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. 3, Prawo małżeńskie, Olsztyn 1984, s. 26.

²⁵ Por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 134; T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 26.

choćby potem zerwał z nim jedność kościelną. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie powtarza już zasady zawartej w poprzednim Kodeksie. Znaczy to, że nieformalne wystąpienie z Kościoła katolickiego, choćby było nawet publiczne i notoryczne, nie powoduje zerwania ze wspólnotą katolicką. Dopiero złożenie przez katolika na ręce proboszcza lub ordynariusza miejsca pisemnego oświadczenia o wystąpieniu z Kościoła wypełnia przepis kan. 1124²⁶. Na równi z oświadczeniem pisemnym należy traktować ustne oświadczenie złożone wobec proboszcza lub ordynariusza i dwóch świadków, urzędowo zaprotokołowane. To samo należy powiedzieć o wystąpieniu z Kościoła wyłącznie dla osiągnięcia jakiegoś celu szczególnego²⁷, np. zwolnienia ze świadczeń podatkowych, jakie ponoszą wierni, nie zaś w celu zerwania formalnej łączności ze wspólnotą wiernych. Nie trzeba też specjalnie podkreślać, że decyzję o formalnym wystąpieniu z Kościoła²⁸ może samodzielnie podjąć osoba pełnoletnia, czyli taka która ukończyła 18 lat życia.

2. Zawieranie małżeństw różnych wyznań

Kościół od wieków stał na stanowisku zakazu zawierania małżeństw mieszanych różnych wyznań, który z natury rzeczy jest zakazem w rzeczy ważnej. Trzeba też podkreślić, że stronie katolickiej grozi bowiem w takim związku realne niebezpieczeństwo ulegania błędom strony nie katolickiej. Również takie samo niebezpieczeństwo grozi potomstwu²⁹. Nic przeto dziwnego, że prawodawca kościelny w KPK z 1917 r. użył w kan. 1060 słów: *Severissime Ecclesia ubique prohibet*, przy czym główny nacisk spoczywał na wyrażeniu *severissime* (bardzo surowo).

Natomiast w dzisiejszych czasach w klimacie dialogu i zbliżenia eku-

²⁶ Por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 189. Należy dodać, że jest przy tym rzeczą obojętną – jak stwierdza ks. prof. T. PAWLUK – czy występujący z Kościoła zapisuje się do innej społeczności religijnej, czy też pragnie pozostać bez żadnej religii, por. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 26 n.

²⁷ Por. T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 26 n.

²⁸ KPK 1983, kan. 97 § 1 i kan. 98 § 1. Wystąpienie z Kościoła rodziców oznacza też wystąpienie ich małoletnich dzieci, chyba że potem zostały one wychowane w religii katolickiej i przystąpiły do sakramentów świętych.

²⁹ Ponadto różnica wyznania nie sprzyja wewnętrznej unii dusz, która winna się realizować w małżeństwie prawdziwie chrześcijańskim na wzór doskonałej unii Chrystusa z Kościołem; por. S. Biskupski, Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego, Warszawa 1956, s. 146; J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 8 n.

menicznego pomiędzy poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi, kiedy to o wiele częściej zawiązują się pomiędzy katolikami i niekatolikami kontakty i wspólnoty, zagadnienie małżeństw mieszanych znajduje się w innej sytuacji niż bywało to dotychczas. Dały temu wyraz zalecenia Soboru Watykańskiego II oraz posoborowe dokumenty Stolicy Apostolskiej, które uregulowały dyscyplinę prawną w tej materii na nowych zasadach. Stwierdzenie to dotyczy zwłaszcza motu proprio *Matrimonia mixta*, którego postanowienia posłużyły prawodawcy Kodeksu z 1983 r. do ułożenia ostatecznych i wiążących przepisów. Jeśli chodzi o małżeństwa mieszane – *matrimonia mixta*, to zakaz w KPK 1917 r. wyrażony słowem *prohibet* obecne prawo pomija. Na ważne zawarcie małżeństwa mieszanego wystarcza obecnie uzyskanie od kompetentnej władzy kościelnej zezwolenia, którego władza ta nigdy nie odmówi, jeżeli zostaną wypełnione warunki przepisane prawem.

3. Zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego

Jak już zostało wcześniej podkreślone, według Kodeksu z 1983 r. formalna dyspensa do zawarcia małżeństwa mieszanego nie jest już więcej wymagana. Wystarczy tutaj zezwolenie kompetentnej władzy kościelnej.

Gdy chodzi o warunki, od których zależy wydanie takiego zezwolenia, wymaga się zaistnienia „słusznej i rozumnej przyczyny” oraz wypełnienie następujących warunków³⁰:

1) strona katolicka winna oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczerze przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim;

2) druga strona winna być powiadomiona w odpowiednim czasie o składanych przyrzeczeniach strony katolickiej, tak aby rzeczywiście była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej;

3) obydwie strony powinny być pouczone o celach i istotnych przymiotach małżeństwa, których nie może wykluczyć żadna ze stron.

Kompetentną władzą, od której zależy udzielenie zezwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego jest z reguły ordynariusz miejsca. Jedynie w

³⁰ Por. J. PRADER, *Das kirchliche Eherecht*, dz. cyt., s. 134; E. HERMAN, I. REZAC, *De disciplina sacramenti matrimoni pro Ecclesia Orientali*, Roma, 1964, s. 800-802; KPK 1983, kan. 1125.

wyjatkowych wypadkach jest ono z reguły zastrzeżone Stolicy Apostolskiej. Jeżeli w grę wchodzi przeszkoda małżeńska, od której według kan. 1078 § 2 tylko Stolica Apostolska może udzielić dyspensy³¹, jak również w przypadku uzdrawiania małżeństwa w związku po myśli kan. 1165 § 2, gdy chodzi o przeszkodę z prawa naturalnego lub Bożego pozytywnego, która już wygasła.

Obowiązek zachowania wiary i oddalenie niebezpieczeństwa jej utraty wynika z prawa Bożego, od którego nikt nie może udzielić dyspensy. Formalne przyrzeczenie odwrócenia niebezpieczeństwa utraty wiary jest przepisem czysto kościelnym. Gdyby więc strona katolicka nie chciała pozytywnie ustosunkować się do tej sprawy, powstałyby poważne wątpliwości co do „udzielenia” ślubu kościelnego. Z obowiązku zachowania wiary i życia w duchu wiary wypływa następnie obowiązek przekazania wiary dzieciom. Ponieważ jednak religijne wychowanie potomstwa dotyczy obojga stron jednakowo, stąd też strona katolicka nie może o nim decydować sama.

Dlatego też prawodawca w KPK 1983 r. żąda od niej tylko tyle, ażeby szczerze, a więc w sposób wewnętrznie zdecydowany przyrzekła uczynić wszystko, co rzeczywiście będzie leżało w jej mocy, by wychować dzieci po katolicku. Efekt jej wysiłków może się jednak później okazać - mimo dobrej jej woli - zupełnie bezskuteczny. To potwierdza zresztą doświadczenie życia nawet w rodzinach, w których obydwie strony są katolikami. Gdyby jednak strona katolicka już przed ślubem - pomimo gruntownego omówienia tej sprawy ze swym proboszczem - zdecydowała się na wychowanie dzieci poza Kościołem katolickim czyli wyraźnie by odmawiała katolickiego wychowania, wówczas nie można udzielić zezwolenia na katolicką formę zawarcia małżeństwa.

KPK z 1983 r. Kościoła rzymskokatolickiego traktuje zupełnie inaczej stronę niekatolicką. Obecnie Kościół nie chce nakładać na nią niczego, co mogłoby w jakiś sposób urazić jej sumienie i naruszyć jej wolność religijną. Nie żąda więc od strony niekatolickiej żadnej deklaracji, co było rzeczą wymaganą w KPK z 1917 r., ani też żadnego przyrzeczenia w sensie zobowiązania. Wymaga jedynie, aby w stosownym czasie i w należyty sposób dokładnie poinformowano stronę niekatolicką o zobowiązaniach, jakie przyjęła na siebie strona katolicka³². KPK z 1983 r. nie wymaga też od stro-

³¹ Por. J. PRADER, *Das kirchliche Eherecht*, dz. cyt., s. 134 n.

³² Por. J. RYBCZYK, *Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej*, art. cyt., s. 326.

ny niekatolickiej postawy aprobującej takie zobowiązania. Gdyby jednak strona niekatolicka oświadczyła wyraźnie, że nie zgadza się z zobowiązaniami strony katolickiej, to jej postawa nie stanowi obecnie podstawy do odmowy udzielenia zezwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego, ponieważ obecny Kodeks z 1983 r. nie zawiera żadnej klauzuli unieważniającej. W ujęciu obecnego Kodeksu prawa dostateczne gwarancje znajdują się w rękojmiach złożonych przez stronę katolicką.

Powyższe oświadczenia i rękojmie stanowią zawsze *conditio sine qua non*. Natomiast do Konferencji Episkopatu danego kraju należy określić sposobu, w jaki mają być one złożone, aby było o nich wiadomo w zakresie zewnętrznym oraz w jaki sposób strona niekatolicka ma być o nich powiadomiona (kan. 1126). Takie dwu stopniowe prawo, przewidziane już w motu proprio *Matrimonia mixta* wynika stąd, iż prawo powszechne uwzględnia w swych normach jedynie elementy istotne, nie dopuszczające więc żadnych odchyień, pozostawiając prawu partykularnemu uregulowanie spraw mniej ważnych, jednakże lepiej dostosowanych dla konkretnego regionu.

Według tej myśli prawodawcy powszechnego Konferencja Episkopatu Polski we wspomnianych już *Wskazaniach* zaleciła następującą formę oświadczenia i przyrzeczenia, jakie składa i podpisuje strona katolicka:

1) Oświadczam uroczyście, że nadal będę trwać w wierze katolickiej i wypełniać obowiązki religijne oraz uczynię wszystko, by nie utracić swojej wiary lub nie zobojętnieć w religijności;

2) Przyrzekam szczerze i lojalnie wobec Kościoła, że dołożę wszelkich starań, by wszystkie nasze dzieci zostały ochrzczone w Kościele katolickim i wychowane w wierze katolickiej.

Strona zaś niekatolicka składa oświadczenie³³: *Zostałem(a) powiadomiony(a) o przyrzeczeniu i zobowiązaniach złożonych przez narzeczon(ą)ego i świadom(a)y jestem ich treści i znaczenia*. To oświadczenie podpisuje strona niekatolicka. Powyższe rękojmie proboszcz poświadczą swoim podpisem i pieczęcią, odnotowując miejscowość i datę.

Gdyby jednak strona niekatolicka oświadczyła, że nie dopuści do realizacji przyrzeczeń strony katolickiej - zgodnie ze *Wskazaniami* Episkopatu Polski - proboszcz najpierw winien dowiedzieć się, co jest powodem takiego stanowiska, a następnie taktownie wyjaśnić potrzebę i znaczenie

³³ Wzór tego oświadczenia jest zamieszczony jako załącznik we *Wskazaniach* Episkopatu Polski w sprawie realizacji motu proprio *Matrimonia mixta*, Ut Unum, dz. cyt., s. 223.

złożonych rękojmi, podkreślając, że nie można rodziny chrześcijańskiej, która to jest Kościołem domowym, wystawiać na sytuację konfliktową zanim jeszcze powstanie³⁴. W wypadku, gdyby wysiłki proboszcza okazały się bezskuteczne, rzecz należy przedstawić ordynariuszowi miejsca, który zdecyduje, czy proboszcz może asystować przy takim ślubie, czy też, jeśli sprawa jest wyjątkowo skomplikowana, zwrócić się po rozstrzygnięcie do kongregacji watykańskiej.

Strona katolicka powinna złożyć swój podpis na trzech egzemplarzach swoich oświadczeń i przyrzeczeń³⁵. Jeden z tych egzemplarzy jest dołączony do protokołu badania przedślubnego; drugi należy wysłać do Kurii z prośbą o zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego; natomiast trzeci egzemplarz otrzymuje strona katolicka.

Łącznie ze sprawą rękojmi KPK z 1983 r. zaleca pouczyć dokładnie obie strony o celach i przymiotach małżeństwa chrześcijańskiego z podkreśleniem, że żadna ze stron nie może - celem ważnego zawarcia małżeństwa - wykluczyć pozytywnym aktem woli niczego takiego, co należy do istoty sakramentu. Wzmiankowana *Instrukcja* Episkopatu Polski nadto wymaga³⁶, aby duszpasterz przypomniał obu stronom „o obowiązku przestrzegania zasad etyki małżeńskiej, wynikającej z prawa naturalnego”, jak chociażby m.in. sprawa antykoncepcji, sprawa przerywania ciąży, czy rozwodu.

4. Forma kanoniczna małżeństwa mieszanego

W sprawach związanych z kanoniczną formą zawierania małżeństw mieszanych Kodeks z 1983 r. papieża Jana Pawła II³⁷ w zasadzie utrzymuje dotychczasowe przepisy z tym, że odnośnie do niekatolików wschodnich zachowuje w mocy dekret *Crescens matrimoniorum*³⁸. Według tego dekretu,

³⁴ Zob. *Wskazania* Episkopatu Polski w sprawie realizacji motu proprio *Matrimonia mixta*, Ut Unum, dz. cyt., s. 218; por. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 203.

³⁵ Por. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 203 n..

³⁶ Zob. *Instrukcja* Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej, dz. cyt., nr 4 i 6.

³⁷ To znaczy iż należy mieć na uwadze to, że każde małżeństwo mieszane ma być zawarte w zwykłej formie kanonicznej, a więc według prawodawcy po myśli kan. 1108 KPK 1983 (wobec świadka urzędowego i dwóch świadków zwykłych).

³⁸ Zob. Dekret *Crescens matrimoniorum* z 22.02.1967 r., AAS 59(1967), s. 165; Dekret ten opiera się na wcześniejszym postanowieniu Soboru Watykańskiego II, który orzekł już w 1964 r., że ilekroć katolik wschodni zawiera małżeństwo ze wschodnim akatolikiem, kanoniczna forma obowiązuje jedynie do godziwości; por. P. PAŁKA, Forma prawna

usankcjonowanego obecnie przepisem kan. 1127 § 1, przy zawieraniu małżeństwa przez katolika obrządku łacińskiego ze wschodnim niekatolikiem zachowanie formy kanonicznej jest przepisane tylko do aktu godziwości. Do ważności zaś konieczny jest tylko udział świętego szafarza³⁹, czyli że wystarczy tutaj obecność i błogosławieństwo duchownego niekatolickiego, np. w cerkwi prawosławnej, nawet bez dyspensy ordynariusza miejsca od zachowania formy kanonicznej.

Natomiast, co się tyczy innych małżeństw mieszanych, zawieranych przez katolików z niekatolikami nie należącymi do obrządku wschodniego np. ze stroną protestancką, to forma kanoniczna jest nadal wymagana co do ważności, tzn. mówiąc innymi słowy iż małżeństwo takie ma być zawierane wobec katolickiego świadka urzędowego oraz dwóch świadków zwykłych.

Jeżeli małżeństwo mieszane z powodu dużych trudności nie może być zawarte według katolickiej formy kanonicznej⁴⁰, ordynariusz miejsca zamieszkania strony katolickiej, po porozumieniu się jednak z ordynariuszem miejsca, gdzie ma być zawarty ślub, może w poszczególnych wypadkach dyspensować od zachowania tej formy, z zachowaniem - co to do ważności - publicznej formy zawarcia. Pod pojęciem formy publicznej, ujętej w kanonie bardzo ogólnie, podpada w równej mierze forma religijna np. stosowana u prawosławnych, czy też protestantów, jak również i forma świecka, np. w urzędzie stanu cywilnego. Zgodnie jednak z cytowanym kan. 1127 § 2 KPK 1983 w drugiej jego części, postanawia się, iż „do Konferencji Episkopatu należy określić normy, według których byłaby udzielana dyspensa w jednolity sposób”. Tego rodzaju możliwość dyspensowania⁴¹ po raz pierwszy w Kościele rzymskokatolickim wprowadził papież Paweł VI w motu proprio *Matrimonia mixta*.

Wyrażenie kodeksowe „*et salva ad validitatem aliqua publica forma celebrationis*”⁴² oznacza, że mimo dyspensy od formy kanonicznej małżeństwo mieszane nie może być zawarte własną powagą nupturientów i potajemnie.

zawarcia małżeństw mieszanych, Roczniki Teologiczno Kanoniczne, nr 18(1971), z. 5, s. 5-19.

³⁹ T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 190.

⁴⁰ Kan. 1127 § 2, KPK 1983; P. PAŁKA, Forma liturgiczna zawarcia małżeństw mieszanych w świetle motu proprio papieża Pawła VI *Matrimonia mixta*, Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, s. 329-334.

⁴¹ Na temat formy publicznej, tak religijnej, jak również i cywilnej szerzej zob. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 190 n.

⁴² Kan. 1127 § 2, KPK 1983.

Wykonując zalecenie prawodawcy powszechnego w wypadku, gdy zachowanie katolickiej formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa mieszanego jest niemożliwe, Konferencja Episkopatu Polski preferuje zawarcie takiego małżeństwa we wspólnocie religijnej strony niekatolickiej. „W ten sposób wyraża się – co można przeczytać we *Wskazaniach*⁴³ - postawa eklezjalna Kościoła katolickiego, szacunek dla innych wspólnot religijnych oraz podkreślenie, że małżeństwo jest instytucją prawa Bożego i jego zawarcie nie powinno być pozbawione charakteru religijnego”. Konferencja Episkopatu Polski nie wyklucza możliwości zawarcia małżeństwa mieszanego - na podstawie dyspensy ordynariusza miejsca - także w Urzędzie Stanu Cywilnego wobec urzędnika państwowego. O wyborze formy cywilnej decydują same strony. „Małżeństwo⁴⁴ w ten sposób zawarte staje się ważne w obliczu Kościoła, a więc sakramentalne i nierozzerwalne niezależnie od tego, czy strony później zechcą dopełnić ceremonii religijnej, czy też nie”.

Od tej ogólnej zasady należy uczynić wyjątek na rzecz niekatolików wschodnich, zwłaszcza prawosławnych tradycji bizantyjskiej, którzy stoją na stanowisku, że na sakramentalne małżeństwo składa się nie tylko sama zgoda nupturientów, lecz również błogosławieństwo kapłana, które stanowi tutaj formę zawarcia związku, także w wypadku małżeństwa mieszanego⁴⁵. Autonomia prawa małżeńskiego niekatolickich Kościołów wschodnich znalazła też potwierdzenie w dokumentach Kościoła katolickiego, głównie w soborowym dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, dekrecie Kongregacji Kościołów Wschodnich *Crescens matrimoniorum* oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego 1983 r. papieża Jana Pawła II⁴⁶. Uznanie, że niekatolickie Kościoły wschodnie rządzą się własnym prawem małżeńskim, ma przy zawieraniu małżeństw mieszanych ogromne znaczenie praktyczne⁴⁷. Zwłaszcza,

⁴³ Zob. *Wskazania Episkopatu Polski*, dz. cyt., Ut Unum, s. 220.

⁴⁴ Zob. *Wskazania Episkopatu Polski*, dz. cyt., Ut Unum, s. 220 n.

⁴⁵ Por. A. RAES, *Introductio in Liturgiam orientalem*, Romae 1947, s. 155-173; por. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe*, t. 3, Paris 1968, s. 363-366; E. Przekop, *Zawieranie małżeństwa przez prawosławnych poza Cerkwią, jako problem duszpasterski dla katolików*, *Colloquium Salutis*, Wrocławskie Studia Teologiczne, nr 8(1976), s. 279; E. PRZEKOP, *Sakramenty święte w prawie katolickich Kościołów wschodnich*, Lublin 1979, s. 119 n.

⁴⁶ Zob. Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich *Orientalium Ecclesiarum*, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968, s. 181-191, który na temat tego zagadnienia szeroko traktuje; W. GÓRALSKI, *Prawo małżeńskie katolickich Kościołów wschodnich wg. Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1992.

⁴⁷ Por. E. PRZEKOP, *Prawosławie wobec władzy stanowienia własnego prawa małżeńskiego*, *Ateneum Kapłańskie*, nr 70(1977), t. 89, z. 3, s. 337-347.

jeśli prawo interpretuje się nie tylko według brzmienia słów, ale także zgodnie z sensem nadanym słowom przez samego prawodawcę. Sensem ustawy jest w tym wypadku uniknięcie nieważności małżeństw. A ponieważ według najdawniejszej tradycji wszystkich Kościołów prawosławnych, do ważności zawarcia małżeństwa jest wymagane błogosławieństwo kapłana, forma zawarcia ważnego małżeństwa i jej waga ma być określona prawem tychże Kościołów. Również odnośnie do przeszkód małżeńskich pochodzenia czysto kościelnego należy dostosować się do porządku prawnego obydwu Kościołów. „Nie może zaistnieć ważne małżeństwo jeśli po stronie choćby jednego tylko nupturienta istniała zrywająca przeszkoda małżeńska, a kompetentna władza kościelna nie udzieliła od niej dyspensy”⁴⁸.

Stąd nie można już utrzymywać, że małżeństwo osób prawosławnych jest ważne, jeżeli zostało zawarte bez udziału kapłana, np. wobec urzędnika stanu cywilnego. To samo stwierdzenie odnosi się również do małżeństwa mieszanego, w którym jedna ze stron przynależy do Kościoła prawosławnego. Przeto biskup katolicki, udzielając dyspensy od kanonicznej formy, musi zważyć, by nupturienti nie poprzestali jedynie na cywilnej formie zawarcia małżeństwa mieszanego względnie na formie religijnej społeczności kościelnej, w której nie istnieją prawdziwe święcenia kapłańskie. W takim wypadku nieważność ich małżeństwa, *ex defectu ritus sacri*, byłaby oczywista⁴⁹. Do zawarcia małżeństwa mieszanego przed duchownym prawosławnym władze Kościoła prawosławnego domagają się od strony nie prawosławnej zaświadczenia o jego stanie wolnym⁵⁰. Gdy jest ono nieosiągalne, poprzestają na świadectwie władzy świeckiej.

Stąd też zdarzać się może niekiedy, że cywilnie rozwiedziony katolik zdoła zawrzeć związek małżeński wobec duchownego prawosławnego. Jednakże częściej się zdarza, że prawosławny mężczyzna, rozwiedziony w swym Kościele, wchodzi w związek małżeński z katoliczką. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku małżeństwo jest nieważne z racji istniejącego węzła sakramentalnego. Stąd też widać wyraźnie, że wyjątkowe przepisy nie całkowicie usuwają sporne płaszczyzny w stosunkach międzywyznaniowych⁵¹. Działająca zaś już od lat Komisja katolicko - prawosławna

⁴⁸ Por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹ Zob. Decyzja Sygnatury Apostolskiej, 28.11.1970 r. AAS 60(1971), s. 306-308.

⁵⁰ Por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 139.

⁵¹ Na temat stanu wolnego osób rozwiedzionych w Cerkwi prawosławnej szczegółowiej zob. P. PAŁKA, Niektóre problemy prawne związane z zawieraniem małżeństw przez katolików z prawosławnymi, Częstochowskie Studia Teologiczne, t. 5(1977), s. 243 n.

ds. dialogu doktrynalnego – ekumenicznego ma przed sobą niełatwe zadanie wyjaśnienia wzajemnych spornych punktów widzenia. W każdym razie Kościół katolicki, ożywiony dzisiaj duchem ekumenicznym, mając na uwadze te elementy wiary chrześcijańskiej, które łączą nie chce dalej narzucać swego prawa innym wyznaniom. Pragnie natomiast istniejące rozbieżności dyscyplinarne wyjaśniać na zasadzie równego partnerstwa⁵².

Obecnie poruszmy kwestię co do kanonicznej formy małżeństwa mieszanego, która dotyczy zakazu podwójnego lub równoczesnego ślubu. Otóż, podwójny obrzęd ślubny polega na tym, że nupturienti najpierw zawierają małżeństwo wobec szafarza katolickiego, a następnie udają się np. do cerkwi prawosławnej i ponawiają zawarte małżeństwo wobec duchownego prawosławnego lub też odwrotnie. Ślub równoczesny to taki ślub, „w którym asystujący katolicki i szafarz niekatolicki, stosując równocześnie własny obrzęd, pytają o wyrażenie zgody stron”⁵³. Stolica Apostolska była przeciwna tej praktyce od samego początku. Jak się wydaje, głównym powodem takiego sprzeciwu jest możliwość, a nawet duże prawdopodobieństwo, że strony mogą nie wyrazić zgody małżeńskiej równocześnie: bowiem obie strony mogą sądzić, że dopiero zawarcie małżeństwa według własnego rytuału decyduje o ważności związku. Ponadto „takie postępowanie jest przeciwne wszelkiej myśli ekumenicznej⁵⁴, ponieważ świadczy to o niepoważnym traktowaniu drugiego wyznania”. Dozwolony jest natomiast inny udział duchownego niekatolickiego w katolickim obrzędzie ślubnym, który się wyraża np. w czytaniu Pisma św., odmówieniu określonej modlitwy, czy złożeniu życzeń ślubnych. W taki sposób może duchowny katolicki asystować przy zawarciu małżeństwa mieszanego w Kościele strony niekatolickiej, jeżeli zostanie do tego zaproszony.

Może to jednakże się dziać za wiedzą ordynariusza miejsca i przy zachowaniu należytych ostrożności⁵⁵, by uniknąć niebezpieczeństwa dezorienta-

⁵² KPK 1983 kan. 11.

⁵³ KPK 1983 kan. 1127 § 3, ten przepis nie zawiera jednak sankcji nieważności małżeństwa zawartego we wskazany sposób. Prawo kanoniczne Kościołów Wschodnich w kan. 836 postanawia, że poza przypadkiem konieczności przy zawieraniu małżeństwa mają być zachowane przepisy zawarte w księgach liturgicznych oraz przyjęte zwyczaje.

⁵⁴ Por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 141; por. T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., s. 205; J. RYBCZYK, Ekumeniczne przejawy w dyscyplinie kościelnej, art. cyt., s. 17 n.

⁵⁵ Na taki udział zezwalała już Instrukcja *Matrimoni sacramentum* Kongregacji ds Nauki i Wiary, dz. cyt., s. 235-239, w numerze 5: „Tamen nihil obstat, quominus, postquam religiosa caeremonia est absoluta, minister acatholica nonnulla gratulatoria et hortatoria

cji wśród własnych wiernych. Wymóg ten wprowadziły również *Wskazania* Episkopatu Polski⁵⁶, z tym jednak zastrzeżeniem, iż funkcje szafarza niekatolickiego ograniczają się tylko do czytania Pisma św. i w formie złożenia życzeń. Tymczasem *Instrukcja* w sprawie duszpasterstwa małżeństw mieszanych z 1987 r.⁵⁷ poczyniła pewne złagodzenie w tej materii postanawiając, iż udział duchownego nie katolickiego, o którym tutaj jest mowa, dozwolony jest w obrzędzie ślubnym o różnej przynależności kościelnej bez specjalnego pozwolenia ordynariusza miejsca.

5. Obrzęd liturgiczny małżeństwa mieszane

Obrzęd zawierania małżeństwa⁵⁸, pod nazwą *Ordo celebrandi matrimonium*, promulgowała Kongregacja ds. Obrzędów z 19.03.1969 r. Konferencja Episkopatu Polski, korzystając z uprawnienia udzielonego przez Sobór Watykański II⁵⁹.

Liturgię sakramentu małżeństwa należy sprawować z zasady podczas Mszy św., zwłaszcza jeśli małżeństwo zawierają strony katolickie, według specjalnego formularza za nowożeńców (*Missa pro sponsis*)⁶⁰.

Przepisane obrzędy sakramentu małżeństwa dla katolików powinny być

profert verba et quaedam preces una cum acatholicis recitantur. Quae omnia fieri licet approbante ordinario loci et opportunis cautionibus adhibitis, ad periculum admirationis avertendum”.

⁵⁶ Zob. *Wskazania Episkopatu Polski*, dz. cyt., Ut Unum, s. 221.

⁵⁷ Zob. Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej, dz. cyt., nr 4 i 6.

⁵⁸ Zob. *Ordo celebrandi matrimonium*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969. Niektórzy Autorzy mówią o możliwości stosowania przy zawieraniu małżeństwa mieszane, obrzędu nazywanego czasem *ślubem ekumenicznym*. Polega on na udziale również duchownego innego wyznania (chrześcijańskiego) przy zawieraniu małżeństwa mieszane, o ile obydwój narzeczeni - ze względów prawdziwie religijnych - życzą sobie tego. Specjalne zezwolenie ordynariusza miejsca nie jest do tego wymagane. Udział duszpasterza niekatolickiego jest ograniczony do czytania Pisma Świętego i do ewentualnego przemówienia, jeśli duszpasterz katolicki uzna, że nie spowoduje to zgorznienia u wiernych. Gdyby obrzędowi ślubnemu przewodniczył duchowny niekatolicki we własnej świątyni, a duszpasterz katolicki uczestniczył w tym obrzędzie wówczas rola tych duchownych „odwraca się”.

⁵⁹ Konstytucja Sacrosanctum Concilium, n. 77, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst łacińsko-polski, Poznań 1968, s. 74.

⁶⁰ *Ordo celebrandi matrimonium*, Konferencja Episkopatu Polski dostosowała do zwyczajów polskich i opublikowała go w 1974 r. pod tytułem: Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich.

również zachowane, jeżeli małżeństwo - według formy kanonicznej - zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką lecz ochrzczoneą. Trzeba bowiem pamiętać, że małżeństwo mieszane jest również sakramentem, jak również ono poprzez Kościół bardziej łączy małżonków z Chrystusem. Instrukcja Episkopatu Polski⁶¹ w sprawie duszpasterstwa małżeństw mieszanych ustala w tej materii co następuje: "Jeśli druga strona jest wyznania prawosławnego, ślub może się odbyć podczas Mszy św. i oboje nupturieneci, o ile są w stanie łaski, mogą przystąpić do Komunii św. bez specjalnego pozwolenia ordynariusza. Jeśli druga strona jest ewangelicka lub należy do innego wyznania, konieczne jest pozwolenie ordynariusza⁶², by ślub mógł się odbyć podczas Mszy św.". Wprawdzie Instrukcja pomija tutaj sprawę Komunii św. strony protestanckiej, jednakże skądinąd wiadomo, że protestanci nie mogą przystępować do Stołu Pańskiego ze względu na inne pojmowanie tego Sakramentu niż katolicy. Gdy chodzi natomiast o wyznawców innych Kościołów lub wspólnot chrześcijańskich, które podzielają wspólną z Kościołem katolickim wiarę w Eucharystię, to wypowiadają się *Wskazania* Episkopatu Polski, iż "mogą za zezwoleniem ordynariusza miejsca przystąpić do Komunii św. podczas zawierania małżeństwa"⁶³.

6. Opieka duszpasterska małżeństw mieszanych

Ponieważ z prawa naturalnego małżonkowie mają równe prawa do potomstwa, wychowanie dzieci w wierze katolickiej może w praktyce napotykać na różne trudności. Otóż, pewne trudności, a nawet niebezpieczeństwa grożące wierze mogą być udziałem także strony katolickiej w małżeństwie mieszanym. W związku z tym KPK z 1983 w kan. 1128 zobowiązuje ordynariuszy miejsca oraz duszpasterzy: "ażeby katolickiemu małżonkowi i dzieciom zrodzonym z małżeństwa mieszanego nie zabrakło pomocy duchowej do wypełnienia ich obowiązków. Mają też wspierać małżonków w utrwalaniu jedności życia małżeńskiego i rodzinnego". Poprzednie prawo z 1917 r. nie znało takich postanowień. W nowych warunkach faktycznych i prawnych intencja prawodawcy wydaje się bardzo wyraźna. Ponieważ w

⁶¹ Zob. *Wskazania Episkopatu Polski, dz. cyt.*, p. 4, to pozwolenie było wymagane.

⁶² Zob. *Wskazania Episkopatu Polski, dz. cyt.*, p. 4 i 6.

⁶³ KPK 1983 kan. 844 § 4; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, z 22.11.1981, nr 67, Encykliki i Adhortacje Jana Pawła II 1979-1981, Warszawa 1983, s. 223 n. Ten dokument znajduje się też w *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, nr 11(1981), s. 7-19; zob. *Wskazania Episkopatu Polski, dz. cyt.*, Ut Unum, s. 221.

zakresie rękojmi prawodawca uwolnił stronę niekatolicką od jakichkolwiek zobowiązań, tym samym uległa niejako pogorszeniu sytuacja strony katolickiej w małżeństwie mieszanym. Przecież to na jej barki złożono jednostronnie cały ciężar wypełnienia rękojmi. Idzie tu nade wszystko o realizację przyrzeczeń złożonych przez stronę katolicką w ramach tzw. rękojmi.⁶⁴ Prawodawca pragnie więc teraz zabezpieczyć stronie katolickiej oparcie i pomoc duchową poprzez stałą opiekę duszpasterską.

Podstawę do roztoczenia opieki nad małżeństwem mieszanym dają nie tylko rękojmie złożone przez stronę katolicką, ale także wspólny chrzest, wspólna wiara w szerokim zakresie, wspólne wartości moralne i duchowe, wspólny cel duchowy samych stron⁶⁵.

Szczególną uwagę o potrzebie pasterskiej opieki małżeństw mieszanych poświęcił w swej Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II: "Sprawą najważniejszej wagi jest – jak poucza Ojciec Święty – aby strona katolicka przy współpracy parafii była umacniana w wierze i doznawała pozytywnej pomocy, która pozwoli jej dojrzewać w wierze i żyć wiarą i w ten sposób we własnej rodzinie być jej wiarygodnym świadkiem całym sposobem postępowania i miłością okazywaną współmałżonkowi i dzieciom. W tym celu, a także dla podkreślenia ekumenicznego znaczenia małżeństwa różno wyznaniowego, które żyje pełnią wiary obydwu chrześcijańskich małżonków, należy – choć nie zawsze jest to łatwe – dążyć do serdecznej współpracy katolickiego i niekatolickiego duchownego i to już od przygotowania do małżeństwa"⁶⁶. Podstawowym przeto warunkiem powodzenia duszpasterstwa małżeństw mieszanych jest utrzymywanie przez obydwu duszpasterzy kontaktów z małżonkami celem rozpoznania ich sytuacji i potrzeb.

Instrukcja Episkopatu Polski z 1987 r., w sprawie duszpasterstwa małżeństw o niejednolitej przynależności kościelnej, przeniknięta jest duchem ekumenizmu, skierowana do duszpasterzy katolickich w całym kraju, zawiera wiele praktycznych wskazań w tej właśnie materii. Wskazaniami tej

⁶⁴ Por. E. PRZEKOP, *Matrimonia mixta* w schematach nowego prawa małżeńskiego, art. cyt., s. 376.

⁶⁵ T. PAWLUK, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, dz. cyt., ks. prof. dowodzi i potwierdza, s. 206; por. J. PRADER, Das kirchliche Eherecht, dz. cyt., s. 141 n; E. HERMAN, I. REZAC, De disciplina sacramenti matrimoni, dz. cyt., s. 806 n.

⁶⁶ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, dz. cyt., nr 78, s. 223-313. Ojciec Święty Jan Paweł II dn. 25.03.1993 r. zatwierdził Dyrektorium ekumeniczne, którego rozdział IV nosi tytuł: *Komunia życia i wspólne praktyki duchowne ochrzczonych*; w dużej mierze jest on poświęcony sprawom małżeństw mieszanych.

instrukcji winni kierować się duszpasterze katoliccy w sprawowaniu stałej opieki nad małżeństwami i rodzinami o różnej przynależności wyznaniowej. Episkopat Polski żywił też nadzieję, że inne Kościoły chrześcijańskie w Polsce wydadzą dla swoich duszpasterzy analogiczne wskazania.

W tym miejscu chcemy przytoczyć kilka ważniejszych wskazań praktycznych tejże Instrukcji dotyczących troski o życie wiary i odpowiedni poziom wiedzy religijnej obydwu małżonków i dzieci: "Duszpasterze powinni być zorientowani co do postawy religijnej i poziomu życia moralnego obydwu stron; duszpasterze wini utwierdzać rodziców i dzieci w postawie posłuszeństwa nauce Chrystusa oraz wierności własnemu sumieniu, jednocześnie pomagając im do pogłębienia osobistej wiary; duszpasterze winni budzić u obydwu małżonków poczucie odpowiedzialności za życie religijne całej rodziny oraz zachęcać do poznania wiary innego wyznania; duszpasterze będą chętnie służyli pomocą w wyjaśnianiu problemów religijnych, gdy małżonkowie okażą się nie dość kompetentni, a także wtedy, gdy będzie chodziło o należyte pouczenie dzieci w rzeczach wiary lub o autentyczną prezentację własnej tradycji religijnej wobec drugiej strony; należy organizować dla małżeństw o niejednolitej przynależności kościelnej pogadanki, które by służyły poznaniu tradycji religijnych obydwu wyznań. Łatwiej bowiem można uniknąć niebezpieczeństwa indyferentyzmu przez należyte poznanie doktryn i tradycji niż przez trwanie w nieświadomości; wskazane byłoby też organizowanie wspólnot między rodzinnymi dla wymiany doświadczeń i wzajemnej pomocy w rozwiązywaniu powstających problemów".

Instrukcja zachęca również samych małżonków do podtrzymywania więzi z Kościołem współmałżonka. Poszczególne wskazania już cytowanej Instrukcji brzmią następująco: "Zachowując żywą więź z własnym Kościołem, należy utrzymywać kontakt również ze wspólnotą religijną drugiej strony (kontakt z duchownymi, z parafią, z małymi grupami, z rodziną współmałżonka); duszpasterz powinien budzić u małżonka katolickiego zrozumienie i życzliwość wobec zaangażowania się drugiej strony w sprawy i potrzeby jej Kościoła; strona katolicka powinna traktować wizytę duszpasterską duchownego wyznania współmałżonka jako odwiedzin całej rodziny; podtrzymywaniu właściwych więzi z Kościołem drugiej strony ma służyć m. in. wspólny udział małżonków i dzieci w nabożeństwach ekumenicznych, a w szczególnych przypadkach w liturgii Kościoła współmałżonka; jeśli w niedzielę lub święto udanie się do własnego kościoła jest bardzo utrudnione lub moralnie niemożliwe, strona katolicka może wziąć

udział w nabożeństwie liturgicznym drugiego wyznania. W wypadku Kościoła prawosławnego strona katolicka może również przyjąć Komunię św.”.

Co zaś, tyczy się chrztu i wychowania dzieci, to Biskupi polscy w tejże Instrukcji uważają, iż: „Wychowanie dziecka w jednym wyznaniu, a drugiego w innym byłoby utrwaleniem podziału wyznaniowego w rodzinie; łatwo też mogłoby stać się podłożem indyferentyzmu. Zarówno dobro wiary, jak i rodziny wymaga, by wszystkie dzieci w małżeństwie mieszanym były ochrzczone i wychowane w jednym wyznaniu. Dlatego Kościół katolicki żąda od swych wiernych przyrzeczeń w tym względzie. W wypadku, gdyby strona nie katolicka nie respektowała zobowiązań strony katolickiej, strona katolicka powinna zrobić wszystko, co w jej mocy, by dobro wiary dziecka nie poniosło uszczerbku. Ewentualne spory w tym względzie winny być traktowane przez duszpasterzy z najwyższą delikatnością i miłością; (...) Przekazywanie wiary dzieciom jest wspólnym obowiązkiem obojga rodziców. Zasada jednak współdziałania w religijnym wychowaniu dzieci wymaga, by małżonek, którego dzieci zostały ochrzczone w drugim Kościele i są wychowane według zasad tamtego Kościoła, nie czuł się i w tym wypadku zwolniony od zadań wychowawczych. Jego wpływ wychowawczy będzie się wyrażał m.in. w przykładowym życiu według wiary oraz w pielęgnowaniu modlitwy rodzinnej”.

Cała opieka duszpasterska małżeństw i rodzin o niejednolitej przynależności wyznaniowej, czego nie trzeba uzasadniać, winna być prowadzona w tym celu, by służyła osiągnięciu upragnionej jedności⁶⁷, by była wzorem dla innych chrześcijan w ich ekumenicznych dążeniach. Małżeństwa i rodziny o różnej przynależności wyznaniowej winna cechować szczególna gorliwość w organizowaniu spotkań ekumenicznych, w dążeniu do jedności, a szczególnie w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan.

Zakończenie

Na reformę dyscypliny Kościoła katolickiego w zagadnieniu małżeństw mieszanych, które też są zwane małżeństwami o różnych wyznaniach, wpłynął Sobór Watykański II. Szczególnie zaś podjęta przezeń ciągła żywa

⁶⁷ Dekret o Ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968, s. 203-218. Dyrektorium Ekumeniczne w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25.03.1993 r., *Communio* - Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, nr 2, 14(1994), s. 3-93.

dyskusja nad ekumenizmem, jednością chrześcijan i wolnością religijną. Pozwoliła ona uświadomić wszystkim, którzy są tą sprawą zainteresowani, że istnieje obowiązek respektowania uprawnień podmiotowych ludzi innych wyznań, pozostających niejednokrotnie in *bona fide* (w dobrej wierze), że przynależą oni do prawdziwego Kościoła czy wyznania, zwłaszcza że w tym Kościele się narodzili i w nim zostali ochrzczeni.

Pierwszym dokumentem posoborowym modyfikującym przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. była Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Matrimonii sacramentum* z 18.03.1966 r. Odtąd rękojmie składa tylko strona katolicka, zaś strona nie katolicka została zwolniona od ich składania. Dokument ten nawiązuje przy tym do racji ekumenicznych oraz do racji dotyczących wolności religijnej, zawartych w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Dalszym krokiem w kierunku ewolucji przepisów na odcinku dyscypliny kościelnej dotyczących małżeństw mieszanych był dekret Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich *Crescens matrimoniorum* z 22.02.1967 r., stanowiący zasadę, że przy zawieraniu małżeństw przez katolików z niekatolikami ochrzczonymi, należącymi do Kościołów wschodnich, forma zawarcia małżeństwa obowiązuje tylko co do godziwości (*ad liceitatem*). Ewolucja o której tu jest mowa, ujawniła się następnie w motu proprio papieża Pawła VI *Matrimonia mixta* z 31.03.1970 r., zezwalającym m.in. ordynariuszom miejsca na udzielanie dyspensy od formy zawarcia małżeństwa, jeżeli jedna ze stron jest niekatolicka, a nawet nie ochrzczona.

Z kolei Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. papieża Jana Pawła II, będący dzisiaj podstawowym źródłem prawa, przypieczętował ów rozwój dyscypliny „*de matrimonii mixtis*”, idący w kierunku znacznego jej złagodzenia. Zniósł bowiem wzbraniającą przeszkodę różnicy wyznania (*mixta religio*), jaka zachodziła pomiędzy stroną katolicką a stroną niekatolicką ochrzczonej (np. prawosławną czy ewangelicką). Rękojmie zredukowano do szczerzej obietnicy strony katolickiej, że oddali od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary i też w miarę swoich możliwości wszystkie dzieci ochrzczi i wychowa po katolicku. Strona akatolicka ma być tylko powiadomiona o obietnicy strony katolickiej i odpowiednio pouczona. Zachowuje się też dawną formę kanoniczną zawarcia małżeństwa, z tym że obecne przepisy dopuszczają od niej możliwość dyspensowania przez ordynariusza miejsca, ale wtedy gdyby wielkie trudności poważnie utrudniały zachowanie zwyczajnej formy. Ordynariusz miejsca strony katolickiej może zezwolić na formę małżeństwa cywilnego, albo na zawarcie małżeństwa w formie

innego wyznania, np. w obecności pastora protestanckiego, czy też wobec tylko dwóch świadków, byleby tylko była zachowana jakaś forma publicznej zawarcia związku małżeńskiego. Nie może natomiast zezwolić na współasystencję szafarza niekatolickiego, czy na inny obrzęd religijny dokonywany przed obrzędem katolickim, albo następujący po nim.

Natomiast dla formy liturgicznej ustanowiono specjalny porządek zawierania małżeństw mieszanych. W przypadku małżeństwa katolika ze stroną niekatolicką może być zastosowany obrzęd małżeństwa w czasie Mszy św., za zezwoleniem jednak ordynariusza miejsca strony katolickiej. Zezwolenia na uzdrowienie małżeństwa „w zawiązku” (*in radice*) udzielała dawniej jedynie Stolica Apostolska. Obecnie wobec małżeństw mieszanych zezwolenia takiego może udzielić ordynariusz miejsca z zachowaniem jednak obowiązków, które w tego rodzaju małżeństwach musi wypełnić strona katolicka oraz innych przepisów wymaganych przez prawo kanoniczne. Ponieważ uzdrowienie w zawiązku jest środkiem nadzwyczajnym, ordynariusz może ważnie sanować, jeśli istnieje nagła przyczyna, albo jest to jedyny sposób uzdrowienia małżeństwa.

Przepisy prawno - pastoralne w KPK z 1983 r. regulują także sprawę opieki duszpasterskiej nad małżeństwami mieszanymi już zawartymi, jak również nad ich rodzinami⁶⁸.

Streszczenie

Doświadczenia Kościoła katolickiego zebrane po Soborze Watykańskim II unaocznily prawodawcy katolickiemu, że sprawa małżeństw mieszanych należy do najtrudniejszych problemów ekumenicznych, które oczekują od Kościoła katolickiego pełnego rozwiązania. W sytuacji takiego zapotrzebowania rozpoczął się dalszy etap poszukiwań w zagadnieniu dotyczącym małżeństw mieszanych. Problematyka *matrimonia mixta* - małżeństw mieszanych – w aspekcie ekumenizmu różnych wyznań religijnych zawsze należało do niezwykle trudnych, przede wszystkim z racji różnorodnych reakcji w praktyce życia chrześcijańskiego. Przepisy Kościoła katolickiego kształtowały się w zależności od konkretnych warunków życia w tej dzie-

⁶⁸ Należy również zasygnalizować problem, który wprawdzie nie mieści się w ramach obecnie poruszanego tematu, jakkolwiek jest bardzo mu bliski, a mianowicie chodzi o zagadnienie zawierania małżeństw przez katolików z osobami, które odstąpiły od wiary, względnie żyją dziś wbrew jej zasadom. We współczesnej rzeczywistości problem ten wydaje się być również coraz bardziej aktualny.

dzinie i musiały się liczyć z praktycznymi skutkami pojawiającymi się w zakresie duszpasterstwa.

Jeśli chodzi o uzasadnienie słuszności podjętego tematu, to na „pierwszy rzut oka” nie wydaje się ono oryginalne, ponieważ literatura przedmiotu zamieszczona w przypisach, jest dość spora i może sprawiać wrażenie, że wszystko na temat tych małżeństw zostało już powiedziane. Niemniej jednak w tej właśnie materii chcemy podjąć próbę rzeczowej refleksji nad tym, czy istnieją racje przemawiające za możliwością ujęcia, przede wszystkim w duchu dialogu międzywyznaniowego i ekumenicznego tego niezwykle trudnego i skomplikowanego zagadnienia.

Słowa kluczowe: *różne wyznania, małżeństwo mieszane, obrzęd liturgiczny, opieka duszpasterska*

The Issue of Mixed Marriages – the Ecumenical Aspect of Different Faiths on the Basis of the Code of Canon Law of 1983

Summary

The experiences of the Catholic Church collected after the II Vatican Council showed the Catholic Legislator that the issue of mixed marriage belongs to the most difficult ecumenical problems, which await a full solution from the Catholic Church. Because of this demand further exploration into the issue of mixed marriages has been made. Problems connected with *matrimonia mixta* – mixed marriages – in their ecumenical aspect of different Christian communities has always been among the especially most difficult, especially because of different reactions in the practice of Christian life. The regulations of the Catholic Church have been formed in relation to concrete conditions of life in this area and must take into account practical results appearing in the sphere of pastoral work.

As for the justification of the analysis of this issue, it seems „at first glance” to not be original, as the literature of the subject quoted in the notes is quite large in number and it may seem that all on the subject has already been said. Nevertheless, the effort of a profound reflection has been taken up in order to state whether there are reasons for the possibility of considering this issue in the spirit of ecumenical and inter-faith dialogue.

Key words: *different faiths, mixed marriage, liturgical rite, pastoral care.*



KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI

CLERGY OF THE DIOCESE OF SEJNY IN THE SPIRITUAL ACADEMY IN ST. PETERSBURG IN THE YEARS 1867-1918

Content: Introduction. The Beginnings of the Spiritual Academy in Petersburg. Students of the Spiritual Academy. Program of Studies. The Spiritual Life of the Students. Priestly Ordination. Professors of the Spiritual Academy from the Diocese of Sejny. Biograms of Students from the Sejny Diocese. Conclusion.

Introduction

After preparing the analysis of the higher education of the clergy of the diocese of Augustów, that is Sejny, at the Faculty of Theology of the University of Warsaw (1818-1823), in the Main Seminary (1823-1836) and in the Spiritual Academy of Warsaw¹, the author of this presentation takes up the issue of analyzing the process of formation of clergy of the above-mentioned diocese in the Spiritual Academy of Petersburg in the years 1867-1918. The aim of this analysis is an examination of the motives for the sending of seminarians of the Sejny Diocese to Petersburg, criteria of the selection of candidates, program of studies, results of studies, that is: an effort to say how many of them finished their studies and received degrees that could be attained, what themes were taken up in obligatory dissertations written for the receiving of the degrees of Candidate and Magister of Sacred Theology, the continuation of the scientific careers of graduates and how many

Ks. Józef Łupiński – kapłan diecezji łomżyńskiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii, pracownik naukowy na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. Autor licznych publikacji z zakresu historii Kościoła.

¹ *Alumni diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1818-1823*, in: *Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne* 3(2002), p. 157-168; *Alumni diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej w Seminarium Głównym w latach 1825-1835*, in: *ibidem*, 4(2002), p. 128-141; *Alumni diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej w warszawskiej Akademii Duchownej (1836-1867)*, in: *Studia Łomżyńskie* t. XII, p. 156-164.

of them remained at the Academy as lecturers. For this purpose the author has analyzed the information contained in the archives of the Diocesan Archive of Łomża. Necessary information on the subject of students are to be found in archive material in the General Collection². Further information was found in the personal documents of priests in the same group of documents. A rich source of information about the functioning of the Spiritual Academy in Petersburg is collection no. 46 of the Central State Archive of the City of Sankt Petersburg, named: "Roman-Catholic Spiritual Academy". In order to examine it, the author of this article went to Russia in July 2008. In a quite restricted period of time (two weeks) and with restricted possibilities of making use of the material (less than twenty units consulted³) it was possible to find much data concerning our subject. It must be noted that the analyzed material was not consulted up to this time by researchers and historians from Poland because of the fact that the archive was closed for a longer period of time. A large part of information about the functioning of the Spiritual Academy in Petersburg is contained in annals published by this scientific institution⁴. The author made use of Annals accessible in the Central State Archive of the City of Sankt Petersburg, in the National Library in Sankt Petersburg, in the University Library of the Catholic University in Lublin and the Diocesan Archive in Łomża.

² Diocesan Archive in Łomża, Group II (further: ArŁm II), call numbers and titles of analyzed units: sygn. 105 – Acts concerning the Seminary of Sejny, 1863-1875; sygn. 106 – Acts concerning the Seminary of Sejny from the year 1872; sygn. 107 – Acta Consistorii Jeneralis Seinensis seu Augustoviensis tyczące się Alumnorum Seminarii Dioecemani in Sejny 1888-1895; sygn. 108 – Acts concerning the Seminary of Sejny, 1896-1903; sygn. 109 – Acts concerning the Seminary of Sejny, 1900-1903; sygn. 110 – Acts concerning the Seminary of Sejny, 1905-1912; sygn. 138 – Acts concerning the seminarians remaining in the Spiritual Academy, 1854-1910.

³ Central State Archive of the City of Sankt Petersburg (further: CPAP), Group 46, inventory 1, sygn. 930 – About the conferring of scientific degrees to the students of the Academy 1879-1901; 988 – About the conferring of the degree of Doctor of Theology 1900-1914; sygn. 996 – About the students of the Academy 1901-1907; sygn. 999 – About the programs of the subjects and conspects 1902-1919; sygn. 1000 – Acts about the annual exams of the students of the Academy 1902-1916; sygn. 1001 – About the conferring of scientific degrees to the students of the Academy 1902-1918; sygn. 1195 – Dissertation of Rev. Fr. WĄDOŁOWSKI; sygn. 1275 – Dissertation of Rev. M. KRUPOWICZ; sygn. 1379 – Dissertation of Rev. P. PIANKO; 1389 – Dissertation of Rev. J. ROGIŃSKI; inventory 3, sygn. 252 – Information concerning the exams and student lists 1871-1917; inventory 4, sygn. 219 – Acts of Rev. J. DAILIDA; sygn. 245 – Acts of Rev. P. PIANKO.

⁴ *Academia Caesarea Romano-Catholica Ecclesiastica Petropolitana*, 1885-1915 (further: AC-RCEP).

Up to the present moment few authors have touched the subject here analyzed, mainly because of the restricted access to documents. Algimantas Katilius is the author of an article about the students of the Seminary in Sejny who took up further studies after finishing the seminary⁵. The author devotes to the Spiritual Academy in Petersburg relatively little attention, basing himself upon the research of another author. Irena Godzianowska in 2007 published a doctoral thesis with the title: "*The Roman-Catholic Spiritual Academy in Petersburg*", Lublin 2007, pp. 318. She analyzed the content of another archive in Petersburg: The Russian State Historical Archive of the City of Sankt Petersburg. She widely presented the functioning of the Spiritual Academy during the whole period of its existence. At the end of her work she expressed the research suggestion to make an analysis of the course of the studies of students of the singular dioceses, who came to study in Petersburg. This suggestion has been realized to a certain extent in this presentation concerning the students of the Sejny Diocese.

The beginnings of the spiritual academy in Petersburg

After the fall of the January Uprising, the Spiritual Academy in Warsaw was closed in 1867. This institution educated members of the clergy who were to fulfill important functions in the Polish Church. Its aim was the education of priests in a spirit of obedience to the Tsar. One of the effects of the repressions after the uprising caused by the participation of Polish clergy in the national uprising, besides the closure of many religious houses in the Kingdom of Poland, was also the transfer of the students of the Spiritual Academy of Warsaw to Petersburg. The aim of this action was, just as before, the education and formation of the higher clergy of Poland in the spirit of obedience and submission to the occupant. Taking the students far from Poland and placing them in the climate of the then-capital of the Empire was to be of aid in imparting a pro-Russian spirit in them.

The Imperial Spiritual Academy in Petersburg had a long tradition. It linked to the Academy of Vilnius, whose opening was connected to the activity of the Jesuits in Vilnius. In 1578 Stefan Batory granted university rights to the Jesuit College. A year later The Apostolic See established the

⁵ A. KATILIUS, *Litwini – wychowankowie Sejneńskiego Seminarium Duchownego na Uniwersytetach katolickich Europy zachodniej*, in: "*Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości*", Elk, 1996, pp. 203-213.

faculty of philosophy and theology there. It took the name: Academy of Vilnius. Its first rector was Piotr Skarga. In 1781, after the first Partition of Poland, the Academy was renamed as the Main School of the Grand Duchy of Lithuania. At the beginning of the 19th century, in the year 1803, tsar Alexander I changed the name of the Main School to the University of Vilnius. It had the right to confer academic degrees in theology, philosophy, law and medicine. The source of its upkeep were the goods taken after the closure of the Jesuits. The University had four faculties: physics-mathematics, medicine, morals-politics and literature. Apart from that in the following year the Main Seminary was opened, the aim of which was the education of the Catholic clergy of the Latin and Greek rites. It was destined for candidates to the priesthood from the Catholic dioceses inside the Russian Empire. The first rector of the seminary prepared the statutes, according to which the most able candidates to the priesthood were to continue their education at the University of Vilnius. The time of seminary education was four years. Apart from subjects which were strictly philosophical-theological, humanistic and mathematical-natural – discipline were also taught. The University of Vilnius existed until May, 1832. Earlier, in the twenties of the 19th century it was seen as the center of secret independence groups. The national uprising only sped up the definite closing of the University. In the same year, tsar Nicholas on July 1st called to life the Roman-Catholic Spiritual Academy of Vilnius. This Academy was transferred to Petersburg in 1842. Beginning from 1867 seminarians or priests from the Sejny Diocese were sent here for further studies, after the closing of the Spiritual Academy in Warsaw. The Academy in Petersburg was the only higher institute of learning for Catholic clergy in the whole Russian Empire. It existed up to 1918. Since the beginning of the functioning of the Academy there were confrontations between the requirements of the Church and the demands of the civil authorities. One side and the other knew well that the graduates were to be the elite of the clergy. The Church authorities awaited from the Academy that those educated there were to be members of the clergy, theologians, who in the future would assume key posts in diocesan institutions: in consistories, seminaries and as employed in other important posts. On the other hand, the authorities of the occupants awaited that the graduates were to be executive workers, assuring the political peace and the backing of the absolute authority of the Tsar. Also, it was awaited that the members of the clergy educated far from their homes shall separate themselves from all political and independence activity and,

if they shall so be conformed, the authorities will help them in their careers. This was verified by a statement present in the statutes of the Academy, where it was explicitly stated, that it was to serve “the education of officials for higher clerical dignities”⁶. Despite these contrasts we can say that the Spiritual Academy in Petersburg educated many able priests, mature and responsible for the fate of the Church in the Kingdom of Poland and in the Russian Empire. Among these were also priests belonging to the Diocese of Sejny, for example: Rev. Piotr Buczys – a priest of the Marian order, later a bishop, or Rev. Romuald Jałbrzykowski – first bishop of Łomża, later archbishop of Vilnius.

Students of the spiritual academy

In the period of 76 years of the functioning of the Spiritual Academy in Petersburg more than 1300 studied there. About 900 of these achieved the title of Candidate or Magister of Sacred Theology, a few received the Doctorate. Until 1868 only students originating from the Russian Empire studied there. After the closure of the Spiritual Academy in Warsaw in 1867, Pope Leo XIII allowed also the seminarians from the Kingdom of Poland to continue their post-seminary studies in Petersburg⁷. This permission allowed for the higher education of clergy of the Diocese of Sejny. In total – 59 seminarians from the Seminary of Sejny went to the capital of the Empire. Of this number, 1 received the Doctorate, 29 (that is – about half), received the degree of Magister and 4 – Candidate of Sacred Theology.

⁶ I. GODZIANOWSKA, “*Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu*”, Lublin 2007, p. 14, 185.

⁷ *Ibidem*, p. 38, 273.

Table 1. The number of students in the Spiritual Academy in Petersburg in the years 1884-1913

Academic Year	Year I	Year II	Year III	Year IV	Total
1884/1885	14	11	13	10	44
1885/1886	19	9	11	10	49
1886/1887	14	16	7	10	47
1887/1888	24	11	14	4	53
1888/1889	15	20	10	13	58
1890/1891	21	13	12	12	58
1892/1893	16	23	14	9	72
1894/1895	19	16	8	20	53
1895/1896	26	15	16	5	62
1896/1897	9	11	14	15	49
1897/1898	22	9	?	10	70
1898/1899	?	?	?	21	58
1899/1900	20	19	14	7	60
1901/1902	?	?	18	14	49
1902/1903	12	15	9	13	49
1903/1904	16	10	14	11	51
1905/1906	26	12	14	7	59
1906/1907	19	20	9	11	59
1907/1908	21	18	17	8	54
1908/1909	20	15	11	8	54
1909/1910	16	16	14	7	53
1910/1911	18	13	16	11	58
1911/1912	21	16	15	10	62
1912/1913	19	19	12	10	60

(Source: AC-RCEP 1884/1913; 46/1/999, k. 643-644; I. Godzianowska, *Rzymsko-katolicka Akademia Duchowna*, p. 231)

As the table above shows, the number of students during the last 30-year period of the existence of the Academy remained on a relatively simi-

lar level. It did change however in relation to the number of students received as paying for themselves. The maximum number was 70, because of the capacity of the living quarters⁸. In 1885, for the first time, students that paid for their studies were received. These paid for their living and studies 300 rubles. In the beginning years of sending students to Petersburg, the Diocese of Sejny had 2 state scholarships; in 1890 and the following years, it was possible to send one candidate more. The most capable students were sent for studies. Among the conditions were, among other, a good knowledge of Russian, the permission of the head of the war department of the country, freedom from the draft and possessing a passport for foreign trips⁹. Sometimes students arrived even three months after the beginning of the academic year because of awaiting for the necessary permissions. Waiting for the documents took around 6 months.

Beginning from 1867 the studies of all of the candidates from the Diocese of Sejny were paid from state funds. Only from 1888 the first student of the diocese – seminarian Jan Strymowicz – planned to begin studies by paying himself. But in the end, his studies were paid for by state funds¹⁰. Józef Łaukajtys studied paying personally, in 1893 he had to pay 300 rubles for studies. But three years later, in 1896 he already received a state scholarship¹¹. In a similar situation were some of the other students, for example Franciszek Staniewicz, who paid for his studies on the first year, later received a state scholarship¹².

After the closure of the Spiritual Academy in Warsaw, in 1867 the first student from the Diocese of Sejny arrived in Petersburg – Rev. Antoni Dauksza. Going there he had to take with him clothes and bed-linen. The students received money from the state authorities for the trip to Petersburg¹³. Rev. Antoni Dawidowicz and Rev. Elizeusz Strymowicz in 1868 received for this purpose 29.47 rubles from the treasury of the County of Sejny¹⁴. The students had to make account of how the money was spent. They went by post carriage from Sejny to Grodno, and later by train to Peters-

⁸ I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 230-231.

⁹ ArŁm, II, sygn. 138, k. 489.

¹⁰ Ibidem, k. 431, 438.

¹¹ Ibidem, k. 489, 540.

¹² Ibidem, k. 677.

¹³ Ibidem, k. 175.

¹⁴ Ibidem, k. 202. In later years the price of the ticket to Petersburg rose. For example in 1873 it cost already 33.70 rubles, in 1881 – 39.76, in 1892 – 21 rubles, in 1895 – 25 rubles. Cfr. ibidem, k. 279, 352, 482, 517.

burg¹⁵. Rev. Dawidowicz, before making the decision to go to Petersburg had doubts and refused to continue his studies. He wrote in a letter to bp. Łubiński that he „was unfavorably prejudiced to this spiritual institution, to the members of the body of professors and to its devotional spirit”¹⁶. Finally, in the autumn of 1868 he changed his mind and went to study. Those who earlier studied in the Academy of Warsaw had their earlier studies accepted in the new circumstances, so they remained in Petersburg for a shorter period of time¹⁷.

Program of studies

The program of studies in the Spiritual Academy in Petersburg was prepared by the Senate of the Academy. The Metropolitan of Mohylew oversaw its realization. The program was presented to the Ministry of Internal Affairs for approval. From the moment of the opening of the Academy there were four chairs: Dogmatic and Fundamental Theology, Sacred Scriptures, Church History and Canon Law and Homiletics and Patrology. The lectures were in Russian and Latin. Only beginning in 1907 some of the lectures were also in Polish. The program of studies was realized in 4 years. Diocesan seminaries gave a general theological preparation. The studies at the Spiritual Academy in Petersburg had as their aim a deepening and complementing of this knowledge. At the beginning specialization was not foreseen. Only at the beginning of the 20th century monographic lectures and seminars were introduced. For example Rev. Buczys, originating from the diocese of Sejny guided a seminar in apologetics. Before the closure of the Academy two specializations were opened: moral-legal and biblical-dogmatic. The presented subjects were divided into groups: main, additional and auxiliary. Those who had very good grades in the main disciplines, that is theological and biblical disciplines, could pass the exam for the degree of Student and Candidate in Sacred Theology. In order to receive the degree of Candidate one had to write a dissertation on a theme given by the Scientific Conference and pass a special exam¹⁸. The following table gives the names of 24 students that came from the diocese of Sejny, who achie-

¹⁵ ArŁm, II, sygn. 138, k. 207.

¹⁶ Ibidem, k. 184.

¹⁷ Ibidem, k. 489.

¹⁸ I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 259-263.

ved the degree of Candidate of Sacred Theology in the Spiritual Academy in Petersburg. Given are the dates when the degree was achieved and the dissertation titles. The list, on account of lack of sources, is incomplete.

Table. 2. Dissertation titles of Candidates of Sacred Theology from the Diocese of Sejny

No.	Name	Date degree was achieved	Dissertation title
1	Aleksandrowicz Wincenty	16.06.1890	“Omissis iis, quae pertinent ad introductionem explicabitur breviter sed accurate Psalmus secundus” ¹⁹ .
2	Beto Henryk	28.05.1911 ²⁰	Unknown
3	Dalida Jan	30.05.1915 ²¹	Unknown
4	Dubiński Andrzej	1894 ²²	Unknown
5	Dworanowski Piotr	15.06.1888	„Quandonam orta fuerit in Ecclesia controversia de libris sic dictis deuteronomonicis Veteris testamenti et quamdici duraverit? Quisnam controversiae huic causa preebuisse censeatur, quidquede libris hic senserit S. Hieronymus?” ²³
6	Giedrajtyś Jan	14.06.1884	„De redemptionis universitate” ²⁴
7	Grigaitis A. Pius	29.05.1904	„De materia Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti. Materia, ex qua Eucharistiae Sacramentum conficitur, remota, eaque valida et licita. Auctor praecipue curabit vindicare justitiam usus in Ecclesiae Occidentalis obtinentis” (teologia dogmatyczna) ²⁵ .
8	Grigaitis Jan	28.05.1911 ²⁶	Unknown
9	Jałbrzykowski Romuald	30.05.1901	„De sanctitate Ecclesiae. 1) An et quo sensu Ecclesia Santa ausenda est? 2) Sanctitas – verae Ecclesiae nota” ²⁷ .

¹⁹ CPAP, 46/1/930, k. 70.

²⁰ Ibidem, 46/1/996, k. 84-85.

²¹ Ibidem, 46/1/1001, k. 124 - 125.

²² Arłm II, sygn. 138, k. 530-531.

²³ CPAP, 46/1/930, k. 49.

²⁴ Ibidem, k. 28.

²⁵ Ibidem, 46/1/1001, k. 21.

²⁶ Ibidem, 46/1/996, k. 84-85.

²⁷ Ibidem, k. 44.

10	Jodyszus Maciej	21.08.1880	“De connubis Hebraeorum” ²⁸ .
11	Krupowicz Michał	28.05.1916 ²⁹	Unknown
12	Kuraitis Franciszek	28.05.1908 ³⁰	Unknown
13	Merkiewicz Wincenty	10.06.1895	“De sacrorum litterarum conditione in Oriente saeculo Ecclesiae quarto. 1) Quibus in adjunctis in Oriente s. Ivto litterae sacre evolvebantur? 2) Quos progressus hoc saeculo singulae disciplinae theologiae fecerant? 3) Quae peccatoris indolas scientiae theologiae hujus aetatis?” ³¹ .
14	Nowicki Justyn Pius	30.05.1909 ³²	Unknown
15	Pianko Piotr	30.05.1915 ³³	Unknown
16	Piaszczyński Michał	28.05.1911 ³⁴	Unknown
17	Polubiński Antoni	26.03.1909 ³⁵	Unknown
18	Pranajtys Justyn	14.06.1886	“De scissione inter Occidentalem et Orientalem Ecclesiam” ³⁶ .
19	Rogiński Józef	30.05.1914 ³⁷	Unknown
20	Staniewicz Franciszek	30.05.1901	”De conditione Theologiae Moralis ab initiis pseudo-reformationis asque ad tempus S. Alphonsi” ³⁸ .
21	Strymowicz Jan	Around 1892	Unknown
22	Wajłokajtys Józef	27.04.1905	„Historia evolutio doctrinae, quae dicit Acclesiam esse corpus Christi” (teologia dogmatyczna) ³⁹ .

²⁸ Ibidem, 46/1/930, k. 8.

²⁹ Ibidem, 46/1/1001, k. 132.

³⁰ Ibidem, 46/1/996, k. 45-46.

³¹ CPAP, 46/1/930, k. 110.

³² Ibidem, 46/1/996, k. 63-64, 66-67.

³³ Ibidem, 46/1/1001, k. 124-125.

³⁴ Ibidem, k. 84-85.

³⁵ Ibidem, 46/1/996, k. 54-56, 59-60.

³⁶ Ibidem, 46/1/930, k. 38.

³⁷ Ibidem, 46/1/1001, k. 114, 117.

³⁸ Ibidem, 46/1/996, k. 40.

³⁹ Ibidem, k. 109.

23	Wądołowski Franciszek	03.05.1905	„Praeludia et conclusio concordati inter Pium VII et primum Consulem Galliae” (historia Kościoła) ⁴⁰ .
24	Zieliński Wincenty	06.1882	„De textu scripturarum Sacrarum hebraica” ⁴¹ .

The students that received the degree of Candidate of Sacred Theology and received excellent grades in the main disciplines could receive the consecutive scientific degree of Magister of Sacred Theology and the degree of Doctor of Sacred Theology. In order to receive the degree of Magister it was necessary to write two dissertations: one in theology in Latin, the second in Russian literature, in Russian. In order to receive the degree of Doctor it was necessary to “demonstrate a deep and thorough knowledge in the main disciplines in the whole of their extent and the proper style in one’s work” written in Latin and in Russian. Titles and degrees were conferred by the scientific Conference of the Academy of Petersburg. After receiving the degree of Magister, graduates professed their faith according to the creed of Trident⁴².

Table 3. Dissertation themes for the degree of Magister of Sacred Theology of students from the Diocese of Sejny

No.	Name	Date degree was achieved	Dissertation title
1	Augustajtys Fr.	25.07.1873 ⁴³	Unknown
2	Aleksandrowicz W.	08.06.1891	“De suicidio a) de suicidii criminis gravitate, b) de suicidii causis, c) de remedii contra suicidium, d) de utilitate rationum quae suicidi crimen justificandum vulgo afferri solent” (Moral Theology); “Letters as a Special Type of Poetry” ⁴⁴ .

⁴⁰ Ibidem, k. 110.

⁴¹ Ibidem, 46/1/930, k. 18.

⁴² GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 141-143; 259-268.

⁴³ ArŁm, II, sygn. 138, k. 276.

⁴⁴ CPAP, 46/1/930, k. 76.

3	Beto Henryk	29.05.1912	“De diluvio. Factum et extensio” (Sacred Scriptures); “Remembrances from the Family Chronicles of S. T. Kasakow. Gymnasium – First Period; Year Spent in the Countryside; Gymnasium – Second Period; University” ⁴⁵ .
4	Buczys Franciszek	01.06.1899	“S. Stanislaus, episcopus Cracoviensis, martyr” (Church History); “Moral Elements in the Comedy of Gribojedow ‘Woe to the Wise Man’, Gogol ‘Reviser’ and Ostrowski ‘Bankrupt’” ⁴⁶ .
5	Dawidowicz Antoni	24.07.1869 ⁴⁷	Unknown
6	Dauksza Antoni	19.06.1868 ⁴⁸	Unknown
7	Dubiński Andrzej	1895 ⁴⁹	
8	Dworanowski Piotr	14.06.1889	“De descriptione orbis terrarium ab Augusto imperata”; “The Novels of I. Turgieniew: ‘Field of Bieżyń’, ‘Singers’ and ‘Dumb’” ⁵⁰ .
9	Dworanowski Wincenty	1899 ⁵¹	“De Lamentationibus Jeremiad” (Sacred Scripture); “The Fables of Kryłow” ⁵² .
10	Grigaitis A. Pius	27.04.1905	“De paraboli Evangelicis. Earum authentia, natura, scopus et objectum” (Sacred Scripture); “The Writings of Łazecznikow ‘White, Black and Gray’. A Characteristic of the Content and the Author’s Thought” ⁵³ .

⁴⁵ Ibidem, 46/1/1001, k. 95, 99.

⁴⁶ Ibidem, 46/1/930, k. 134 v.

⁴⁷ ArŁm, II, sygn. 138, k. 225.

⁴⁸ Ibidem, k. 183.

⁴⁹ Ibidem, k. 573.

⁵⁰ CPAP, 46/1/930, k. 57.

⁵¹ ArŁm, II, sygn. 138, k. 600, 634a.

⁵² CPAP, 46/1/930, k. 134.

⁵³ Ibidem, 46/1/996, k. 105.

11	Jałbrzykowski Romuald	01.06.1902	“De casu sollicitationis reservato; 1) quando, Re et quasi rationes, quo rigore hic casus sit reservatus, 2) natura humus casus, 3) obligatio et modus denuntiati reis (Moral Theology); “The Tragedy of the Comedies of Puszkin. Analysis of Puszkin’s ‘Miserly Knight’. A Comparison with the Character of Puszkin in ‘Dead Souls’ of Gogol” ⁵⁴ .
12	Jodyszus Maciej	22.06.1881	“De superstitione eiusdem speciebus”; “‘The Practical Importance of Art’ of S. Katkow” ⁵⁵ .
13	Krysiak Piotr	10.06.1895	“De religionis exercitio. 1) Quid sit religionis exertitium et in qua consistat? 2) Omnimodo religionis exertiti necessitas ad animae salutem operandam? 3) Religionis exertiti cum multum confert ad publicum bonum promovendum. 4) Quomodo tractandi sint a confessario poenitens religionem actu non exercentes.”; “The Novel of Puszkin ‘Dubrowski’. Content, Main Characters, Characteristics of the Epoch, Values of the Book” ⁵⁶ .
14	Krupowicz Michał	04.03.1917	“The Moral and Social Element in ythe Comedies of Gogol ‘Reviser’ and Ostrowski ‘Clearing Accounts of One’s People’” ⁵⁷ .
15	Kuraitis Franciszek	30.05.1909	“De limitata capacitate mentis humane in efformanda certitudine et de eis quae inde sequuntur ad construendum systema theologiae fundamentalis” (Fundamental Theology); “Ballad as One of the Types of Romanticism Poetry in the Writings of Żukowski and Puszkin” ⁵⁸ .

⁵⁴ CPAP, 46/1/996, k. 44; ibidem, 46/1/1001, k. 2, 10.

⁵⁵ Ibidem, 46/1/930, k. 13.

⁵⁶ Ibidem, k. 115.

⁵⁷ Ibidem, 46/1/1275, k. 1-13.

⁵⁸ Ibidem, 46/1/1001, k. 62.

16	Łaukajtys Józef	10.06.1897	“De secta Massonum. 1) Quem huius sectae origo, constitution et doctrinam? 2) Quem finem consequendum sibi proposuit? 3) Quibus mediis utitur ut propositum finem consequatur? 4) Quae sunt rationes ab Ecclesiae adhibitae ad eandem sectam impugnandam?” (Church History); “An Outline of the History of Odes as a Special Type of Lyrics in the Russian Poetry. An Analysis of the Poetry of Lermontow and Dzierżawin” ⁵⁹ .
17	Merkiewicz Wincenty	04.07.1896 ⁶⁰	Unknown
18	Nowicki Pius Justyn	31.05.1910	“Recentissimorum theologorum russorum doctrina de Traditione sacra eiusdemque doctrina critica” (Fundamental Theology); “The Novels of Grigorowicz ‘Antoni Goriemyka’ and ‘Migrants’” ⁶¹ .
19	Pianko Piotr	28.05.1916	“De centro germanio qua factio politico-catholica”; “Motives in the Poetry of Jakow Połoński” ⁶² .
20	Piaszczyński Michał	29.05.1912	“Hypnotysmus et sanationes miraculosae in Lourdes” (Dogmatic Theology); „The Novel of N.W. Gogol ‘Greatcoat’ and the Romance of O.M. Dostojewski ‘Poor People’” ⁶³ .
21	Pleszykas Kazimierz	21.06.1877 ⁶⁴	Unknown
22	Pranajtys Justyn	06.1887	“De psalmorum tituli, qui spectant cantam et musycam Hebraerum”; “The Comedy ‘Bankrupt’ of Ostrowski” ⁶⁵ .

⁵⁹ Ibidem, 46/1/930, k. 125.

⁶⁰ Ibidem, k. 123.

⁶¹ Nowicki presented both texts, his themes were cancelled and were not approved with the other ones in 1910; only in the following year the council/conference of the Spiritual Academy conferred the degree of Magister of Sacred Theology. The text in Fundamental Theology was sent to the Department of Internal Affairs for approval. CPAP, k. 71, 74, 80, 87, 91.

⁶² Ibidem, 46/1/1379, k. 1-15.

⁶³ Ibidem, 46/1/1001, k. 95, 99.

⁶⁴ ArŁm, II, sygn. 138, k. 320.

⁶⁵ CPAP, 46/1/930, k. 41.

23	Radziński Antoni	16.07.1875 ⁶⁶	Unknown
24	Rogiński Józef	30.05.1915	“Gratry, tanquam philosophus christianus eiusque errores”; “‘Noble Nest’ of Turgieniew” ⁶⁷ .
25	Staniewicz Franciszek	01.06.1902 ⁶⁸	Unknown
26	Strymowicz Elizeusz	24.06.1870 ⁶⁹	Unknown
27	Wajłokajtys Józef	29.05.1906	“Investigatio scientifica de definitione Ecclesiae. Praecipue animadvertatur ad opiniones theologorum russiacorum, praeprimis ad opera Eugenii Akwilonow” (Dogmatic Theology); “The Work of O. M. Dostojewski ‘Poor People’ and of Gogol ‘Greatcoat’” ⁷⁰ .
28	Wądołowski Franciszek	29.05.1906	„Georgius Camblak et organisatio Ecclesiae russicae in Lithuania. Relatio Georgii ad Ecclesiam Catholicam” (Church History); “The Work of Jan Aleksandrowicz Gonczarow ‘The Frigate of Palladius’” ⁷¹ .
29	Zieliński Wincenty	17.06.1883	„De incarnationis necessitate”; „The Writings of Kolcow” ⁷² .

In total 29 students from the Diocese of Sejny received the degree of Magister of Sacred Theology. The attention the state authorities placed on the knowledge of Russian literature and language should be underlined here. The future members of the higher clergy in the Kingdom of Poland, possessing the degree of Magister had to not only know well the language, but also receive a thorough knowledge of Russian culture and literature and of Russian history. It was not by chance that many hours weekly were dedicated to lectures concerning these subjects. Those achieving the degree of Magister of Sacred Theology also had to demonstrate their knowledge of

⁶⁶ ArŁm, II, sygn. 138, k. 292.

⁶⁷ Ibidem, k. 122, 126; CPAP, 46/1/1389, k. 1-23.

⁶⁸ Ibidem, 46/1/996, k. 40.

⁶⁹ ArŁm, II, sygn. 138, k. 246.

⁷⁰ Ibidem, k. 31; CPAP, 46/1/996, k. 109.

⁷¹ Ibidem, 46/1/996, k. 110; ibidem, 46/1/1001, k. 31; ibidem, 46/1/1195, k. 1-17.

⁷² Ibidem, k. 21.

this material. During exercises in Russian language and lectures in Russian literature the works of Kryłow, Żukowski, Batiuszko, Puszkina, Kolcow, Gogol, Turgeniew, Gonczarow, Ostrowski and Tołstoj were read and analyzed⁷³. The works of these authors were the ones most frequently analyzed by the students of the Diocese of Sejny when they passed their exams for the Magister degree. The only priest of the diocese that achieved the title of Doctor of Sacred Theology in the Spiritual Academy in Petersburg was Rev. Romuald Jałbrzykowski. He received the degree on May 23, 1903, on the basis of the dissertation: „Quae sint et quanta valeant argumenta scripturistica messianismi Wronskiani?”⁷⁴.

The spiritual life of the students

The spiritual life of the students of the Spiritual Academy in Petersburg was described in the Regulations of the students. In the order of the day the students gathered together for prayer in the chapel and participated in Holy Mass. The prayers were led by the chaplain of the Academy. After their noon meal the students participated in an adoration of the Blessed Sacrament. The students went to confession at least once a month⁷⁵. One of the more important elements of the internal life of the students of the Academy was an annual period of a spiritual retreat. This was at the beginning of the new academic year and during Lent. In 1895 the retreat at the beginning of the new academic year was begun a day after the arrival of the students, that is Sept. 1. In the evening, after the recitation of Vespers, a spiritual conference was given by Rev. Jan Cieplak, who fulfilled the duties of chaplain of the Academy. Likewise, three years later the retreat at the beginning of the academic year began on Sept. 1. The four-day retreat was led by Rev. Andrzej Retke, chaplain of the Academy. In the morning, at 7.00 he had a sermon beginning the retreat on the subject: “Vocation and piety and stability in priestly zeal”. The next day he had an ascetic conference dedicated to the subject of mortification. Without mortification, stated the priest, one cannot avoid sin and enter the way to salvation. He touched the issue of sin and acting against virtue. The third day all of the students went to confession. The fourth day, at the end of the retreat, the chaplain led a

⁷³ I. Godzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 184-188.

⁷⁴ CPAP, 46/1/988, k. 64-67. The dissertation analyzed the messianic idea of Hoene Wronski.

⁷⁵ I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 237, 239-240.

meditation on the subject of the Kingdom of God⁷⁶.

Apart from retreats at the beginning of the academic year, the students of the Spiritual Academy in Petersburg participated in an internal Lenten retreat. In 1906, starting from the III Sunday of Lent, such a retreat was led by Fr. Bernard Łubieński (1846-1933) – member of the Redemptorist order, known missionary and preacher, writer. During 5 days he had 19 spiritual conferences. As can be found written in the documentation, the preacher spoke: “excellently, with sureness and about practical issues”⁷⁷.

Ordination to the priesthood

The majority of the candidates from the Diocese of Sejny that went to Petersburg had only the four lower grades of ordination. Some students from Sejny before going to Petersburg were ordained priests. The authorities of the Academy did not look favorably at students that were already priests. These were not keen at following the regulations of the Academy, sometimes treated haughtily those caring for them and took too much activity in the field of pastoral care, which sometimes made studying difficult⁷⁸. Some of them, for example the seminarian Jodzysus, were to be ordained priests during their studies, after arriving in Sejny during vacation. But the condition was that they pass the prescribed theological exam before ordination⁷⁹. Likewise seminarian Justyn Pranajtys received the ordination to the priesthood during his stay in his home diocese during the vacation period of 1886. He was ordained subdeacon and deacon in the parish of Wilkowyszki (July 11 and 18, 1886), and on July 25 of that year, he was ordained a priest in the parish of Gryszakabuda by the auxiliary bishop, Józef Hollak. A large number of students from the Diocese of Sejny was ordained during the period of their studies.

Professors of the spiritual academy in Petersburg from the diocese of Sejny

Four priests from the Diocese of Sejny worked in the Spiritual Academy in Petersburg:

⁷⁶ CPAP, 46/1/999, k. 465.

⁷⁷ Ibidem, k. 638-639.

⁷⁸ I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 235-236.

⁷⁹ ArŁm, II, sygn. 138, k. 344.

Rev. Franciszek Buczys. Born on Aug. 20, 1872. In 1890 he ended the Gymnasium in Mariampole. In the years 1890-1895 he studied in the Seminary of Sejny. After that he began studies at the Spiritual Academy in Petersburg (1895-1899), which he finished with the degree of Magister of Sacred Theology in 1899. From Petersburg he went to the Catholic University in Freiberg in Switzerland, where he studied and received the Doctorate in Theology on the basis of a dissertation about St. Stanislaus, bishop and martyr. After returning from Freiberg he received the nomination to be a professor of fundamental theology at the Spiritual Academy in Petersburg (1902-1915), later prefect (from Sept. 1902), chaplain (1909-1910) and inspector (1913-1915). From 1909 he was part of the council of the Catholic Society "Oświata" ("Education"), which occupied itself with helping with the propagation of education among the Catholics of the Russian Empire. In the same year he entered the Marian order. After independent Lithuania came to existence, in the year 1921 he received the nomination to the functions of professor and rector of the University in Kaunas. In the years 1927-1933 and 1939-1951 he was the general of the Marian order. He was nominated knight of the Order of St. Ann and St. Stanislaus, III degree. He died on Oct. 25, 1951. He published a book about St. Stanislaus, he wrote about the apparitions at Lourdes, and was the author of many articles (in Latin, Polish and Lithuanian) in the periodicals: *Ateneum Kapłańskie*, *Przeгляд Katolicki*, *Drugas*, *Laivas*, *Tryba Ir Dora*⁸⁰.

Rev. Aleksander Pius Grygajtys was born on Sept. 19, 1877. His origins were from the parish of Władysławowo. After finishing the full course of eight grades at the Gymnasium in Mariampole, he began studying at the Seminary in Sejny in 1897. In the years 1901-1905 he studied at the Spiritual Academy in Petersburg. He was ordained a priest on May 20, 1904. Also in May he received the title of Candidate, in following year – Magister of Sacred Theology, on the basis of the defended dissertation in Sacred Scriptures. Next he went for two years to the Catholic University of Freiberg in Switzerland. Later he made consultations in the library in London, stayed in Jerusalem, studying at the Biblical Institute, guided by the Dominican Fathers (Ecole Pratique d'Etudes Bibliques). In 1908 in Rome, he passed the exam „De re Biblica” before the Biblical Commission. He was the first of the Russian Empire to receive the degree of the License of Biblical

⁸⁰ AC-RCEP 1909-1910, p. 2-3; idem, 1908/1909, p. 3; idem, 1911-1912, p. 3; I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 169-170, 208, 212, 214.

Sciences. After the exam, he was received by Pope Pius X, who gave him his papal blessing. After returning to the Kingdom of Poland, in the years 1908-1909 he taught the Bible in the Seminary in Sejny. On May 20, 1909 he received the nomination to the post of ordinary professor of the Old Testament and teacher of the Hebrew language at the Spiritual Academy in Petersburg. He lectured there until the closing of the Academy. He was the author of biblical commentaries printed in different periodicals⁸¹.

Rev. Jan Naujokas was born on Feb. 14, 1872. After finishing the Seminary in Sejny he was ordained a priest on June 2, 1895. After ordination he studied five years at the Catholic University in Freiberg, which he concluded achieving the Doctorate in Philosophy. After returning to the diocese, he was assistant pastor in Sejny, later in Puńsk, after which he became spiritual father in the Seminary of Sejny. In the years 1910-1918 he was spiritual father of the students of the Spiritual Academy in Petersburg. After this he returned to the Diocese of Sejny. He received the nomination to be the vice rector, and later – rector of the Seminary in Wilkowyszki. He lectured in philosophy and asceticism. In 1938 he resigned from the post of rector and lived in the home for retired priests in Mariampol. He died in 1948⁸².

Rev. Justyn Bonawentura Pranajtys was born on July 27, 1861. After five years of study at the Seminary of Sejny, he began studying in the Academy in Petersburg in 1883, which he concluded receiving the degree of Candidate, and later – Magister of Sacred Theology. After the end of studies he became lecturer of Hebrew in the Spiritual Academy in Petersburg (1887-1895, 1898-1902); teacher of chant and liturgics (1888-1894, 1899-1902); prefect (1890-1891). He remained a professor until 1902. At that time he resigned from lecturing, left Petersburg and became parish priest in Tashkent. There he built a few churches and chapels. In 1913 he was called to be an expert during the court case in Kijów against Mendel Bejlis, unjustly accused of ritual murder. He was thought of as a “great Hebraist among the Russian scientific spheres”. He was the author of a few books. He died in 1917 in Petersburg and was buried in Tashkent⁸³.

⁸¹ AC-RCEP 1910/1911, p. 3; idem, 1911/1912, p. 3.

⁸² AC-RCEP 1909/1910, p.4; idem, 1911/1912, p. 3; I. GODZIANOWSKA, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna*, p. 243-244.

⁸³ Ibidem, p. 166, 193-194, 201, 206 208, 212, 282.

Biograms of students originating from the diocese of Sejny

I – date of birth, origin, II – parish of birth, home parish, III – locality, where inscribed in book of population, IV – school finished before the seminary, V – years of study and the Seminary of Sejny, VI – years of stay at the Academy of Petersburg, VII – title or degree received, VIII – date and place of ordination to the priesthood, IX – functions after returning from studies, remarks, X – sources

1. Abrajtys Wincenty I – 27.03.1895, III – Iglewka, commune Jaworowo, county Mariampol, prov. Suwałki, VI – 1915-1918, IX – went to study as a priest, studies paid by state scholarship, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 2, 286.

2. Akialis Wincenty I – 15.04.1895, V – 1912-1917, VI – 1917-1918, IX – went to study as a priest, paid himself for his studies, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 284; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 12.

3. Aleksandrowicz Wincenty I – 28.01.1865, son of Franciszek and Elżbieta (maiden name Szumska), rural origin, II – Krasna, III – Birszcze, commune Krasna, county Kalwaria, prov. Suwałki, IV – Parish School in Krasna, Secondary School in Suwałki: 5 classes, V – 15.09.1882-17.06.1887, VI – 1887-1891, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 28.06.1891, IX – studies paid by state scholarship, 1891-1892 taught in the Teachers' Seminary in Wejhery; in 1892 he did not receive the approval of the governor to be professor in the Seminary of Sejny and assistant pastor in the parish of Kalwaria; in 1894 as assistant pastor in Wąsosz he asked the abp. of Warsaw to be received to that diocese, his request was not accepted; in 1898 the general governor in Warsaw did not accept him as a candidate to the post of rector of the Chancellery of the Sejny Consistory; in 1907 he was parish priest in Piątница; in 1912 – parish priest in Kobylin, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 498, 596, 609, 695, 775, 878, 881; II sygn. 138, k. 431b, 435, 442, 444, 451; II sygn. 570, k. 1- 52; *Elenchus* 1913, p. 38.

4. Alekso Pius I – 24.04.1894, VI – 1917-1918, IX – went to study as a priest, paid himself for his studies, X – 46/3/252, k. 54; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 12.

5. Antonowicz Mateusz I – 23.02.1879, II – Pilwiszki, III – Krawniszki, commune Pilwiszki, county Mariampol, prov. Suwałki, IV – Secondary School in Mariampole, 4 classes, V – 1895-1900, VI – 1900-1901, paid by himself, IX – studies paid by state scholarship, X – ArŁm II, sygn. 107, k. 408, 414; II sygn. 108, k. 368; II sygn. 138, k. 636, 662-663, 670, 672-673, 692, 694.

6. Augustajtys Franciszek I – 05.02.1848, rural origin, II – parish Wowery, III – Wowery, prov. Augustów, IV – Secondary School in Mariampol, 4 classes, V – 1865-1869, VI – 1869-1873, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 23.07.1871, IX – studies paid by state scholarship, from 1873 professor of the Seminary of Sejny, where he taught: philosophy, Introduction to the Bible, Russian literature, Church history, Canon law, history of the Bible; in 1907 became a canon, X – ArŁm II, sygn. 105, k. 159, 165, 213, 233, 262, 338, 398, 603, 682; II sygn. 106, k. 69, 115, 195; II sygn. 107, k. 46, 104, 152; II sygn. 109, k. 184, 195; II sygn. 110, k. 22, 76, 127, 140, 234, 267; II sygn. 138, k. 226-229, 243, 261, 276, 278, *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 10.

7. Beto (Betto) Henryk I – 07.11.1886, son of Antoni and Zofia (maiden name: Makarewicz), II – Uroczysko Rudawka, parish of Janów, III – county Sokółka, prov. Grodno, IV – Secondary School in Grodno, 6 classes, V – 15.09.1903-15.05.1908, VI – 29.08.1908-31.05.1912, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 03.03.1912 in Petersburg, IX – studies paid by state scholarship, in 1913 was assistant pastor in Tykocin; after that until 1915 he was a professor in the Seminary of Sejny; from 1916: director of the progimnasium in Nowa Wilejka; died 01.10.1965 in Czyżew, X – ArŁm II, sygn. 109, k. 47, 52, 87-88, 105; AC-RCEP 1908/1809, s. 5; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 4.3; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 39.

8. Bartkus Feliks, I – 01.09.1894, V – 1911-1916, VI – 1916-1918, IX – went to study as a priest, paid by himself for studies, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm, II sygn. 110, k. 285; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 12.

9. Borawski Czesław I – 09.07.1893, V – 1912-1916, VI – 1916-1918, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 23.10.1916, IX – went to study as a

priest, paid by himself for his studies, received the degree of Magister in Petersburg or at the University of Warsaw, where he studied in 1920; in 1926 he was teacher of religion in the Male Seminary in Suwałki, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm, II sygn. 110, k. 284; *Elenchus diecezji sejneńskiej czyli łomżyńskiej* 1920, p. 9; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 62.

10. Buczys Franciszek I – 20.08.1872, II – Słowiki, III – Szyłgale, commune Szyłgale, county Władysławów, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1890-1895, VI – 1895-1899, VII – Doctor of Sacred Theology, VIII – 25.03.1899, IX – from 1902 he was professor of philosophy and Polish language in the Spiritual Academy in Petersburg; he completed doctoral studies in Freiberg of Switzerland receiving the Doctorate (08.08.1902); this title was recognized in the Russian Empire; in the years 1927-1933 and 1939-1951 he was the general of the Marian Fathers; in 1930 he became titular bishop of Olympus and apostolic visitator for the Russian Catholic emigrants in Western Europe; he was also a consulter for the Congregation pro Russia and from 1925: for the Congregation for the Eastern Churches; in 1938 he was in Kaunas, X – 46/1/988, k. 74-76; ArŁm II, sygn. 107, 31, 27; sygn. 109, k. 195; sygn. 138, k. 516-517, 543, 600-601, 634a; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 13.2; A. Fajęcki, *Biskupi z naszej Almy*, in: *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*, f. II (1938), p. 101-102.

11. Czepulewicz Stanisław, I – 12.02.1879, II – parish Sejny, III – Nowosady, commune Krasnowo, county Sejny, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 4 classes, V – 1895-1900, VI – 1900-1901, VIII – 22.02.1902, IX – in 1901 he became ill and returned home, in 1912 he was chaplain of the jail in Łomża, X – ArŁm II, sygn. 110, k. 408, 410, 414; II sygn. 138, k. 630, 661, 665-666, 689; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1912, p. 35.

12. Dailida Jan I – 11.04.1891, son of Jan and Marianna (maiden name: Wedegis), rural origin, II – Syntowty, parish Władysławowo, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 2/15.09.1907-31.05/13.06.1912, VI – 1912 (or 1913) -1915 (or 1916), IX – in the documents of the seminary there is a note: of Lithuanian nationality, X – 46/4/219, k. 1-4; ArŁm, II sygn. 110, k. 211, 238; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 10.

13. Dauksza Antoni I – 06.02.1842, II – county Mariampol, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – from 1861, VI – 1867-1868, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 29.07.1866, IX – after the Seminary he studied in the Spiritual Academy in Warsaw; from 1868 he was professor of philosophy, Latin and Russian languages in the Seminary of Sejny; in 1913 became prelate of the Chapter of the Cathedral of Sejny, consistory judge, prosynodic examiner, steward of the Seminary in Sejny and parish priest in Suwałki, X – ArŁm II, sygn. 105, k. 55, 58, 60, 369-370, 400, 437, 464, 498; ArŁm, II, sygn. 138, k. 173, 175, 182-183, 187; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, pp. 8-9, 11, 27.

14. Dawidowicz Antoni I – 20.01.1838, V – 1859-1862, VI – 1868-1869, on state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 31.03.1862, IX – after ordination he was assistant pastor in the parish of Jansborg (Sudargi); later studied in the Spiritual Academy in Warsaw (1864-1867); assistant pastor in Kalwaria (1867-1868), steward of the Seminary in Sejny, X – ArŁm II, sygn. 105, k. 413, 414; sygn. 138, k. 179, 184, 188, 202, 207-209, 223-225; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1862, p. 7.

15. Dombrowski Pius I – 13.09.1892, V – 1910-1915, VI – 1915-1918, IX – went to study as a priest, studies paid by state scholarship, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm, II sygn. 110, k. 288; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 12.

16. Dubiński Andrzej I – 20.11.1868, rural origin, II – lived in Wilkowyszki, III – Bulbiniszki, commune Pojeziory, county Wilkowyszki, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 5 classes, V – 1886-1891, VI – 1891-1895, VII – Magister of Sacred Theology, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 762, 766, 836, 880; II sygn. 107, k. 103; II sygn. 138, k. 457, 459, 465, 478, 485, 487, 521, 530-531, 573-574.

17. Dworanowski Piotr I – 20.10.1863, II – lived in Pilwiszki, III – Żeczajnie, commune Gryszkabuda, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 5 classes, V – 1880-1885, VI – 1885-1889, VII – magister of Sacred Theology, VIII – 25.07.1889, IX – in 1902 he was parish priest in the parish of Burzyn; in 1913 resident by the Cathedral in Sejny, X – ArŁm, II sygn. 106, k. 358, 378, 414, 525, 595, 608, 694; II sygn. 107, k. 27, 31; II sygn. 138, k. 414, 431b, 435, 439, 634; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 29; idem, 1913, p. 25.

18. Dworanowski Wincenty I – 31.10.1871, rural origin, II – lived in Pilwiszki, III – Żeczajnie, commune Gryszkabuda, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 4 classes, V – 1890-1895, VI – 1895-1899, VII – magister of Sacred Theology, VIII – 25.03.1899, IX – studies paid by state scholarship; from 1903 he was the vice rector of the Seminary of Sejny, professor of philosophy, Latin, general history, logics; in 1902 he was assistant pastor in the parish of Mały Płock and teacher of religion; in 1913 he was parish priest in the parish of Filipów, X – ArŁm, II, sygn. 110, k. 22, 76, 127, 140, 234, 267; sygn. 138, k. 516-517, 519, 543, 600, 603, 607, 643a; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 30; idem, 1913, p. 26.

19. Giedrajtys Jan I – 05.07.1859, rural origin, II – parish of Szaki, III – Degucie, commune Giełgudyszki, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1877-1881, VI – 1881-1885, VII – Candidate of Sacred Theology, VIII – 20.07.1884, IX – studies paid by state scholarship; after returning from studies he became the spiritual father of the Seminary in Sejny, from 1893 rector of the Seminary; had courses in spiritual literature and ascetics, liturgics and Latin, homiletics, pastoral theology; in 1908 he was parish priest of the parish Urdomin, X – ArŁm, II, sygn. 106, k. 64, 128, 393, 404, 413; II sygn. 108, k. 56, 103, 230, 369; sygn. 109, k. 184, 195; sygn. 110, k. 22, 76, 127, 140, 234; ArŁm, II, sygn. 138, k. 350-352, 394, 398; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1908, p. 10.

20. Grygajtys Aleksander Pius I – 19.09.1877, rural origin, II – parish Władysławowo, III – Gudajcie, commune Leśnictwo, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 8 classes, V – 1897-1901, VI – 20.09.1901-1905, VII – Magister of Sacred Theology, Doctor of Biblical Sciences, VIII – 20.05.1904, VIII – studies paid by state scholarship; after studying in Petersburg he studied two years at the Catholic University in Freiberg in Switzerland; also studied at the Biblical Institute in Jerusalem; in 1908 he received the License in Biblical Sciences passing the exam before the Biblical Commission in Rome; in the years 1908-1909 he taught the Bible in the Seminary in Sejny; in 1909 he became ordinary professor of the Old Testament and lecturer of Hebrew at the Spiritual Academy in Petersburg, X – 46/1/996, k. 105; ArŁm II sygn. 109, k. 193, 214; II sygn. 138, k. 679, 681, 696-697, 710, 712, 721, 723-724; AC-RCEP 1909-1910, p. 4; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 43.

21. Grigajtys Jan Mateusz I – 30.08.1886, II – parish of Łankieliszki, III – Skorejewo, commune Bartniki, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1903-1908, VI – 1908-1911, VII – Candidate in Sacred Theology, VIII – 17.06.1911, IX – studies paid by state scholarship; died 24.08.1912 in the parish of Łankieliszki, X – ArŁm, II sygn. 109, k. 47, 83; AC-RCEP 1908/1809, p. 5; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1912, p. 87; idem, 1913, p. 57.

22. Jałbrzykowski Romuald I – 07.02.1876, II – parish Kołaki Kościelne, III – Łętowo-Dąb, commune Zambrów, IV – secondary school in Łomża, 4 classes, V – 1893-1898, VI – 17.10.1898-1902, paid for his studies by himself, VII – Doctor of Sacred Theology, VIII – 09.03.1901, IX – from 1902 professor of the Seminary in Sejny, taught Latin and Polish, Bible, homiletics, patrology, pedagogics; in 1913 he was vice rector of the Seminary, pro-synodal examiner, censor of books, member of the commission Consilium a vigilantia, steward of the Seminary; in 1918 he became titular bishop of Cusarum, consecrated 30.11.1918 as auxiliary bishop of the Diocese of Sejny; from 1925 bishop of Łomża, from 1926 archbishop of Vilnius, X – 46/1/996, k. 44; 46/1/988, k. 64-67; ArŁm, II, sygn. 110, k. 22, 76, 127, 140, 234, 267; sygn. 138, k. 579-581, 605, 607, 634, 638, 664, 677, 679, 694, 697; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 8, 10-11; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 4.

23. Jodyszus Mateusz VI – 1877-1881, state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, IX – in 1881 he completed the full curriculum of studies in Petersburg, X – ArŁm, II, sygn. 138, k. 318-319, 321, 326-327, 344, 346, 348-349.

24. Kamiński Piotr I – 09.08.1851, II – parish of Mazowieck, III – Mazowieck, county Mazowieck, prov. Łomża, IV – Parish School in Mazowieck, V – 1870-1875, VI – 1875-1877, state scholarship, IX – after two years he became ill with typhoid, died May 17, 1877 (old calendar); he was buried at the Roman Catholic Cemetery in the Wyborski district in Petersburg, X – ArŁm II, sygn. 105, k. 467, 477, 496, 625, 654 684, 687; II sygn. 138, k. 288, 306-307, 325, 327.

25. Krupowicz Michał I – 01.10.1885, V – 1909-1914, VI – 1914-1915,

VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 13.06.1914, IX – unknown, X – *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1910, p. 15; idem, 1915, p. 10.

26. Krysiak Piotr I – 18.02.1871, son of Józef and Wiktorja (maiden name: Gleba), rural origin, II parish of Turośl, III – Piątkowizna, commune Lyse, IV – secondary school in Łomża, 4 classes, V – 1887-1891, VI – 1891-1895, state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 05.03.1895 in Petersburg, IX – in the years 1895-1899 professor of the Seminary of Sejny; taught philosophy, Latin, Polish, X – ArŁm, II, sygn. 108, k. 56, 103, 230; sygn. 138, k. 457, 459, 478, 485-486, 521, 530, 573, 574; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 38.5.

27. Kuraitis Franciszek I – 04.07.1883, V – 1900-1905, VI – 1905-1909, state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, Doctor of Philosophy, VIII – 05.01.1907, IX – in 1913 resident in the Cathedral parish in Sejny; editor of the journal “Vadovas”; in 1920 professor of the Seminary in Sejny for Lithuanians, X – AC-RCEP 1906/1907, p. 8; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 13; idem, 1908, p. 13; idem, 1913, p. 25; *Elenchus diecezji sejneńskiej czyli łomżyńskiej* 1920, p. 12.

28. Leonowicz Franciszek I – 08.10.1892, II – Ingowargi, III – commune Chlebiszki, county Mariampol, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 5 classes, V – from 1909, VI – 1915-1918, IX – priest; paid by himself for studies, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 207, 224, 269.

29. Łapiński Franciszek I – 03.08.1890, son of Aleksander and Marianna (maiden name: Łapińska), II – parish of Płonka, III – Łapy-Barwiki, commune Poświętne, county Wysokie Mazowieckie, prov. Łomża, IV – Railway School in Łapy, V – 1907-1912, VI – 17.09.1914-15.05.1915, VIII – 09.02.1913 in Sejny, IX – went to study as a priest; from 1902 professor of the Seminary in Sejny; taught Latin and Polish, Bible, homiletics, patrology, pedagogics; in 1926 he was parish priest in Mały Płock, X – ArŁm, II, sygn. 110, k. 22, 76, 127, 211, 234, 239, 267, 292; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 42.4; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 34.

30. Łaukajtys Józef I – 03.02.1873, II – Preny, III – Giniuny, commune Chlebiszki, county Mariampol, prov. Suwałki, IV – secondary school in

Mariampole, 5 classes, V – 1889-1893, VI – 1893-1897; paid by himself for studies, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 24.04.1897; IX – from 1903 professor of the Seminary in Sejny, taught Lithuanian language and literature, geography and theory of cognizance; in 1913 vice dean of the deanery of Sejny, parish priest in w Lejpuny, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 864, 866; II sygn. 110, k. 127, 140, 234, 267; sygn. 138, k. 488-489, 521, 530, 533, 540-541, 552; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 42.2; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 10, 24.

31. Maczulewicz Albin I – date unknown, urban origin, IV – secondary school in Suwałki, 7 classes, V – 1872-1877, VI – 1877-1879, IX – in November 1878 he became ill, spit with blood, the doctor of the students told him to return home. He came do Suwałki in the autumn of 1879, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 68, 70, 118; II sygn. 138, k. 318-319, 321, 326-327, 333-334, 336.

32. Merkiewicz Wincenty I – 28.07.1870, son of Jan and Marianna (maiden name: Sznirpun), rural origin, II – Gudele Źury, parish of Szumsk, III – commune Pojeziory, county Wiłkowyszki, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 6 classes, V – 15.09.1888-09.09.1892, VI – 1892-1896, studies paid by state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 04.01.1896; IX – until 1898 he was assistant pastor in Suwałki, from 17.11.1898 do 01.11.1902 he was teacher of religion in the Male and Female Gymnasium in Suwałki; in 1909 he was the head of the Consistory of Sejny; in 1913 judge and prosynodic consulter, vice dean of the Kalwaria deanery; parish priest in Simno, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 922-923; sygn. 138, k. 479-423, 485-487, 521, 530, 543; sygn. 608, k. 1- 23; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 25; 1913, p. 9-10, 19.

33. Moczydłowski Antoni Paweł I – 14.11.1873, II – parish of Sokoły, III – Rzące, commune Sokoły, county Mazowieck, prov. Łomża, IV – secondary school in Łomża, 4 classes, V – 1890-1895, VI – 1895-1898, VII – factual student of theology, VIII – 10.07.1898, IX – in the academic year 1895/1896 he was given a negative opinion concerning his studies, as a careless student; in 1902 he was an extra assistant pastor in the parish of Lachowo; in 1913 he was parish priest in the parish of Jabłoń; in 1926 he was “sine officio” X – ArŁm II, sygn. 107, k. 28, 31, 287, 407; sygn. 138, k. 514, 525, 543, 548, 572; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 36;

idem, 1913, p. 37; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 78.

34. Nowicki Justyn I – 07.03.1885, rural origin, IV – school in St. Petersburg, 4 classes, V – 1901-1906, VI – 1906 - 1912, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 25.03.1909, IX – in 1913 he was assistant pastor in the parish of Bartniki, X – AC-RCEP 1906/1907, p. 7; ArŁm II, sygn. 109, k. 19, 120; sygn. 110, k. 19, 131; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 28.

35. Olański Kazimierz I – 07.10.1883, rural origin, II – parish of Skrawdzie, III – Poszeksztupie, commune Gudele, county Mariampol, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 5 classes, V – 1901-1906, VI – 1906-1908, VIII – 16.07.1907, IX – he came to the Academy in Petersburg as a deacon; in 1913 he was assistant pastor in Olwita; died 11.09.1913, X – AC-RCEP 1906/1907, p. 7; ArŁm II, sygn. 109, k. 111, 115; sygn. 110, k. 19, 131; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1908, p. 13; idem 1913, p. 29; *Elenchus diecezji sejneńskiej czyli łomżyńskiej* 1920, p. 56.

36. Ostrowski Antoni I – 01.09.1875, II – parish of Kalwaria, III – Jucewicze, commune Kalwaria, county Kalwaria, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 5 classes, V – 1894-1899, VI – 1899-1900, VIII – 23.12.1899, IX – in 1900 as a deacon, he returned to the diocese, to Kalwaria, for medical treatment; in 1902 he was chaplain in Olita; in 1908 chaplain in Wiłkowyszki; in 1913 teacher of religion in the Gymnasium of Wiłkowyszki; X – ArŁm II, sygn. 107, k. 312-313, 350; sygn. 138, k. 605, 622; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 18; idem, 1908, p. 28; idem, 1913, p. 29.

37. Pianko Piotr I – 25.01.1888, son of Błażej and Marianna (maiden name: Wałkuska) II – Grądy, parish of Nowogród, III – commune Miastkowo, county Łomża, V – 15.09.1911-13.06.1912, VI – 1913-1916, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 07.09.1913 in Sejny VIII – in the years 1916-1918 he was prefect in St. Petersburg; in the years 1918-1919 prefect in Szczuczyn; in the years 1919-1939 – professor of moral theology in Seminary in Łomża; from 1940 administrator of the parish in Szumowo; he was killed there by the Germans on 04.09.1941, IX – until 1911 he was a student of the Seminary in Warsaw, later he moved to the Seminary in Sejny, X – 46/4/245, k. 1-4; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 58.3; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1915, p. 10; W. Jemielity, *Martyrologium*

księży diecezji łomżyńskiej 1939-1945, in: Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej, 8-9:1974, p. 53.

38. Piaszczyński Michał I – 01.11.1885, II – parish of Łomża, III – Łomża, commune Kupiski, county Łomża, prov. Łomża, IV – secondary school in Łomża, 6 classes, V – 1903-1908, VI – 1908-1912, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 13.06.1911, IX – he came to St. Petersburg as a deacon, during further studies he achieved the Doctorate in Philosophy, X – AC-RCEP 1908/1809, p. 5.

39. Pleszykas Kazimierz I – date unknown, rural origin, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1869-1873, VI – 1873-1877, state scholarship, VII – Magister of Sacred Theology, X – ArŁm, II, sygn. 105, k. 441, 446-447, 495, 626, 684-685; sygn. 138, k. 277, 279, 284, 320, 326-327.

40. Połubiński Antoni I – 19.02.1882, rural origin, II – parish of Gryszkabuda, III – Niemiry, commune Tomaszbuda, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 5 classes, V – 1898-1903, VI – 1905-1909, VII – Candidate of Sacred Theology, VIII - 19.03.1905, IX – in 1909 he was assistant pastor in the parish of Błogosławieństwo, in 1913 he was defender of the bond in the General Consistory of Sejny and professor in the Seminary of Sejny, X – AC-RCEP 1906/1907, p. 7; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 60.2; sygn. 108, k. 202, 320; sygn. 110, k. 18, 21; sygn. 138, k. 719-720; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 9, 11.

41. Pomichowski Jan I – 30.09.1875, II – parish of Kolno, III – Kolno, commune and county Kolno, prov. Łomża, IV – school in Hrubieszów, 4 classes, V – 1892-1897, VI – 1897-1899, VIII – 01.04.1899, IX – received promotion to II year in the academic year 1898/1899; resigned from continuing studies in 1898 or 1899; in 1902 he was assistant pastor in Wizna; in 1908 assistant pastor in Mały Płock, X – ArŁm II, sygn. 138, k. 554, 558, 576, 578, 583; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1899, p. 12; idem, 1902, p. 32; idem, 1908, p. 32.

42. Pranajtys Justyn Bonawentura I – 27.07.1861, rural origin, II – parish of Gryszkabuda, III – Ponanupie, commune Gryszkabuda, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1878-1883, VI – 1883-1887, VII – Magister of Sacred Theology,

VIII – became subdeacon 11.07.1886, deacon 18.07.1886, ordained priest 25.07.1886 in Gryszakubuda by the auxiliary bishop of Sejny Józef Holak, IX – from 1887 he was teacher of Hebrew; in 1891 prefect, until 1902 professor of the Spiritual Academy in Petersburg, next he became parish priest in Taszkient, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 99, 393, 404, 414, 524, 592, 594; sygn. 138, k. 365, 369-370, 378, 394, 410-411, 414, 422, 431, 449; sygn. 620, k. 1; AC-RCEP 1891-1892, p. 3.

43. Radziński Antoni I – 14.06.1849, rural origin, II – parish of Jedwabne, IV – secondary school in Suwałki, 6 classes, V – 1868-1871, VI – 1871-1875, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – ordained priest 01.08.1875; IX – from 1879 professor of philosophy, Polish language, Polish and Russian literature, introduction to the Bible, Church history, music in the Seminary of Sejny; in 1902 he was parish priest in Mirosław and dean of the deanery of Sejny, X – ArŁm II, sygn. 106, k. 196, 401, 412, 523, 593, 613, 693, 774, 833, 877; sygn. 138, k. 263-264, 269-271, 289, 292, 311; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1902, p. 22.

44. Rażajtis Michał I – 23.11.1893, V – 1911-1916, VI – 1916-1918, IX – he came to study as a priest, paid himself for his studies, X – 46/3/252, k. 54.

45. Rogiński Józef 1912-1915 I – 19.04.1891, II – parish of Jedwabne, III – Łomża, prov. Łomża, IV – secondary school in Łomża, 6 classes, V – 1906-1911, VI – 1912-1915, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 13.04.1914; IX – in 1920 he was teacher of religion in Suwałki; in 1926 parish priest in the parish of Łomża, X – 46/1/1001, k. 114, 122, 126; 46/1/1389, k. 1-23; ArŁm II, sygn. 110, k. 182, 185; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 12; *Elenchus diecezji sejneńskiej czyli łomżyńskiej* 1920, p. 30; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 36.

46. Rusiecki (Rusecki) Józef Jerzy I – 02.01.1873, II – parish of Wejwery, III – Mazuryszki, commune Gudele, county Mariampol, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1890-1896, VI – 1899-1901, paid himself for his studies, VIII – 17.05.1896, IX – he asked to be able to study when he was assistant pastor in the parish of Berżniki; after returning to the diocese he was in the years 190-10 assistant pastor in the parish of Wiejsieje; in 1913 assistant pastor in Kobylin, X – ArŁm, II, sygn.

138, k. 618, 620, 623, 634, 638-639, 665-666, 692, 694; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1910, p. 27; idem, 1913, p. 38.

47. Rynkiewicz Władysław I – 15.09.1895, V – from 1912, VI – 1917-1918, IX – went to study as a subdeacon, paid himself for studies, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 283.

48. Staniewicz Franciszek I – 29.01.1877, II – parish of Sejny, III – Sumowo, commune Krasnopol, county Sejny, prov. Suwałki, IV – secondary school in Suwałki, 4 classes, V – 1893-1898, VI – 16.10.1898-1902, at the beginning of his studies he paid himself for studies, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 21.04.1900, IX – in 1913 he was teacher of religion of the Trade School in Suwałki; in 1926 director of Gymnasium in Zambrów, X - ArŁm, II, sygn. 107, k. 108, 222, 229-231; sygn. 108, k. 229; sygn. 138, k. 579-582, 605, 607, 634, 638-639, 677, 692, 694, 697, 699; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 27.

49. Starkiewicz Ignacy I – 31.07.1888, II – parish of Urdomin, III – commune Urdomin, county Kalwaria, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 6 classes, V – from 1906, VI – 1915-1918, IX – he went to study as a priest, state scholarship, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 284; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 14.

50. Starkiewicz Jan I – 19.01.1895, V – 1912-1917, VI – 1917-1918, IX – priest, scholarship, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 284; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 14.

51. Stepszys Kazimierz I – 18.01.1847, rural origin, II – parish of Kalwaria, III – Kalwaria, county Kalwaria, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 1864-1869, VI – 1869-1870, VIII – 05.02.1871, IX – returned to the diocese because of illness; in 1886 was assistant pastor in Suwałki; in 1889 he was parish priest in the parish of Wigrzy; in 1902 parish priest in Mały Płock, X – ArŁm, II, sygn. 105, 113, 140, 158, 163, 213, 230, 262, 338, 398, 401; sygn. 138, k. 226-229, 235, 237, 243, 250-253; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1886, p. 22; idem, 1889, p. 25; idem, 1902, p. 30.

52. Strymowicz Elizeusz I – 04.08.1843, rural origin, IV – secondary

school in Mariampole, 4 classes, V – 1862-1868 (studied in the Seminary in Tykocin and Sejny), VI – 1868-1870, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 03.11.1867, IX – after the seminary he studied at the Spiritual Academy in Warsaw; from 1871 he was professor of philosophy, Latin, Canon law, general history in the Seminary of Sejny; in 1886 he was vice rector, worked in the general consistory; prelate of the cathedral, X – ArŁm II, sygn. 105, k. 56, 59-60, 112, 140, 337, 340, 464, 629, 682; sygn. 106, k. 192; sygn. 107, k. 46, 103,152; ArŁm, II, sygn. 138, k. 179, 185, 188-190, 202, 207, 243, 246-247, 253; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1886, p. 9-10; idem, 1902, p. 51.

53. Strymowicz Jan I – 15.10.1866, rural origin, II – parish of Pilwiszki, III – Żeczkanie, commune Gryszakubuda, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 4 classes, V – 15.09.1883-1888, VI – 1889-1892, studies paid by state funds, VII – Candidate of Sacred Theology, VIII – 10.07.1892, IX – because of poor health he was dismissed from the Academy in 1892; from 1899 professor of philosophy, Polish language and literature in the Seminary of Sejny; in 1901 he asked to be dismissed from the function of rector because of illness; he became administrator of the parish in Słowiki; died 17.02.1901, X – ArŁm, II, sygn. 106, k. 530, 532, 564, 610, 696, 776, 877, 832, 834, 912; sygn. 108, k. 369, 418; sygn. 109, k. 138, 184; sygn. 138, k. 431, 437-438, 442, 444, 478, 483, 498; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 12.

54. Średnicki (Srzednicki) Aleksander I – 01.11.1890, IV – secondary school in Łomża, V – 1908-1913, VI – 1914-1915, VII – Magister in Canon Law, VIII – 07.09.1913, IX – he went to study as a priest; in 1920 he studied at the University of Warsaw; in 1926 chancellor of the Curia in Łomża, member of the administration and economic board of the diocese, professor of the Seminary in Łomża, assistant pastor by the cathedral in Łomża, X – ArŁm II, sygn. 110, k. 212, 214, 219, 290; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 12; idem, 1915, p. 10; *Elenchus diecezji sejneńskiej czyli łomżyńskiej* 1920, p. 9; *Elenchus diecezji łomżyńskiej* 1926, p. 11-12, 14, 36.

55. Taładzewicz Bronisław IX – priest, paid by himself for his studies, X – 46/3/252, k. 54.

56. Wajłokajtys (Voilokajtys) Józef I – 17.12.1880, II – parish of Syntow-

ty, III – Pikżyrnice, parish and commune Syntowty, county Władysławowo, prov. Suwałki, IV – secondary school in Mariampole, 6 classes, V – 1897-1902, VI – 10.10.1902-1906, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 15.04.1905, IX – completed the full curriculum of studies on 05.06.1906; in 1913 he was editor of the papers “Saltinis” i “Spindylus”, he lived as a resident by the parish of Sejny, X – 46/1/996, k. 107-109; ArŁm II, sygn. 109, k. 131-132; sygn. 109, k. 191; sygn. 138, k. 704, 707-708, 710, 712, 721, 723; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 25.

57. Wądołowski Franciszek I – 08.12.1880, son of Jakub and Róża (maiden name: Półtorak), II – parish of Bakalarzewo, III – Konopki, commune Wólka, county Suwałki, prov. Suwałki, VI – 1902-1906, VII – Magister of Sacred Theology, VIII – 15.04.1905 in Petersburg, IX – completed the full curriculum of studies in June 1906; from 1906 he was assistant pastor in Kobylin; 1906-1909 prefect of the Maria Konopnicka State Gymnasium in Suwałki; in the years 1909-1915 professor of the Seminary in Sejny; from 1910: treasurer of the Diocesan Curia in Sejny, in the years 1915-1918: head of the Gymnasium and Elementary School in Kazań by the Volga river; in the years 1918-1919: director of the Gymnasium in Zambrów; 1919-1927: prefect of the female Gymnasium and professor of the Seminary in Łomża; from 1927 vice official of the Curia of the Diocese of Łomża; chaplain of the Benedictine Sisters in Łomża; on Dec. 20, 1930 he nominated domestic prelate of the Holy Father; until 1938 – Vicar General, IX – died in 1940, X – 46/1/996, k. 107-108; ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 80.2, ArŁm II, sygn. 108, k. 131-132; sygn. 109, k. 191; sygn. 138, k. 704, 707, 710, 712-713, 721, 723-724.

58. Wencius Stanisław I – 03.08.1892, II – parish of Kieturwłoki, III – Kieturwłoki, commune Karoliny, county Wilkowyszki, prov. Suwałki, IV – secondary school In Mariampole, 5 classes, V – 1909-1914 in the Seminary of Sejny, VI – 1915-1918, IX – went to study as a priest, state scholarship, X – 46/3/252, k. 54; ArŁm II, sygn. 110, k. 207, 224, 289; *Elenchus diecezji sejneńskiej* 1913, p. 13.

59. Zieliński Wincenty I – 20.07.1856, son of Tomasz and Teresa (maiden name: Ekstowicz), rural origin, II – parish of Radziłów, IV – elementary school, secondary school in Łomża in the years 1871-1875, 4 classes, V – 1875-1879 in the Seminary of Sejny, VI – 1879-1873, VII – Magis-

ter of Sacred Theology, VIII – ordained subdeacon: 16.07.1882, deacon: 19.07.1882, priest: 23.07.1882, in Sejny, IX – in the years 1883-1884 he was assistant pastor in the cathedral in Sejny, spirituals father in the Seminary of Sejny; 1884-1886 – prefect of the Male and Female Gymnasiums in Suwałki; in the years 1886-1887 confessor of the seminarians in the Seminary in Sejny; in the years 1887-1893 he fulfilled the duties of parish priest in Łomża; in the years 1893-1909 parish priest in Nowogród; 1903-1913 – parish priest in Rutki; 1913-1924 – parish priest in Zambrów; from 1924 he was rector of the former church of the Bernardine Fathers in Tykocin; from 1911 canon of the Cathedral Chapter in Sejny; died 27.07.1945, X – ArŁm, Documents of Deceased Priests, sygn. 87.1; ArŁm II, sygn. 105, k. 655; sygn. 106, k. 70, 119, 128, 132, 392; sygn. 138, k. 335-336, 339-340, 343, 362, 366-367.

Conclusion

Seminarians and priests coming from the Diocese of Sejny studied in the Spiritual Academy in Petersburg in the years 1867-1918. 59 of them went to Petersburg. Of these 22 were enrolled with the information that they were of rural origin, 2 – urban. In total, 1 of the students from the diocese received the degree of Doctor of Sacred Theology, 29 – Magister, 4 – Candidate. Four priests from the Sejny Diocese worked in the Academy as professors or educators. The priests that returned to the diocese, fulfilled important functions in the structures of the diocese: in the Consistory, in the Seminary in Sejny, they taught religion in schools or became parish priests of larger parishes. Most of them went to study with their studies paid from state funds. Only some of them went to the Academy paying by themselves. Not all of them finished their studies. Some returned to the diocese earlier without any degree. There were also some cases of returning because of poor health or studies not finished because of premature death. The smallest amount of information is to be had about the last years of the functioning of the Spiritual Academy. It was not possible to find information from the Elenchuses, that is – the yearbooks of the Diocese of Wiłkowyszki, which was separated from the Diocese of Sejny and was instituted in the boundaries of Lithuania. This information would allow for more data concerning the graduates of the Academy that went to Lithuania. Finally, the difficulties and limitations connected with consulting archive material of the Central State Archive of the City of Sankt Petersburg

allowed for a modest use of that material. But it is a rich source, worth further research and work.

Duchowieństwo diecezji sejneńskiej w Akademii Duchownej w Sankt Petersburgu w latach 1867-1918

Streszczenie

W latach 1867-1918 w Akademii Duchownej w Petersburgu studiowali m.in. alumni i księża pochodzący z diecezji sejneńskiej. Większość z nich wyjechała na studia dzięki funduszowi państwowemu. Tylko niektórzy studiowali w Akademii na własny koszt. Nie wszyscy jednak ukończyli studia. Niektórzy powrócili wcześniej do diecezji i nie zdobyli żadnego tytułu. Na studia do Petersburga udało się w sumie 59 osób. Większość z nich było pochodzenia litewskiego. Po ukończeniu studiów 1 absolwent uzyskał stopień doktora św. teologii, 29 zdobyło tytuł magistra, 4 kandydata teologii. Księża, którzy powrócili do diecezji, pełnili ważne stanowiska w strukturach diecezjalnych: pracowali w konsystorzu, w Seminarium Duchownym w Sejnach, byli nauczycielami religii w szkołach oraz proboszczami większych parafii. Kilku księży z diecezji sejneńskiej pracowało dalej w Akademii pełniąc funkcje profesorów lub wychowawców. Najwięcej źródeł na temat funkcjonowania analizowanej szkoły wyższej zachowało się z okresu pierwszych dekad jej istnienia, najmniej z lat ostatnich. Cennym okazało się odtworzenie tematów prac dyplomowych pisanych przez studentów. Nie udało się natomiast uzyskać szerszych wiadomości na temat dalszych losów części księży pochodzenia litewskiego. Informacje te mogłyby ukazać szerszy obraz wykształcenia tych absolwentów, którzy później wyjechali na Litwę. Utrudniony i ograniczony dostęp do archiwaliów zgromadzonych w zbiorach Centralnego Państwowego Archiwum miasta Sankt Petersburg spowodował ograniczone wykorzystanie nagromadzonego tam materiału.

Słowa kluczowe: *Cesarska Akademia Duchowna w Petersburgu, duchowieństwo polskie, duchowieństwo litewskie, diecezja sejneńska, kształcenie wyższe duchowieństwa na przełomie XIX-XX w.*

Clergy of the Diocese of Sejny in the Spiritual Academy in St. Petersburg in the Years 1867-1918

Summary

In the years 1867-1918 among the students of the St. Petersburg Theological Academy were seminarians and priests coming from the diocese of Sejny. Most of these went to college thanks to a government fund. Only some of the studied at the Academy at their own expense. However, not all graduated. Some returned earlier to the diocese without any title. In total 59 students came from the diocese. Most of them were of Lithuanian origin. They earned the following degrees: 1 – Doctor of Sacred Theology, 29 – the Masters degree, 4 – Candidate of Theology. Priests who returned to the diocese, held important posts in the

Diocese: they worked in the consistory, the seminary in Sejny, they were teachers of religion in schools and the pastors of the larger parishes. Several priests from the Diocese of Sejny worked at the Academy, serving as professors or teachers. Analyzed were the sources concerning the functioning of the college in this period, that is: the first decades of its existence. This provided valuable information concerning the topics of theses written by students, but failed to give broader information about the later fate of the priests of Lithuanian origin. Such information could reveal a wider picture of the education of the graduates who later went to Lithuania. Difficult and limited access to archival materials collected at the Central State Archive of St. Petersburg resulted in a limited use of the material accumulated there.

Key words: *Imperial Clerical Academy in St. Petersburg, Polish clergy, Lithuanian clergy, Sejny diocese, higher education of clergy in the late nineteenth and in the twentieth century.*

Materialy



KS. MAREK SKIERKOWSKI

JEZUS HISTORYCZNY – UCZŁOWIECZONY BÓG

1. Od dwóch tysięcy lat Jezus z Nazaretu nie przestaje wzbudzać zainteresowania, zarówno wierzących, jak i niewierzących; fascynuje i budzi sprzeciw. Aktualne badania naukowe nad Nim osiągnęły swój największy dynamizm w obrębie nurtu *Third Quest*, czyli *trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego*. Nurt ten stanowi z jednej strony kontynuację *pierwszych oświeceniowych prób rekonstrukcji życia i działalności Jezusa prowadzonych świadomie niezależnie od wiary Kościoła*, a z drugiej jest reakcją na dwudziestowieczne tzw. *nowe poszukiwanie*, w którym koncentracja na wykazywaniu związku między Jezusem historycznym i rodzącym się chrześcijaństwem prowadziła rzekomo do *wyrywania* Założyciela naszej religii z Jego żydowskiego środowiska. Powstające w ten sposób rozliczne prace naukowe oferują tak różnorodne i często sprzeczne ze sobą wizerunki Jezusa, że trzeba postawić wyraźny znak zapytania wobec samej metody tych badań. Albo mówiąc inaczej: trzeba po prostu odkryć taką metodę, która faktycznie umożliwi naukowe dotarcie do Jezusa historycznego.

2. Trwający Rok Wiary stanowi niejako nowy impuls do tego, aby spojrzeć głębiej w Oblicze Wcielonego Słowa, Jezusa Chrystusa, być może jakby spotkać Go „znowu po raz pierwszy”. Rok Wiary ma przecież zaowocować odnowionym entuzjazmem życia w jedności ze Zbawicielem świata (i o to także w zasadzie chodzi w całym programie „nowej ewangelizacji”). „W tym okresie – jak zapowiadał papież Benedykt XVI w Liście apostołskim w formie motu proprio *Porta Fidei* ogłaszający Rok Wiary – będziemy kierować swój wzrok ku Jezusowi Chrystusowi, «który w wierze przewodzi i ją wydoskonala» (Hbr 12,2): w Nim znajduje wypełnienie wszelka udręka i tęsknota ludzkiego serca. Radość miłości, odpowiedź na dramat cierpienia i bólu, moc przebaczenia w obliczu otrzymanej obelgi i zwycięstwo życia nad pustką śmierci, wszystko znajduje swoje dopełnienie w tajemnicy Jego Wcielenia, Jego stawania się człowiekiem, dzielenia z nami ludzkiej

słabości, aby ją przekształcać mocą Jego zmartwychwstania. W Nim, który umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia, znajdują pełne światło przykłady wiary, które naznaczyły te dwa tysiące lat naszej historii zbawienia” (n. 13). Chociaż więc o Jezusie z Nazaretu napisano tysiące książek, pozostaje On wciąż niezgłębioną tajemnicą, której kolejne aspekty trzeba ciągle odsłaniać, także według ściśle określonych procedur naukowych. Z takich właśnie inspiracji wyrosła i ku takim celom zmierzała moja najnowszą książka, zatytułowana *Uczłowieczony Bóg: chrystologia fundamentalna* (Płock 2013, ss. 510).

3. Sytuuje się ona w obrębie teologii fundamentalnej, a więc dyscypliny teologicznej, która zajmuje się wykazywaniem wiarygodności chrześcijaństwa w kontekście swoich czasów. Pragnąłem więc wrażliwością *fundamentalnoteologiczną* objąć postać, życie i dzieło Jezusa z Nazaretu (w którym Objawienie Boga osiągnęło swoją pełnię), znajdując odpowiedzi na trzy kluczowe pytania (postawione we Wstępie): Co dzisiaj wiemy o życiu Jezusa z historycznego punktu widzenia? W jakim zakresie objawił On swoją tożsamość do momentu śmierci i zmartwychwstania? Jak rozumieć podstawową prawdę teologiczną, że Bóg stał się człowiekiem?

Ataki przeciwko Jezusowi wynikają nieprzerwanie z apriorycznego protestu świata wobec nadprzyrodzoności. Znakomicie zdiagnozował tę sytuację bł. papież Jan Paweł II, pisząc: „Samo-objawienie się Boga łączy się z Jego «uczłowieczeniem». (...) On naprawdę stał się człowiekiem w swoim Synu i narodził się z Dziewicy i właśnie w tym narodzeniu, a w szczególności poprzez mękę, krzyż i zmartwychwstanie, samo-objawienie się Boga w dziejach człowieka osiągnęło swój zenit: objawienie się niewyrażalnego Boga w widzialnym człowieczeństwie Chrystusa. (...) Czy (...) Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej, jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko! (...) Człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować (...)” (*Przekroczyć próg nadziei*, Warszawa 2007, s. 53-54). Mam również ciągle w pamięci żarliwy apel papieża Franciszka, którym zakończył on swoją homilię podczas Mszy Świętej inaugurującej pontyfikat, 19 marca 2013 r.: „Strzec Jezusa (...), to właśnie posługa (...), do której wezwani jesteśmy wszyscy”. Teolog fundamentalny powinien profesjonalnie „strzec” Jezusa dla dobra człowieka i świata...

4. Praca *Uczyłowieczony Bóg: chrystologia fundamentalna* składa się z trzech części: I. Specyfika źródeł; II. Historia i teologia w chrystologii; III. Tajemnica Jezusa historycznego. Wychodzę zatem od prezentacji i weryfikacji źródeł o Jezusie, aby następnie w krytycznym i życzliwym dialogu z ujęciami innych uczonych wypracować adekwatną metodę chrystologiczną i w końcu za jej pośrednictwem wiarygodnie ukazać historyczne Oblicze Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Chodziło mi przede wszystkim o ujęcie tytułowego zagadnienia w sposób syntetyczny, całościowy, do pewnego stopnia narracyjny. Skorzystałem z obfitej literatury przedmiotu, wybierając z jej bogactwa takie analizy poszczególnych zagadnień, które są najbardziej przekonujące; czasami odpowiednio przesunąłem akcenty, innym zaś razem odpierałem zarzuty bądź sugerowałem rozwiązania nowe. Moim celem nie było stworzenie drobiazgowego komentarza egzegetycznego do istniejących źródeł o Jezusie, szczególnie ewangelii kanonicznych, gdyż tego typu komentarze nieustannie wychodzą spod piór wybitnych biblistów. Chodziło mi raczej o wiarygodną chrystologię fundamentalną, wynikającą z analizy takich słów i czynów Jezusa z Nazaretu, które przeszły pozytywnie weryfikację historyczną. Do jakich zatem wniosków doszedłem?

5. Wprawdzie Jezus, jak wiadomo, nie pozostawił po sobie żadnych pism, to jednak starożytna literatura o Nim jest niezwykle obfita, bardzo zróżnicowana i niejednakowo wiarygodna. Źródła pogańskie, raczej bardzo skąpe, zawierają kilka informacji zgodnych z Nowym Testamentem, aczkolwiek nie zawsze niezależnych, gdyż często pisarze pogańscy korzystają z relacji chrześcijańskich, interpretując je w duchu swojej kultury pogańskiej. Okazuje się, że im wzmianka o Jezusie jest późniejsza, tym Jego wizerunek bardziej wykrzywiony, głównie z powodu ideologicznej niechęci pogan do chrześcijan, traktowanych jako nierozsądnych czy wręcz niemoralnych członków jakiegoś nowego, tajemniczego zabobonu.

Źródła żydowskie zależne są od kontekstu, w którym powstały. Przebywający w Rzymie i pozostający pod wpływem kultury hellenistycznej Józef Flawiusz prezentuje Jezusa jako wpływowego nauczyciela i cudotwórcę, który zyskał mnóstwo zwolenników, także tych, którzy uznali Go za Mesjasza, aczkolwiek ukrzyżowanego potem z inicjatywy władz żydowskich na mocy wyroku wydanego przez rzymskiego prefekta. Talmud z kolei odzwierciedla egzegetyczny wysiłek rabinów, aby Jezusa skompromitować jako groźnego odstępcę od tradycyjnego judaizmu.

Źródła apokryficzne są trudne do historycznej weryfikacji. Z jednej strony, jako powstałe później niż ewangelie kanoniczne, wykorzystują one odziedziczoną tradycję chrześcijańską, ale jednocześnie przebarwiają ją wyraźnie pod kątem własnych potrzeb oraz uzupełniają nowymi, nie zawsze koherentnymi, elementami. Z drugiej jednak strony, weryfikacja apokryfów, a szczególnie tych nowych elementów w nich zawartych, mogących ewentualnie wnieść jakieś nieznanne dotąd informacje historyczne czy interpretacje teologiczne o Jezusie, możliwa jest do przeprowadzenia tylko przez pryzmat tradycji kanonicznej, a więc apokryfy zasadniczo nie otwierają żadnych nowych perspektyw badawczych. Z tej racji, że Jezus tych pism na ogół nie pasuje do kontekstu historyczno-teologicznego swoich czasów, lecz zdradza czasy późniejsze, źródła te mają znikomą wartość w badaniach chrystologicznych, chociaż nie są zupełnie bezwartościowe.

Źródła kanoniczne o Jezusie osiągają swój punkt kulminacyjny w czterech ewangeliach. Listy św. Pawła, uprzednie wobec tych pism, skupiają się bowiem głównie na wydarzeniach paschalnych, ujawniających w pełni Boski status Jezusa Zbawcy. Również późniejsze księgi Nowego Testamentu, od Dziejów Apostolskich po Apokalipsę, poświadczają rozwiniętą już chrystologię Kościoła, przywołując tylko, niejako przy okazji rozwiązywania problemów pierwszych chrześcijan, nieliczne detale z życia Jezusa. Cztery ewangelie natomiast z samego zamierzenia chcą przedstawić biografię Jezusa, na ile tylko jej komponenty pozostały w pamięci świadków naocznych (przede wszystkim grona Dwunastu z Szymonem Piotrem na czele i „umiłowanego ucznia”), a także częściowo zostały już nawet w kontekście misyjno-katechetycznych zapotrzebowań Kościoła utrwalone na piśmie (m.in. źródło Q?). Ewangeliści naśladują gatunek literacki *bios/vita*, znany w świecie grecko-rzymskim, starając się jednocześnie odkrywać w biegu kolejnych wydarzeń z życia Jezusa ślady Jego tajemnicy, wykorzystując do tego celu światło wiary paschalnej. Ewangelie są czterema *biografiami inkarnacyjnymi*, które wiernie, aczkolwiek również ze wspomnianym teologicznym pogłębieniem, prezentują ziemską drogę Wcielonego Słowa, aby w swoich odbiorcach wzbudzić bądź pogłębić wiarę w ucłowieczonego Boga i zainspirować ich do nowego życia.

W celu dotarcia do Jezusa historycznego ważne są również źródła pomocnicze, poczynając od natchnionych ksiąg Starego Testamentu (Biblia Hebrajska i Septuaginta) poprzez pisma Ojców Apostolskich i chrześcijańskich apologetów aż po apokryfy żydowskie, literaturę rabiniczną oraz dzieła Józefa Flawiusza i Filona Aleksandryjskiego. Sięgnięcie po tego typu

źródła umożliwiają głębsze poznanie i zweryfikowanie szeroko pojętego kontekstu czasów Jezusa, mianowicie politycznego, społecznego, geograficznego i religijnego.

6. W epoce nowożytnej z wielką pasją podjęto się badań nad relacją komponentów historycznych do komponentów teologicznych w czterech ewangeliach; ten proces badań trwa aż do dzisiaj i ujawnił już przynajmniej trzy swoje fazy, zwane kolejnymi *poszukiwaniami Jezusa historycznego* (*pierwszym, drugim lub nowym, trzecim – Third Quest*). Początkowo, szczególnie pod wpływem ducha oświeceniowego, starano się wyzwolić historię z teologii, w złudnej nadziei, że Jezus czysto historyczny będzie prawdziwy i bardziej atrakcyjny dla radykalnie zmieniającego się świata. Rugowanie teologii z historii doprowadziło niedługo potem do zanegowania w ogóle Jego egzystencji. Okazało się również, że wszelkie próby usuwania teologii z ewangelii otwierają przestrzeń dla ideologii, to znaczy własnych przekonań poszczególnych badaczy. *Pierwsza* faza tego typu wysiłków nie tylko zakończyła się fiaskiem, ale również na dłuższy okres wzbudziła poważny sceptycyzm uczonych wobec samej możliwości dotarcia do Jezusa historycznego. Teologia kerygmaticzna R. Bultmanna utwierdzała wielu badaczy w przekonaniu, że ewangelie kanoniczne odzwierciedlają raczej sytuację Kościoła pierwotnego, niż zainteresowania Jezusem historycznym.

Wnioski tej fazy na tyle jednak okazały się nieprzekonujące, że już sami uczniowie niemieckiego biblisty zanegowali jego wyolbrzymiony sceptycyzm historyczny. Zaczęto odtąd z teologicznych dokumentów, jakimi są cztery ewangelie, odzyskiwać za wszelką cenę substrat historyczny. Posługiwano się w tym względzie przede wszystkim kryterium niezgodności (różnicy), wykazując, na ile dany materiał egzegetyczny nie jest wprost wyprowadzalny z judaizmu i nie jest wprost sprowadzalny do teologii Kościoła pierwotnego. Jezus ujawniał się na ogół w ten sposób jako postać niezwykle oryginalna, ale jednocześnie bardzo obca na tle swojego żydowskiego środowiska i wywierająca nieznaczący wpływ na powstanie chrześcijaństwa. Rzecz jasna, ta *druga faza* poszukiwania Jezusa historycznego przyniosła także sporo pozytywnych odkryć, m.in. w ogóle zaakceptowano w teologii katolickiej metodę historyczno-krytyczną i zaczęto się nią powszechnie posługiwać, ale zasadniczo dominowało przekonanie, że wypracowane kryteria autentyczności słów i czynów Jezusa, zakładające „depaschalizację” i „atomizację” tekstów biblijnych, prowadzą do wniosków zanadto powściągliwych.

Trzecie poszukiwanie (Third Quest) stanowić miało reakcję na niedoskonałości poprzedniej fazy. Zwrócono baczniejszą uwagę na żydowski kontekst Jezusa, który niebawem zaczął decydować wręcz o tożsamości Jezusa; Jezus miał być w tym kontekście jednym z wielu sobie podobnych. Uczni ci dochodzili do przekonań, niezwykle redukcyjnych, że Jezus jest magiem, filozofem-cynikiem, charyzmatykiem, mistykiem, prorokiem (eschatologicznym), apokaliptykiem, mędrcom/Mądrością, reformatorem społeczno-religijnym i rabbim. Wszyscy badacze z tego kręgu na ogół akcentowali oryginalność postaci Jezusa, czasami wskazywali także na Jego wyjątkowość/unikalność, a niektórzy nawet dostrzegali w Nim wyraźne rysy transcendentne, ale ogólnie ujęcia te miały charakter (jedno)aspektywy. Nic więc dziwnego, że z biegiem czasu nastąpiło krytyczne przesunięcie akcentów w *Third Quest*; zwrócono baczniejszą uwagę na to, że Jezus winien zarówno pasować do swojego żydowskiego środowiska, a jednocześnie wyjaśniać narodziny chrześcijaństwa jako religii różnej od judaizmu. Zrozumiano, że liczy się nie tylko osadzenie Jezusa w kontekście żydowskim, ale również Jego oddziaływanie na powstanie chrześcijaństwa. Z tej perspektywy okazało się, że katolicki dystans wobec *Third Quest* nie jest uzasadniony, aczkolwiek mamy już do czynienia ze schyłkową fazą tego nurtu, to znaczy z bliskością dotarcia do celu. Chcąc odnaleźć Jezusa historycznego, wystarczy zastosować dwa kryteria; po pierwsze, kryterium podwójnego podobieństwa i podwójnej różnicy (zarówno wobec chrześcijaństwa, jak i judaizmu); po drugie zaś – kryterium ostatecznej racji teologicznej (historia Jezusa zanurzona jest w teologii judaistycznej i znajduje swoje zwieńczenie w teologii chrześcijańskiej). Jezus działał w środowisku judaistycznym, ale wyłaniał się z niego wyraźnie jako postać niezwykła, nieporównywalna, unikalna; jednocześnie oddziaływał On na powstanie wiary w swoich uczniach, że jest uczłowieczonym Bogiem.

7. Docieranie do Jezusa historycznego na podstawie tak nakreślonej procedury badawczej ujawniło Jego najbardziej charakterystyczne, wręcz ikoniczne, rysy, to znaczy aspekty niepodważalne pod względem naukowym i jednocześnie wystarczające do stwierdzenia, że znamy Jego życie, działalność i tożsamość. Został On poczęty w sposób dziewiczy dzięki Duchowi Świętemu, aczkolwiek Maryja zdecydowała się mówić o tej tajemnicy dopiero po Pięćdziesiątnicy. Urodził się za czasów Heroda Wielkiego, w 7-4 roku p.n.e., w Betlejem judzkim. Był jedynym Synem Maryi, wychowywanym jednak w bliskim kontakcie ze swymi krewnymi, szczególnie Jaku-

bem, Józefem, Judą i Szymonem oraz kilkoma siostrami, których imion nie znamy. Jako chłopiec żydowski został obrzezany i otrzymał imię *Jehoszua/Jeszua* („Bóg zbawia” lub „Niech Bóg zbawi”). W Nazarecie, gdzie mieszkał, nauczył się od Józefa, swego Opiekuna, zawodu cieśli, a jednocześnie – przy swoich niezwykle wysokich zdolnościach intelektualnych – poznawał, w domu i synagodze, Biblię oraz zdobywał ogólną wiedzę o dziejach i kulturze swojego narodu; znał święty język hebrajski, ale na co dzień, jak wszyscy, mówił po aramejsku. Pozostał w sposób świadomy i z własnego wyboru w stanie bezżennym, prowadząc do około wieku trzydziestu lat zwyczajne życie w realiach pięknej Galilei, opuszczając ją tylko na czas pielgrzymek do Świątyni jerozolimskiej.

Podczas prawdopodobnie jednej z takich pielgrzymek (aczkolwiek nie można wykluczyć innych okoliczności) Jezus zetknął się z ruchem Jana Chrzciciela, swojego krewnego, który nad Jordanem głosił bliskość Bożego sądu, konieczność nawrócenia i nadejście Mesjasza. Pozostał u niego przez pewien czas, przyjmując również chrzest, któremu towarzyszyła niezwykła teofania; i ta właśnie teofania, dokonująca się w miejscu, gdzie niegdyś Jozue z dwunastoma pokoleniami Izraela przekroczył Jordan, wchodząc do Ziemi Obiecanej, sprawiła, że jako umiłowany „Syn” Boga otrzymał impuls do inauguracji działalności mesjańskiej; działo się to w 27/28 roku n.e. Niedługo potem powraca On do Galilei i głosi nastanie czasów oczekiwanego królestwa Bożego. Centrum Jego działalności staje się nie Nazaret, gdzie spotyka się z niedowierzaniem, lecz Kafarnaum, aczkolwiek obchodzi także inne żydowskie miejscowości nad Jeziorem Galilejskim, nauczając najpierw w lokalnych synagogach, a potem – otaczany przez coraz większą grupę ludzi – również na otwartej przestrzeni. Temat królestwa Bożego, którego pewne komponenty znajdowały się już w Biblii Hebrajskiej, był o tyle oryginalny, że nikt dotąd nie proklamował jeszcze faktycznego nadejścia oczekiwanego królestwa Bożego. W nauczaniu Jezusa zbawienie dzierżyło prymat nad sądem, gdyż urzeczywistniane królestwo oznaczało przede wszystkim potężne i zwycięskie w stosunku do wszelkiego rodzaju zła wkroczenie Boga w świat. Nic bardziej spektakularnie nie unaoczniało ludziom specyfiki tego nowego panowania Bożego, jak dokonywane przez Jezusa cuda. Pod względem działalności cudotwórczej nie ma On godnych siebie konkurentów, jest bez paralel zarówno w środowisku żydowskim, jak i greckim czy rzymskim. Jego cuda są liczne, różnorodne i wielorako poświadczane przez zwolenników i przez przeciwników. Te cuda były znakami nadchodzącego królestwa Bożego, znamieniem jego wymiaru defini-

tywnego, rzeczywistości bez śmierci (wskrzeszenia), cierpienia (uzdrowienia), zła (egzorcyzmy) i lęku przed żywiołami przyrody (pozostałe cuda).

Jezus jako Żyd galilejski akceptował judaizm, aczkolwiek jednocześnie wykraczał znacząco poza tę religię, tworząc zręby chrześcijaństwa. Mimo że gromadziły się wokół Niego tłumy, niektórych ludzi osobiście powoływał na uczniów, stawiając im radykalnie wysokie wymagania na bazie tylko swojego autorytetu; towarzyszyły Mu także kobiety, zachowujące się nieformalnie jako Jego uczennice. Kręgiem najbliższym zgromadzonym wokół Jezusa było grono Dwunastu, tak przez Niego nazywane, stanowiące jądro Izraela czasów ostatecznych. Chciał On przez odniesienie do rzeczywistości królestwa Bożego odnowić całego Izraela, ale napotkał częściowy sprzeciw; w konsekwencji Jego nowy Lud Boży coraz bardziej oddalał się i oddzielał od tego starego, obejmując z biegiem czasu (po wydarzeniach paschalnych) nie tylko Żydów, ale i pogan. Jezus akceptował również Prawo żydowskie, chociaż dokonał w nim pewnych złagodzeń i zaostrzeń, tak że zewnętrznie można było odnieść wrażenie, iż łamie On Prawo; Tora jednak żadną miarą nie została zniesiona. Tym, co wzbudzało największe zaniepokojenie stronnictwa faryzejskiego, był Jezusowy sposób modyfikacji Prawa, nie na bazie żmudnej interpretacji egzegetycznej, lecz na mocy Jego własnego autorytetu. Ten właśnie autorytet od samego początku wzbudzał zdumienie i jednocześnie legł ostatecznie u podstaw Jego krytyki Świątyni jerozolimskiej i zastąpienia tej instytucji Nim samym. Na Ostatniej Wieczerzy, uczcie o charakterze i paschalnym, i świadomie odmiennym, zainicjował On nowy kult. Eucharystia, Ciało i Krew Jezusa pod postaciami chleba i wina, miała odtąd w sposób bezkrwawy uobecniać Jego (zbliżającą się) krwawą Ofiarę Kalwaryjską wraz z jej zbawczymi skutkami, a grono Dwunastu i ich następcy – sprawować odpowiednią funkcję kapłańską. Przez te wszystkie wydarzenia w Jerozolimie Jezus w sposób niezwykle mocny i wyraźny postawił problem swojej najgłębszej tożsamości.

Z profilu przypominał On proroka, czasami sapiencjalnego, czasami eschatologicznego, a czasami nawet apokaliptycznego. Zasłynął szczególnie z tworzenia przypowieści, ale również z niezwykle trafnych sentencji. Nie był jednak tylko prorokiem, od samego początku swojej działalności publicznej, od teofanii nad Jordanem, spełniał bowiem wyraźnie misję mesjańską. Unikał formalnego określenia *Mesjasz*, ale z taką postacią się utożsamiał, wprowadzając pogłębiające korekty w samo rozumienie mesjanizmu. Jako Mesjasz urzeczywistniał On królestwo Boże, jako Mesjasz gromadził nowy Lud Boży, jako Mesjasz czynił cuda, jako Mesjasz mo-

dyfikował Torę, jako Mesjasz skrytykował Świątynię. Odkrył, że desygnacja *Syn Człowieczy* najlepiej wyraża Jego świadomość mesjańską; prawdopodobnie znał 1 Hen 37-71, gdzie oczekiwanie mesjańskie złało się w jedno z koncepcją Syna Człowieczego. Wiedział, że postać ta ma być w służbie ludziom, że będzie odrzucona, zabita, ale potem zmartwychwstanie i przyjdzie powtórnie jako Sędzia w blasku chwały. Mesjańska koncepcja Syna Człowieczego ukazywała Jezusa w niezwykle bliskości nie tylko wobec ludzi, ale przede wszystkim wobec Boga Izraela. Z każdym dniem coraz wyraźniej artykułował On tę bliskość wobec Boga, zwracając się do Niego *Abba*, a siebie określając *Synem*; pod koniec Jego życia uczniowie nie żywili już żadnej wątpliwości, że synowska relacja Jezusa wobec Boga Ojca ma charakter unikalny, ontyczny, a nie tylko adopcyjny czy symboliczny; oznacza ona równość w godności i naturze: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Był więc ucłowieczonym Bogiem, który musiał po ludzku wyrazić swoją Boską tożsamość, odczuwając nieustannie zakłopotanie, że kategorie ziemskie są zadziwiająco nieadekwatne, za ciasne i za małe; że Jego milczenie i czyny mogą „powiedzieć” więcej i dokładniej.

Władze żydowskie przestraszyły się Jego tożsamości, zagrażającej rzekomo żydowskiemu monoteizmowi. Traktowały Go niezwykle poważnie, ale podejrzewały, że ma związki z pozaziemskim światem demonów; to ich mocą podobno czynił cuda i z ich pomocą tak się wywyższył. Wysłannicy Sanhedrynu pojмали Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, niedługo po Jego triumfalnym wjeździe do Jerozolimy i aroganckim czynie w Świątyni. Wyrok był już zasadniczo znany z góry, tym bardziej, że sam Jezus podczas przesłuchania potwierdził swój wywyższony status. Władze żydowskie uznały Go ostatecznie za „błuzniercę” i pod pretekstem rzekomo politycznego mesjanizmu wymusiły na Piłacie, rzymskim prefekcie, wydanie wyroku śmierci, który wykonano jeszcze tego samego dnia, prawdopodobnie 7 kwietnia 30 r., na Kalwarii, przez ukrzyżowanie. Ostatnie słowo należało jednak faktycznie do Tego, od którego przyszedł i którego wzywał *Abba* – Boga Izraela; Ojciec niebieski wskrzesił swego Syna z martwych, dokonując w ten sposób niejako kasacji wykonanego wyroku śmierci. Odkrycie pustego grobu i chrystofanie nie pozostawiły w sercach i umysłach uczniów żadnych wątpliwości w odniesieniu do tożsamości Jezusa, tym bardziej, że uwielbione człowieczeństwo Zmartwychwstałego odsyłało wyraźniej niż za życia ziemskiego do sfery Jego Boskości. Przejście Jezusa z historii do rzeczywistości transcendentnej otworzyło szlak dla strumienia światła i mocy Ducha Świętego; dzięki temu w uczniach zrodziła się niezachwiana wiara

paschalna, zakotwiczona jednak już w ich aprobującej recepcji ziemskiego biegu życia Jezusa jako świętych dziejów Objawienia, że jest On naprawdę Mesjaszem, Synem Bożym i Panem, przed którym „zgina się każde kolano” (Flp 2,10).

8. Z pewnością książka *Uczłowieczony Bóg: chrystologia fundamentalna* nie przyniesie odpowiedzi na wszystkie pytania, które Czytelnik może sobie postawić w trakcie jej lektury. Jednakże odpowiedzi na trzy pytanie sformułowane we Wstępie pozostają jednoznaczne i klarowne. Po pierwsze, Jezus znany z ewangelii kanonicznych jest historycznie wiarygodny w sensie całościowym, nawet jeśli nie ma pewności w odniesieniu do autentyczności takiej czy innej Jego wypowiedzi, takiego czy innego Jego czynu. Jest to Jezus wiernie zapamiętany, odpowiedzialnie poświadczony i paschalnie zinterpretowany przez tych, którzy od momentu powołania na uczniów trwali z Nim w osobowej relacji, zawsze adekwatnej do postępu Bożego Objawienia, przechodząc drogę od zwykłego zaciekawienia poprzez absorbującą fascynację aż do wiary pełnej, ugruntowanej w wydarzeniach paschalnych. Po drugie, w momencie śmierci Jezusa wiedziano, że stawiał On się na równi z Bogiem Izraela, spełniając przed Jego Obliczem misję mesjańską i odnosząc się do Niego po synowsku *Abba*. O ile zwolennicy Jezusa, przekonani o prawdziwości Jego roszczeń, nie byli w stanie, w godzinie stawienia Go przed śmiercionośnym sądem, udźwignąć ogromu całej Boskiej tajemnicy, o tyle przeciwnicy Jezusa, traktując Go jako współpracownika świata złych duchów, podjęli próbę unicestwienia tej tajemnicy, doprowadzając do Jego ukrzyżowania. I po trzecie, Syn Boży, który stał się człowiekiem, a więc po prostu uczłowieczony Bóg, na ziemi ani nie działał tylko jako Bóg, ani nie działał tylko jako człowiek. Stanowiąc unikalny podmiot teandryczny, ujawnił On z jednej strony pełne możliwości natury ludzkiej (był przecież bezgrzeszny), a z drugiej – odsłonił kenotyczny stan swojej Boskiej godności (Bóg uniżył się do realiów świata stworzonego); w konsekwencji, Jezus stopniowo odkrywał, artykułował i wypełniał swoje ziemskie zadania, pozostając zawsze w całkowitym oddaniu się Ojcu, a dzięki mocy Ducha Świętego także otwarty na wpływ swojego środowiska. Objawienie Boże, dokonujące się w życiu Jezusa, miało swoją niezwykłą dynamikę i osiągnęło punkt kulminacyjny w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, czyli „situacji granicznej”, między skończonością i nieskończonością, w czymś, co modelowo jest najbliższe Jego najgłębszej tożsamości – uczłowieczonego Boga.

AGNIESZKA DĄBROWSKA

PISANE SERCEM

Październik – Maryjny miesiąc różańca

„O błogosławiony różańcu Maryi , słodki łańcuchu , który łączysz nas z Bogiem ”.

Różaniec – to chrześcijańska modlitwa, nazywany był pierwotnie Psalterzem Najświętszej Maryi Panny(150 psalmów – 150 Zdrowaś Maryjo). Modlitwa ta jest znana i kulturowana w kościele od czasów średnio-wieczna, choć jej korzenie są znacznie starsze. Jest to modlitwa maryjna, ale zarazem chrystologiczna, ponieważ rytm nadaje jej rozważanie życia Chrystusa. Maryja prowadzi nas do Chrystusa. Różaniec jednoczy ludzi, daje siłę, mocną wiarę. Październik nabrał szczególnego znaczenia maryjnego w XVI w. po słynnej bitwie i zwycięstwie wojsk chrześcijańskich nad flotą turecką pod Lepanto, dokładnie 7 października 1571r. Wtedy to papież Pius V, przypisując nieoczekiwane zwycięstwo floty chrześcijańskiej – interwencji Matki Bożej wzywanej na różańcu, ogłosił Święto Matki Bożej Różańcowej. Oficjalnie dopiero papież Leon XIII w 1885 r. z racji różańca ogłosił październik miesiącem maryjnym. Do ożywienia nabożeństw różańcowych w październiku przyczyniły się na początku stulecia objawienia w Fatimie. Kiedy to 13 października 1917r. trojgu portugalskim pastuszkom objawiła się Matka Boża z różańcem w ręku, przedstawiła się jako Pani Różańca Świętego i zaprosiła świat do przygotowania wielkiego zwycięstwa nad szatanem za pomocą różańca. W taki sposób październik wpiisał się na stałe w kościele katolickim jako maryjny miesiąc różańca.

Kardynał Stefan Wyszyński mówił – „Różaniec jest modlitwą pokornych i małuczkich. Ale też modlitwą najwznioślejszych ludzi w kościele, jest modlitwą teologów, doktorów, myślicieli i świętych. Jest niewątpliwie modlitwą maryjną ale równocześnie jak najbardziej Chrystusową. Każde – Zdrowaś Maryjo – przypomina obecność Maryi w Misterium Chrystusa

i Kościoła. I chociaż myśli nasze, uczucia i słowa pozdrawiają Maryję, kierują się jednak ku Jej Synowi i rozważają Jego życie.”

A nasz umiłowany papież błogosławiony Jan Paweł II ustanowił tajemnice światła i napisał piękny List Apostolski Rosarium Virginis Mariae (który warto przeczytać) Mówił – „Różaniec to moja ulubiona modlitwa – modlitwa tak prosta i bogata. Z głębi mojego serca zachęcam do jej odmawiania.”

Za przyczyną Matki Najświętszej bierzemy do rąk nasze różańce, by prosić Jej Syna o miłosierdzie dla nas i całego świata. O błogosławieństwo dla naszej umiłowanej Ojczyzny, za dzieci i młodzież, aby kroczyli drogą Chrystusa. Dlatego też sięgnijmy po różaniec to wielki skarb każdego z nas. Nie bójmy się nie wstydzmy się trzymać różańca w ręku. Szczególny apel do ludzi młodych – odmawiajcie różaniec, zaufajcie Maryi, to Ona wskaże wam właściwą drogę do Swojego Syna Jezusa Chrystusa, który poprowadzi was dalej, drogą prawdy i miłości. Bo tylko taka droga daje człowiekowi zwycięstwo.

„ Maryjo Królowo Polski – módl się za nami.”

Jan Paweł II - najwybitniejszy pedagog w wychowaniu dzieci i młodzieży

Karol Wojtyła, papież Jan Paweł II, urodził się w Wadowicach 18 maja 1920r. Kiedy miał dziewięć lat zmarła jego matka, a trzy lata później zmarł jego starszy brat – Edmund – lekarz medycyny, który zaraził się szkarlatyną od pacjenta. Został więc sam z ojcem, który zajął się wychowaniem trzynastoletniego Karola. W 1930r. Wojtyła rozpoczął naukę w Państwowym Gimnazjum Męskim w Wadowicach. Nauka w ówczesnej szkole średniej trwała osiem lat. Już wówczas Karol Wojtyła dał się poznać jako świetny aktor, biorący udział w sztukach teatralnych wystawionych przez szkolny teatr. W 1938 roku zdał egzamin dojrzałości z bardzo dobrymi wynikami i rozpoczął studia polonistyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. 1 września gdy Niemcy zaatakowały Polskę Karol musiał przerwać studia, ponieważ uczelnie wyższe zostały zamknięte przez okupanta. Po wojnie dalej kontynuował rozpoczętą naukę. W 1958 roku został biskupem. W latach 1963 – 1965 obradował II Sobór Watykański. Aktywny

udział w jego pracach wziął biskup Karol Wojtyła. Wniósł ogromny wkład w powstanie wielu dokumentów soborowych. W 1963 r. został metropolitą krakowskim, cztery lata później kardynałem. W październiku 1978 r. po śmierci papieża Jana Pawła I. wyjechał do Rzymu na jego pogrzeb i mające się odbyć konklawe. Wyniku wyboru kardynałów nikt nie mógł przewidzieć. 16 października 1978 r. nad dachem Kaplicy Sykstyńskiej pojawił się biały dym, znak, że został wybrany nowy papież. Z balkonu Bazyliki rozległy się słowa *Habemus papam*! Kardynałowie wybrali na następcę Świętego Piotra, Polaka Karola Wojtyłę, który przyjął imię Jana Pawła II. Jan Paweł II kochał cały naród a przede wszystkim dzieci i młodzież. To do nich zwracał się najczęściej. Oto kilka najbardziej zrozumiałych przesłań do nich. „Miłość - nie sprowadza się do tego tylko, co czujemy. Ma ona w człowieku głębsze jeszcze korzenie, które tkwią w jego duchowym ja, w jego umyśle i woli. Musimy właśnie sięgnąć do głębszych korzeni. Przez to miłość staje się może trudniejsza, ale staje się także większa. Tylko ta miłość, która wzrasta na gruncie opanowania siebie samego, jest w stanie stawić czoło wszystkim niewiadomym przyszłego życia. Jesteście odpowiedzialni za świat jutra, powinniście czuć się odpowiedzialnymi wzajemnie za siebie i zachować jedność w wysiłku dla osiągnięcia celów życia. Jedynie poprzez odważne podjęcie pełnej odpowiedzialności będziecie mogli przezwyciężyć obecne trudności. Macie budować świat, a nie tylko o nim marzyć. Cała młodzież świata jest wezwana do powszechnej solidarności. Z tego powodu, jako młodzi ludzie, powinniście zajmować się ubogimi, potrzebującymi, głodnymi, chorymi i cierpiącymi. Gdziekolwiek by mogli być, wszyscy są waszymi braćmi i siostrami w ludzkiej rodzinie. Wychowawca naprawdę kocha i wychowuje młodzież, kiedy wskazuje jej wyższe ideały i kiedy towarzyszy jej na trudnej drodze codziennego dojrzewania życiowych decyzji. Być prawdziwie wolnym – to znaczy używać swej wolności dlatego, co jest prawdziwym dobrem, być prawdziwie wolnym – to znaczy być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem dla drugich.”

Jan Paweł II to naprawdę wspinały człowiek, przyjaciel i wychowawca dzieci i młodzieży, który starał się do nich dotrzeć wyłącznie przez miłość. Swoją odwagą, zaimponował im i stał się dla nich prawdziwym autorytetem. Młodzi kochają Go i starają się Jego słowa obracać w czyn. Dlatego stał się dla nich najwybitniejszym pedagogiem.

Rola nauczyciela we współczesnej szkole – związek kształcenia z wychowaniem młodego pokolenia

We współczesnej szkole pojawiło się wiele nowych koncepcji edukacyjnych. Mówi się i pisze o edukacji alternatywnej, elastycznej, pedagogice humanistycznej, antypedagogice. Większość propagowanych koncepcji edukacyjnych oparta jest na pedagogicznej orientacji na dziecko. Analizując nowe pomysły edukacyjne i teorie wychowania, warto byłoby zastanowić się nad samym pojęciem – wychowanie. E. Durkheim stwierdza, że „wychowanie jest oddziaływaniem pokoleń dorosłych na te, które jeszcze nie dojrzały do życia społecznego. Zmierza ono do wywołania i rozwinięcia w dziecku pewnej liczby stanów fizycznych, umysłowych i moralnych jakich domaga się od niego społeczeństwo”. Ks. prof. Janusz Tarnowski, który jest w Polsce przedstawicielem chrześcijańskiej nauki o wychowaniu, twierdzi że „człowiek jest jednością dwóch bytów: materialnego i duchowego. Człowiek jest nie tylko częścią społeczności, ale jest istotą społeczną. Człowiek jako osoba kieruje się w stronę Boga, zawierając mu się całkowicie. Wychowanie według ks. prof. Janusza Tarnowskiego, trwa przez całe życie a nie tylko na jego początku. W sytuacji wychowawczej – wychowawca oddziałuje na wychowanka a wychowanek na wychowawcę, a także zachodzą relacje z samym sobą czyli samowychowanie. Człowiek bowiem sam powinien przekraczać samego siebie, miarą zaś rozwoju jest nieskończoność”. Główną metodą wychowawczą jest tutaj miłość, która powinna towarzyszyć dziecku przez cały proces jego rozwoju. Dlatego też zarówno w domu jak i w szkole powinno czuć się kochane i akceptowane. Szkoła nie może wywoływać w nim lęku, powinna natomiast dbać o to, aby przygotować je do życia w społeczeństwie. Wychowawca powinien w pozytywny sposób wpłynąć na zachowanie uczniów tylko i wyłącznie wtedy, jeżeli potrafi nawiązać z nimi emocjonalny kontakt. Nauczyciel nieakceptowany wyzwała w uczniach jedynie niechęć do zajęć i agresję. Celem wychowawczym jest umożliwienie mu samorealizowania się i świadomego kreowania własnej przyszłości, a więc wprowadzenie go w wartościowy sposób życia, a nie przekazywanie mu gotowych rozwiązań. Wychowawca musi bardzo często zastanawiać się nad sobą, nad własnymi uczuciami, pragnieniami i przeszkodami w osiągnięciu celów. Dobrze jeśli daje swojemu uczniowi możliwość wyboru, podejmowania ryzyka, tworzenia a jednocześnie dba o to, aby stał się człowiekiem ciepłym, życzliwym i kochającym życie. Efektyw-

ność wychowania zależy od wielu czynników, m.in. od postawy nauczyciela, jego umiejętności psychospołecznych, porozumienia w klasie, stopnia poznania dzieci i młodzieży, a także współdziałania wychowanka w jego rozwoju. Korzystanie w swoim działaniu wychowawczym z wielu teorii zwiększa prawdopodobieństwo skuteczności wychowania. Nie podlega jednak dyskusji fakt, iż problem wychowania jest ważną i wartą analizy kwestią.



Sprawozdania



KS. CEZARY NAUMOWICZ

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ

„Jan Paweł II a problemy bezpieczeństwa”

Warszawa 9 kwietnia 2013 r.

Ogólnopolską konferencję „Jan Paweł II a problemy bezpieczeństwa” zorganizował Wydział Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Obrony Narodowej we współpracy z Instytutem Papieża Jana Pawła II w Warszawie. Akademia Obrony Narodowej już wcześniej podejmowała temat wpływu wiary i przywództwa religijnego na światowe bezpieczeństwo w kontekście islamu. Uczestników konferencji w imieniu rektora przywitał prorektor ds. naukowych dr hab. Andrzej Glen.

Następnie głos zabrał biskup połowy Wojska Polskiego Józef Guzek i wskazał między innymi na uniwersalizm posługi Jana Pawła II: Papież nie dał się zamknąć w żadne schematy i szedł do wszystkich. Ten uniwersalizm myśli wynikał z jego życiowych doświadczeń. Nauczając, że prawda jest gwarancją wolności, Papież przyczynił się do upadku wielu dyktatur na świecie. Bronił godności i praw człowieka także w kontekście niektórych zagrożeń, jakie niesie ze sobą postęp technologiczny. Biskup Guzek przypominał, iż mowa oręża nie jest mową Jezusa, ale są sytuacje, gdy walka zbrojna jest nieuniknionym złem w obronie wolności. Pokój i bezpieczeństwo są darem, ale jeszcze bardziej zadaniem. Mówca podkreślił, że warto nie tylko sięgać do pism świętych i arystokratów ducha, ale także naśladować ich cnoty.

Założenia metodologiczne konferencji przedstawił dziekan Wydziału Bezpieczeństwa Narodowego płk dr hab. Maciej Marszałek. Podkreślił on niepodważalną rolę papieża w stabilizowaniu dwubiegunowego świata po II wojnie światowej. Jako przykład przywołał mediację Jana

XXIII podczas kryzysu kubańskiego w 1962 r. Autonomia porządku świeckiego zaprasza do dialogu z wymiarem religijnym – dla osiągnięcia dobra człowieka.

Pierwszy panel, moderowany przez prof. dr. hab. Waldemara Kitle-
ra, rozpoczęło wystąpienia arcybiskupa Celestino Migliore, nuncjusza
apostolskiego w Polsce, zatytułowane: „Stolica Apostolska wobec współ-
czesnych kwestii związanych z bezpieczeństwem międzynarodowym”.
Nuncjusz przedstawił wkład papieży w ewolucję samego pojęcia *bezpie-
czeństwa*: od troski o strategię geopolityczną do troski o społeczeństwa
i jednostki oraz ich podstawowe potrzeby. Suwerenność coraz bardziej
była rozumiana jako przestrzeganie praw obywateli, a nie tylko niepod-
ległość i niezależność od obcych ingerencji. Pojawiła się także doktryna
interwencji humanitarnej w razie konfliktu stron. Zasada *responsibility
to protect* idzie dalej niż wcześniejsze zasady. Arcybiskup Migliore za-
znaczył, że mechanizmy podejmowania decyzji przez wspólnotę międ-
zynarodową nie są jeszcze zadowalające. Mówiąc zaś o *bezpieczeń-
stwie* międzynarodowym w kontekście katolickiej nauki społecznej
wskazał na wagę zasady pomocniczości w obronie przed totalitarnymi
roszczeniami grup będących u władzy. Zasada solidarności natomiast,
która stała się charakterystycznym rysem nauczania Jana Pawła II,
mówi o poszanowaniu praw człowieka w oparciu o współuczestnictwo
i współdziałanie jednostek oraz grup.

Kolejnymi prelegentami w panelu byli prof. Władysław Bartoszewski
i dr Józef Zych. Były minister spraw zagranicznych RP, obecnie pełno-
mocnik prezesa Rady Ministrów ds. dialogu międzynarodowego, w wy-
stąpieniu: „Bezpieczeństwo świata a jego zrównoważony rozwój” wska-
zał, iż globalny kryzys jest kryzysem o wielu obliczach, co stworzyło
nowe wyzwania i zagrożenia dla światowego pokoju. Przypomniał apel
Jana Pawła II o lepszy system dystrybucji bogactw ziemi. Odwołał się
do Milenijnych Celów Rozwoju (MDGs) w ramach Projektu Milenij-
nego ONZ. Bartoszewski wskazał na potrzebę lepszego wdrażania za-
sad zrównoważonego rozwoju. Prelegent stwierdził, że niektóre systemy
władzy dają iluzoryczne poczucie stabilności. Istnieje tu pilna potrzeba
odwołania się do fundamentu moralnego.

Były marszałek Sejmu RP J. Zych, podejmując temat: „Stolica Apo-
stolska w procesie integracji europejskiej”, wskazał na zainteresowanie

Jana Pawła II procesem budowania jedności Europy, a także na bogate dziedzictwo, jakie Papież pozostawił w tym obszarze tematycznym. Prelegent postulował, aby w procesie integracji europejskiej nie zastępować starych podziałów nowymi formami izolacji. Trzeba patrzeć na Europę jako kontynent kultury, jako duchowo-moralną całość i przełamywać historyczne uprzedzenia i lęki. Należy także wzmacniać tożsamość narodową w wielkiej wspólnotcie narodów.

W wideo-konferencji reżyser Krzysztof Zanussi zarysował zasadnicze tezy swojego wystąpienia: „Wartości w nauczaniu Jana Pawła II – wpływ na standardy życia publicznego”. Wskazał, iż chrześcijaństwo często jest rozumiane jako synonim pacyfizmu. Czasem jednak pomoc militarna jest konieczna, bo nie ma innej drogi, by przełamać niesprawiedliwość. Zauważył też, że filmy niejednokrotnie mistyfikują wojnę, dając o niej mylący pogląd.

W drugim panelu - prowadzonym przez płk. dr. hab. Tomasza Kośmidra - prof. dr. hab. Jan Czaja z Akademii Obrony Narodowej podjął temat: „Aktywność Stolicy Apostolskiej na forum organizacji międzynarodowych”. Przywołał myśl Josepha Nye’a: aby bronić kraju – trzeba dywizji, aby bronić cywilizacji – trzeba wizji. Oddziaływanie moralne Stolicy Apostolskiej uobecnia się w klasycznej dyplomacji dwustronnej, a także wielostronnej. Ta ostatnia nabiera coraz większego znaczenia poprzez konferencje i organizacje międzynarodowe, takie jak FAO, UNESCO, Rada Europy, itp. Prelegent określił Jana Pawła II **prawdziwym** Papieżem Europy, kładącym podwaliny pod jej zjednoczenie. W Radzie Europy Stolica Apostolska postuluje większą troskę o ochronę dziedzictwa kulturowego Europy, ochronę praw człowieka oraz pojednanie grup etnicznych i narodów.

Dr Wojciech Gizicki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ukazał wkład orędzi pokojowych papieży w budowanie stabilnej wspólnoty ludzkiej. W 1968 r. Paweł VI ogłosił, iż co roku pierwszy dzień stycznia będzie obchodzony jako Światowy Dzień *Pokoju*. W orędziach papieskich z okazji Dnia Pokoju prelegent wyróżnił cztery bloki tematyczne: prawa człowieka (ochrona życia, wolności religijnej), znaczenie konkretnych osób w działalności dla pokoju (kobiet, mężczyzn, dzieci, wychowawców), znaczenie relacji międzyludzkich i międzynarodowych (umiejętność przebaczenia sobie i pojednania) oraz przesłanie apostoł-

skie Kościoła w głoszeniu pokoju.

Kolejne wystąpienia tego panelu ukazały uniwersalną posługę Jana Pawła II i jego „posłowanie” na rzecz pokoju na przykładzie wojny o Falklandy w 1982 r. (dr Aleksandra Kusztal, Uniwersytet Opolski) oraz wobec terroryzmu (dr Beata Kosiba, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski). Dr Anna Solarz z Uniwersytetu Warszawskiego ukazała wagę Stolicy Apostolskiej w polityce zagranicznej Izraela.

Końcowy panel, pod kierunkiem ks. dr. Cezarego Smuniewskiego, otworzyło wystąpienie płk. dr. hab. Tadeusza Szczurka z Wojskowej Akademii Technicznej zatytułowane: „Wojna – pokój – bezpieczeństwo w chrześcijańskiej refleksji moralnej”. Prelegent podkreślił, że w Starym Testamencie nie znajdujemy apologii wojny, lecz przekonanie, iż Bóg jest obecny w każdym doświadczeniu, także w doświadczeniu częstych wówczas wojen. Z całokształtu nauki Jezusa przemawia przesłanie miłości, przebaczenia i pokoju. Mówca ukazał pacyfistyczne ideały pierwszych chrześcijan. Pojęcie wojny sprawiedliwej stało się kompromisem między całkowitym odrzuceniem przemocy a koniecznością obrony państwa, praw międzynarodowych lub praw człowieka.

Bardziej szczegółową analizę problematyki pokoju w nauczaniu Jana Pawła II podjął w swoim referacie ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Mówca przywołał opinię Jana Pawła II o tym, że nigdy tak dużo nie mówiono o pokoju i zarazem nigdy nie był on tak upragniony i zagrożony. Pokój rodzi się z „nowego serca” – z najgłębszego pokładu wnętrza ludzkiego. Wojna wykuwa się w grzesznym sercu człowieka, odkąd zazdrość i zło zakręlowały w sercu biblijnego Kaina. Gdy zabraknie przemiany serca, pokój ma krótkotrwałe i iluzoryczne podstawy. Już starotestamentalny prorok Izajasz wskazywał, iż pokój jest owocem sprawiedliwości, a nie opiera się tylko na równowadze zbrojeń.

Ks. dr Jan Bocian z Wyższego Seminarium Duchownego w Pieńszynie podjął temat piątego przykazania *Dekalogu* i nakazu miłości nieprzyjaciół w kontekście „słusznej wojny”. Wskazał między innymi, że interpretacja klasycznego, ewangelicznego tekstu o „nastawieniu drugiego policzka”, na który powołują się pacyfiści, nie uwzględnia szerszego kontekstu wypowiedzi Jezusa. Tekst ten mówi o zakazie zemsty, nie zakazuje zaś obrony własnej. Sam policzkowany Jezus mówi:

„Dlaczego mnie bijesz?”. Katechizm Kościoła Katolickiego poszerza koncepcję wojny sprawiedliwej i używa dodatkowo określeń: słuszna wojna i uprawniona obrona.

Prof. dr hab. Janusz Świniarski z Wojskowej Akademii Technicznej w wystąpieniu zatytułowanym: „O skłonności do idealistyczno-realistycznego pojmowania bezpieczeństwa w myśli Jana Pawła II i jego adherentów” wypuklił dwie podstawowe koncepcje rozumienia bezpieczeństwa. Pierwsza z nich to pojmowanie realistyczne o źródłach starotestamentalnych i militarystycznych, w którym występuje koniunkcja wojny i pokoju. Druga zaś to pojmowanie idealistyczne o źródłach nowotestamentalnych.

W końcowym referacie dr Katarzyna Góralczyk z Fundacji Nauka i Kultura poddała analizie relację obywatel-państwo w świetle encyklik Jana Pawła II.

W dyskusji nad referatami zrodziły się postulaty, aby problemy wojny, pokoju i bezpieczeństwa rozumieć szerzej, wieloaspektowo i integralnie. Pojawiło się pytanie, czy wojna nie przynależy z konieczności do obecnego porządku naznaczonego grzechem pierworodnym? Warto jednak pamiętać - posługując się stylem wypowiedzi Jana Pawła II - że wolność jest nam dana, ale także zadana, również dla budowania pokoju.

Dyskusję podsumował ks. dr Zdzisław Struzik, dyrektor Instytutu Papieża Jana Pawła II w Warszawie, który podzielił się z uczestnikami refleksją na temat zagadnień wojny i pokoju w kontekście doświadczenia swojej wieloletniej pracy w Ameryce Łacińskiej, a także zwrócił uwagę na potrzebę wychowywania młodego pokolenia w tym obszarze tematycznym.

Prelegenci z różnych środowisk akademickich i instytucji zaprezentowali wielowymiarowość tematu konferencji. Dowiedli, że we współczesnym świecie słowa i postawy duchowych przywódców bywają równie mocnym narzędziem tworzenia światowego bezpieczeństwa, co środki militarne.



KS. WOJCIECH TUROWSKI

**SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM
NAUKOWEGO *OMNIA TRANSEUNT*
– *CARITAS MANET*
Lublin 10 października 2012 r.**

Sekcja Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w dniu 10 października 2012r. zorganizowała na Uniwersytecie Sympozjum naukowe pt: *Omnia transeunt – caritas Manet*, podczas którego została wręczona Księga Jubileuszowa ks. prof. Władysławowi Głowie. Sympozjum rozpoczęła msza św. w kościele akademickim, pod przewodnictwem bpa Kazimierza Ryczana, który wygłosił okolicznościową homilię. Obradom przewodniczył ks. dr hab. B. Migut, dyrektor Instytutu Liturgiczno-Homiletycznego KUL. Pierwszy referat wygłosił ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UP JPII Kraków), temat: „<<Roznosić woń poznania Chrystusa>> (2Kor 2,14) O istotnych problemach głoszenia słowa Bożego”. Na wstępie prelegent przypomniał, iż w Kościele pierwszorzędnym głosicielem słowa Bożego jest sam Bóg Ojciec, który mówi przez Jezusa w Duchu Świętym. Przypomniał nauczanie soborowe, że Bóg jest obecny zawsze w swoim Kościele, w liturgii i słowie Bożym, w komentowanym słowie Bożym – homilii, która jest integralną częścią liturgii (por. KL 7, 33). Głoszenie słowa Bożego w Kościele dokonuje się przez nauczanie ewangelizacyjne, homilijne lub katechetyczne oraz poprzez świadectwo i świętość wspólnoty. Kolejnym problemem poruszonym przez krakowskiego homiletę był sługa Słowa, który winien się odznaczać osobistą świętością, ugruntowaną wiedzą, posiadać misję kanoniczną, jak również mieć świadomość misji wynikającej z głoszenia słowa Bożego; że ma być heroldem(keryksem), prorokiem i świadkiem niewidzialnego Boga. W dalszej części ks. Kazimierz zwrócił uwagę na przekazywane treści wiary podczas homilii. Uważa, że dobry kaznodzieja, który systematycznie głosi słowo Boże, na przestrzeni ok. pięciu lat powinien podczas homilii wygłosić naukę na temat wszystkich prawd

wiary. Winien kierować się zasadą „pontus et ordo” – „ciężar i porządek”. Wszystkie prawdy wiary mają tę samą wartość i ciężar, są ważne, jednak należy je przekazywać w odpowiednim porządku, pamiętając, aby żadnej nie pominąć. Kończąc zwrócił uwagę na troskę o słuchacza słowa Bożego. Zauważył, że kaznodzieja jak żaden inny mówca nie ma przed sobą tak zróżnicowanej grupy pod względem wieku, zawodu, wykształcenia, świadomości religijnej itp. Dlatego tym bardziej musi podjąć trud dotarcia do każdego z orędzim zbawienia. Zaleca, by przypominać współczesnym, że słuchanie słowa Bożego jest „najlepszą częścią” (Łk 10,42), którą może obrać człowiek, tak jak Maria, siostra Łazarza. Owszem to wymaga słuchania i wypełniania, słuchania i wydawania owoców, słuchania i zachowywania w swym życiu, słowa Bożego. Kaznodzieja winien w pozytywny sposób, bez zbytniego moralizatorstwa, wypominania wad kształtować u słuchaczy postawę przyjmowania słowa Bożego jako głosu Pana w osobistym życiu człowieka, na wzór biblijnego Samuela – „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,10).

Kolejnym mówcą był ks.dr hab. Bogusław Migut, prof. KUL. W referacie pt.: „Relacja słowo-sakrament i jej konsekwencje dla celebracji liturgicznej”. Sakramentalność słowa Bożego była kanwą rozważań. Najpierw prelegent zwrócił uwagę na relację słowo-sakrament w mentalności katolickiej. Zauważył, że pokutuje trydenckie podejście do słowa Bożego i sakramentów. Mentalność ta ma cztery wektory: 1) Słowo Boże jest wyłącznie pouczeniem o zbawieniu i zasadach moralnych a w sakramencie narzędzie udzielania wszelkich łask, łaski zbawienia. 2) Słowo Boże nie posiada w sobie mocy udzielania łaski. Jego przyjęcie i skutki zależą od osobistej wiary. Sakramenty natomiast postrzegane są jako znaki, zawierające w sobie tajemniczą moc, która działa niemal automatycznie. Osobista wiara odgrywa o wiele mniejszą rolę niż w przyjmowaniu Słowa. 3) Sakramenty są skuteczniejszą, krótszą i pewniejszą drogą do zbawienia i gwarantują pewny udział w zbawieniu. Słowo Boże ma wartość drugorzędną, najwyżej towarzyszą sakramentom. 4) Kościół katolicki jawi się jako Kościół sakramentów, a wspólnoty protestanckie jako wyznawcy wiary i szacunku do słowa Bożego i jego przepowiadania z niemal całkowitym wykluczeniem sakramentów.

Prelegent odniósł się do nauczania Soboru Watykańskiego II na ten temat. Stwierdził, że sobór wprost nie wypowiedział się na ten temat, jednak nauczanie soborowe w wielu miejscach odnosi się do tej sprawy w Konstytucji o Liturgii Świętej (KL 6, 7, 51, 52), gdzie mocno łączy

słowo Boże i sprawowanie sakramentów z osoba Jezusa Chrystusa.

W dalszej części ks. Migut dokonał refleksji teologii posoborowej relacji słowo-sakrament. Do wielkich odnowicieli myśli teologicznej po soborze zaliczył Semmelrotha i Ratzingera. Ten pierwszy odwołuje się do sakramentalnego wymiaru osoby Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka w jednej Osobie. Podstawowym Sakramentem Jezusa Chrystusa jest Kościół, który urzeczywistnia się w głoszonym słowie i w sakramentach. Słowo i sakrament są ze sobą ściśle powiązane na zasadzie dialogicznego porządku. Łaska Boża dociera do człowieka z „dwójjedynego źródła”. Jednak sakramentalność Kościoła najpełniej urzeczywistnia się w siedmiu sakramentach.

J. Razinger wskazując na sakramentalny wymiar słowa Bożego spisane w Piśmie świętym wskazuje na czynnik jakim jest odniesienie czytane słowa Bożego i sprawowanych sakramentów do Chrystusa i Kościoła. Właściwe rozumienie sakramentów w relacji do słowa Bożego pozwala zrozumieć, że Chrystus jest ciągle obecny w historii świata. To Chrystus sprawia, że słowo spisane kiedyś jest żywe i pożyteczne dla nas dziś. Innym warunkiem uchwycenia sakramentalności słowa Bożego jest odkrycie, że sakramentalność jest wpisana w celebracje sakramentów, jaka świętych obrzędów. Oznacza to, że celebracja sakramentów nadaje sakramentalny wymiar głoszonemu w nim słowu.

W dalszej części wystąpienia prelegent przeanalizował nauczanie na ten temat papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI. Odwołując się do encykliki *Fides et ratio*, ks. Migut stwierdził, że Papież mówiąc o sakramentalności słowa Bożego mówi o odsłanianiu się sakramentalnego horyzontu Objawienia. Papież wyraźnie zauważa, że znakami eucharystycznymi są nie tylko chleb i wino, ale również głoszone słowo (FR 13).

Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis* naucza, że w Eucharystii Słowo, które stało się Ciałem daje się nam jako pokarm duchowy (SC 44). Wyraźnie wskazuje na sakramentalny charakter słowa Bożego w liturgii. Na ten temat Papież wypowiedział się w innym dokumencie adhortacji *Verbum Domini* (VD 56). Do najważniejszych elementów nauczania Benedykta XVI na ten temat należą: powiązanie go z tajemnicą wcielenia, ukazanie go w perspektywie chrystologicznej, odniesienie go do obecności eucharystycznej.

Nie można powiedzieć, że sakramentalność słowa Bożego jest też-

sama z sakramentalnością Ciała i Krwi Chrystusa. Przyjmowanie Komunii św. jest realnym i substancjalnym przyjmowaniem sakramentu. Słuchanie słowa Bożego ma charakter komunii człowieka z Bogiem, lecz niema charakteru substancjalnego.

Podsumowując ks. Migut stwierdził, że słowo Boże przez Sobór Watykański II zostało ponownie odkryte. O pełni sakramentalności słowa możemy mówić tylko w liturgii. W liturgii ono ożywa, zwłaszcza w Eucharystii. Słowo Boże w stosunku do rzeczywistości ma bardziej kierunek informacyjny, narracyjny, motywujący a sakramenty ukierunkowane są na dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, zapowiadają je i urzeczywistniają.

Po krótkiej dyskusji i przerwie na kawę odbyła się druga część sympozjum – wręczenie Księgi Jubileuszowej Księdzu prof. dr. hab. Władysławowi Głowie. Sylwetkę naukową i dorobek ks. Profesora Władysława Głowy przedstawił ks. dr Leszek Pintał, KUL. Laudację wygłosił ks. dr hab. Zdzisław Janiec, prof. KUL. W swoim przemówieniu ks. Zdzisław podkreślił ogromną pracowitość i rzetelność Jubilata. „Dostojny Jubilat jest najpierw człowiekiem, następnie kapłanem, potem profesorem” – uważał ks. Janiec. Prezentacji multimedialnej zdjęć archiwalnych z życia Księdza Profesora dokonał pan dr Michał Wyrostkiewicz, KUL. W dalszej części był czas na osobiste refleksje i życzenia skierowane do Jubilata. Piękne człowieczeństwo, modlitwa i dobroć, to przymioty Jubilata, które często by zauważone u ks. Głowy i powtarzane przez wielu mówców.

Na koniec zabrał głos sam Jubilat, który w całej swej skromności i pewnym zakłopotaniu w ciepłych słowach i z humorem wyraził wszystkim wdzięczność. Powiedział, że kiedy był młodym chłopcem utkwiał mu obraz z jakiegoś filmu, gdzie poszukiwacze złota płukali i przesiewali nad rzeką piasek w celu wydobywania grudek złota. Wtedy zapragnął być księdzem, by wydobywać w życiu ludzkim, złoto – Boga, największy skarb i dawać go ludziom. „Bez miłości – tego złota, nasze kapłaństwo, doktoraty, artykuły, wszelka działalność naukowa może okazać się piaskiem” – tym zdaniem zakończył swoje wystąpienie. Sympozjum zakończyło się obiadem na cześć Ks. Głowy.

KS. DARIUSZ WOJTECKI

Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2012/2013

Sprawozdanie ze spotkania Księża Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec Nowe Opole, 25 października 2012 r.

1. Dnia 25 października 2012 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego diecezji siedleckiej w Nowym Opolu, odbyło się spotkanie Księża Profesorów Wyższych Seminarium Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. rektor Andrzej Oworuszko, powitał wszystkich zebranych w liczbie 29 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Tadeuszowi Syczewskiemu, rektorowi WSD w Drohiczynie, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań ks. D. Wojteckiego i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski na temat: „Potrzeba odniesienia do katechumenatu w formacji seminaryjnej”.

Swoje wystąpienie Biskup Siedlecki rozpoczął od opisu stanu współczesnego chrześcijaństwa, które często jest fasadowe i pozbawione autentycznego przeżywania misterium paschalnego. Mamy w Kościele wielu ochrzczonych a jednocześnie stosunkowo niewielu nawróconych, którzy świadomie przeżywają paschalny wymiar swojej wiary. Podobna sytuacja niejednokrotnie ma miejsce w Seminarium Duchownym. Nie ma skutecznej formacji do kapłaństwa bez uprzedniej ewangelizacji. Formacja do kapłaństwa zakłada, że kandydat do tej funkcji ma świadomość chrztu i jego konsekwencji w życiu. Jeśli takiej świadomości w nim brak albo ma ją w stopniu niewystarczającym, wówczas cała formacja nie ma właściwych

podstaw. Wielu współczesnych kandydatów, którzy przychodzą do seminarium nie ma mocnego kręgosłupa wiary. Stąd – zdaniem Prelegenta – konieczna jest formacja katechumenalna uwzględniająca odniesienie do chrztu świętego.

Nawiązując do słów św. Pawła „nie wstydzę się Ewangelii”, Ksiądz Biskup podkreślił następnie, że przyjęcie Ewangelii nie jest łatwe w życiu człowieka. Wymaga bowiem – i to w sposób absolutnie konieczny – zgody na nawrócenie, czyli odejście od swojej dotychczasowej koncepcji życia. Implikuje to konieczność uznania dotychczasowej koncepcji za nieudaną, albo wręcz błędną. Jest to bardzo trudne i zasadniczo nie dokonuje się bez jakiegoś „gwałtu”, któremu człowiek musi ulec. W pewnym sensie musi przegrać ze względu na Ewangelię, czyli poddać swoje życie Dobrej Nowinie, której nie jest panem i w poddaniu której będzie uczył się słuchać. Sam z siebie bowiem nie widzi swojej życiowej (egzystencjalnej) pomyłki i nie potrafi z niej wyjść. Skoro Paweł czuje potrzebę zadeklarowania, że nie wstydy się Ewangelii, to może to oznaczać, że inni w jakiś sposób się jej wstydzą. Dlaczego potrzebne jest takie wyjaśnienie czy takie usprawiedliwienie? Dla wydobycia znaczenia tego, co jest zawarte w tym stwierdzeniu, można by je ująć w parafrazie: „Nie wstydzę się tego, że zostałem uratowany od błędu, w którym trwałem. Moje życie nabrało sensu dopiero wtedy, gdy w świetle Ewangelii zaakceptowałem moją przegraną. Stało się to możliwe właśnie dzięki Ewangelii – Dobrej Nowinie, która obwieściła mi Tego, który jako sprawiedliwy dał się potraktować niesprawiedliwie aż do śmierci na krzyżu, aby ostatecznie zmartwychwstać.

Zdaniem Biskupa, prawdziwa ewangeliczna praca formacyjna, powinna opierać się na innych założeniach i celach; osiągnięcia i sukcesy nie są wcale najważniejsze. Nie chodzi bowiem o tak zwane dobre funkcjonowanie (bez potknięć i kryzysów), które potem miałyby prowadzić do operatywności duszpasterskiej, lecz o prawdę człowieka, w którym i przez którego działa Bóg. Chodzi zatem o to, aby zobaczyć to, co w człowieku jest chore i pomóc mu spojrzeć na tę sytuację choroby, bankructwa, jako na właściwe podłoże do tego, żeby w nim – na podobieństwo żyznej gleby – objawiła się moc Boża i Boże działanie.

W podsumowaniu swego wystąpienia, Ksiądz Biskup zwrócił uwagę na poszczególne elementy i etapy seminaryjnej formacji. Najpierw wprowadzenie kleryka w umiejętność słuchania jako osobistej relacji do Słowa Bożego. Następnie potrzeba kształtowania świadomości roli katechumenatu (właściwego czy pochrzcielnego) oraz dobrej katechezy typu katechume-

nalnego. Dotyczy to wszystkich, a w szczególności przygotowujących się do kapłaństwa. Dalszej kolejności potrzebne jest doświadczenie wspólnoty wiary, pozwalającej rozwijać świadomość, że wspólnota kościelna to wspólnota hierarchiczna, niezależna od samostanowienia ludzkiego oraz organiczna, umożliwiająca partycypację we wspólnocie wiary wszystkich członków, adekwatnie do ich stanu. Chodzi przede wszystkim o taką „organizację” wspólnoty, dzięki której doświadcza się etapów wtajemniczenia i dostrzega się cel, jakim jest „nowy człowiek”, przeniknięty mentalnością ewangelijną. Stąd konieczne jest – oprócz klasycznych skrutyniów przed posługami i święceniami – wprowadzenie w Seminarium Duchownym także innej formy skrutyniów bądź etapów, weryfikujących stan i kondycję wiary alumna. Czynnikiem, który należy wykorzystać w większym stopniu jest mistagogia i liturgia. Konieczne jest jednak odkrycie i zrozumienie faktu, że liturgia to nie tylko obrzędy do odprawienia (nawet pobożnie), ale to czas, przestrzeń i struktura, w których człowiek poddaje siebie działaniu Pana Boga – a więc Jego Słowu i mocy sakramentalnej.

4. Prowadzący obrady podziękował za cenny wykład szczególnie w kontekście Roku Wiary oraz w ścisłym związku z życiem moderatora i kapłana pracującego w Seminarium Duchownym. Jednocześnie zwrócił uwagę na potrzebę jasnego programu tzw. roku propedeutycznego. Ks. M. Jamiołkowski, powołując się na ks. L. Szafrąńskiego, zwrócił uwagę w swojej wypowiedzi na trudności we wprowadzaniu nowych inicjatyw w Kościele w kontekście tradycyjnych form pobożności katolickiej. Ks. Biskup w odpowiedzi podkreślił właściwy cel roku propedeutycznego, który nie jest po to, aby się odbył, ale ma być okazją i szansą do nawrócenia. Cały problem polega nie na spotkaniu z pobożnością czy systemem wartości, ale z osobą Jezusa Chrystusa. Jeżeli to nie nastąpi, to nawet dziewictwo może stać się bałwochwalstwem. Chrześcijaństwo polega na relacji z osobą Jezusa Chrystusa a nie z wartościami. Ks. J. Przeździecki zapytał o ewentualne propozycje odnośnie programu katechumenatu w Seminarium. Ks. A. Skreczko zwrócił się z prośbą do Prelegenta o podanie metody weryfikacji autentyczności wzrastania i przechodzenia poszczególnych stopni takiego katechumenatu. Ks. Z. Rostkowski postawił pytanie: dlaczego dzisiaj nie zajmujemy się przede wszystkim filozofią postmodernistyczną, która jest szczególną „chorobą” i tak bardzo zagraża społeczeństwu? Według Biskupa Siedleckiego w pewnym sensie szkoda czasu na analizę i walkę z taką chorobą. O wiele ważniejszą sprawą jest budowanie tożsamości ucznia Chrystusa, bycia z Chrystusem i w Chrystusie. Priorytetem w okresie formacji nie jest walka

ze złem, ale budowanie tożsamości. O zwycięstwie można mówić tylko w perspektywie krzyża. W praktyce nie powinno się mieszać formacji katechumenalnej ze stopniami i etapami do święceń. Posługi i stopnie do święceń mają charakter funkcjonalny, katechumenat zaś poprzez odpowiednie skrutynia ma na celu wyprowadzenie z interesowności w bezinteresowność (samarytanka, uzdrowienie niewidomego, wskrzeszenie Łazarza). Nie powinno się nakładać funkcji na „starego człowieka”. Na drodze Neokatechumenalnej w pierwszym skrutyńiu jest pytanie o krzyż i jego akceptację – „czy krzyż jest dla Ciebie drogą zbawienia poprzez wyniszczenie?” Weryfikacja natomiast to obwieszczenie prawdy. Podobnie jest ze Słowem Bożym i jego logiką działania czy też gotowością i umiejętnością słuchania. Możliwość odniesienia do katechumenatu w okresie formacji seminaryjnej musi zakładać wiarę i osobiste spotkanie z Chrystusem.

5. Wolne wnioski. Ks. T. Syczewski zaprosił na kolejne spotkanie, które odbędzie się 29 października 2012 r. w Drohiczynie. Następnie ogłosił zdobycie stopnia profesora belwederskiego przez ks. A. Skreczko, który podziękował za gratulacje i podał informacje dotyczące „Studiów Teologicznych”. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą i obiadem.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec Drohiczyn, 29 listopada 2012 r.

1. Dnia 29 listopada 2012 r. w gmachu WSD w Drohiczynie, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu ks. rektor Tadeusz Syczewski, powitał wszystkich zebranych w liczbie 28 księży, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Szczególnie gorąco powitał księdza biskupa nominata Henryka Ciereszko, składając w imieniu wszystkich gratulacje i życzenia. W odpowiedzi biskup nominat archidiecezji białostockiej wyraził radość ze spotkania oraz podziękował za wieloletnie i cenne doświadczenie regularnych spotkań we wspólnej trosce o stałą formację kapłańską. Zaprosił też wszystkich obecnych na święcenia biskupie, które odbędą się 15 grudnia 2012 r. w Archikatedrze Białostockiej. Następnie przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Andrzejowi Jaśko, rektorowi WSD w Ełku, który przedstawił program obrad i poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wykład wygłosił ks. dr Andrzej Lubowicki na temat: „Znaczenie nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej w duszpasterstwie młodzieży”. W związku z Rokiem Wiary oraz z Synodem Biskupów, który podjął tematykę nowej ewangelizacji dla przekazu wiary, prelegent podjął refleksję pastoralną nad możliwością odnowy i rozwoju duszpasterstwa młodzieży w korelacji z nową ewangelizacją. Refleksja została przeprowadzona w oparciu o posoborową teologię z uwzględnieniem dokumentów i relacji z Synodu Biskupów o nowej ewangelizacji oraz o socjologiczno-psychologiczną wizję polskiego młodego pokolenia. W wystąpieniu zostały poruszone aktualne problemy duszpasterstwa młodzieży w świetle postulatów nowej ewangelizacji.

Najbardziej widocznym i obserwowalnym „znakiem czasu” wśród aktualnie zachodzących procesów cywilizacyjnych jest kryzys osobowości i duchowości współczesnego człowieka. Za ks. prof. Januszem Mariańskim z Instytutu Socjologii KUL, który w 2010 r. przeprowadził badania nad religijnością młodzieży polskiej w procesie przemian, można stwierdzić, iż „młodzież polska znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, i nie da się jej opisać w kategoriach jednorodnego zjawiska społecznego. Z jednej strony zachodzą silne procesy sekularyzacyjne tzw. „odkościelnienie”, a z drugiej strony ważne są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość religijną młodych. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w religijności młodzieży polskiej między sekularyzacją i ewangelizacją. Wielu prognozuje w Polsce pogłębianie się tych samych procesów przemian w religijności młodzieży, które nastąpiły w krajach zachodnioeuropejskich, inni w ocenie zjawisk preferują „specyficzną ścieżkę” rozwojową religijności w środowiskach młodzieżowych naszego kraju”.

Młodzież stanowi grupę bardzo zróżnicowaną, a to sprawia, iż nie można problemów młodych ludzi uogólniać. Według autora wystąpienia, badania naukowe nad młodzieżą należałoby prowadzić przede wszystkim w trzech najważniejszych kierunkach. Po pierwsze powinny one objąć tematykę społeczną i skupić się na takich problemach młodego pokolenia jak: bezrobocie, postawy polityczne, relacje w działaniach. Drugą dziedziną badań powinien być kontekst życiowy, obejmujący sytuację młodzieży w

rodzinie, w grupach rówieśniczych i koleżeńskich, w szkole, zakładzie pracy, a także problemy wolnego czasu, roli mediów w wychowaniu młodego pokolenia, polityki państwa wobec młodzieży, kierunków konsumpcji. Do trzeciej grupy problemów należałoby zaliczyć badania antropologiczne, które uwzględniałyby czynniki wewnątrzstrukturalne i osobowe (por. M. Nowak, *Ku współczesnej teorii młodzieży w pedagogice*, w: *Nauki społeczne o młodzieży*, Lublin 1994, s. 28-29). Wyniki socjologicznych i psychologicznych badań dostarczają coraz to nowych danych o sytuacji młodzieży, które często prowadzą do pesymistycznych wniosków. Wielu duszpasterzy traktuje negatywną charakterystykę i ocenę młodego pokolenia jako aktualny stan środowiska młodzieżowego, w którym patologie są powszechne i mają charakter nieodwracalny. W związku z tym, należy postawić kilka zasadniczych pytań: Jakie są pozytywne perspektywy duszpasterstwa młodzieży? Czy istnieją jakiegokolwiek możliwości jego odnowy i rozwoju? Jaką szansę praktycznej realizacji mają plany związane z odnowieniem duszpasterstwa młodzieży, poprzez ściśle powiązanie go z „nową ewangelizacją”? Odpowiedź na te i podobne pytania ma wspólny mianownik: duszpasterstwo młodzieży pozostanie jednym z najważniejszych zadań Kościoła w świecie współczesnym. Nie należy zatem popadać w przesadny pesymizm i ulegać katastroficznym wizjom przemian środowiska młodzieżowego, wstrząsanego niekiedy tragicznymi w skutkach przejawami patologii i agresji, ale trzeba raczej dostrzegać coraz to szersze horyzonty i perspektywy rozwoju młodych ludzi, wyznaczone przez przemiany cywilizacyjne i społeczno-kulturowe, a w pastoralnej działalności Kościoła uwzględnić szansę odnowy duszpasterstwa młodzieży poprzez połączenie go z „nową ewangelizacją”.

4. Prowadzący obrady ks. A. Jaśko, podziękował za wykład, otworzył dyskusję i jako pierwszy zabrał głos, zwracając uwagę na podstawowe rozróżnienie – ewangelizacja „ad intra” jako relacja pomiędzy duszpasterzem i młodzieżą oraz „ad extra” czyli młodzież wobec środowiska życia poprzez świadectwo. Postawił też postulat bardziej pogłębionej wiedzy w obszarze teologii pastoralnej na etapie formacji seminaryjnej. Ks. M. Jamiołkowski zauważył, iż teologia pastoralna zawiera w sobie zarówno elementy teoretyczne jak i praktyczne. Ewangelizacja zatem jest posługą i działaniem kompleksowym i wieloaspektowym w kontekście całościowej misji Kościoła. Według ks. T. Kopiczko w duszpasterstwie młodzieży jednym z wielkich wyzwań jest troska o właściwe przeżywanie sakramentu pokuty. Ewangelizacja zatem nie powinna być celem samym w sobie, ale tylko pewnym eta-

pem, po którym następuje gruntowna formacja. Ks. W. Michniewicz zapytał – co oznacza pojęcie „ukościelnienie” młodzieży, które nie jest przecież równoznaczne z ewangelizacją. Według Prelegenta „ukościelnienie” oznacza przyjmowanie sakramentów pokuty, Eucharystii i bierzmowania oraz uczęszczanie na lekcje religii, które nie jest wystarczającym warunkiem bycia ewangelizowanym. Seminarium Duchowne powinno przygotowywać przyszłych duszpasterzy w obu kierunkach ewangelizacji, stąd postulat wprowadzenia wykładu czy też ćwiczeń z tzw. nowej ewangelizacji. Ks. W. Turowski zapytał o rolę rodziców i rodziny w procesie ewangelizacji młodzieży. Ks. K. Mielnicki, uczestnik ostatniego Synodu Biskupów, poświęconego przekazowi wiary podkreślił, iż na synodzie nie powstała żadna definicja „nowej ewangelizacji”. Synod był doświadczeniem eklesjalnym, okazją wymiany doświadczeń oraz prezentacją ogromnego bogactwa form realizacji misji Kościoła. Ks. T. Osiński podając przykład Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego zauważył, iż rzeczą bardzo ważną jest osobowość kapłana, który chce i potrafi przebywać z młodzieżą, słuchać i wczuwać się w jej sytuację, stosując odpowiednie metody. Ks. T. Syczewski podając natomiast przykład WSD w Drohiczynie przypomniał, iż przez cały okres formacji seminaryjnej prowadzonych jest dużo zajęć praktycznych: pielgrzymki, oazy, obozy, rekolekcje z różnymi grupami. Biskup Nominat zauważył, iż w AWSD w Białymstoku przełożeni niejednokrotnie zastanawiają się nad sposobem ograniczenia wielu okazji podejmowania tzw. praktyki pastoralnej, w celu zachowania właściwych proporcji w wielowymiarowej formacji do kapłaństwa. Podkreślił też wagę osobistego świadectwa życia kapłańskiego. Ks. W. Michniewicz mówił o trudnościach nadążania za młodzieżą w sensie wymyślania różnych nowych sposobów ewangelizacyjnych. Najważniejsza jest modlitwa, medytacja i osobisty dialog z Bogiem – to zawsze będzie pociągało młodzież. Ks. K. Wołpiuk, podkreślając wagę małych grup i świadectwa życia, powiedział o środowisku wiary, które ulega dzisiaj wielu przemianom, stąd postulował potrzebę nowej ewangelizacji z uwzględnieniem kontekstu religijnego, społecznego i kulturowego. Na zakończenie dyskusji ks. A. Lubowicki podziękował za wszystkie głosy, podkreślając raz jeszcze, iż temat „nowej ewangelizacji” młodzieży wybrzmiewa i jest realizowany w różny sposób ze względu na specyfikę miejsca i okoliczności.

5. W wolnych wnioskach ks. A. Jaśko zaprosił na kolejne spotkanie do Ełku. Ks. W. Turowski poinformował o rozpoczęciu zbierania materiałów do następnego numeru „Studiów Teologicznych”, poświęconego tematy-

ce: „Wierzę w Syna Bożego”. Rektor drohiczyński jako gospodarz miejsca podziękował za udział w spotkaniu i obdarował wszystkich obecnych nowym kalendarzem oraz pozycją „W trosce o communio”. Zjazd zakończył się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec Ełk, 16 maja 2013 r.

1. Dnia 16 maja 2013 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 rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 21, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Poprosił o prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Adama Skreczko, rektora AWSD w Białymstoku, który przedstawił program obrad i poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez sekretarza spotkań ks. Dariusza Wojteckiego i przyjęty bez uwag.

3. Referat wygłosił ks. dr Jacek Uchan, na temat: „Testament życia. Granice ludzkiej wolności”.

Precyzyjnie rzecz ujmując, „testament życia” jest to dokument zawierający wolę sygnatariusza, aby na wypadek utraty świadomości zaniechać w stosunku do niego użycia środków podtrzymujących życie. Podpisująca go osoba wyraźnie odrzuca - i to bez względu na to, czy znajdzie się w stanie terminalnym, czy nie - jakąkolwiek terapię i nie wyraża zgody na poddanie się leczeniu. Innymi słowy - jest to dokument, poprzez który pacjent żąda dla siebie prawa do śmierci.

Naczelnym kryterium etycznym dla interwencji medycznych lub ich zaniechania jest godność osoby ludzkiej. W tradycji chrześcijańskiej godność osoby ludzkiej jest wartością fundamentalną i absolutną. Idea godności oraz wypływające z niej prawa zostały wypracowane i uściślone przez wielowiekową refleksję zarówno filozoficzną, jak i teologiczną. Ze względu na godność osobową człowieka nie można poddawać wartościowaniu, ponieważ wraz z wartościowaniem pojawia się bilansowanie wartości życia

w oparciu o kryteria jakości. Dlatego też człowieka zawsze należy traktować jako cel sam w sobie, nigdy natomiast instrumentalnie, czyli jako środek (narzędzie) do osiągnięcia celu. Autorzy Instrukcji *Dignitas personae* podkreślają, iż godność osoby ludzkiej dotyczy każdej poszczególnej istoty ludzkiej, oraz że nie warunkują jej plany rodzicielskie, pochodzenie społeczne, formacja kulturalna, światopogląd, rasa, stan zdrowia czy nawet stopień rozwoju fizycznego człowieka. Jednak u podstaw żądania wprowadzenia instytucji testamentu życia leży kryterium jakości życia, a nie godność osoby ludzkiej.

Z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej autonomia człowieka ma swoje granice. Człowiek nie może żądać tego, co nie jest do pogodzenia z jego godnością osobową i niezbywalnymi prawami. Człowiek nie może żądać prawa do śmierci. Wolność, która dopuszczałaby autodestrukcję, stoi w sprzeczności z hierarchią wartości (życie jest wartością uprzedzającą wszystkie inne dobra w porządku stworzenia) i samą logiką istnienia. Postawa dopuszczająca możliwość unicestwienia siebie stanowi zaprzeczenie samej wolności. Z kolei pracownicy służby zdrowia nigdy nie mogą być sprowadzeni do roli bezkrytycznych narzędzi w rękach pacjenta. Lekarz ma zawsze prawo i obowiązek kierowania się swoim sumieniem. Tę priorytetowość jego osądu moralnego gwarantuje mu w pełni personalistyczne rozumienie posługi medycznej, jego podmiotowość, jak również kodeks etyki lekarskiej. Sprzeciw sumienia – w przypadkach ingerencji ze swej natury nieetycznych – jest wprost obowiązkiem lekarza, nawet za cenę napiętnowania, przekreślenia dalszej kariery czy pozbawienia prawa wykonywania zawodu.

Weźmy pod uwagę przypadek osoby ratującej niedoszłego samobójcę: doświadczony pływak ratuje tonącego w nurcie rzeki, strażacy ratują osobę, która rzuciła się albo chce rzucić się z okna, płukaniu żołądka zostaje poddany ten, kto zażył garść środków nasennych, do szpitala natychmiast zostaje odwieziony ten, kto próbując popełnić samobójstwo, zadał sobie poważną ranę z broni palnej. W tych i podobnych przypadkach ten, kto nie dopuścił, aby w imię wolności życie ludzkie zostało unicestwione, nie popełnił żadnego przestępstwa. Wręcz przeciwnie - kto „ogranicza” wolność samobójcy i uniemożliwia, aby ten, w imię osobistej wolności, odebrał sobie życie, uznany zostaje za bohatera.

Nie da się pogodzić testamentu życia, ani z szacunkiem dla chorego pacjenta i jego wolności, ani dla lekarskiego powołania. Wielowiekowa tradycja uczy nas, że lekarz stał po stronie zdrowia i życia. Przejście na stronę

śmierci znaczy kres medycyny, pojmowanej jako służbę zdrowiu.

4. Dyskusja. Prowadzący obrady podziękował za cenny wykład i zaprosił wszystkich obecnych do zabrania głosu. Ks. W. Jemielity nawiązując do problematyki testamentu życia oraz uporczywej terapii przywołał przykład kapłana, który z niej zrezygnował z powodu konieczności bardzo częstego przytaczania krwi. Stąd zrodził się dylemat, czy dobrze zrobił, tym bardziej, że lekarze zachęcali do dalszego leczenia. Ks. J. Uchan zauważył, iż podstawowe potrzeby człowieka powinny być zawsze spełnione, natomiast przy uporczywej terapii, jeśli jest to możliwe, należy uszanować decyzje pacjenta. Ks. W. Kotarski zapytał o różnicę pomiędzy terapią zwykłą a uporczywą. Ks. J. Zabielski wyjaśnił, iż terapia uporczywa może być przerwana dopiero w stanie śmierci mózgowej – pnia mózgowego. Mamy do czynienia wówczas z życiem ciała, w którym nie ma życia osobowego. Pozostaje jednak dylemat, czy stan śmierci mózgowej jest nieodwracalny. Podziękował za dobry referat, jednocześnie bardziej precyzując podstawowe rozróżnienia w obszarze teologii moralnej życia ludzkiego i bioetyki, w tym również co do tzw. zgody domyślnej przy pobieraniu organów do przeszczepów. Prelegent podjął dyskusję i wymianę opinii z ks. J. Zabielskim na przykładzie niezgody na transfuzję krwi ze strony świadków Jehowy. Ks. A. Skreczko postawił pytanie, co Kościół powinien robić w obliczu uchwalania prawa, które stoi w kolizji z prawem naturalnym i nauczaniem Kościoła. Ks. J. Uchan w odpowiedzi zwrócił uwagę, że takie prawo nie obowiązuje w sumieniu, podkreślając jednocześnie problem milczącej większości, która nie zabiera głosu i nie protestuje przeciwko stanowionemu prawu, sprzecznemu z tożsamością katolicką. Ks. M. Jamiołkowski również podał przykład z życia pewnego kapłana, który zrezygnował z dalszej terapii na własną prośbę. Ks. S. Bartnicki poprosił o doprecyzowanie charakterystyki testamentu życia – czy rzeczywiście można mówić o braku życia osobowego z punktu widzenia teologicznego? Ks. J. Zabielski wyjaśnił na czym polega rozróżnienie dotyczące życia osobowego „in potentia”, przywołując przykład dziecka w okresie prenatalnym lub też osoby w fazie snu. Ks. P. Wiatrak zauważył, iż wielu katolików nie ma pełnej świadomości co do teologicznej i biblijnej wizji człowieka, dodając jednocześnie, iż choroba i cierpienie weryfikują bardzo często nasze spojrzenie na człowieka. Ks. W. Mróz podał przykład osób, które zgłaszają się na różne zabiegi np. zastrzyki antykoncepcyjne, które muszą wykonywać pielęgniarki wierzące. Ks. J. Rzymski postawił problem Kościoła w Polsce, który ma obowiązek zajmowania się w ramach duszpasterstwa pracownikami służby zdrowia, stawia-

jąc jednocześnie postulat prowadzenia zajęć z bioetyki i teologii moralnej dla pracowników medycznych. Ks. A. Skreczko podkreślił, iż dzisiaj wielu lekarzy nie ma wystarczającego przygotowania etycznego i moralnego. Ks. J. Zabielski postulował prowadzenie studiów podyplomowych dla kapelanów i duszpasterzy służby zdrowia. Ks. W. Michniewicz zauważył, iż katecheza w szkole średniej powinna iść bardziej w kierunku umiejętności zdobywania rzetelnej wiedzy, chociażby w obszarze bioetyki. Ks. T. Kopiczko podkreślił szczególną konieczność towarzyszenia osobom cierpiącym w przeżywaniu choroby i cierpienia. Ks. W. Jemielity zapytał o podejście ze strony prawa polskiego do testamentu życia, na co prelegent odpowiedział, iż w Polsce prawo jeszcze tego nie reguluje.

5. Wolne wnioski. Ks. A. Jaśko zaprosił na sympozjum „Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś” pamięci męczeńskiej śmierci błogosławionych Marianny Biernackiej, s. Julii Rapiej i s. Kanizji Mackiewicz, które odbędzie się w Ełku 5 czerwca 2013 r. Ks. D. Wojtecki zaprosił na konferencję „Powołanie lidera biznesu”, która będzie miała miejsce 23 maja 2013 r. w Białymstoku. Ks. A. Skreczko zaprosił na kolejne spotkanie po wakacjach do Białegostoku. Sesja zakończyła się wspólną modlitwą i obiadem.



Recenzje



Ks. Wojciech Guzewicz, *Sanktuaria diecezji ełckiej*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2011, s. 127.

Dlaczego w końcu lipca i początku sierpnia wszystkie trasy prowadzące do Częstochowy stanowią jeden wielki korek? Co jest przyczyną tego, że przez Sanktuarium w Łagiewnikach przechodzą dziennie setki wiernych? Po co miliomy ludzi z całego świata udają się każdego roku do fatimskiej świątyni w Portugalii? Odpowiedzi na te pytania są oczywiste dla każdego chrześcijanina. Wszystkie te święte miejsca to ośrodki szczególnego kultu Boga, Jego Syna i Matki. Ludzie z całego świata chcąc dziękować Bogu za łaski i prosić go o pomoc, udają się w miejsca gdzie jego obecność jest szczególnie widoczna i łatwiejsza do zrozumienia. Pytanie tylko, dlaczego niektóre miejsca bożego kultu, są bardziej popularne niż inne? Dlaczego Sanktuarium w Lipsku, czy Krasnymborze nie odwiedza rocznie tylu pielgrzymów, co Sanktuarium w Częstochowie? Przecież Jezus i Jego Matka, czczeni powinni być w każdym zakątku świata tak samo. Teoretycznie. I tę właśnie teorię w praktykę zamienić postanowił ks. Wojciech Guzewicz, pisząc książkę, której celem jest spopularyzowanie sanktuariów diecezji ełckiej.

Sama książka nie wywrze na czytelniku takiego wrażenia, co chociażby budynki opisanych w niej sanktuariów. Mała książeczka, w miękkiej oprawie, na okładce, na czerwonym tle widnieje figura Matki Boskiej Fatimskiej, pod której stopami widać pielgrzymia zmierzającego do świątyni. Tak książka wygląda z wierzchu. Nie odzwierciedla to jednak zawartej w niej treści. Pod wielkim wrażeniem, będzie dopiero ten, kto dotrze do 124 strony tej pozycji. Wtedy właśnie o tej malutkiej książeczce powiedziec będzie można, że jest wielka.

Treść książki jest opisem dziewięciu sanktuariów diecezji ełckiej: sześciu sanktuariów maryjnych, jednego sanktuarium Krzyża Świętego, jednego sanktuarium Bożego Miłosierdzia oraz jednego sanktuarium św. Brunona z Kwerfurtu. Kolejne rozdziały to opisy poszczególnych sanktuariów, skupiające się przede wszystkim na historii, jak również na architekturze, co świadczy o wszechstronności autora.

Pierwszy rozdział poświęcony jest Sanktuarium Matki Boskiej Fatimskiej w Ełku. Na początku znajduje się kilka podstawowych informacji o położeniu samego sanktuarium jak i miasta Ełku. Pomoże to wszystkim potencjalnym pielgrzymom bezproblemowo dotrzeć w to miejsce. Na ko-

lejszych stronach widnieje niezwykle szczegółowy opis historii Ełku i powstania tam pierwszych parafii. Następne podrozdziały przedstawiają etapy powstawania i rozwoju ełckiego sanktuarium, oraz opis form kultu Matki Boskiej Fatimskiej. Kolejną część tego rozdziału stanowią informacje praktyczne, które w każdym z kolejnych rozdziałów, składają się z następujących informacji: kustosz, adres, odpust oraz strona internetowa, jeżeli parafia takową posiada. Ostatnią częścią rozdziału jest literacka forma kultu, związana z danym sanktuarium, którą w tym przypadku jest to pieśń *Różańcowa Pani nieba, ziemi*. Rozdział ten, jak każdy inny, zamykają dwie ilustracje, które są uwiecznieniem fotograficznego spojrzenia na dane sanktuarium.

W drugim rozdziale opisane jest diecezjalne Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Ełku. Pierwsza strona zawiera opis położenia sanktuarium. Kolejne karty to historia parafii i kościoła oraz powstania w tym miejscu sanktuarium. W następnym podrozdziale autor opisuje formy kultu Bożego Miłosierdzia w ełckim sanktuarium. Tak, jak w poprzednim rozdziale kolejną część stanowią, przydatne każdemu pielgrzymowi, informacje praktyczne. Literacką formą kultu, w przypadku Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Ełku, jest *Koronka do Bożego Miłosierdzia*. Rozdział ten kończą dwie, złożone ze zdjęć ilustrację, przedstawiające ełckie sanktuarium zewnątrz i wewnątrz.

W następnej części pracy autor opisuje Sanktuarium św. Brunona w Giżycku. Rozpoczyna od położenia miasta i sanktuarium. Dalsze frazy zatytułowane *Z historii miasta i okolic* zawierają najistotniejsze wydarzenia historyczne. Dziejom kościoła i parafii poświęcony jest następny, trzeci już podrozdział. Na kolejnych stronach autor opisuje historię św. Brunona, jego misji chrystianizacyjnej i męczeńskiej śmierci, którą poniósł prawdopodobnie, na otoczonym dzisiaj szczególną czcią, Wzgórzu św. Brunona. Dalej jest przedstawiony kult świętego męczennika. Autor opisuje tu m.in. obchody 1000 rocznicy śmierci św. Brunona, które miały miejsce w Giżycku w 2009 r. Kolejną częścią są informacje praktyczne. *Litania do św. Brunona* to modlitwa stanowiąca w tym rozdziale literacką formę kultu św. Brunona. Część tę kończą dwie ilustrację z giżyckiego sanktuarium.

Czwarty rozdział to opis Sanktuarium Matki Bożej Różańcowej Krasnoborskiej w Krasnymborze. Dowiadujemy się z niego, że jest to najstarsze sanktuarium maryjne w diecezji ełckiej, a jak do niego dotrzeć, dowie się każdy po przeczytaniu pierwszego podrozdziału. Następne strony tego rozdziału to fragmenty z historii miejscowości i kościoła. Przedmiot

kultu, czyli obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, szczegółowo opisany jest w kolejnym podrozdziale. Temat kultu zawarty jest na kolejnych stronach. W Krasnymborze istnieją dwa kościoły i one właśnie opisane są w podrozdziale zatytułowanym *Świątynie*. Następna część to informacje praktyczne, a pieśń *Krasnoborska Maryjo*, autorstwa ks. Guzewicza stanowi literacką formę kultu patronki krasnoborskiego sanktuarium. Dwie ilustracje zawierające zdjęcia Sanktuarium w Krasnymborze to ostatnia część tego rozdziału.

Rozdział kolejny poświęcony został Sanktuarium Matki Bożej Bazylianki w Lipsku. Jak trafić do Lipska podpowie pielgrzymom treść pierwszego podrozdziału. *Charakterystyka miasta i okolic* zawarta jest na kolejnych stronach tego rozdziału. W trzecim podrozdziale autor opisuje historię lipskiego sanktuarium i znajdującego się w nim obrazu Matki Bożej z Dzieciątkiem. Kult tego obrazu przedstawiony jest w następnym podrozdziale, którego jedną z form jest zawarta dalej *Modlitwa do Matki Bożej Bazylianki*. Poprzedzają ją informacje praktyczne, a rozdział kończą, jak zawsze dwie ilustracje.

Sanktuarium Krzyża Świętego w Olecku to temat szóstego rozdziału. Na początek autor opisuje położenie miasta i sanktuarium. Kolejny podrozdział to fragmenty *Przeszłości Olecka i parafii*. Na następnych stronach widnieje historia sanktuarium, gdzie szczegółowo opisane jest jego powstanie i etapy rozwoju. Żywy kult krzyża w Olecku, był natchnieniem do napisania o nim w kolejnym podrozdziale. Informacje praktyczne, pieśń *Krzyżu Chrystusa* i dwie ilustracje to kolejne części opracowania poświęconego Sanktuarium Krzyża Świętego w Olecku.

W kolejnym rozdziale opisane jest Sanktuarium Matki Bożej Rajgrodzkiej w Rajgrodzie. Legenda głosząca o objawieniach Matki Bożej na wysepce na Jeziorze Rajgrodzkim została opisana w jednym z pierwszych podrozdziałach. Następne strony tej części pracy poświęcono obrazowi Matki Bożej z Dzieciątkiem i jego kultowi. Historia rajgrodzkich kościołów opisana jest na kolejnych stronach. Dla pielgrzymów, którzy zamierzają udać się do Rajgrodu, autor kolejny podrozdział poświęcił innym, ciekawym miejscom w okolicy. Dla pielgrzymów również zamieszczone zostały informacje praktyczne. *Matko Boga – Rajgrodzka Pani* to jedna z literackich form kultu Matki Bożej w Rajgrodzie. Rozdział kończą tradycyjnie dwie ilustracje.

Rozdział ósmy opisuje Sanktuarium Matki Bożej Sejneńskiej w Sejnach. Pierwszy podrozdział to położenie Sejn, przydatne pielgrzymom. *Dzieje*

Sejn to tytuł drugiego podrozdziału, który jest opisem historii miasta. Jak wygląda i co symbolizuje Figura Matki Bożej dowiedzieć się można czytając podrozdział następny. Walory architektoniczne bazyliki, klasztoru, kaplicy św. Agaty i całego kompleksu poddominikańskiego to temat, na którym autor skupia się w kolejnych częściach tego rozdziału. Informacje praktyczne, literacka forma kultu, którą w tym przypadku jest utwór samego autora pt. *Matko Nawiedzenia*, oraz dwie ilustracje, tradycyjnie zamykają tę część pracy.

Ostatni rozdział, to opis Sanktuarium Matki Bożej Studzieniczańskiej w Studzienicznej, którego położenie to temat pierwszego podrozdziału. Historię sanktuarium przedstawia natomiast podrozdział kolejny. Następne strony to opis kościoła parafialnego i znajdującego się w kaplicy świętego obrazu Matki Bożej Studzieniczańskiej. Kult Matki Bożej opisany jest w podrozdziale piątym. Ponieważ kościół nie jest jedynym miejscem, które warto odwiedzić będąc w Studzienicznej, autor kolejny podrozdział poświęcił innym punktom godnym uwagi, przede wszystkim studzience z leczniczą wodą. Autor napisał również wiersz *Do Studzieniczańskiej Matki Kościoła*, który poprzedzają jak zawsze informacje praktyczne. Rozdział kończą dwie ilustracje.

Całą książkę kończy natomiast spis ilustracji i spis treści.

Reasumując, książka ks. Wojciech Guzewicza jest to niezwykle przewodnik, zarówno duchowy, skierowany do ludzi wiary, którzy chcą, przez modlitwę w miejscach szczególnego kultu, przybliżyć się do Boskiego majestatu w niebie, ale również jest to przewodnik doczesny, opowiadający czytelnikom o kulturze, architekturze i zabytkach diecezji ełckiej. Książkę tę polecam ludziom, którzy w swoim szybkim, zatroskanym życiu szukają drogowskazu, który doprowadzi ich do miejsca, gdzie można w spokoju wysłuchać swoich myśli i podzielić się nimi z Bogiem. Będzie to jednak książka dobra także dla ludzi, którzy uosabiają, swoją postawą znane przysłowie „Cudze chwalicie, swego nie znacie”. Pozycja ta trafi do serc wielu czytelników, ponieważ wzbudza zarówno chęć pogłębienia swojej wiary, jak również chęć poznania piękna obecnego wokół.

Ewelina Grygorczyk

Ecclesia Villo Plocko. Dzieje parafii i kościoła pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Małym Płocku. Praca zbiorowa pod red. Marii Przytockiej, Mały Płock 2012, s. 455 plus wklejka.

Praca zbiorowa *Ecclesia Villo Plocko. Dzieje parafii i kościoła pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Małym Płocku* jest źródłową monografią, napisaną z dużą kompetencją przez znawców tematu. W I części publikacji rzeczowo i krytycznie przedstawiono historię miejscowości od początków osadnictwa do okresu międzywojennego, dokonano analizy toponomastycznej pobliskich wsi oraz opisano losy istniejącej przy kościele w Małym Płocku szkoły i przytułku. Część II ukazuje przeszłość parafii: jej powstanie, opisuje przynależące wsie, analizuje dane statystyczne ludności, ukazuje historię poszczególnych świątyń oraz działania księży proboszczów na rzecz ubogacania ich wnętrza. Starannie przebadano obiekty stanowiące wyposażenie ruchomego świątyni – przedmioty liturgiczne, szaty i księgi kościelne, organy. W III części omówiono stan życia religijnego. Przedstawiono historię przypisanych do parafii odpustów, nabożeństwa i ruch pielgrzymkowy. Obszernie omówiono dzieje istniejących altarii przy parafii oraz altarystów, którzy je obsługiwali oraz działające bractwa. Dużo uwagi poświęcono materialnej stronie funkcjonowania parafii: zabudowaniom kościelnym, uposażeniu proboszczów (część IV). W części V przedstawiono sylwetki poszczególnych księży proboszczów pracujących w parafii Mały Płock. Dopełnieniem pracy są aneksy: rejestry podymnego i pogłównego, rejestry osób płacących dziesięciny z XVII i XIX w., wykaz dłużników dziesięcin z XIX w., wykaz wizytacji, lista proboszczów i altarystów.

Podczas uważnej lektury nasunęło się także kilka pytań i wątpliwości. Mianowicie, dlaczego autorzy dziejów parafii w Małym Płocku przedstawili je tylko do połowy okresu międzywojennego, choć dalsza treść publikacji zajmuje się także okresem współczesnym? W I części poświęconej przeszłości miejscowości omówiono szkołę parafialną i przytułek. Wydaje się, że zagadnienia te, ściśle związane z parafią, należałoby przenieść do następnej części, poświęconej analizowanej parafii, ponieważ były to instytucje ściśle kościelne i do tej parafii przynależały. Ponadto zupełnie pominięto kwestię szkolnictwa państwowego od okresu II Rzeczypospolitej do dzisiaj. Zabrakło także analizy katechizacji zarówno parafialnej, jak i katechyzacji szkolnej, która istniała przed wojną, po wojnie i od 1990 r. prowadzona jest w szkołach państwowych na terenie parafii. Pominięto także

niezwykle istotne aspekty życia religijnego jak korzystanie z sakramentów św., rekolekcje, wizytę kolędową, stan moralny parafian. Nie znajdziemy w monografii analiz dotyczących wikariuszy oraz ich uposażenia. Rozważania poświęcone kaplicy pw. Trójcy Świętej w Małym Płocku oraz kościołowi w Kątach można było umieścić w części II, poświęconej świątyniom, zamiast w części V, omawiającej duchowieństwo. Wątpliwości budzi również terminologia: *budowle należące do proboszczów* (raczej zabudowania parafialne), a także *duchowieństwo parafialne* (raczej *diecezjalne* lub po prostu *duchowieństwo*). Pominięto również współczesne stowarzyszenia i ruchy religijne istniejące w omawianej parafii. Publikację można by poszerzyć o dodatkowe elementy, jak choćby szersze omówienie życia religijnego w XIX i XX w., analizę praktyk religijnych, obszerniej omówić postać ks. proboszcza Tadeusza Ciborowskiego – znanego w okresie międzywojennym publicysty, popularyzatora i znawcy hodowli pszczół i jedwabników, społecznika. Pomimo to należy stwierdzić, że niniejsza monografia stanowi cenny wkład w poznanie historii parafii Mały Płock.

Ks. Józef Łupiński

Dzieje parafii i kościoła p.w. Ducha świętego w Kadzidle. Praca zbiorowa pod red. Marii Przytockiej, Kadzidło 2011, s. 408 plus wklejka.

Praca zbiorowa *Dzieje parafii i kościoła p.w. Ducha świętego w Kadzidle* jest kolejną monografią jednej z parafii diecezji łomżyńskiej opracowaną pod redakcją Marii Przytockiej. Niniejsza publikacja jest dziełem zbiorowym, opartym na bogatych źródłach, zapisanym z dużą kompetencją i znajomością tematu. W I części autorzy rzeczowo przedstawili czasy prehistoryczne terenu parafii, okres Średniowiecza na Kurpiowszczyźnie i pochodzenie nazw miejscowych z parafii Kadzidło. Szczegółowo przeanalizowano historię terenu w okresie od XIX w. do czasów współczesnych oraz szkolnictwo i miejscowy szpital parafialny. Cenne są badania antropomiczne nad nazwiskami mieszkańców omawianej parafii oparte na księgach metrykalnych. W II części została ukazana historia parafii od połowy XVIII w. do czasów najnowszych. Autorzy szczegółowo przedstawili tworzenie się parafii, ukazali bogate dane statystyczne na temat wiernych, dokonali analizy poszczególnych świątyń oraz ich remonty i naprawy, poczynawszy od kaplicy św. Onufrego aż po obecny kościół. Ze szczególną uwagą przedstawiono wyposażenie wnętrza: ołtarze, obrazy, organy oraz przedmioty liturgiczne. Niezbyt precyzyjnie natomiast ujęto pod wspólnym tytułem: „Księgi kościelne” zarówno księgi liturgiczne, jak metrykalne, archiwum, bibliotekę parafialną i kroniki parafii. W dalszej części przedstawiono cmentarze: przykościelny i parafialny. Szkoda, że pominięto informacje o miejscach pochówku żołnierzy szwedzkich z 1708 r., cmentarzach dla chorych na cholera i chorych na grypę hiszpankę z okresu międzywojennego. Dopełnieniem tej części jest opis grotty Matki Boskiej oraz i kaplicy MB Ostrobramskiej przy wjeździe do Kadzidła. II Część pracy zbiorowej poświęcona jest przedstawieniu życia religijnego parafii. Odpusty, nabożeństwa, pielgrzymki, bractwa religijne są wyrazem żywotności wiary i stanowią integralną część życia religijnego. Niestety, zabrakło w opracowaniu szerszego przedstawienia obrazu życia religijnego w okresie międzywojennym i później. Niewątpliwie, szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach przejawem ożywienia religijnego są parafialne stowarzyszenia i ruchy religijne żywo istniejące w omawianej parafii: Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej, Franciszkański Zakon Świeckich, Liturgiczna Służba Ołtarza, Odnowa w Duchu Świętym, schole: dziecięca i młodzieżowa, Koła Różańcowe czy też

Ruch Światło - Życie. IV Część opisuje zabudowę parafialną. W podrozdziale zatytułowanym „Zabudowa plebanijna” przedstawiono beneficjum proboszczowskie, plebanię oraz inne budynki parafialne; następnie w paragrafie „Domy na Poświętnem” opisano budynki przeznaczone dla wikariuszy i służby kościelnej. Kolejno omówiono grunty parafialne, dochody i zapisy. Wydaje się, że byłoby lepiej tej części nadać wspólny tytuł: „Beneficjum parafii”, zaś pozostałe tytuły podać w sposób uproszczony: plebania, inne budynki, grunty, itp. Część V przedstawia biogramy księży proboszczów parafii kadzidlańskiej, wikariuszy oraz listy osób konsekrowanych pochodzących z omawianej parafii. Szczególnie cenne jest osobne przypomnienie wybitnego i zasłużonego kapłana dla parafii kadzidlańskiej – ks. Mieczysława Mieszko oraz jego wkład w pielęgnowanie kultury kurpiowskiej. Dopełnieniem pracy są aneksy zawierające dane statystyczne dotyczące parafii Kadzidło na temat mieszkańców, wizytacji i duchowieństwa.

Praca stanowi rzetelne wnikliwe studium parafii Kadzidło. Jest dziełem znawców tematu, osób kompetentnych. Oczywiście można by poszerzyć ją o dodatkowe elementy, np. szersze omówienie życia religijnego po 1918 r., analizę praktyk religijnych, opisanie historii powstania kapliczek przydrożnych w okolicy czy też działalność mariawitów na terenie parafii Kadzidło (miejscowy wikariusz ks. Wacław Żebrowski w latach 1904-1905 aktywnie włączył się do mariawityzmu i został jego propagatorem; w Długim Kącie istniała świątynia mariawicka pw. Przenajświętszego Sakramentu. Wierni mariawicy w szczytowym okresie na terenie omawianej parafii liczyli ponad 300 dusz (wg Mironczuka). Istniały także poważne konflikty między duchownymi i wiernymi mariawickimi i katolickimi). Wydanie drukiem monografii, pomimo pewnych braków, należy ocenić pozytywnie, z pożytkiem dla nauk historycznych i teologicznych. Książka winna spotkać się z życzliwym przyjęciem rozlicznych i wnikliwych czytelników.

ks. Józef Łupiński

Lucjan Miś, Marcjanna Nózka, Marta Smagacz-Poziemska, ***Nasze problemy. Bieda i bezrobocie we współczesnym społeczeństwie Polskim***, Wydawnictwo: Universitas, Kraków 2011, s. 254.

Socjologiczne badania nad biedą i bezrobociem w Polsce, miały przez długi czas w okresie powojennym charakter rozważań głównie teoretycznych. Społeczeństwo polskie było utrwalone w przekonaniu, że kraj pozbawiony jest takich problemów jak bieda, bezrobocie czy społeczna marginalizacja. Jeżeli ktoś znalazł się w takiej sytuacji, to tylko wyłącznie z własnej winy. Dopiero w latach 90-tych ubóstwo i bezrobocie w Polsce zobaczyły „światło dzienne”. Od tego czasu obserwuje się różne przeobrażenia, co znajduje odzwierciedlenie w publikacjach naukowych, rocznikach statystycznych, aktach prawnych, jak i opinii społecznej.

Zagadnienie biedy i bezrobocia podejmuje książka „Nasze problemy. Bieda i bezrobocie we współczesnym społeczeństwie” autorstwa Lucjana Misia, Marcjanny Nózki oraz Marty Smagacz-Poziemskiej. Badacze zwracając uwagę na biedę i bezrobocie wskazują, iż z jednej strony są to problemy niezależne a z drugiej powiązane ze sobą, choć ich związki nie zawsze są oczywiste. Książką składa się z pięciu rozdziałów i liczy 254 stron. Każdy z rozdziałów podejmuje ważne problemy dotyczące kwestii egzystencji jednostki we współczesnym społeczeństwie

Na samym początku swojej książki autorzy analizują definicje, przyczyny i konsekwencje sporu wokół tychże problemów. Autorzy podając dane i fakty dotyczące bezrobocia i ubóstwa opierają się na danych statystycznych z ostatnich lat, badaniach opinii społecznej i kontaktach z pracownikami socjalnymi ośrodków pomocy społecznej. Ich zdaniem aparat „opieki i kontroli” opiera się zarówno na aktach prawnych, rozporządzeniach i potrzebach klientów, jak i na relacjach międzyludzkich, uprzedzeniach, sposobach poznawania pracy i pomocy niezgodnej z obowiązującymi ustawami.

Bardzo ważnym źródłem dla badaczy była obserwacja jawna i ukryta zjawiska biedy i bezrobocia. Twierdzą, że temat biedy i bezrobocia, mimo iż nie jest nowy, pozostaje wciąż aktualny. Polska - na co zwracają uwagę twórcy raportu „Polska 2030” należy do tych państw członkowskich Unii Europejskiej, w których istnieje największe zagrożenie ubóstwem” Należy pamiętać by „śledząc” bezrobocie i ubóstwo, nie stracić z pola widzenia innych zjawisk, o których dzisiaj mówi się, że są mało istotne lub neutralne

dla społeczeństwa, a które w przyszłości mogą okazać się pierwszoplanowe i zagrażające spójności społecznej.

W rozdziale pierwszym – „Problemy bezrobocia i ubóstwa w analizach socjologicznych” – autorzy twierdzą, że wyjaśnienia pojęcia ubóstwa są bardzo liczne, a niekiedy nawet sprzeczne. Badacze przyjmują pewne zmienne i na ich podstawie budują swoje definicje. Jedno jest pewne, że ubóstwo wiąże się z brakiem zasobów finansowych, brakiem mieszkania, brakiem podstawowych środków do życia. Większość badaczy jest zgodna co do wieloczynnikowej determinacji ubóstwa. Stwierdzają że konkretne przypadki indywidualnego czy grupowego ubóstwa można wyjaśnić odwołując się do współdziałania czynników o charakterze psychologicznym (słaba motywacja, poczucie niskiej wartości, niechęć do pracy), społecznym i ekonomicznym. Oprócz wyjaśnień naukowych istnieją wyjaśnienia o charakterze ideologicznym. Chociaż role społeczne badacza i ideologia różnią się od siebie, to często *zdarza* się łączenie tych ról, przechodzenie z jednej roli do drugiej.

Podobne trudności jak w wyjaśnieniu i rozumieniu ubóstwa, napotyka się w definiowaniu, określeniu przyczyn, uwarunkowań, skutków i środków zaradczych wobec bezrobocia. Ideologowie leseferyzmu uważają, że decyzje pracownika lub osoby zainteresowanej podjęciem zatrudnienia są dobrowolne, bezrobocie wynika zaś z tego, że płaca im oferowana jest ich zdaniem zbyt niska. Gdy pracodawca zaoferuje płacę niższą od oczekiwanej przez pracobiorców, ci dobrowolnie zrezygnują z zatrudnienia. Z kolei ideologowie interwencjonalizmu wskazują, że pracobiorcy nie mogą dobrowolnie zgadzać się na tak niskie płace, ponieważ wtedy ilość pieniędzy nie wystarczy im na przeżycie. Zatem decyzja o bezrobociu to decyzja o przymusowej bezczynności. Zwolennicy tych pojęć różnią się zasadniczo w zakresie oceny skutków bezrobocia a także w zakresie rozwiązań probierni bezrobocia.

We współczesnym społeczeństwie brak zatrudnienia w dłuższej perspektywie grozi utratą zgromadzonych do tej pory zasobów i w konsekwencji ubóstwem. Z drugiej strony bieda jednostki i rodziny uniemożliwia otrzymanie pracy, czasami jakiegokolwiek. Same poszukiwanie pracy związane jest z wydatkami, na które bezrobotnego nie jest stać. Badania wykazały, że jednym z czynników powodujących ubóstwo są kłopoty zdrowotne. Wydatki poniesione na leczenie, dla osób które utrzymują się ze świadczeń socjalnych są tak duże, że prowadzą ich do ubóstwa.

W trakcie badań skupiono się na kwestii czy bezrobocie i ubóstwo mają

wpływ na przestępczość pospolitą. Okazało się, że nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi. Są środowiska, że bieda nie prowadzi do przestępstw, ale są i takie gdzie np. młodzi bezczynni zawodowo i biedni mężczyźni, gromadzą się w niektórych miejscach przestrzeni publicznej w sprzyjających okolicznościach, przekształcają się po pewnym czasie w gangi i szajki. Grupy te poprzez działania przestępcze polepszają swoją sytuację materialną. Analiza związku między bezrobociem a ubóstwem pokazuje, że im wyższe bezrobocie tym wyższe ubóstwo i odwrotnie. Polityka zatrudnienia jest najważniejszym sposobem radzenia sobie z ubóstwem.

Rozdział drugi – „Bieda i bezrobocie w kontekście socjostrukturalnych osobliwości” – analizuje ubóstwo, jako zjawisko i indywidualną sytuację człowieka, które było obecnie w Polsce przed- transformacyjnej, ale informacji na ten temat nie ujawniono. Bardziej systematyczne badania nad polską biedą rozpoczęto po roku 1956. Podobnie miała się rzecz z badaniami rynku pracy a zwłaszcza bezrobocia. Sytuacja zmieniła się na przełomie lat 80-tych. i 90-tych. XX w. wraz z „ujawnieniem” się biedy i bezrobocia oraz pojawienia się nowego zjawiska bezdomności.

W badaniach socjologicznych nad zjawiskiem bezrobocia badacze odwołują się zwykle do dwóch źródeł: danych z urzędów pracy oraz danych z Badań Aktywność Ekonomicznej Ludności (BAEL). W pomiarze skali i specyfiki biedy w Polsce wykorzystuje się pojęcia odwołujące się do wielkości kwoty którą trzeba posiadać, aby w miarę „normalnie” funkcjonować. Miara ubóstwa absolutnego to: minimum socjalne, minimum egzystencji, ustawowa linia ubóstwa relatywna oraz subiektywna granica ubóstwa.

W badaniach socjologicznych bezrobocie oznacza najogólniej zjawiska, w których jakaś część obywateli zdolnych do pracy i deklarujących chęć podjęcia pracy, nie znajduje zatrudnienia. Pomiary ubóstwa w Polsce w dużej mierze oparte są na definicjach przyjętych przez rozmaite urzędy i biura statystyczne. W obliczeniach obszaru ubóstwa korzysta się z wyników badań budżetu gospodarstw domowych prowadzonych przez GUS. Progi dochodowe stosowane przez pomoc społeczną i system świadczeń rodzinnych są obecnie wyznaczane poprzez zastosowanie tzw. metody koszykowo-eksperyckiej. W polskiej rzeczywistości według tej metody wyznaczane są znane szerzej, kategorie minimum socjalnego i minimum egzystencji. Metoda ta polega, z jednej strony, na próbie określenia wartości potrzeb podstawowych (w ramach koszyka), z drugiej zaś, na próbie określenia wzorów konsumpcji i stylów życia. Obecnie w Polsce funkcjonuje cztery graniczne kategorie. Są to: minimum socjalne, minimum egzystencji, próg

interwencji socjalnej i wsparcie dochodowe rodzin.

Badania nad biedą i bezrobociem, często proponuje ujęcie niezależne, nie ulega jednak wątpliwości, że mają czy też miewają punkty styeczne. Wśród biednych istnieje podział na biednych „normalnych” i „spatologizowanych”. Pierwsi starają się zaspokoić swoje potrzeby zgodnie z powszechnie obowiązującymi etyczno-prawnymi zasadami, to znaczy podejmując pracę, dbając o dom i dzieci. Drudzy natomiast swoimi działaniami godzą w te zasady, przejawiając zachowania patologiczne, takie jak alkoholizm, aspołeczność, zdobywają środki do życia w nielegalny sposób.

Z badań GUS wynika, że zasięg ubóstwa w Polsce rośnie wraz ze wzrostem liczby osób pozostających poza rynkiem pracy. Podobnie jak bezrobocie, także ubóstwo ma w perspektywie makrospołecznej związek z rodzajem zamieszkiwanego miejsca, w rozróżnieniu na miasto i wieś i z usytuowaniem regionalnym. Wyraźny jest podział na województwa i regiony o niższych i wyższych wskaźnikach ubóstwa. W makroskali całego społeczeństwa ludzie żyjący w ubóstwie to przede wszystkim mieszkańcy wsi i małych miasteczek. Badania wykazują, iż bezrobocie i ubóstwo są zjawiskami wieloczynnikowymi. Przyczynami tych zjawisk są oprócz miejsca zamieszkania, wykształcenia i kwalifikacji, źródło dochodu gospodarstwa domowego, możliwość uzyskania pracy i wysokość zarobków. Brak pracy jest głównym czynnikiem, który powoduje ubóstwo zarówno w sferze materialnej, psychicznej jak i fizycznej. Sytuacja jednostki na rynku pracy wiąże się zarówno z cechami indywidualnymi oraz uwarunkowaniami społecznymi.

Rozdział trzeci – „Polacy wobec rynku pracy, bezrobocia i własnej sytuacji materialnej” – autorzy przedstawiają badania rynku pracy, bezrobocia i sytuacji materialnej Polaków. Badania wykazały, że pod koniec 2009 roku sytuacja na rynku pracy w Polsce jest zła lub bardzo zła. Tylko 7% ankietowanych postrzegало sytuację na rynku pracy pozytywnie. Podobna sytuacja miała miejsce w 2010 roku mimo, iż nieznacznie zmniejszyła się liczba zarejestrowanych bezrobotnych. Analiza aktualnych danych CBOS potwierdza tezę, 12 społecznych ocen w dużej mierze zgodnych jest z rzeczywistą sytuacją, jaką obserwujemy na polskim rynku pracy. Oznacza to, że poprawa lub pogorszenie sytuacji na tym rynku kształtuje społeczne oceny w tej kwestii. Poprawie ocen i przewidywań dotyczących sytuacji na rynku pracy towarzyszy poczucie bezpieczeństwa zatrudnienia i odwrotnie.

Zdaniem badaczy cechą polskiego rynku pracy jest sezonowość- oznaczająca wzrost bezrobocia w miesiącach rozpoczynających i kończących

rok. Z badań przeprowadzonych przez CBOS w ostatnich trzech latach wynika, że niewielka liczba osób deklarujących brak pracy poszukuje zatrudnienia. Najpowszechniej stosowaną metodą poszukiwania zatrudnienia było wykorzystywanie prywatnych kontaktów i znajomości, jak również przeglądanie ogłoszeń.

Rozdział czwarty – „Polityka społeczna wobec bezrobocia i ubóstwa „– jest próbą ukazania, w jaki sposób udzielana jest pomoc tym, którzy zagubili się w życiu społecznym. Osobom, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej, udzielana jest pomoc m.in.: w formie świadczeń społecznych, na które składają się środki finansowe, usługi i dobra rzeczowe, a które nie stanowią bezpośredniego wynagrodzenia za pracę, służą natomiast zaspokojeniu potrzeb ludzkich. Finansowane są z wpływów podatkowych, składek ubezpieczeniowych oraz celowych wpłat ludności.

W Polsce pomoc udzielana jest w formie pomocy tzw. aktywnej oraz formy biernej, w tym zasiłki, które przysługują po spełnieniu określonych kryterium dochodowego oraz innych warunków uprawniających do uzyskania tego typu świadczenia. W celu przeciwdziałania oraz łagodzenia skutków ubóstwa lub utraty pracy w Polsce stosowane są metody w obszarze edukacji, ochrony zdrowia, rynku pracy, świadczeniach rodzinnych i pomocy społecznej. W obszarze edukacji pomoc świadczona jest m. in. formie dostępności i jakości systemu kształcenia. W systemie ochrony zdrowia wyraża się to przede wszystkim w dostępności do świadczeń zdrowotnych, w programach promocji zdrowia i zdrowego stylu życia, właściwej diety i programach profilaktycznych. Bardzo ważną płaszczyzną walki z biedą jest polityka realizowana na rynku pracy. Pomoc w tym obszarze polegać powinna na tworzeniu dostępu do pracy, zapewnianiu odpowiedniego poziomu dochodów, na tworzeniu odpowiedniego poziomu dochodów i aktywnych oraz biernych form wsparcia osób bezrobotnych. W wymiarze świadczeń rodzinnych chodziłoby m.in. o wsparcie dla rodzin z dziećmi. Szczególnie ważnym obszarem jest szeroko rozumiana pomoc społeczna, która jest zabezpieczeniem społecznym, zapewniającym bezpieczeństwo socjalne.

Wszystkie wskazane wyżej dziedziny są ze sobą ściśle powiązane. Niskie wykształcenie i brak kwalifikacji ograniczają lub blokują dostęp do rynku pracy, na którym osiągają najniższe wynagrodzenie. Ubóstwo pociąga za sobą pogorszenie stanu zdrowia i szereg patologii. Zły stan zdrowia może prowadzić także do wyczerpania oszczędności i popadnięcia w biedę. Problem ubóstwa dotyka zwłaszcza rodziny wielodzietne, niepełne, co wiąże

się z kosztami utrzymania. Posiadanie dzieci ogranicza rozwój zawodowy matki, co wynika i ze specyfiki rynku pracy i z małej ilości żłobków oraz przedszkoli.

Podstawowe cele i działania pomocy społecznej w Polsce wynikają z ogólnych reguł wyznaczanych przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej. Na szczeblu centralnym kompetencje w zakresie pomocy społecznej ma Rada Ministrów-Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej. Na szczeblu regionu, zadania państwa w dziedzinie pomocy i polityki społecznej wypełnia wojewoda. Na szczeblu powiatowym obowiązek wykonywania zadań pomocy społecznej powierzone Powiatowym Centrom Pomocy Rodzinie, gminy natomiast powołały miejskie i gminne ośrodki pomocy społecznej (MOPS i GOPS).

Rozdział piąty – „Napięcia i debaty wokół bezrobocia i ubóstwa” – opisuje pewne prawidłowości, które przyczyniły się napięć związanych z kwestią bezrobocia i ubóstwa. Jak stwierdzają autorzy, wraz ze zmianami ustrojowymi w Polsce następowały zmiany struktury społecznej. Nie obyło się bez napięć i konfliktów powstających na liniach nowych podziałów. Konflikty wyrażały się zarówno w dyskusjach publicznych, jak i w formie jawnego protestu- strajków i manifestacji, akcji bezpośrednich. Sprzeczności, według badaczy, powstały na kilku polach. Jedne grupy społeczne szybko się bogaciły, inne ubożały, niewspółmierny był wkład pracy i czerpane zyski, spadło zadowolenie ludzi. „Nowe” ubóstwo dotknęło m.in. ludzi starych, niedołączonych i uzależnionych. Sprzeczności kierowane były przede wszystkim w stronę państwa, które stało się adresatem oczekiwań, pretensji i roszczeń.

Najważniejszy konflikt przebiegł między rządzącymi a rządzonymi, ale - jak wykazali badacze- bardzo istotne okazały się też: konflikty wokół władzy, interesów różnych grup społecznych (pracowników i pracodawców); zatrudnionych i bezrobotnych; bogatych i biednych; konflikty ideologiczne, ekonomiczne, polityczne, moralne. W warunkach polskich badacze zauważyli, iż w konfliktach o udział w rynku pracy brali również udział mieszkańcy miast i wsi. Lepiej z utrzymaniem lub stworzeniem sobie miejsc pracy poradzili sobie mieszkańcy miast, szczególnie tych wielkich. Bezrobocie w dużych miastach jest niższe niż w miastach średniej wielkości i małych. Największe bezrobocie istnieje na wsi. Socjologowie formułowali tezy o „ukrytym bezrobociu” lub „niepełnym zatrudnieniu” na wsi, sięgającym ponad miliona osób niezarejestrowanych w urzędach pracy.

W Polsce wiele prac wykonuje się wciąż poza systemem oficjalnej gospodarki rynkowej a ludzie wykonujący te prace nie są bynajmniej bezczynni, chociaż są bardzo często zarejestrowani w urzędach pracy jako bezrobotni lub pobierają świadczenie socjalne. Zasygnalizowane konflikty angażują różne, lepiej lub gorzej zorganizowane siły społeczne, które reprezentują odmienne interesy i poziom zaangażowania, stając się uczestnikami wydarzeń, obserwatorami lub pozostając tylko ich świadkami. Wśród głównych autorów występujących „na arenie walki” wymienić należy pracodawców, zorganizowanych pracowników oraz władze państwowe. Trudniejsza jest identyfikacja autorów zaangażowanych w rozwiązanie problemu ubóstwa, co wynika między innymi z faktu, iż osoby ubogie charakteryzują się raczej niskim poziomem uczestnictwa w życiu publicznym, mniejszą zdolnością do organizacji i wyłanianie reprezentacji.

Badacze śledząc zmiany, jakie dokonały się w obszarze polityki gospodarczej i społecznej oraz objęły kwestie bezrobocia i ubóstwa określili, iż stały się one zjawiskami problemowymi dla poszczególnych rządów. Aby je rozwiązać potrzebne są działania kompleksowe i uwzględniające długoterminową perspektywę ich realizacji. Temu celowi służyć mają dokumenty strategiczne, realizowane na różnych poziomach administracji, obszarach zróżnicowanych pod względem geograficznym, kulturowym i ekonomicznym. By rozwiązać problemy ubóstwa i bezrobocia należy stworzyć warunki, które sprzyjałyby współpracy, akceptacji proponowanych rozwiązań, solidarnej ich realizacji. Realizacja długoterminowych projektów wymaga ciągłości pracy, finansowania i zaufania społecznego.

Przywołana wyżej po części treść książki jest moim zdaniem pozycją wnikliwie analizującą biedę i bezrobocie we współczesnym społeczeństwie. Jest to praca naukowa a mimo to język, jakim posługują się autorzy jest zrozumiały nawet dla zwykłego czytelnika. Czytając i analizując pozycję, zapoznajemy się z definicjami pojęć obowiązującym w obszarze „bieda i bezrobocie”, z wynikami badań socjologicznych w tym zakresie a także z polityką społeczną wobec bezrobocia i punktami spornymi wokół wskazanych tematów.

Dzięki tej pozycji jednostka może się dowiedzieć, iż bezrobocie i ubóstwo są to problemy ważne nie tylko dla polityków, aktywistów, ale też bardzo istotne, nawet najważniejsze dla opinii publicznej. Są to problemy społeczne i nie można ich traktować incydentalnie, ani ich lekceważyć. Charakterystyka zjawisk jest wielowymiarowa. Pokazany jest wewnętrzny i zewnętrzny punkt widzenia, tworzenie strategii i programów oraz zmiany

zjawiska, przekaz medialny i osobiste wypowiedzi ludzi dotkniętych problemem oraz system prawny. Przeczytana publikacja uświadamia czytelnikowi, iż Polska nie jest „szczęśliwa wyspą”, lecz krajem, przed którym stają wyzwania dotycząca przyszłości pracy i dobrobytu.

O ile na temat bezrobocia jako problemu samoistnego ukazuje się dużo publikacji, o tyle temat biedy analizowany jest dość lapidarnie. Dlatego książka ta jest swego rodzaju naukowym walorem lokującym się w kręgu nauk interdyscyplinarnych. Kolejnym walorem niniejszej pozycji jest bardzo przystępna teoretyczna i praktyczna analiza przedstawionych zjawisk. Dlatego jest ona warta polecenia. Pozwoli czytelnikowi nie tylko poznać meandry problemów współczesnych ludzi, ale uświadomi jak dalece istotnym jest życie na granicy ubóstwa i bezrobocia. Książkę tę rekomenduje właściwie wszystkim, którym problemy społeczeństwa nie są obojętne. Szczególnie zaś powinni ją przeczytać studenci kierunków społecznych oraz pracownicy socjalni, dla których bezrobocie i bieda to dwa ważne obszary pomagania innym.

Ks. Józef Młyński

Rodzinne i instytucjonalne środowiska opiekuńczo-wychowawcze, red. Danuta Wosik -Kawala, Wydawnictwo Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, s. 325.

Sieroctwo jest problemem, który od dawna stanowi przedmiot zainteresowań pedagogów i psychologów, pracowników zakładów opiekuńczo-wychowawczych i resocjalizacyjnych, działaczy społecznych i szerokich kręgów społeczeństwa. Pojęcie sieroctwa wiąże się ze stanem pozbawienia dzieci, trwale lub przejściowo, szans wychowywania we własnej rodzinie, ze względu na brak odpowiednich warunków opiekuńczo-wychowawczych. W Polsce system opieki nad dzieckiem, osieroconym i opuszczonym składa się z form rodzinnych i instytucjonalnych. Obie te formy istnieją obok siebie w zasadzie od początków dziejów opieki nad dzieckiem. Obecnie można jednak zauważyć dążenie do znacznego ograniczania instytucjonalnych form opieki nad dzieckiem, na rzecz powstawania form małych, rodzinnych. Dużą wagę przykładają się także do wspomagania rodziny naturalnej aby pobyt dziecka poza domem był możliwie jak najkrótszy.

„Rodzinne i instytucjonalne środowiska opiekuńczo-wychowawcze” to jedna z najnowszych publikacji Wydawnictwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej napisana pod redakcją dr Danuty Wosik-Kawali, która wprowadza nas w tematykę opieki nad dzieckiem osieroconym i opuszczonym. Opracowanie ma 325 stron. Składa się z dziesięciu rozdziałów przedstawiających zarys historii omawianego problemu, podstawowe definicje oraz przede wszystkim wyczerpujące omówienie instytucjonalnych i rodzinnych form opieki nad dziećmi, które z różnych względów nie mogą przebywać w domu rodzinnym.

Książkę rozpoczyna rozdział: „Rodzina naturalnym środowiskiem wychowawczym”, w którym autorka wyjaśnia pojęcie „rodziny” oraz wyróżnia typy rodzin ze względu na kryterium więzi rodzinnych (rodzina pełna, niepełna, rozbita, zrekonstruowana, zdeorganizowana, zdemoralizowana i zastępcza) oraz zdolności wychowawczych (rodzina wzorcowa, normalna, wydolna, niewydolna, patologiczna). Następnie w przejrzysty sposób ukazuje funkcje rodziny, słusznie zauważając, że środowisko rodzinne jest pierwszym środowiskiem, w którym pełnione są funkcje, znajdujące w perspektywie czasu swoje odbicie w życiu społecznym. W dalszej kolejności omówiona została problematyka faz życia rodzinnego i postaw rodzicielskich, czyli specyficznych zachowań rodziców względem dziecka.

W następnej części, zatytułowanej: „Opieka nad dzieckiem jako przed-

miot zainteresowań pedagogiki opiekuńczej”, przekrojowo została zaprezentowana istota opieki. Próby jej definicji, cechy konstytutywne, czyli: sytuacja zagrożenia, stan sił vitalnych dziecka oraz wypełnianie społecznej funkcji opieki nad dzieckiem, ponadto przedstawione zostały rodzaje opieki: zwierzęca, ludzka i transcendentna. Szczególną uwagę autorka zwraca na kwestię opieki zastępczej, zwanej kompensacyjną, co w świetle całego opracowania wydaje się bardzo słuszne, jako że ma właśnie traktować ono o środowiskach opiekuńczych poza tradycyjną rodziną.

Kolejny fragment, „Zarys historii opieki nad dzieckiem opuszczonym - od starożytności do XIX wieku”, poświęcony kształtowaniu się opieki nad dzieckiem opuszczonym na przestrzeni wieków podzielony został na dwie części: historię europejską i polską. Zwrócono uwagę na doniosłość edyktu mediolańskiego, po którym Kościół rozpoczął tworzenie sierocińców czy domów dla podzutek. Dopiero pod koniec XII wieku powstał Szpital Świętego Ducha w Rzymie, który był pierwszą, wzorcową instytucją zajmującą się opieką nad porzuconymi oraz chorymi i ubogimi. Moją ciekawość wzbudziła wzmianka o średniowiecznej instytucji kołowrotka, czyli miejscu gdzie matki mogły pozostawić swe nowo narodzone dzieci.

Po części dotyczącej historii rozpoczyna się omówienie wszystkich form opieki nad dziećmi, jakie są stosowane w Polsce. Kolejno rozdziały: „Ośrodek adopcyjno-opiekuńczy”, „Rodzina zastępcza”, „Rodzina adopcyjna”, „Rodzinne domy dziecka”, „Pogotowie opiekuńcze”, „Dom dziecka”, „Wioski dziecięce”. Każdy rozdział zbudowany jest w bardzo przejrzysty i ciekawy sposób. Na początku przybliżona zostaje geneza omawianej formy opieki, następnie jej funkcje, cele i organizacja oraz poszczególne kwestie indywidualne. Bardzo ciekawie przedstawione zostały instytucje rodzin zastępczych i rodzin adopcyjnych. Dynamiczny rozwój rodzin zastępczych datuje się na lata trzydzieste ubiegłego wieku.

Po II wojnie światowej następował rozwój instytucjonalnych form opieki nad dziećmi, aż do połowy lat 90, kiedy to zauważono wyższość rodzinnych form pomocy dzieciom nad instytucjonalnymi. Podstawy prawne tworzenia i funkcjonowania rodzin zastępczych znajdziemy w Ustawie z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej oraz w Rozporządzeniu z dnia 18 października 2004 r. w sprawie rodzin zastępczych. Zgodnie z tymi aktami rodzina zastępcza jest powoływana do zapewnienia dziecku pozbawionemu opieki rodzicielskiej zastępczego środowiska wychowawczego. Umieszczenie dziecka w takiej rodzinie może nastąpić bądź na mocy orzeczenia sądu, bądź na podstawie umowy cywilnoprawnej zawartej między

rodziną zastępczą a starostą. W tym drugim przypadku wymagane jest za-
twierdzenie umowy przez sąd.

Wśród rodzin zastępczych możemy wyróżnić rodziny spokrewnione z dzieckiem, rodziny z dzieckiem niespokrewnione oraz rodziny zawodowe. Rodziny zawodowe z kolei dzielą się na rodziny wielodzietne, specjalistyczne oraz te o charakterze pogotowia rodzinnego. Wszystkim rodzinom zastępczym przysługuje pomoc pieniężna adekwatna do potrzeb. Stanowi ona częściowe pokrycie kosztów związanych z utrzymaniem i wychowaniem dziecka. Ponadto, biologiczni rodzice dziecka wnoszą ustalone przez starostę opłaty za pobyt dziecka w rodzinie zastępczej.

Inną formą opieki nad dziećmi, z pewnością najkorzystniejszą, jest rodzina adopcyjna. Adopcja, czyli inaczej przysposobienie jest instytucją prawa rodzinnego, która polega na wytworzeniu pomiędzy przysposabiającym a przysposobionym, z wszelkimi konsekwencjami, stosunku takiego, jaki występuje w rodzinie naturalnej. Wyróżnić możemy trzy rodzaje adopcji:

- przysposobienie niepełne - powstaje stosunek prawno-rodzinny jedynie między przysposobionym a przysposabiającym. Dziecko zachowuje więź ze swoją rodziną biologiczną, nie obowiązuje tu tajemnica adopcji oraz stosunek ten może zostać rozwiązany przez sąd
- przysposobienie pełne - stosunek prawno-rodzinny powstaje nie tylko między przysposobionym i przysposabiającym, ale również między ich krewnymi. Dziecko zostaje odcięte od swojej rodziny biologicznej, takie przysposobienie ma nierozzerwalną trwałość.
- przysposobienie całkowite - zwane blankietowym, może zostać orzeczone przez sąd jeżeli rodzice dziecka wyrażą zgodę na przysposobienie bez wskazania osoby przysposabiającego, co powoduje całkowite wygaśnięcie więzi z rodziną biologiczną. W ten sposób przysposobione mogą być jedynie niemowlęta.

Rodzice adopcyjni często nie ujawniają dziecku ani otoczeniu tego faktu. Tajemnica pochodzenia dziecka adopcyjnego jest jego dobrem osobistym i podlega ochronie prawnej. Po osiągnięciu pełnoletności dziecko może jednak poznać nazwiska swoich rodziców biologicznych i ma wgląd w swój pierwotny akt urodzenia. Uważa się, że dziecko przysposobione powinno być w odpowiednim czasie poinformowane o tym, że zostało adoptowane.

Warte zasygnalizowania jest również istnienie adopcji zagranicznej, czyli przysposobienia obywatela polskiego przez osobę stale zamieszkują-

cą za granicą. Ten rodzaj adopcji jest procesem trudnym i złożonym, możliwym do zastosowania dopiero po wyczerpaniu możliwości znalezienia rodziny adopcyjnej w Polsce.

Inną formą opieki nad dziećmi omówioną w książce są tzw. wioski dziecięce. Jest to idea stosunkowo mało rozpowszechniona, gdyż w Polsce istnieją tylko cztery takie wioski: w Biłgoraju, Kraśniku, Karlinie i Siedlcach. Koncepcja ta oparta jest na czterech zasadach podstawowych. Po pierwsze: dzieci są wychowywane w wioskach przez matki SOS. Druga zasada mówi o rodzeństwie wioskowym, czyli wszystkie dzieci pełnią wobec siebie role siostr i braci. Zasadę trzecią stanowi koncepcja domu, w którym dzieci mają czuć się bezpiecznie. Ostatnia zasada koncentruje się na wiosce, która składać się ma z 14 do 20 autonomicznych domów zamieszkałych przez rodziny, dyrektora, pedagogów i psychologów.

Dzieci przyjęte do wioski dziecięcej przebywają tam do osiągnięcia samodzielności, a później przenoszone zostają do wspólnot mieszkaniowych lub domu młodzieży, gdzie przygotowują się do dorosłego życia, zdobywają wykształcenie i integrują się ze społeczeństwem. Kolejnym etapem usamodzielniania jest mieszkanie nadzorowane. Proces ten trwa od 3 do 5 lat i dotyczy wychowanków studiujących lub pracujących zamieszkujących poza placówkami SOS. W tym okresie z wychowankiem współpracuje jego dotychczasowy wychowawca i pełni wówczas jedynie funkcję doradczą. W późniejszym okresie życia wychowanek nadal otrzymuje wsparcie ze strony wioski i utrzymuje z nią kontakt.

Podsumowując działalność wszystkich form działalności wiosek dziecięcych SOS należy ocenić je bardzo pozytywnie. Stanowią one postać pośrednią między instytucjonalnością a rodzinnością systemu opiekuńczo-wychowawczego i bardzo dobrze przygotowują dzieci do samodzielnego i odpowiedzialnego dorosłego życia.

Książka stanowi logiczną i spójną całość. Jest niewątpliwie bardzo dobrym źródłem wiedzy na temat obowiązującego w Polsce systemu opieki nad dziećmi. W sposób przejrzysty prezentuje wszystkie jego formy czyniąc to nie tylko teoretycznie, ale ilustrując poszczególne rodzaje tych form przykładami z życia. Pomaga to lepiej poznać i zrozumieć omawianą problematykę. Warto, aby tę książkę przeczytali pracownicy socjalni oraz studenci kształcący się na kierunkach pedagogicznych oraz socjalnych.

Ks. Józef Młyński

J. Damon, *Wykluczenie*, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 141.

Zjawisko wykluczenia społecznego jest bardzo trudne do zdefiniowania. Nakładają się w nim bowiem na siebie różne wymiary marginalizacji. Wykluczenie społeczne, polegające na niepodejmowaniu zwyczajowej i społecznie akceptowanej drogi życiowej lub wypadaniu z niej; dotyczy ona osób, rodzin lub grup ludności.

W dokumencie „Narodowa Strategia Integracji Społecznej dla Polski” zostaje podana następująca definicja: *Wykluczenie społeczne to brak lub ograniczenie możliwości uczestnictwa, wpływania i korzystania z podstawowych instytucji publicznych i rynków, które powinny być dostępne dla wszystkich, a w szczególności dla osób ubogich.*

Zagadnienie to podejmuje w swojej książce pt. „Wykluczenie” francuski socjolog Julien Damon. Ukazuje w niej sytuację marginalizacji, która we współczesnej Francji staje się wielkim problemem. Opracowanie nie ma na celu przedstawienia obrazu konkretnych trudności składających się w efekcie na wykluczenie, lecz chce ukazać działania, opis i ocenę środków oraz instytucji, które zostały stworzone do walki z wykluczeniem.

We wstępie zostaje przedstawiona trudność w zdefiniowaniu pojęcia wykluczenia – okazuje się, że tą samą nazwą można objąć wiele zjawisk, a samo wykluczenie jest często mylone z biedą czy nierównością. Eksperci francuscy nazywają je „skupieniem upośledzeń”, a nie jedynie biedą finansową. Pojawia się również stwierdzenie, że problematyka ta jest interesująca, ponieważ wyznacza pole działania dla walki z tym zjawiskiem.

Rozdział pierwszy zatytułowany *Bogactwo i ubóstwo pojęcia „wykluczenie”* zawiera w sobie wzmianki z historii stanowiące o popularyzacji terminu „wykluczenie”. Nastąpiła ona na początku lat 70-tych. XX w. m. in. dzięki książce *Les exclus* (Wykluczeni, 1974) Rene Lenoira, w której termin „wykluczony” zostaje użyty w kontekście nieprzystosowania społecznego, a także dzięki Ojcu Józefowi Wrzesińskiemu, który w raporcie dla Rady Ekonomiczno – Społecznej (1987) utrzymuje, że kwestia wykluczenia społecznego musi być uznana za „priorytet narodowy”. Wskazuje się tu również na trudności w oszacowaniu danych dotyczących osób nieprzystosowanych do życia w społeczeństwie oraz na fakt, że w czasie wzrostu gospodarczego Francji osoby te pozostawały bez wsparcia. Następnie zostaje pokazana pomoc, jakiej udzieliło państwo w postaci zasiłków, które miały się zajmować szczególnieymi przypadkami ubóstwa.

W kolejnych podrozdziałach ukazany jest fakt trudności we właściwym

korzystaniu z pojęcia wykluczenia, gdyż jego kontury stały się bardzo płynne. Bardzo często jest ono używane z związku z określeniem „społeczeństwa dualistycznego”, gdzie istnieją tylko dwie grupy ludzi – biedni i bogaci, między którymi istnieje ogromna przepaść. Następnie podane są różne grupy podejść, które umożliwiają ocenę i pomiar zjawiska biedy, które w największym stopniu pomagają na oszacowanie zjawiska wykluczenia:

- 1) bieda jako „ubóstwo absolutne” – ustalona jest dolna granica dochodów, która się nie zmienia;
- 2) „relatywna” bieda finansowa – za biednych uznaje się osoby żyjące w gospodarstwie, którego dochód na jednostkę jest niższy niż 60 % średnich dochodów;
- 3) bieda „odczuwalna” – określenie zjawiska przez zapytanie ludzi, czy uważają się za biednych
- 4) ubóstwo względem warunków życiowych – obserwacja, czy w danym gospodarstwie skupiają się problemy odnoszące się do ograniczeń budżetowych, nieterminowych opłat, ograniczeń konsumpcji czy trudności mieszkaniowych.

Francuscy eksperci odrzucają jednak jeden rodzaj pomiaru na rzecz idei zgromadzenia całej grupy wskaźników, a Krajowe Obserwatorium Biedy i Wykluczenia Społecznego we Francji wymienia ich aż jedenaście. W końcu ukazane są także obawy Francuzów przed biedą i wykluczeniem, pojawiają się także próby ich wytłumaczenia, a na wykresach przedstawione są dane statystyczne dotyczące tego zagadnienia.

W rozdziale drugim zatytułowanym *Walka z wykluczeniem i kompleks biurokratyczny – opiekuńczy* zostaje przedstawione wyobrażenie polityki zwalczającej wykluczenie oraz relacja wzajemnych zależności, łączących władzę publiczną i różne stowarzyszenia. Walka z wykluczeniem jest pojmowana przede wszystkim jako powrót do systemu opiekuńczego i przekomponowanie opieki społecznej. Pojawia się tu również termin „polityka solidarności”, czyli polityka wyrównywania szans, wydatków oraz jawnej walki z biedą i wykluczeniem poprzez zagwarantowanie dochodu minimalnego osobom, które nie dysponują żadnymi środkami. Wymienione są również poszczególne rodzaje zasiłków socjalnych oraz pomoc doraźna, jako sposoby pomocy, które są najbardziej widocznie politycznie i medialnie. Wymienionych jest również 5 członów walki z wykluczeniem:

- 1) pomoc i działanie społeczne na rzecz osób de faworyzowanych tzw. mieszkania socjalne,
- 2) polityka miejska,

- 3) pomoc dotycząca czynników ekonomicznych,
- 4) ułatwienie osobom de faworyzowanym dostępu do świadczeń zdrowotnych.

Następnie wymienione są ustawy, które przyczyniły się do walki z wykluczeniem oraz krótko omówione rodzaje zasiłków społecznych. Na końcu następuje wskazanie na konieczność współpracy i partnerstwa między konkretnymi placówkami świadczącymi pomoc a także omówione są dwa zagrożenia – brak decyzyjności i biurokratyzacja, które przyczyniają się do powstawania chaosu w organizacji oraz trudności w uzyskaniu realnej pomocy ze względu na błahę nieścisłości formalne.

Ostatni, trzeci rozdział pod tytułem *W stronę „racjonalnego socjalu”* ukazuje konieczność uprawiania polityki społecznej o bardziej racjonalnym charakterze, niż było to czynione do tej pory. Omówione są tu zagadnienia bezdomności oraz biedy wśród ludzi pracujących, gdyż grupy tych osób są charakterystyczne i kluczowe dla polityki walki z wykluczeniem. W sytuacji bezdomności opisane jest ponownie masowe pojawianie się bezdomnych na ulicach miast w latach 80-tych. XX w. i jego przyczyny, następnie podana jest definicja bezdomności z podziałem na różne kryteria. Opisane są również akcje „zero bezdomności”, które jak sama nazwa wskazuje, mają za zadanie zlikwidowanie tego problemu. Natomiast bieda wśród osób pracujących, czyli tzw. „bieda aktywna” jest zjawiskiem stosunkowo nowym we Francji. Zjawisko to dotyczy osób, które utrzymują aktywność zawodową, a jednak sytuują się poniżej granicy biedy.

Na końcu ukazana jest rola Unii Europejskiej, która musi podejmować działania wspólnotowe na rzecz przeciwdziałania i likwidowania istniejącego już wykluczenia społecznego. Pokazana jest konieczność inwestycji w społeczeństwo, aby obywatele państw członkowskich Unii wiedli godne życie bez obaw o swoją przyszłość. Rok 2010 był ogłoszony przez Komisję Europejską „europejskim rokiem walki z biedą i wykluczeniem społecznym”. Miejmy nadzieję, że uwrażliwił on ludzkość na biedę i wykluczenie społeczne w Europie a także rozpowszechnił informację, że problemy te mają wpływ na rozwój społeczno – ekonomiczny.

Książka, która jest podręcznikiem akademickim dla studentów socjologii opisuje zjawisko wykluczenia w sposób bardzo bogaty, a jednocześnie trudnym i fachowym językiem, który może być niezrozumiały dla osób nieobeznanych ze specjalistyczną terminologią. Ponadto, opisuje działalność instytucji pomocy społecznej we Francji, używając wielu zwrotów obcojęzycznych, które również nie ułatwiają zrozumienia lektury. Duża ilość

danych statystycznych, diagramy i wykresy precyzują niektóre kwestie i w sposób przejrzysty można zauważyć zmiany, które są opisywane.

Uważam, że podręcznik powinien być skierowany wyłącznie do studentów i osób w dużym stopniu zainteresowanych tą tematyką, gdyż jest tu w dość trudny sposób opisana działalność teoretyczna dotycząca wybranych problemów, które są jedynie zarysowane. Natomiast działalność instytucji społecznych jest w mojej opinii wyjaśniona w sposób zawiły, ale chyba wystarczający dla poznania ich funkcji i charakteru. Warto, aby książka ta znalazła się na półce pracowników socjalnych, pedagogów, socjologów, oraz studentów, którzy próbują poznać meandry zjawisk społecznych. Książkę tę rekomenduje także dla pracowników pomocy społecznej.

Ks. Józef Młyński

Anna Rambiert, *Bieg Pawła z Tarsu czyli spotkania z grecką agonistyką*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2013, s. 96.

Paweł z Tarsu to bez wątpienia jedna z najważniejszych postaci z początków chrześcijaństwa. Jego niezwykłość możemy podziwiać, czytając, słuchając czy medytując treść jego listów zapisanych na kartach Nowego Testamentu, które zawierają podstawowe treści chrześcijańskiej wiary. Wielką popularnością cieszą się również różnego rodzaju pielgrzymki do Grecji, Turcji i Włoch, podczas których nawiedza się miejsca, gdzie przebywał i nauczał Apostoł Narodów.

Postać św. Pawła – można chyba tak powiedzieć – od zawsze była przedmiotem zainteresowania przede wszystkim teologów, ale także specjalistów z innych dziedzin nauki, np. historyków, którzy w jego listach dostrzegali swoiste drzwi wejściowe do ówczesnego świata, języka, myślenia i kultury. Nie dziwi więc fakt, że w literaturze teologicznej znajdziemy bardzo wiele opracowań naukowych, które z różnych punktów widzenia przyglądają się i analizują osobę, nauczanie i działalność Apostoła Narodów. Rozpatrując jego życie przed wydarzeniem pod Damazkiem, określają go mianem faryzeusza, prześladowcy chrześcijan czy obywatela rzymskiego. Patrząc z perspektywy jego działalności ewangelizacyjnej, przedstawiają go np. jako trzynastego świadka, misjonarza pogan, pisarza, cierpiącego, prześladowanego i oskarżonego. Widzą w nim również wizjonera, ekstatyka, charyzmatyka, duszpasterza, nauczyciela mądrości czy proroka.

Wydana w serii „Archeolog czyta Biblię” pozycja pt.: „Bieg Pawła z Tarsu, czyli spotkania z grecką agonistyką” autorstwa Anny Rambiert ukazuje osobę Pawła, jeśli nie jako sportowca sensu stricto, to przynajmniej jako kompetentnego znawcę sportu. Otwiera się więc przed czytelnikiem jeszcze jedna, ciekawa, być może bliższa współczesnym perspektywa oglądu postaci biblijnej. Agonistyka, współzawodnictwo to aktualne dla nas doświadczenie, charakterystyczne w naszych czasach dla wielu przestrzeni ludzkiej aktywności. Od wielu osób wymaga się wciąż kreatywności, innowacyjności, sprytu, ciągłej gotowości i konkurencyjności. Współzawodnictwo jest dziś bowiem na porządku dziennym. Często mówi się o tzw. „wyścigu szczurów”, który ma miejsce w wielu obszarach życia. Warto więc przyjrzeć się temu, co mówi o współzawodnictwie św. Paweł, wskazując, jak należy odnosić się do owego współzawodnictwa w życiu religijnym i w ogóle w różnych obszarach życia społecznego, bowiem treści Pisma Świę-

tego to treści uniwersalne.

Omawiane opracowanie rozpoczyna wstęp (s. 7-8), w którym autorka zdradza cel swojej pracy: „Ukazanie procesów zachodzących na styku religii Mojżeszowej z liberalną obyczajowością grecką, która niewątpliwie miała wpływ na pierwszych chrześcijan, a nawet Apostołów. Przykładem tego są listy św. Pawła...”. Dalej w pierwszym rozdziale (s. 9-10) przedstawiony został w krótki sposób stan badań nad sportem starożytnym”. Drugi, najdłuższy rozdział (s. 11-29) poświęcono sportowi greckiemu, trzeci (s. 30-38) igrzyskom panhelleńskim, czwarty (s. 39-44) Istmii i organizowanym w niej igrzyskom, zaś piąty (s. 45-48) - panatenajom czyli urządzanym na cześć Ateny świeckim wydarzeniom sportowym. W rozdziale szóstym (s. 49-56) zatytułowanym „«Biegacz» z Tasu” autorka w zwięzły sposób omawia miejsca z życia i działalności Apostoła Narodów: Tars, Ateny, Korynt i Rzym. W rozdziale siódmym (s. 57-66) przywołuje wypowiedzi Pawła o sporcie zawarte w jego listach (1 Kor 9,24-27; 2 Tm 4,7-8; Ga 2,2), a w rozdziale ósmym (s. 67-77) występujące w Corpus Paulinum metafory dotyczące takich sportów, jak: biegi, zapasy i pięściarstwo. Rozdział dziewiąty (s. 78-80) dotyczy nagród, jakie otrzymywali zwycięzcy. Opracowanie zamyka osiem stron fotografii, zakończenie (s. 81-82), aneks (s. 83-88) z wykazem nieomówionych w opracowaniu konkurencji sportowych, bibliografia (s. 89-93) i spis treści (s. 95-96).

Przedstawiana pozycja wydawnicza – choć skromna, jeśli chodzi o objętość – stanowi cenny wkład w badania nad listami, teologią i przede wszystkim osobą Pawła, który również może być postrzegany jako wzorzec chrześcijańskiego sportowca. Na pochwałę zasługuje proponowana czytelnikowi możliwość spojrzenia na Apostoła Narodów nie tylko jako na pisarza i teologa, lecz także jako na człowieka żyjącego w konkretnej kulturze, w której wzrastał, pracował i tworzył. Nakreślony, przy pomocy obrazów z życia sportowego, portret Pawła z Tarsu ukazuje jego osobę z innej, mniej znanej szerszej rzeszy czytelników perspektywy jego codzienności i przyczynia się do ubogacenia jego wizerunku. Takie naświetlenie kontekstu historycznego, społecznego i politycznego, w którym ewangelizował Apostoł Narodów należy uznać za ze wszelkich miar konieczne i pożyteczne, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć intencje i cele komunikatów wysyłanych przez Pawła do wiernych.

Podczas lektury omawianej pozycji czytelnik może oczywiście odczuwać pewien niedosyt z powodu trochę skromnego przedstawienia i skomentowania w rozdziale siódmym i ósmym wypowiedzi Pawła o sporcie,

zawartych w jego listach czy zawartych w Corpus Paulinum metafor z dziedziny sportu. Ale może ten brak łatwo uzupełnić, korzystając ze szczegółowych komentarzy do poszczególnych ksiąg. Polecana do lektury publikacja to swoista intelektualna inspiracja dla profesjonalistów i wszystkich zainteresowanych osobą i dziełem św. Pawła, by sięgać głębiej, poza utarte schematy, niejako za kulisy i odnajdywać tam nowe pola badań i dociekań naukowych.

Ks. Andrzej Jacek Najda

Carlo Rocchetta, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, s. 629.

Dzięki odnowie przyniesionej przez Sobór Watykański II, w ostatnich dekadach swoją głębszą refleksję rozwinęła między innymi teologia małżeństwa. Nie sposób zaś stwierdzić tego samego o teologii rodziny. Dlatego z uznaniem należy powitać dzieło „Teologia rodziny. Podstawy i perspektywy” znanego włoskiego teologa Carlo Rocchetty – byłego wykładowcy Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i Wydziału Teologicznego we Florencji, autora licznych i często wznawianych publikacji z zakresu teologii sakramentów, teologii małżeństwa oraz teologii ciała.

Jak zaznacza autor we wstępie, dzieło to nie jest wyczerpującym i kompletnym studium teologii rodziny, ale – jak głosi sam tytuł – zakreśla jej podstawy i wyznacza perspektywy. C. Rocchetta postuluje, aby ujmowanie teologii jako „fides quaerens intellectum” (krytyczna refleksja o wierze) uzupełnić o „amor quaerens intellectum” (poznawanie miłujące). Zadaniem teologa nie jest mówienie do siebie samego czy dyskusowanie o abstrakcyjnych systemach, lecz pokorna posługa wobec wspólnoty wiernych w ich pielgrzymce wiary, a także wkład w rozwój dogmatu: „poszukiwanie w wierze, które jest zarazem aktem miłości wobec rodziny” (s. 10). Refleksja teologiczna zaprezentowana w tej publikacji to *theologia viatorum*, a nie *theologia conclusionum*, właściwa klasycznym podręcznikom; chodzi o to, aby uniknąć niebezpieczeństwa oddalenia wiedzy teologicznej od życia Kościoła lub zredukowania jej do systemu konceptualizacji pozbawionych treści egzystencjalnych. Również język teologiczny tego dzieła stara się być zrozumiały możliwie dla wszystkich, by mogło ono służyć duszpasterstwu rodzin. Autor zdaje sobie sprawę, iż taki wybór metodologiczny może wywołać krytykę u tych, którzy postrzegają teologię wyłącznie jako dyscyplinę akademicką.

Samo wyrażenie „teologia rodziny” nie posiada długiej historii. Wcześniej używano raczej terminu „teologia małżeństwa”. Rodzina była ujmowana w aspekcie socjologicznym, moralnym lub prawnym, ale nie teologiczno-dogmatycznym. Dlatego wobec wielu dostępnych opracowań z zakresu teologii małżeństwa odczuwa się brak konkretnej i specyficznej refleksji teologicznej na temat rodziny. Rodzina chrześcijańska ma swoją podstawę w małżeństwie, lecz nie można jej do niego zredukować. „Zbyt podkreślana identyfikacja teologiczna między małżeństwem i rodziną

spowodowałyby ryzyko stracenia z pola widzenia faktu, że o ile wspólnota małżeńska opiera się na wzajemnym wyborze oraz wzajemnej zgodzie, to relacja między rodzicami i dziećmi, między rodzeństwem, pomiędzy krewnymi nie znajduje podobnego oparcia i wymaga szerszej i bardziej złożonej refleksji” (s. 15).

Pierwsza część książki umieszcza teologię rodziny wewnątrz teologii tajemnicy ślubnej („mistero nuziale”); druga część – w obrębie refleksji teologicznej o Trójjedynym Bogu; trzecia – w świetle św. Rodziny z Nazaretu i niepowtarzalnej roli, jaką odegrała ona w dziejach; czwarta część umiejscawia wspólnotę rodzinną w obrębie historii zbawienia; piąta – pog

łębia refleksję o rodzinie w perspektywie Kościoła domowego; i wreszcie ostatnia szósta część – wewnątrz teologii czułości („teologia della tenerezza”), która jest charakterystycznym i oryginalnym rysem refleksji teologicznej Carlo Rocchetty (por. m. in. tegoż autora, *Teologia della tenerezza; Viaggio nella tenerezza nuziale. Per ri-innamorarsi ogni giorno; Elogio del litigio di coppia. Per una tenerezza che perdona*). Każda z tych części nie stanowi jakiejś oddzielnej sekcji, ale wpisuje się w pewną logikę rozwoju tematu w całym dziele.

Obecna we współczesnej refleksji teologicznej kategoria „tajemnicy ślubnej” w szerokim sensie oznacza zbawczy zamysł Boży realizowany w historii, który osiąga swój szczyt w odkupieniu dokonanym przez Chrystusa, Oblubieńca Kościoła-Oblubienicy, a w sensie węższym wyrażenie to odnosi się do relacji mężczyzny i kobiety oraz ich ślubnej miłości, która otwiera się na potomstwo, dając życie rodzinie – ślubnej wspólnotcie osób na wzór Trójcy. W pierwszej części publikacji autor ukazuje, w jaki sposób rodzina, oparta na małżeństwie, znajduje się wewnątrz ślubnej historii zbawienia, zawiera ją w sobie i staje się jej pierwszorzędną uaktualnioną formą. Droga tajemnicy ślubnej stanowi uprzywilejowaną drogę dla odkrycia teologicznego fundamentu rodziny. Potrzeba teologii, która będzie w stanie przyjąć „tajemnicę ślubną” jako swoją centralną kategorię w sensie antropologiczno-biblijnym i dogmatycznym. Rozważania teologiczne tej części zostają poprzedzone socjo-kulturową analizą instytucji rodziny.

Druga część książki otwiera w patrzeniu na rodzinę horyzont trynitarny. Nie jest to horyzont alternatywny w stosunku do horyzontu ślubnego, lecz staje się jego dopełnieniem. Autor zapytuje, czy monoteistyczna koncepcja Boga zbyt zamknięta w sobie samej nie stoi u podstaw modelu społeczeństwa indywidualistyczno-piramidalnego i autorytarnej rodziny oraz czy ponowne odkrycie Boga-Trójcy nie mogłoby prowadzić do radykalnej

zmiany w tym modelu? Teologia misterium trynitarnego stanowi doskonałą podstawę i horyzont do odzyskania projektu rodziny jako *imago Trinitas*, a dzięki wydarzeniu paschalnemu jako *sacramentum Trinitas* w Kościele i w świecie (por. *Familiaris consortio* 13). Włoski teolog stara się tak prowadzić swoją refleksję na temat korelacji Trójca-rodzina, aby nie zredukować misterium trynitarnego do poziomu ludzkiego oraz by nie „wpisywać” w Boga koncepcji ziemskich.

Szósty rozdział tej części ukazuje pneumatologiczny wymiar rodziny. Istnieją nieliczne publikacje na temat relacji Ducha Świętego i małżeństwa, natomiast problematyka roli Ducha Świętego we wspólnocie rodzinnej zrodzonej z sakramentu ślubnego wciąż oczekuje na swoje teologiczne pogłębienie. „Trzecia” Osoba Boża w sercu Trójcy to Duch Święty, który odsyła do „trzeciego”, rodzącego się z jednego ciała dwojga i do „my” rodzinnego z darem dziecka i płodności życia oraz miłości. Obecność Ducha w rodzinie nie jest czymś zewnętrznym, lecz należy ją rozumieć *ab intra* – jest On „pulsującym sercem” determinującym nadprzyrodzoną żywotność samej wspólnoty rodzinnej i jej misji.

Obie perspektywy – ślubna i trynitarna – podjęte w pierwszych częściach książki znajdują swój punkt zbieżności i najpełniejszy wyraz w św. Rodzinie z Nazaretu. Tradycja apokryficzna spowodowała, iż św. Rodzina została złączona bardziej z pobożnością ludową, aniżeli z refleksją typowo dogmatyczną. C. Rocchetta pragnie ukazać, iż Nazaret stanowi kamień milowy dla teologicznego zrozumienia zamysłu Bożego co do wspólnoty rodzinnej. Św. Rodzina zawiera w sobie tajemnicę teologiczną. „Rodzina z Nazaretu lokuje się dlatego w centrum historii zbawienia: stanowi jej decydujący etap (*kairós*) i jest żywym wyrazem samoobjawienia Boga-Trójcy w świecie. W tym kierunku podążają przyczynki Magisterium Kościoła w ostatnich wiekach” (s. 226).

Czwarta część książki ukazuje rodzinę jako wspólnotę zbawienia. Rodzina znajduje się w samym sercu historii zbawienia: przeżywa ją w sobie i przedłuża przez swoją obecność i działanie. Koncepcja zbawienia poddana została w historii przynajmniej dwóm procesom redukcjonistycznym, co utrudniało interpretację rodziny jako wspólnoty zbawienia. Pierwszy proces doprowadził do postrzegania zbawienia jako czegoś wyłącznie pozaświatowego, co prawie nie dotyczy przeżywanej codzienności. Drugi zaś proces zredukował zbawienie do wydarzenia wyłącznie indywidualno-wewnętrzne („moje” zbawienie). W ten sposób małżeństwo i rodzina były widziane w kategoriach wyłącznie funkcjonalnych, bez ich włączenia w *hi-*

storia salutis. Rodzina zaś jest „miejszem teologicznym”: wspólnotą życia i miłości, upragnioną przez Boga, w której toczy się historia zbawienia dla Kościoła i świata. Jeden z rozdziałów tej części ukazuje rodzinę jako wspólnotę w napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie” zbawienia, wspólnotę więc nie statyczną, lecz będącą „w drodze”. W ten sposób rodzina doświadcza analogicznej dialektyki, która charakteryzuje Kościół: „w napięciu między nieusuwalną pieczęcią świętości otrzymaną w darze od Ducha Zmartwychwstałego Pana i ścieżką oczyszczenia, na którą jest zaproszona w odpowiedzi na ewangeliczny plan Mistrza” (s. 325).

Wyrażenia „małżeństwo” i „rodzina” posiadają swoją własną wartość, ale nie oddają w pełni misteryjnej tożsamości wspólnoty rodzinnej, zrodzonej z sakramentu małżeństwa. Jan Paweł II w „Liście do rodzin” stwierdził, że „sama rodzina jest wielką Bożą tajemnicą” (19). Ponowne odkrycie idei „Kościoła domowego”, dokonane przez Sobór Watykański II, należy rozumieć w tym właśnie kierunku. Wyrażenie to odnosi się do teologicznej tożsamości rodziny jako wspólnoty osób, która aktualizuje „tajemnicę ślubną” Chrystusa i Kościoła i czyni z przymierza miłości małżonków wspólnotę sakramentalną w drodze z całym ludem Bożym (por. *Familiaris consortio* 51-52; 55). Wyrażenia „Kościół domowy” używa się także w innych znaczeniach: pedagogicznym, duszpasterskim i duchowym. Nie zawsze te znaczenia są właściwie rozróżniane. Kategoria „Kościoła domowego” otworzyła nowe perspektywy refleksji, tylko częściowo zrealizowane w posoborowej teologii. Autor ukazuje Kościół domowy jako sakrament wielkiego Kościoła i jako wspólnotę świętującą, która znajduje swoje źródło i szczyt w wydarzeniu paschalnym aktualizowanym w Eucharystii (szczególnie rozdział XIV). Ostatni rozdział tej części wskazuje na ewangelizującą naturę Kościoła domowego. Rodzina jako wspólnota misyjna, która wypływa z serca Boga Ojca, lokuje się na trajektorii misji Syna i Ducha i jest włączona w misję Kościoła (por. s. 457-485).

Ostatnia część książki nosi tytuł: „Rodzina – wspólnota czułości Boga”. Określenie to jest rzadkie w refleksji teologicznej, nie jest zarazem tym samym co określanie rodziny jako „wspólnoty miłości”, i stanowi – zdaniem autora – wraz z horyzontami już wymienionymi ważną perspektywę w integralnie rozumianej teologii rodziny. Wyrażenie „czułość” nie ma tu nic wspólnego z romantycznym sentymentalizmem, stanowi uczucie mocne, nie słabe, jest związane z dojrzałością uczuciową i przewycięża każdą formę powierzchowności. Myśl chrześcijańska z pewnym opóźnieniem podjęła tematykę teologii uczuć. Jedną z przyczyn był tu wpływ średnie-

go platonizmu, dla którego wszystko to, co dotyczy cielesności, zmysłów i wrażliwości, byłoby czymś niższym od czystej duchowości. Opóźniło to refleksję nad rodziną jako wspólnotą uczuciową, w której uczucie czułości byłoby duszą i strukturą nośną *communio nuptialis personarum*. Permanentny związek z Bogiem i łaska sakramentalna, które przenikają rodzinę, przejmują niejako naturalną czułość obecną w sercu małżonków, rodziców i dzieci i przemieniają ją w czułość teologalną. Bóg-Trójca staje się skałą, na której opiera się wspólnota rodzinna jako wspólnota czułości – wbrew kruchemu przepływowi stanów ducha lub przejściowych emocji poszczególnych członków rodziny. W ten sposób także sama seksualność otrzymuje swoje najwyższe ukierunkowanie. Aby zapobiec kryzysom małżeńskim, rozpadowi małżeństw, zaburzeniom wielu młodych ludzi, należy uczęszczać do szkoły czułości – postuluje C. Rocchetta – tzn. otworzyć się na horyzonty absolutnej Bożej Czułości.

W zakończeniu autor przedstawia propozycję pewnych teologicznych zasad ukierunkowujących duszpasterstwo rodzin. C. Rocchetta odnosi się przede wszystkim do sytuacji społecznej i eklezjalnej we Włoszech i wskazuje, że w atmosferze konsumpcjonizmu i relatywizmu moralnego wspólnota rodzinna zostaje zakwestionowana w samej swojej racji istnienia, w swojej strukturze męsko-żeńskiej i w swojej stabilności. Zdaniem autora, istnieje wciąż niedostateczna recepcja teologii rodziny we wspólnocie eklezjalnej. Zauważalne jest zbyt słabe dowartościowanie Kościoła domowego w życiu eklezjalnych wspólnot lokalnych (diecezji, parafii) i ruchów kościelnych, skoncentrowanych bardziej na jednostce niż na parze małżeńskiej/rodzinie. Refleksja chrześcijańska uprzywilejowała bardziej teologię małżeństwa-sakramentu niż teologię rodziny. Dla wielu wspólnota rodzinna jest po prostu „poszerzonym” małżeństwem i każda dobra teologia sakramentu ślubnego byłaby więc wystarczająca dla stworzenia dobrej teologii rodziny. Owszem, rodzina chrześcijańska opiera się na sakramencie ślubnym, ale wykracza poza niego. Rodzina jest „komunią/wspólnotą ślubną osób, z własną specyficzną treścią i sakramentalnością i dlatego jako taka stanowi konstytutywną część misji Kościoła w świecie” (s. 580). Za refleksją teologiczną powinno iść działanie duszpasterskie Kościoła – sakramentu Boga-Trójcy w świecie. Parafrazując zdanie Gerharda Ebelinga, autor zaznacza: „Teologia rodziny bez duszpasterstwa rodzin jest pusta, duszpasterstwo rodzin bez teologii rodziny jest ślepe” (s. 587).

Idąc za głosem papieża Benedykta XVI i stwierdzeniami dokumentów Konferencji Episkopatu Włoch autor wskazuje także na palącą potrzebę

edukacji („*emergenza educativa*”) oraz na to, iż nie istnieje w tym względzie bardziej właściwe miejsce niż rodzina-ślubna wspólnota osób, wspólnota życia i miłości, „szkoła człowieczeństwa” i cnót społecznych. Wszystkie inne instytucje wychowawcze potrzebują rodziny i jej niezastąpionej roli. Także wychowanie religijne znajduje swoją pierwszą przestrzeń w rodzinie.

Słusznie zauważono, iż teologia rodziny pozostaje szerokim placem budowy będącej wciąż u swoich początków. Na płaszczyźnie teologicznej pozostaje tu jeszcze wiele do zrobienia, aby osiągnąć integralną, koherentną wizję – odpowiadającą tak naukowym wymogom teologii, jak też wychodzącą naprzeciw działaniom duszpasterskim. Publikacja Carlo Rocchetty wpisuje się w tę wizję. Jest to dzieło bardzo solidne, świadczące o erudycji autora w zakresie podejmowanych zagadnień, stanowi prawdziwą „kopalnię” wiedzy teologicznej na temat rodziny. W tak szerokim opracowaniu autorowi niełatwo było uchronić się od pewnych powracających powtórzeń. Także język w niektórych partiach publikacji – wbrew postulowanej przystępności – staje się niełatwy w recepcji. Podsumowując należy stwierdzić, iż publikacja C. Rocchetty jest bardzo ważnym i obowiązkowym punktem odniesienia dla każdego, kto pragnie zaznajomić się z aktualnym stanem teologicznej refleksji o rodzinie. Niektóre wątki tej refleksji oczekują na swoje dalsze pogłębienie i owocny rozwój.

Ks. Cezary Naumowicz

M. Ozorowski, *Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013, s. 290.

Ks. prof. UKSW dr hab. Mieczysław Ozorowski podjął się opracowania interesującego zagadnienia związanego historią początków teologii unickiej w Polsce na początku XVII wieku. Istnieje wiele opracowań o charakterze historycznym dotyczącym zawarcia Unii Brzeskiej 1596 roku. Wiele również napisano o początkach i rozwoju Kościoła greko-katolickiego na terenach Rzeczypospolitej. Istnieją w tej kwestii różne, często sprzeczne ze sobą opinie, ponieważ stosunek do tej sprawy nadal dzieli katolików i prawosławnych. Istnieje również dość liczna, choć niezbyt obszerna, literatura biograficzna, opisująca poszczególne postacie historyczne, które przyczyniły się do zawarcia Unii oraz do rozwoju kościoła unickiego w Polsce. Wielu historyków i hagiografów pochyliło się nad martyrologią tego kościoła w XIX i XX wieku.

Jak do tej pory występuje poważny brak opracowania przynajmniej podstaw teologii kościoła unickiego. Najwyraźniej współcześnie istnieje brak wybitnych teologów naukowców w tym niewielkim obecnie Kościele. Tymczasem koniec wieku XVI i wiek XVII obfitował w wielu znakomitych hierarchów kościelnych, którzy pozostawili, obecnie mało znaną spuściznę teologiczną, która posiadała oryginalny charakter. Okres ten charakteryzował się dość powszechnym zastosowaniem metody polemiczno-pozytywnej. W tym czasie na terenie Rzeczypospolitej odbyło się wiele rzeczywiście wiele realnych i bezpośrednich dysput katolików z prawosławnymi i protestantami.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła greko-katolickiego z tamtego okresu był Metropolita Hipacy Pocięj. Jest on jednym z autorów Unii Brzeskiej oraz najaktywniejszym władzą umacniającym i ugruntowującym młody Kościół unicki. Niewątpliwie bez jego osobistego zaangażowania losy Unii potoczyłyby się zupełnie inaczej. Pozostawił on po sobie bogatą spuściznę literacką o charakterze historycznym i teologicznym. Należy powitać z radością, że Ks. prof. UKSW dr hab. Mieczysław Ozorowski podjął się opracowania podstaw teologicznych zawartych w nauczaniu tego wybitnego teologa i biskupa. Recenzowane opracowanie opiera się na solidnym materiale źródłowym, który jest mało znany i nie rozpowszechniony.

W pierwszym rozdziale przedstawione zostało życie i dzieło Hipacego Pocięja. Autor przedstawił najpierw w sposób syntetyczny życiorys metropolity kijowskiego. Opis jego działalności nie doczekał się jeszcze solidnej i obszerniejszej monografii, co jest poważnym brakiem w naszej historiografii, ponieważ jego postać, choć kontrowersyjna, przez wieki była przypominana i stawiana za wzór. Życie wypełnione było wieloma ważnymi wydarzeniami, które miały bezpośredni i długofalowy wpływ na historię Rzeczypospolitej oraz Kościoła. W pierwszym rozdziale przedstawiono również materiał źródłowy, czyli pisma pozostawione przez metropolitę kijowskiego. Zarysowano metodę pozytywno-polemiczną, którą posługiwał się Hipacy Pocięj. Pozostawione przez niego pisma charakteryzują się oryginalnością i troską o zachowanie jedności z tradycją wschodnią i Kościołem Rzymskim. Odwołuje się przede wszystkim do autorytetu ojców wschodnich i na ich pismach opiera swoją argumentację. W swojej polemice wzywa wyraźnie swoich rodaków, aby wrócili do jedności wiary. Wykazuje on zapał oratorski, używając niekiedy ostrych wyrażenia, nie tyle przeciwko swoim ziomkom, co przeciwko Grekom, pozostającym uparcie przy swojej „błędnej wierze”.

Kolejne rozdziały posiadają charakter teologiczny i podejmują się prezentacji poszczególnych, najważniejszych tematów poruszanych w piśmiennictwie Pocięja. Drugi rozdział poświęcony jest chrystologii Pocięja. Posiada ona wyraźnie pozytywny charakter. Chrystus, bowiem nie był przedmiotem polemiki ani głównym tematem kontrowersji. Metropolita Hipacy unika dyskusji na temat natur Chrystusa i unii hipostatycznej. Najważniejsze tematy związane są z Wcieleniem i zbawieniem przyniesionym przez śmierć na Krzyżu. Chrystus jest w centrum jego nauczania i podstawowym odniesieniem do chrześcijańskiego życia.

Część trzecia opracowania dotyczy pneumatologii polemicznej. Kwestią najbardziej dyskutowaną i wywołującą najwięcej kontrowersji było pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna, określane w skrócie terminem *Filioque*. Pocięj w swojej pneumatologii porusza tę kwestię, ale również ukazuje pozytywnie Osobę i działanie Ducha w historii zbawienia.

Część czwarta traktuje o eklezjologii unickiej Hipacego Pocięja. W tym rozdziale najbardziej kontrowersyjne kwestie dotyczą jedności Kościoła oraz prymatu papieża, jako następcy św. Piotra. Władysław Włodzimierski tłumaczy cierpliwie wszystkie te problemy, wzywając swoich przeciwników, aby wrócili do jedności wiary i uznali autorytet oraz władzę Piotra, która została mu przekazana przez samego Chrystusa. Pocięj wskazuje również,

że Kościół katolicki posiada znamiona prawdziwego Kościoła Bożego i w tym Kościele powinni znaleźć się wszyscy wierzący w Chrystusa.

Rozdział piąty poświęcony został omówieniu problematyki eucharystycznej. O ile chrzest jest sakramentem jednoczącym wszystkich chrześcijan, o tyle Eucharystia ściśle wiąże się z konkretnym Kościołem i wyznaniem. Sama teologia tego sakramentu nie budziła kontrowersji, ale praktyka eucharystyczna była już zdecydowanie różna. Pocij przypomina kontrowersje dotyczące kultu eucharystycznego oraz chleba używanego do sprawowania świętych czynności. Chociaż unicy pozostali przy swoich zwyczajach liturgicznych, to Hipacy Pocij broni łacińskiego zwyczaju używania chleba praśnego do sprawowania Mszy św.

Szesty rozdział odnosi się do eschatologii unickiej, która została zaprezentowana przez metropolitę kijowskiego. Zasadniczo posiada ona charakter pozytywny. Pocij opisuje najważniejsze wydarzenia eschatologiczne: śmierć człowieka, jego zmartwychwstanie, sąd, wieczne szczęście w niebie oraz możliwość potępienia. Najbardziej kontrowersyjne jest zagadnienie związane z czyścem.

Ostania część pracy omawia zagadnienia praktyczne, związane z rozwojem życia duchowego chrześcijanina. Pocij wskazuje na dom rodzinny, jako na miejsce, gdzie przekazywana jest wiara i kształtowane są postawy życiowe człowieka. Obowiązek wychowania potomstwa spoczywa na rodzicach, którzy powinni zapewnić dzieciom, nie tylko utrzymanie, ale powinni zaszczyć umiłowanie Kościoła i Chrystusa. Tradycyjnie wzywa on wiernych do nawrócenia i ostrzega przed pokusami tego świata.

Warto zauważyć, że od początku postać władcy włodzimierskiego wzbudzała kontrowersje ze względu na jego energiczne działania i nietuzinkową osobowość. Jedni go uwielbiali i gloryfikowali a przeciwnicy go nienawidzili i nazywali go zdrajcą. Szkoda, że tak wielki człowiek nie doczekał się jeszcze obszerniejszej monografii w języku polskim.

Hipacy Pocij nie tylko założył i utrzymał podstawy organizacyjne, ale wyznaczył również kierunek dalszego rozwoju teologii unickiej o charakterze pozytywno polemicznym. Ta teologia miała wielu przedstawicieli po śmierci metropolity Pocija. Przyczyniła się również pośrednio do rozwoju piśmiennictwa i teologii prawosławnej, jako reakcji na działania unitów i katolików w tym zakresie.

Pomimo wielu trudności i nawet zamachu na jego życie, z pism Hipacego Pocija przebiega pogodny optymizm, oparty na pewności wiary. Ta postawa jest godna naśladowania i może być wzorem, także w czasach nam

współczesnych. Władyka włodzimierski i metropolita kijowski niewielkie miał perspektywy rozwoju. Nie poddawał się jednak zwątpieniu i nawale trudności. Podtrzymywał na duchu swoich wiernych, dając nadzieję zbawienia chrystusowego oraz wskazując na pewną drogę życia wyznaczoną przez Apostoła Piotra i potwierdzoną nauką Kościoła.

Książka Ks. prof. UKSW Mieczysława Ozorowskiego wypełnia lukę w historii polskiej teologii. Odnosi się ona do przeszłości, ale również wskazuje na podstawy współczesnej teologii unickiej, która opiera się przede wszystkim na Biblii i nauczaniu Ojców Kościoła. Metropolita Hipacy Pocięj wytyczył drogę, którą postępuje obecnie cały Kościół. Jest to opracowanie rzetelne opierające się na oryginalnych źródłach. Życzyć należy, aby znalazło ono jak najwięcej czytelników.

Ks. Adam Skreczko

Adamczyk J., *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2011, s. 526.

W niniejszej recenzji trzeba na wstępie powiedzieć P.T. Czytelnikom, że wydana drukiem publikacja książkowa jest zatytułowana: *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium*, a której autorem jest ks. Jerzy Adamczyk.

W sferze zainteresowań badawczych Autora znalazły się w jednakowym stopniu kwestie związane z ukazaniem specyficznej, kanonicznej sylwetki pielgrzyma w różnych sytuacjach prawnych, w jakich on się znajduje, jak również zagadnienie wpływu ludzi pielgrzymujących na powstanie, trwanie i zanik instytucji sanktuarium oraz problematyka praw i obowiązków pielgrzymów w odniesieniu do opieki duszpasterskiej w ośrodkach pielgrzymkowych.

Wśród licznych określeń w dziejach człowieka znajduje się również: *h o m o v i a t o r* - człowiek wędrujący, człowiek wędrownik, człowiek podróżnik, czy człowiek pielgrzym. Byt człowieka na ziemi *i n s t a t u v i a e* wpisany jest głęboko w jego strukturę. Ciągłe żywy i rozwijający się fenomen pielgrzymowania człowieka do różnych sanktuariów na świecie, w których od starożytności, aż do czasów współczesnych za aprobatą Kościoła bierze udział ogromna liczba wiernych. Prawodawstwo władzy kościelnej normuje to zjawisko oraz problemy dotyczące uczestników pielgrzymek na płaszczyźnie prawa kościelnego. Zasadniczy problem został ujęty w tytule pracy: *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium*. Poprzez tytuł Autor sugeruje, że praca jest próbą wyeksplikowania kanonicznej postaci pielgrzyma oraz jego relacji prawnej zarówno do instytucji sanktuarium, jak również i do duszpasterstwa realizowanego w sanktuariach.

Pielgrzymki do sanktuariów stanowią w Kościele wypróbowaną już przez tradycję, sięgającą jego początków praktykę pobożności. Przez wieki nie utraciły one swych walorów, lecz zakorzeniały się coraz mocniej, przynosząc obfite duchowe owoce. Wyraźnie to widać we współczesnym odradzaniu się pielgrzymowania, będącym zjawiskiem budzącym nadzieję wobec licznych zjawisk, religijnego zubożenia w

dzisiejszym świecie. Swoje odrodzenie się przeżywają dziś pielgrzymki piesze. W miesiącach letnich Sanktuarium Maryjne Jasna Góra wydaje się doświadczać nowego obłężenia ze strony tysięcznych rzesz zmierzających pieszo nawet z bardzo odległych stron. Również Rok Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa (2000) wykazał wielkie ożywienie pielgrzymowania ku kościołom jubileuszowym, począwszy od Rzymu - stolicy chrześcijaństwa. Wierni pielgrzymują dziś nie tylko pieszo, ale są też pielgrzymki autokarowe, rowerowe, konne, z wykorzystaniem samochodów osobowych, czy nawet samolotem.

Pielgrzymowanie w chrześcijaństwie ma długą historię sięgającą czasów antycznych. W Kościele katolickim pojawiło się niemal od samych początków. Pomimo różnych historycznych przeobrażeń uzyskało trwałą pozycję w duszpasterstwie, dlatego że pielgrzymka, jako jeden ze znaków wpisanych w życie uczniów Chrystusa na tej ziemi zajmowała zawsze ważne miejsce w życiu chrześcijanina. Kościół nie tylko zachował pobożną praktykę pielgrzymowania do miejsc świętych, lecz również zachęcał do niej na przestrzeni swoich dziejów. Chrześcijanie pielgrzymowali w przekonaniu, że Bóg i Święci Pańscy w niektórych miejscach *wysłuchują* lepiej niż w pozostałych. Przez pielgrzymkę szukali głębszych przeżyć religijnych, chcieli realizować swoje tęsknoty mistyczne, ale i pozbyć się grzechu, zobaczyć inny świat, zapoczątkowując w ten sposób praktykę pielgrzymek, ale o charakterze chrześcijańskim. Dlaczego, pomimo zmiennych kolei losu, różnych kryzysów i zawirowań, niejednokrotnie agresywnej krytyki, praktyka pielgrzymowania do sanktuariów nie tylko nie zanikła, ale przeżywa dziś swoje odrodzenie? Albowiem człowiek potrzebuje odbywania pielgrzymek do miejsc świętych. Ten fenomen zawiera się zarówno w naturze ludzkiej, jak i w kondycji chrześcijańskiej.

Wielki Pielgrzym Świata - błogosławiony Jan Paweł II papież wskazuje na zagadnienie pielgrzymowania mówiąc m.in. na jednej z audiencji następujące słowa: „człowiek tęskni za spotkaniem z Bogiem, a pielgrzymki kierują jego myśl ku przystani, do której może zawiązać na szlaku swoich religijnych poszukiwań. Wraz z psalmistą może w nich wysławiać swój głód i pragnienie Boga: «Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschnęła, spragniona, bez wody. W świątyni tak się wpatruję w Cie-

bie, (...) łaska Twoja lepsza jest od życia» (Ps 63 [62], 2-4). W tych «oaczach ducha» społeczność kościelna może, zatem znaleźć klimat wybitnie sprzyjający rozważaniu słowa Bożego i sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza pokuty i Eucharystii. Można w nich także przeżyć owocne doświadczenie wiary i okazać miłość braciom przez dzieła miłosierdzia i służby potrzebującym».

Również w dokumencie pt.: *Pielgrzymka w Wielkim Jubileuszu Roku 2000* w nr 1 jest podkreślone, że człowieka można określić przy pomocy pojęcia drogi: „«Droga» jest symbolem egzystencji, która przywołuje skojarzenia, takie jak: odjazd i powrót, wejście i wyjście, zejście i wspinaczka, wędrówka i postój. Od pierwszego pojawienia się na scenie świata człowiek wędruje, szukając wciąż nowych celów, przeszukuje ziemski horyzont i dąży w stronę nieskończoności: przemierza rzeki i morza, wchodzi na święte góry, których szczyty zdają się łączyć niebo z ziemią; wędruje także w czasie, naznaczając go datami wielkich wydarzeń, postrzega narodziny, jako wejście na świat, a śmierć, jako odejście i zanurzenie się w łono ziemi lub zabranie do miejsca, gdzie żyją bogowie».

Dzisiejszy człowiek pragnie opuszczać swój dom rodzinny, wyruszać w nieznanne strony, wiedziony ciekawością poznania świata. Człowiek chce odkrywania tajemnic natury, doznania nowych wrażeń, pragnie oderwać się od codzienności, jej monotonii, rutyny miejsca i zmęczenia pracą. Życie człowieka to nieustanna przemiana. Człowiek chce przekraczać samego siebie, dążyć do tego, co doskonalsze. Odczuwa, iż jego istnienie w tym świecie jest przemijające i tymczasowe, stąd pragnie przekroczyć ten świat z jego ograniczonością w poszukiwaniu rzeczy trwałych. W tym poszukiwaniu ustawicznie obecny jest temat związku człowieka z Bogiem i różnych sposobów okazywania tego związku. Przede wszystkim pielgrzymka wyraża pewne dążenie, impuls, pęd ku niewytlumaczalnej, a jednocześnie zaspokajającej rzeczywistości. Trzeba, bowiem mieć na uwadze potrzeby człowieka - odejście od przyzwyczajenia, miejsca zamieszkania i pracy. Gdyż jest obecny we wszystkich religiach motyw udania się w drogę dla zaspokojenia pragnienia świętości. W które to szczególnie wpisuje się pielgrzymka chrześcijańska do sanktuariów, gdzie wierni spodziewają się bliższego spotkania z Bogiem i ze Świętymi. Pragną też spełnić określone akty kultu oraz otrzymać

rożne łaski.

Obecny Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1230, podaje pojęcie *sanktuarium*, przez które: „rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego - za aprobatą ordynariusza miejscowego - pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności”. Prawodawca kodeksowy wskazuje, że pielgrzymki są istotnym elementem identyfikującym sanktuarium. Pielgrzymka, to szczególna forma kultu i wyraz pobożności ludowej, która jest przywoływana wielokrotnie w pozakodeksowych aktach prawa kościelnego i w prawie partykularnym. Nie jest zdefiniowana zarówno w obowiązującym Kodeksie 1983, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku oraz w Kodeksie Pio-Benedyktyńskim z 1917 r.. Pomimo tego obecny KPK 83, wyraźnie wyodrębnia postać wiernego pielgrzyma i w kan. 1230 mówi: „pielgrzymują liczni wierni”, jak też w kan. 1233 zaznacza: „ilekroć to zda się zalecać napływ pielgrzymów” uznaje możliwość przyznania określonym sanktuariom pewnych przywilejów.

Autor podejmując problem badawczy w niniejszej rozprawie, przeprowadził go w oparciu o określone źródła prawne. Praca jest oryginalnym wyrazem dostrzeżenia problematyki jurystycznej koncepcji pielgrzyma, jego relacji do kanonicznej instytucji sanktuarium, jak również jego statusu prawnego w odniesieniu do misji pastoralnej w sanktuariach. Opracowanie monograficzne na temat kanonicznej figury pielgrzyma w relacji do duszpasterstwa poprzez sanktuarium zasadniczo koncentruje się na analizie dokumentów w aspekcie prawnym i wymiarze pastoralnym. Dotyczą one bezpośrednio lub pośrednio tematyki pielgrzyma i sanktuarium, które stanowią źródła dla opracowania przedstawionych kwestii. Obok nich Autor sięgnął do obszernej literatury prawniczej i teologicznej w różnym stopniu dotyczącej przedmiotu badań. Dużą wartość ma także różnorodność prawna i merytoryczna uwzględnionych dokumentów. W pracy wykorzystano m.in.: prawo synodalne, dekryty aprobujące poszczególne sanktuaria, statuty konkretnych sanktuariów, przywileje i odpusty nadane ośrodkom pielgrzymkowym, dekryty nominacyjne odpowiedzialnych za duszpasterstwo i organizację pielgrzymek, dyspensy dla pielgrzymów oraz instrukcje odnoszące się do pielgrzymowania.

W opracowaniu zastosowano złożoną metodę pracy. Zasadniczo po-

służono się metodą dogmatyczno - prawną oraz w niektórych częściach monografii, metodą historyczno - prawną. Nie ograniczono się jedynie do opisu oraz analizy materii prawnej czy opinii i stanowisk uczonych w poszczególnych kwestiach. Postarano się o syntezę poszczególnych elementów kanonicznej figury pielgrzyma i jej odniesień do sanktuarium i duszpasterstwa w nim, co pozwoliło na wyeksponowanie prawnej sylwetki pielgrzyma oraz jego statusu prawnego w relacji do misji pastoralnej ośrodków pielgrzymkowych. W pracy uwzględniono również zasady interpretacji gramatycznej, logicznej i systemowej.

Publikacja książkowa zaczyna się wykazem skrótów (s. 3-6), następnie jest wstęp (s. 7-24). Zasadnicza struktura rozprawy składa się z pięciu rozdziałów. W ogólnym wprowadzeniu naświetlono racje podjęcia tematu, sprecyzowano temat, zasygnalizowano literaturę przedmiotu oraz omówiono strukturę i metodę pracy. Pierwszy rozdział służy wyeksplikowaniu prawnej figury pielgrzyma i zaproponowaniu jego kanonicznej definicji. Rozdział drugi ma za przedmiot odniesienie pielgrzymów do prawnej instytucji sanktuarium. Natomiast rozdziały trzeci, czwarty i piąty poświęcone są ukazaniu relacji pielgrzymów do duszpasterstwa w sanktuariach w kontekście wzajemnych praw i obowiązków. W zakończeniu każdego z rozdziałów zamieszczono dosyć obszerne wnioski, które są niejako streszczeniem poruszanych zagadnień.

W pierwszym rozdziale (s. 25-149) najpierw są przedstawione kwestie terminologiczne odnoszące się do ludzi udających się w pielgrzymowaniu do sanktuariów. Wyeksponowane są różne nazwy stosowane przez prawodawcę na określenie wiernych: pielgrzym, pobożny pielgrzym, wierny, pątnik oraz inne nazwy pielgrzymów. Przedmiotem dalszego przybliżenia problematyki prawnej koncepcji pielgrzyma są poszczególne elementy jurydycznej definicji pielgrzyma, tzn.: wierni odznaczający się szczególną pobożnością; aprobata wiernych przez kompetentną władzę kościelną; pielgrzymowanie do sanktuarium oraz cele świętej podróży. W ostatniej fazie tego rozdziału została podjęta próba prawnego zdefiniowania wiernego - pielgrzyma.

Drugi rozdział (s. 151-227) prezentuje i tłumaczy relację pielgrzymów do kanonicznej instytucji sanktuarium, gdyż sanktuarium ma rację bytu wyłącznie ze względu na licznych pielgrzymów. W oparciu o źródła prawa powszechnego, partykularnego oraz refleksje kanonistów

i teologów Autor analizuje i prezentuje następujące zagadnienia: pielgrzymi a element materialny sanktuarium; pielgrzymi a element formalny sanktuarium; pielgrzymi a istnienie sanktuarium oraz pielgrzymi a zaniknięcie sanktuarium.

W trzecim rozdziale (s. 229-296) została podjęta próba ukazania statusu prawnego pielgrzymów w odniesieniu do zadań duszpasterskich sanktuariów w zakresie posługi słowa Bożego. Najpierw ukazana została kwestia posługi słowa Bożego w sanktuariach w pracach Komisji dla Rewizji Kodeksu. Z kolei podkreślono rolę i miejsce posługi słowa Bożego w duszpasterstwie w sanktuariach. Następnie wskazano na dwie zasadnicze formy głoszenia nauki Bożej: są to przepowiadanie słowa Bożego i nauczanie katechetyczne. W końcowej części skoncentrowano się na korzystaniu w ośrodkach pielgrzymkowych ze środków społecznego przekazu.

Zakres czwartego rozdziału (s. 297-408) obejmuje problemy praw i obowiązków pielgrzymów w dziedzinie liturgicznego i pozaliturgicznego wymiaru w sanktuariach tj. *cura animarum*. Omawia kwestię sprawowania w sanktuariach Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych i pozostałych sakramentów. Końcowa część rozdziału jest poświęcona liturgii godzin i udzielaniu sakramentaliów oraz wykonywaniu praktyk pobożności ludowej w sanktuariach.

Piąty rozdział (s. 409-460) i zarazem ostatni sprowadza się do ukazania i analizy praw i obowiązków nawiedzających ośrodki pielgrzymkowe w obszarze pozostałych aspektów duszpasterstwa pielgrzymów, jakimi są: działalność charytatywna oraz organizacja i infrastruktura sanktuarium. Są one niezbędne dla specyficznego duszpasterstwa w tych miejscach świętych. Całość pracy zamyka podsumowanie.

Publikacja książkowa zawiera jeszcze zakończenie (s. 461-467); bibliografię (s. 469-506), w której skład wchodzi: źródła (s. 469-496), opracowania - literatura (s. 497-506). Jest też indeks osób (s. 507-510), streszczenie w języku niemieckim (s. 511-514), spis treści w języku polskim (s. 515-519) oraz spis treści w języku niemieckim (s. 521-526).

Niniejsza praca jest próbą krytycznego spojrzenia na kwestię istnienia kanonicznej figury pielgrzyma oraz jego relacji prawnej zarówno do instytucji sanktuarium, jak i do duszpasterstwa, które jest realizowane w sanktuarium. Podjęcie tego zagadnienia od strony prawnej i ca-

łość przeprowadzonej analizy miała na uwadze fakt istnienia kanonicznej sylwetki wiernego - pielgrzyma oraz jego status prawny w relacji do duszpasterstwa w sanktuariach. Całość pracy to rzetelna naukowo - krytyczna eksplikacja tego zagadnienia.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że recenzowana praca pt.: *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium* autorstwa ks. Jerzego Adamczyka jest również dobrym podręcznikiem *Figury Pielgrzyma* do wykorzystania w edukacji szkolnej, czy uniwersyteckiej, jak również w duszpasterstwie poprzez sanktuarium. Wydaje się też, że publikacja książkowa będzie służyć pomocą w różnych środowiskach, do których ona trafi. Recenzowana pozycja książkowa jest ważną lekturą zarówno dla wiernego - pielgrzyma, jak i dla każdego innego czytelnika, którzy chcą i starają się pogłębić tajemnicę pielgrzymowania w Kościele. Język edytorski książki jest niezwykle przystępny, co niewątpliwie jest jej atutem. Pozycja książkowa jest godna polecenia, bo wydaje się być dobrą lekturą dla głębszego poznania kanonicznej figury pielgrzyma w korelacji z dzisiejszym, dynamicznym duszpasterstwem, jakim są sanktuaria w Kościele.

Ks. Jarosław Sokołowski

Domaszek A., *Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Kraków 2013, s. 464.

Wstępnie w niniejszej recenzji należy podkreślić i powiedzieć Czcigodnym PT Czytelnikom, że wydana drukiem publikacja książkowa jest zatytułowana: *Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego*, której to autorem jest ks. Arkadiusz Domaszek SDB.

Internet, jako najnowsze narzędzie przekazu społecznego, stanowi przedmiot badań dla wielu nauk. Wydaje się być przydatnym skorzystanie z wiedzy, badań i opracowań podejmowanych poza kontekstem kanoniczno -teologicznym, np. prawnych, socjologicznych, lingwistycznych, pedagogicznych i innych. Rozwój mediów oraz Internetu przedstawiają ponadto hasła encyklopedyczne i słownikowe. Pomimo, że literalnie pojęcie *Internet* występuje w dokumentach kościelnych od 2002 r., to pośrednio do tego medium należy zastosować wskazania Kościoła adresowane ogólnie do środków przekazu. To jest zbyt trudne i oczywiście nie sposób opisać rzeczywistości internetowej w skali globalnej. Dlatego postawione problemy często są egzemplifikowane w odniesieniu do polskiej rzeczywistości oraz witryn internetowych polskojęzycznych.

Błogosławiony papież Jan Paweł II w Orędziu na Światowy Dzień Środków Przekazu z 24.01.2001 r. nr 3 zauważa i wskazuje na zagadnienie Internetu mówiąc: „Możliwość przemawiania do tak szerokiego kręgu odbiorców nie istniała nawet w najbardziej fantastycznych wyobrażeniach tych, którzy głosili Ewangelię przed nami. W naszej epoce potrzebne jest, zatem aktywne i twórcze wykorzystanie mediów przez Kościół. Katolicy powinni odważnie ‘otworzyć drzwi’ środków przekazu Chrystusowi, tak, aby Jego Dobra Nowina była głoszona z dachów całego świata”. Następnie z racji Orędzia na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu papież Benedykt XVI w czasie swego pontyfikatu podejmował w kilku orędziach różne aspekty zastosowania Internetu i nowych mediów. W aktualnej sytuacji, kiedy papieżem jest Franciszek to oczywistym staje się stwierdzenie, że Internet należy wykorzystać w życiu Kościoła. Świat Internetu stał się nowym wyzwaniem dla papieży,

a zwłaszcza dla papieża Franciszka, który podobnie jak i jego poprzednicy też posługuje się Internetem i zamieszcza swoje myśli i refleksje w formie tekstów m.in. na Twitterze.

Również Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu w dokumencie pt. *Kościół a Internet* z 22.02.2002 nr 5 podkreśla, że „Internet ma zastosowanie w wielu rodzajach działalności i programach kościelnych – ewangelizacji, w tym zarówno reewangelizacji, nowej ewangelizacji, jak i tradycyjnej misyjnej posłudze ad gentes, katechezie i innych rodzajach edukacji, wiadomościach i informacjach, apologetyce, zarządzaniu i administracji oraz pewnych formach duszpasterskiego poradnictwa i kierownictwa duchowego”.

Dekret Soboru Watykańskiego II O środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* z 4.12.1963 r., podjął refleksję nad środkami społecznego przekazu; podobnie też Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. zawiera tytuł: *Środki społecznego przekazu*. To sformułowanie najlepiej oddaje na gruncie kościelnym tematykę, którą podejmuje Autor w niniejszym opracowaniu. Jednak ze względu na potrzebę zastosowania sformułowań zastępczych, które funkcjonują w społeczeństwie, można użyć także i innych terminów, które są zbliżone, jak: *środki komunikacji społecznej*, *media* lub *mass media*. Wydaje się, że ten ostatni i zarazem popularny termin bardziej podkreśla aspekt przekazywanej informacji i wpływania na opinię publiczną, podczas gdy *środki komunikacji społecznej* lub *społecznego przekazu* mogą akcentować ochronę i promowanie wartości oraz dobra społecznego. Można także założyć, że Internet niesie w sobie tak wiele aspektów komunikacji międzyludzkiej, iż żaden termin nie opisuje wyczerpująco tego środka komunikacji, co zarazem nie wyklucza użycia innych sformułowań. Trudno jednoznacznie zdefiniować pojęcie *Internet*. Jest to bardzo złożona i wielopłaszczyznowa komunikacja oraz interakcja jego użytkowników, czy globalna wymiana danych, aby precyzyjnie określić i zdefiniować, czym jest to pojęcie.

Autor podejmując ogólny problem badawczy tj. możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego, nie pominął źródeł i opracowań teologicznych, zwłaszcza dokumentów Magisterium Kościoła. Na pierwszym miejscu należy zauważyć konstytucje, encykliki i inne dokumenty papieskie, poczynając od czasu dynamicznego rozwoju środków społecznego przekazu. Następnie ważnym wydarzeniem ekle-

zjalnym był Sobór Watykański II, który również odniósł się do środków przekazu. Działalność papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i obecnego papieża Franciszka, ich wypowiedzi, wielokrotnie podejmowały ogólne zagadnienie mediów, również mediów katolickich. Ponadto są wyszczególnione dokumenty różnych instytucji Kurii Rzymskiej, zwłaszcza Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu. Jest też odwołanie się do ważnego źródła przedstawiającego wiarę katolicką, tj. do Katechizmu Kościoła Katolickiego. W recenzowanej pracy podstawowym punktem odniesienia jest również Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., który w znacznej mierze reguluje przestrzeń prawną Kościoła. Przy niektórych zagadnieniach Autor przywołuje także inne ustawy kościelne. Z tego wynika też potrzeba przywołania wypowiedzi, aktów prawnych i ustaw Konferencji Episkopatu Polski, II Synodu Plenarnego i poszczególnych Kościołów partykularnych. Przy niektórych zagadnieniach są uwzględnione księgi liturgiczne Kościoła katolickiego. Mają miejsce też porównania do polskiego kontekstu i są również przywołania źródeł prawa, jakimi są ustawy prawodawstwa polskiego.

W opracowaniu zastosowano złożoną metodę pracy. Została podjęta egzegeza treści aktualnych dokumentów oraz prawodawstwa kościelnego. Prawna analiza obowiązujących przepisów została odniesiona, na ile było to możliwe, do zastosowania Internetu w misji Kościoła. W wielu sytuacjach, opis oraz ocena stanu faktycznego zaprowadziła do wysunięcia rzeczowych wniosków. Ponadto zastosowana metoda porównania do rozwiązań prawnych z kręgu prawodawstwa państwowego nasunęła ewentualne rozwiązania dla legislacji kanonicznej. Użyte były, zatem metody: historyczno - prawna, dogmatyczno - prawna i porównawcza.

Publikacja książkowa zaczyna się wykazem skrótów (s. 5), następnie jest wstęp (s. 7-14). Zasadnicza struktura rozprawy składa się z pięciu rozdziałów.

Pierwszy rozdział stanowi wprowadzenie w problematykę: czym jest Internet? Rozdział drugi dotyczy misji Kościoła realizowanej w środkach społecznego przekazu. Należy zaznaczyć, że przesłanką, która wyróżnia kolejne rozdziały jest nauczanie Soboru Watykańskiego II, który wskazywał na potrójny urząd Jezusa Chrystusa tj. na: nauczanie, uswię-

canie i pasterzowanie i wynikająca z tego potrójną misja Kościoła. Dlatego też, trzeci rozdział podejmuje zagadnienie zastosowania Internetu w misji nauczycielskiej, czwarty zaś w misji uświęcającej, z kolei piąty rozdział w misji rządzenia.

W pierwszym rozdziale (s. 15-54) jest krótko zarysowana historia powstania i rozwoju Internetu oraz ważniejsze formy jego praktycznego zastosowania. To nowe narzędzie medialne w istotny sposób wpływa na ludzkie relacje. Zatem, można mówić o społeczności internautów, a następnie o nowych relacjach m.in. w dziedzinach: ekonomii, prawa, polityki, edukacji, rozrywki, co zresztą zostało ogólnie zarysowane. Pozytywnym aspektem zastosowania Internetu towarzyszą jego negatywne cechy, które również są należycie dostrzeżone. Należy także zauważyć, że internetowa rzeczywistość wpływa na język komunikacji interpersonalnej, który posiada dziś swoją specyfikę.

Drugi rozdział (s. 55-97) prezentuje wskazania Magisterium Kościoła dotyczące środków społecznego przekazu. Narzędzia te można i należy wykorzystać w realizacji misji Kościoła. Po wstępnym zarysowaniu, czym jest wspomniana misja, zostało przybliżone nauczanie kościelne na temat mediów. Zwłaszcza z pogłębieniem okresu Soboru Watykańskiego II oraz dalszego okresu posoborowego, aż do najnowszych wypowiedzi papieskich, dokumentów instytucji Kurii Rzymskiej oraz Kościołów partykularnych. Następnie zostało przywołane obowiązujące prawodawstwo kanoniczne, które dotyczy środków społecznego przekazu; zarówno ustawodawstwo powszechne, jak i wybrane ustawodawstwo partykularne. W ostatnim punkcie tego rozdziału, zostało osobno omówione nauczanie Magisterium, które to dotyczy Internetu.

W trzecim rozdziale (s. 99-205) zostało podjęte rozważanie o relacjach misji nauczycielskiej Kościoła i Internetu, jako narzędzia służącego do przekazywania informacji. Z tego powodu należało przywrócić się przestrzeni cyfrowej, która przekazuje szereg danych o Kościele, jego strukturach, myśli i duchowości. Obecnie w ostatnich dziesięcioleciach pojęcie *nowej ewangelizacji* także należy zestawić z tym narzędziem przekazu. Istotnym elementem ewangelizacyjnym jest świadectwo chrześcijan - katolików, co występuje również w Internecie, w różnych formach przekazu. W przepowiadaniu słowa Bożego pomocne są liczne materiały homiletyczne dostępne w sieci internetowej, co też wy-

maga osobnego poświęcenia uwagi. Nowymi zjawiskami, które łączą się z kwestią przepowiadania Dobrej Nowiny, są *rekolekcje internetowe* oraz tzw. blogi. Następnie zauważa się liczne nowe możliwości wykorzystania Internetu w działalności katechetycznej i misyjnej. Kościół zwraca ponadto uwagę na wychowanie katolickie w przestrzeni rodzinnej, szkolnej, uniwersyteckiej i seminaryjnej. Do tych środowisk nieuchronnie wkraczają nowe cyfrowe media. Te zagadnienia obejmują treść niniejszego rozdziału. Została też podjęta refleksja nad relacją pomiędzy Internetem a innymi dotychczasowymi środkami przekazu, co można wyróżnić wspólnym określeniem e-media.

Zakres czwartego rozdziału (s. 207-305) obejmuje możliwości zastosowania Internetu w misji uświęcającej. Aby jednak podjąć tę kwestię, w pierwszej kolejności należało dobrze umiejscowić poszukiwania Autora poprzez wstępne określenie tego, czym w Kościele katolickim jest kult Boży i liturgia oraz sama wspólnota kościelna. Dopiero na tej podstawie można podjąć dalsze rozważania nad takimi zagadnieniami jak: wirtualna wspólnota, wirtualna wspólnota wiernych oraz nad tym, czy istnieje coś takiego, jak *wirtualny kościół*? Internet zawiera bardzo wiele przykładów modlitwy. Ta sprawa również wymagała poświęcenia uwagi oraz poszukania odpowiedzi na pytania: czym jest *modlitwa internetowa*, jakie są jej uwarunkowania? Osobnym zagadnieniem były sakramenty. Kolejne punkty odnosiły się do powiązań sakramentów z cyfrową przestrzenią. Ukazanie innych zależności, związanych z zagadnieniami: sakramentalia, Liturgia Godzin i kult świętych, zakończyły ten rozdział.

Piąty rozdział (s. 307-385) zmierzył się z pytaniem o powiązania Internetu z posługą służby w misji rządzenia. Funkcjonalny podział tego zadania na ustawodawstwo, władzę wykonawczą i sądowniczą wytyczał kierunki dla niniejszego opracowania. Wydaje się, że szczególnie w zakresie wykonawczej władzy kościelnej pojawiają się możliwości zastosowania Internetu. Chodzi o wybrane działania struktur kościelnych, tak powszechnych, jak i partykularnych. Następnie należało przyjrzeć się niektórym aspektom poszczególnych aktów administracyjnych, kwestii rady, zgody i głosowania, administracji dobrami doczesnymi oraz dobrami kultury. Powszechnie obecne w Internecie witryny wspólnot parafialnych także domagały się uwagi i oceny ich funkcjonowania. Wiele innych stron internetowych, które są lub pretendują do miana katolic-

kich bądź kościelnych, stykają się z trudnym problemem ich wiarygodności i imprimatur Kościoła. Niektóre zagrożenia, które występują w sieci Internetu, domagają się ponadto refleksji nad zasadami bezpieczeństwa w sieci, jak również nad ochroną danych osobowych.

Publikacja książkowa zawiera jeszcze zakończenie (s. 387-399); bibliografię (s. 401-452), w której skład wchodzi: źródła (s. 401-414), literatura (s. 414-452). Jest też streszczenie i spis treści w języku angielskim (s. 453-460) oraz spis treści w języku polskim (s. 461-464).

Na podkreślenie zasługuje fakt, że recenzowana praca pt. *Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego* autorstwa ks. Arkadiusza Domaszka (WPK UKSW w Warszawie) jest również dobrym podręcznikiem do wykorzystania w edukacji szkolnej i uniwersyteckiej. Wydaje się też, że publikacja książkowa będzie służyć pomocą w różnych środowiskach do których trafi. Recenzowana pozycja książkowa jest ważną lekturą zarówno dla prawnika, jak i dla każdego innego czytelnika, którzy chcą i starają się pogłębić tajemnicę Kościoła. Język edytorski książki jest niezwykle przystępny, co niewątpliwie jest jej atutem. Pozycja książkowa jest godna polecenia, bo wydaje się być dobrą lekturą dla głębszego poznania nowego i dynamicznego środka przekazu, również w Kościele, jakim jest Internet.

Ks. Jarosław Sokołowski

Steczkowski P., *Penitencjaria Apostolska (XIII – XVI w.). Powstanie, ewolucja, odnowienie*, Rzeszów 2013, s. 275.

Na wstępie niniejszej recenzji trzeba powiedzieć P.T. Czytelnikom, że wydana w Rzeszowie drukiem publikacja książkowa jest zatytułowana: *Penitencjaria Apostolska (XIII – XVI w.). Powstanie, ewolucja, odnowienie*, a której autorem jest ks. Piotr Steczkowski.

Dotychczasowe badania naukowe, nad instytucją Penitencjarii Apostolskiej charakteryzują się tym, że prowadzili je głównie historycy. Ogromne znaczenie dla przyspieszenia rozwoju badań nad Penitencjarią miała decyzja papieża Jana Pawła II z 1983 r. o otwarciu i udostępnieniu historykom jej archiwum. Pierwszym wielkim projektem badawczym był projekt zainicjowany przez Niemiecki Instytut Historyczny w Rzymie w 1992 r. W ramach tego projektu zaczęto wydawać źródła archiwalne Penitencjarii. Na ich podstawie powstało kilka cennych monografii i opracowań o charakterze historycznym. Owe prace znacznie poszerzyły wiedzę historyczną o Penitencjarii. Niewątpliwie ważnym impulsem do prowadzenia badań nad Penitencjarią są coroczne sympozja naukowe zapoczątkowane przez tę dykasterię watykańską od 2009 r. Są cennym wkładem w rozwój wiedzy w tym zakresie, ponieważ mają charakter interdyscyplinarny. Działalność Penitencjarii w danym okresie historycznym jest analizowana pod kątem teologicznym, kanonicznym i duszpasterskim z wyraźnym zaznaczeniem kontekstu, jakim jest kościelna doktryna i dyscyplina sakramentu pokuty.

W sferze zainteresowań badawczych Autora znalazła się kwestia związana ze specyficzną instytucją, jaką jest Penitencjaria Apostolska. Jest to instytucja Kurii Rzymskiej, która od najdawniejszych czasów poprzez swoją aktywność wspomaga działalność Papieża w jego posłudze Kościołowi powszechnemu. Obecnie w gronie wszystkich instytucji tworzących Kurię Rzymską, Penitencjaria Apostolska jest jedną z najstarszych dykasterii, jeśli bierzemy pod uwagę ciągłość historyczną jej istnienia i działania.

Obowiązująca obecnie konstytucja apostolska *Pastor Bonus* papieża Jana Pawła II z 28.06.1988 r., która to określa naturę, strukturę i kompetencje Kurii Rzymskiej, usystematyzowała Penitencjarię Apostolską

wśród Trybunałów, jak: Sygnatura Apostolska i Rota Rzymska. Kompetencje Penitencjarii są ograniczone do spraw zakresu wewnętrznego (forum internum). Natomiast nie ma ona i nie wykonuje żadnej jurysdykcji sądowniczej w zakresie zewnętrznym (forum externum). Z kolei w zakresie wewnętrznym - sakramentalnym i poza sakramentalnym Penitencjaria Apostolska posiada pełną jurysdykcję natury administracyjnej. Penitencjaria zgodnie z art. 118 konstytucji *Pastor Bonus*, może udzielać wszelkich rozgrzeszeń, dyspens, zamian, sanacji, kondonacji oraz innych łask. Podobne rozwiązania, co do systematyki, jak i zakresu kompetencji Penitencjarii, zawierały dwie wcześniejsze, dwudziestowieczne regulacje papieskie dotyczące Kurii Rzymskiej. W takim oto kontekście dla Autora uwidocznił się problem badawczy pracy.

Penitencjaria Apostolska powstała jako instytucja pomagająca papieżowi w posłudze jednania grzeszników z Bogiem i Kościołem. Następnie jej kompetencje rozszerzono na wszelkiego typu łaski udzielane przez papieży, aby ostatecznie ograniczyć zakres wykonywania jej posługi tylko do spraw zakresu wewnętrznego - forum internum. Autor tego opracowania biorąc za cel w swojej pracy badawczej ustalił i syntetycznie opisał poszczególne etapy rozwoju Penitencjarii. Również wskazał czynniki, które zadecydowały o wyznaczeniu kierunku powstania i ewolucji Penitencjarii, co też zostało oddane w podtytule niniejszej publikacji książkowej.

Niezmiernie interesującym wątkiem badawczym Autora, dla poznania filozofii zarządzania Kościołem w kryzysie, było odkrywanie metod stosowanych przez najwyższą władzę kościelną w procesie reformowania i odnowienia instytucji, jaką była Penitencjaria. Niewątpliwie pozwoliło to sformułować pewne wnioski natury ogólnej odnośnie do skutecznych instrumentów naprawy centralnej administracji kościelnej.

Recenzowana publikacja książkowa jest pracą kanoniczno - historyczną. Jest to w metodologii istotne założenie, skutkujące nie tylko dla niej samej prowadzonych przez Autora badań, ale również dla doboru źródeł i literatury przedmiotu. Podstawowymi źródłami dla tej pracy były źródła prawa kanonicznego. Autor przebadał nie tylko źródła, które dotyczyły samej Penitencjarii Apostolskiej, ale także instytucji prawa kanonicznego istotne w samej rzeczy dla powstania i działania tego urzędu. Przy badaniu posłużono się wydaniem powszechnie uznanymi

i wykorzystywanymi w pracach naukowych.

W opracowaniu zastosowano złożoną metodę pracy. Zasadniczo posłużono się metodą historyczno - prawną. Nie ograniczono się jedynie do opisu oraz analizy materii prawnej czy opinii i stanowisk uczonych w poszczególnych kwestiach. Postarano się o syntezę poszczególnych elementów, co pozwoliło na wyeksponowanie prawnej sylwetki instytucji Penitencjarii Apostolskiej oraz jej statusu prawnego. W pracy uwzględniono również zasady interpretacji gramatycznej, logicznej i systemowej. Literatura przedmiotu uwzględnia najnowsze ustalenia historyków dotyczące okoliczności powstania Penitencjarii. Następnie bierze pod uwagę organizację, strukturę, zakres kompetencji i procedur w niej obowiązujących. W stosunku do zagadnień historycznych, kanonicznych i teologicznych Autor pracy oparł się na fundamentalnych pracach różnych autorów powszechnie uznawanych za autorytety w danej dziedzinie wiedzy.

Drukowana publikacja książkowa zaczyna się wykazem skrótów (s. 5-6), następnie jest wstęp (s. 7-11). Zasadnicza struktura rozprawy składa się z pięciu rozdziałów. W ogólnym wprowadzeniu naświetlono racje podjęcia tematu, sprecyzowano temat, zasygnalizowano literaturę przedmiotu oraz omówiono strukturę i metodę pracy. Pierwszy rozdział służy wyeksplikowaniu elementów doktryny kanonicznej, które są istotne dla powstania Penitencjarii Apostolskiej. Rozdział drugi ma za przedmiot powstanie i organizację Penitencjarii Apostolskiej. Natomiast rozdział trzeci jest poświęcony kompetencjom Penitencjarii i obowiązującym procedurom. Następnie w rozdziale czwartym są zamieszczone reformy Penitencjarii Apostolskiej. Rozdział piąty to odnowienie Penitencjarii Apostolskiej po Soborze Trydenckim. W zakończeniu każdego z rozdziałów zamieszczono dosyć obszerne wnioski, które są po-
niekąd streszczeniem poruszanych zagadnień.

W pierwszym rozdziale (s. 13-65) zostały przedstawione istotne elementy doktryny kanonicznej, które miały decydujący wpływ na powstanie i kształt Penitencjarii Apostolskiej. Został zaprezentowany rozwój doktryny i dyscypliny kościelnej dotyczący pokuty sakramentalnej. Autor znalazł odpowiedź na pytanie jak wyglądała dyscyplina kościelna w tym zakresie w XII i XIII w. i wyjaśnił, co miało być zasadniczym zadaniem powstającej instytucji. Następnie ukazał rozwój koncepcji pełni

władzy papieża i jej skutków praktycznych w postaci powstania tzw. rezerwatów papieskich. Trzecim zaś istotnym elementem dla ukształtowania się Penitencjarii było powstanie koncepcji rozróżnienia wykonywania władzy kościelnej w dwu zakresach: zewnętrznym i wewnętrznym, który był nazywany także forum sumienia.

Drugi rozdział (s. 67-97) prezentuje i tłumaczy proces powstawania Penitencjarii Apostolskiej. Omawia początki funkcji penitencjarza papieskiego. Następnie ukazuje proces rozwoju tego urzędu. Na zakończenie tego rozdziału jest omówiony pierwszy, znany w pełni, kształt organizacyjny Penitencjarii Apostolskiej.

W trzecim rozdziale (s. 99-144) przedstawiono zakres kompetencji Penitencjarii oraz procedury, które w niej obowiązywały. Przy prezentacji tych zagadnień, ze względu na ich złożoność, posłużono się schematem mającym swoje podstawy w źródłowej systematyce tych materii, co ustalono dzięki najnowszym badaniom historycznym.

Zakres czwartego rozdziału (s. 145-198) obejmuje omówienie ewolucji Penitencjarii Apostolskiej. Proces ten wyznaczały reformy tej instytucji, podejmowane przez kolejne sobory i papieży, które jednak nie przynosiły oczekiwanych efektów. W tym rozdziale zostały ukazane przyczyny złego funkcjonowania Penitencjarii, założenia reform, sposoby ich wdrażania oraz ostateczne rezultaty.

Piąty rozdział (s. 199-241) i zarazem ostatni sprowadza się do ukazania i analizy działania papieży działających z inspiracji Soboru Trydenckiego. Zostały w nim omówione efekty ich działań, które doprowadziły do zlikwidowania Penitencjarii Apostolskiej w dotychczasowym kształcie i powołania odnowionej. Przeanalizowano wpływ Soboru Trydenckiego na kształt odnowionej Penitencjarii oraz konieczność dokonywania korekt we wprowadzanej restrukturyzacji.

Całość pracy zamyka podsumowanie. W zakończeniu zostały przedstawione wnioski dotyczące postawionej hipotezy badawczej. Publikacja książkowa zawiera jeszcze zakończenie (s. 243-248); bibliografię (s. 249-265), w której skład wchodzi: źródła (s. 249-254), opracowania - literatura (s. 255-265). Jest też spis treści w języku polskim (s. 267-269) oraz streszczenie w języku angielskim - summary (s. 271-272) i spis treści w języku angielskim (s. 273-275).

Niniejsze opracowanie jest próbą krytycznego spojrzenia na kwestię

istnienia Penitencjarii Apostolskiej, która wywodzi się z urzędu penitencjarza papieskiego, ustanowionego w XII w. dla pomocy papieżowi w szafowaniu pokuty sakramentalnej dla wiernych całego Kościoła. O pierwotnym jej kształcie zdecydowała obowiązująca wówczas doktryna i dyscyplina pokuty. Doktryna o pełni władzy papieża i brak jasnego rozróżnienia w wykonywaniu władzy kościelnej w zakresie zewnętrznym i w zakresie sumienia. Po burzliwym rozwoju w XVI w. nastąpiło odnowienie Penitencjarii i przywrócono jej rolę, do której została powołana. O kształcie odnowionej Penitencjarii również zdecydowała doktryna soborowa o sakramencie pokuty, o zakresie władzy papieskiej i naturze urzędu biskupa w Kościele. Aktualny status Penitencjarii Apostolskiej został w decydującym stopniu ukonstytuowany już po Soborze Trydenckim. W następnych wiekach po Soborze wprowadzone przez papieży zmiany tego statusu w istotnym sensie nie zmieniły. Penitencjaria pozostała instytucją sprawującą władzę kościelną na *forum internum*. Podjęcie tego zagadnienia od strony prawnej i całość przeprowadzonej analizy miała na uwadze status prawny Penitencjarii Apostolskiej. Całość pracy to rzetelna naukowo - krytyczna eksplikacja tego zagadnienia.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że recenzowana praca pt.: *Penitencjaria Apostolska (XIII – XVI w.). Powstanie, ewolucja, odnowienie*, autorstwa ks. Piotra Steczkowskiego jest także dobrym podręcznikiem polecanym do wykorzystania w edukacji uniwersyteckiej, jak również w dziedzinie duszpasterskiej. Wydaje się też, że publikacja książkowa będzie służyć pomocą w różnych środowiskach do których trafi. Recenzowana pozycja książkowa jest ważną lekturą dla każdego czytelnika, który chce pogłębić wiedzę na temat roli Penitencjarii Apostolskiej w Kościele. Język edytorski książki jest niezwykle przystępny, co niewątpliwie jest jej atutem. Niniejsza pozycja książkowa jest godna polecenia, bo wydaje się być dobrą lekturą dla głębszego poznania i funkcjonowania wszystkich urzędów kościelnych z troską o zachowanie korelacji z doktryną katolicką. W Kościele jest to istotne dla wszystkich instytucji, a zwłaszcza dla Penitencjarii Apostolskiej, która bezpośrednio zajmuje się sprawą duszy ludzkiej.

Ks. Jarosław Sokołowski

Papieska Rada „Iustitia et Pax”, **Powołanie lidera biznesu. Refleksja**, tłum. H. Zieleźnik, Wydawnictwo Dehon, Kraków 2012, s. 71.

Jak wyjaśniono w *Przedmowie*, dokument Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” *Powołanie lidera biznesu. Refleksja*, stanowi pokłosie odbytego w Rzymie w 2011 roku seminarium pod tytułem *Caritas in veritate: logika daru i znaczenie biznesu* zorganizowanego przez Papieską Radę „Iustitia et Pax” we współpracy z Instytutem Katolickiej Myśli Społecznej im. Johna A. Ryana oraz *Fundacją Ecophilos*. U podłoża spotkania legło przekonanie Kościoła, że wszyscy chrześcijanie są zobowiązani do praktykowania miłości społecznej odpowiednio do swojego powołania i możliwości oddziaływania, jakie posiadają. Na spotkaniu postanowiono opracować swego rodzaju „*vademecum* dla przedsiębiorców – podręcznik skierowany do nauczycieli akademickich pomocny w procesie formacji oraz w nauczaniu w szkołach i na uczelniach wyższych” (*Przedmowa*, s. 6). Autorzy podręcznika zapraszają „wychowawców i katechetów na poziomach parafii i diecezji, a szczególnie nauczycieli przedsiębiorczości”, aby wykorzystali go „w nauczaniu studentów, inspirując ich do szanowania i popierania ludzkiej godności oraz podążania za dobrem wspólnym w ich przedsięwzięciach organizacyjnych” (nr 87).

W takim razie jasne jest – a co za tym idzie, odpada zarzut o niekompatybilność języka kościelno-naukowego oraz biznesowego – że dokument ten nie jest przeznaczony bezpośrednio do samych biznesmenów; trzeba by dopiero dokonać *vademecum z vademecum*, tłumacząc z ciężkiego i pełnego powtórzeń oraz odwołań do wcześniejszych wypowiedzi z dziedziny katolickiej nauki społecznej języka na bardziej zrozumiały dla grupy liderów biznesu. A przede wszystkim próbując znaleźć bardziej praktyczne wskazówki, bo zasady w omawianej pozycji nie stanowią – i nie jest to ich celem – gotowego rozwiązania w codziennej pracy. „Etyczne zasady społeczne objawione chrześcijanom przez Ewangelię dostarczają wskazówek do prowadzenia dobrego biznesu, samo kierowanie jednak zależy już tylko od inteligentnych i doświadczonych osądów prawych liderów biznesu, którzy potrafią mądrze radzić sobie ze złożonością problemów i napięciem, jakie pojawia się w różnych sytuacjach” (nr 59). Nie jest to zresztą zarzut w stosunku do dokumentu – samą próbę zebrania w jednym miejscu aktualnej refleksji społecznej Kościoła skierowanej do przedsiębiorców i pracodawców należy oczywiście pochwalić.

Porządek dokumentu przedstawia się następująco: na początku znajduje się streszczenie myśli całego dokumentu, potem wstęp, a po nim trzy główne rozdziały podzielone według zaproponowanej przez Jana XXIII (por. *Mater et Magistra*, 236) i przyjętej przez katolicką naukę społeczną struktury: widzieć, oceniać, działać (przy czym rozdział „Oceniać” został jeszcze dodatkowo podzielony na podrozdziały, w ramach których podano sześć praktycznych zasad biznesu, osobno potem wyszczególniając ich treść w ramce), całość spina zakończenie. Jako załącznik zaproponowano „Rachunek sumienia lidera biznesu”, w którym znaleźć można pytania skłaniające do odpowiedzi, na ile treści prezentowane w dokumencie znajdują odzwierciedlenie w działalności lidera biznesu. Na końcu polskiego wydania zamieszczono dodatkowo informacje o Papieskiej Radzie „Sprawiedliwość i Pokój”, modlitwę przedsiębiorcy i pracodawcy, a także krótką notkę o Duszpasterstwie Przedsiębiorców i Pracodawców TALENT prowadzonym przez polskiego wydawcę dokumentu, czyli Księżę Sercanów.

W rozdziale „Widzieć: Postrzeganie świat biznesu – wyzwania i szanse” autorzy przypomniałszy o konieczności badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii (por. *Gaudium et spes*, 4), wyróżniają cztery czynniki, które szczególnie w ostatnim czasie wpływają na prowadzenie biznesu – chodzi o globalizację (i), nowe technologie komunikacyjne (ii), finansjalizację gospodarki (iii) oraz zmiany kulturowe (iv), do których zaliczono: „indywidualizm oraz towarzyszące mu systemy moralne relatywizmu i utylitaryzmu” mogące „stanowić największe zagrożenie dla chrześcijańskich liderów biznesu” (nr 17). Indywidualizm i utylitaryzm kuszą skupieniem na osiągnięciu celów osobistych, i traktowaniem wartości jako względnych, których miarą miałyby być to, w jaki sposób przyczyniają się one do osiągnięcia własnych korzyści czy zysków w biznesie. Zmiany kulturowe sprawiają również i to, że „prawa stają się znacznie ważniejsze niż obowiązki, nie bierze się już pod uwagę poświęcenia dla dobra wyższego” (nr 24). Omówiono oczywiście również pozostałe „znaki czasu”, jednak, jak mi się wydaje, właśnie ten ostatni wydaje się dziś być warty zauważenia.

Rozdział drugi, „Oceniać: Znaczenie etycznych zasad społecznych”, składa się z trzech podrozdziałów. Pierwszy z nich, „Fundamentalne zasady etyczne w biznesie: ludzka godność i dobro wspólne”, zwraca uwagę na zasady, które wymieniono w tytule podrozdziału. W katolickiej nauce społecznej dużą wagą przywiązuje się do dobra wspólnego, które „rozumiane całościowo obejmuje wszystkie dobra niezbędne do tego, by każdy człowiek, razem i z osobna, mógł się rozwijać” (nr 34). Tak rozumiane do-

bro wspólne jest możliwe, ponieważ człowiek jest istotą społeczną, ukierunkowaną na relacje międzyludzkie i nie mogącą się rozwijać wyłącznie samodzielnie. Także przedsiębiorstwa tworzą warunki przyczyniające się do wspólnego dobra (są nimi ich produkty i usługi, miejsca pracy, jakie tworzą).

Ważne w tym podrozdziale, choć szkoda że temat nie został rozwinięty, jawi mi się zwrócenie uwagi na niemoralne działania przedsiębiorców, które mogą sprzyjać zyskom krótkoterminowym, ale niosą długą i szerokofalową negatywną konsekwencję. „Jeżeli zjawiska te nie są ograniczane, dają przewagę konkurencyjną przedsiębiorstwom o niższej świadomości moralnej kosztem bardziej odpowiedzialnych konkurentów działających moralnie i ponoszących tym samym prawdziwe, wyższe koszty takich przedsięwzięć”. Autorzy dokumentu zwracają uwagę, że „takiego »wyścigu na dno« zwykle nie da się opanować wyłącznie poprzez indywidualne moralne zaangażowanie; wymaga to raczej lepszej instytucjonalnej struktury ramowej dla wszystkich uczestników działających na rynku” (nr 37). Nie bardzo potrafię sobie wyobrazić, jak można by stworzyć ramy instytucjonalne, które miałyby zaradzić temu „wyścigowi na dno”. Wydaje się, że rynek wymaga po prostu ogólnie przyjmowanej moralności owszem wspartej również instytucjonalnie, ale przede wszystkim formowanej w inny sposób; co jednak robić, jeśli niewidzialna ręka rynku wyprawia sobie niemoralne sztuczki wyciągając z kapelusza relatywizmu to, co odpowiada potrzebom chwili? A przecież dziś żyjemy w świecie poszatkowanym etykami sytuacyjnymi, które mnożą się niemal jak króliki w ręku prestidigitatora!

W drugim podrozdziale zatytułowanym „Praktyczne zasady etyczne w biznesie” zwrócono uwagę na zaspokajanie potrzeb świata poprzez towary i usługi oraz na organizowanie dobrej i wydajnej pracy. Chrześcijański lider tym się różni od spekulanta, że ten ostatni za cel uznaje zysk, dla wypracowania którego towary i usługi są jedynie środkiem. „W odróżnieniu od tego chrześcijański lider biznesu przyczynia się do wspólnego dobra poprzez tworzenie prawdziwie dobrych towarów i usług, które autentycznie służą innym” (nr 40). Jeśli mają jednak służyć innym, muszą realizować ich potrzeby (ale nie zachcianki!), czyli to, co przyczynia się do ich dobrobytu. Podkreślono w tym kontekście dostarczania towarów i usług solidarność z ubogimi – chodzi o to, aby w duchu solidarności ustalano prawdziwe potrzeby ludzi ubogich i bezsilnych (także ludzi specjalnej troski). Wierzący nie mogą zapominać o Chrystusie obecnym w ubogich, tym bardziej że świat nie chce o nich pamiętać.

Jan Paweł II zauważał, że „niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była ziemia, a później kapitał, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzie, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi” (*Centesimus annus*, 32). Do zadań chrześcijańskiego lidera należy organizowanie dobrej i wydajnej pracy oraz promowanie godności pracy, tak żeby unikać sytuacji, na którą pomstował papież Pius XI: „martwa materia wychodzi z warsztatu uszlachetniona, ludzie zaś psują się tam i nikczemnieją” (*Quadragesimo anno*, 135). Chodzi więc nie tylko o to, aby przedsiębiorstwo dostarczało towary i usługi coraz lepszej jakości, celem jest, by praca wpływała pozytywnie również na pracownika, który jest podmiotem, a nie przedmiotem pracy. Od liderów wymaga się „umiejętności postawienia właściwej osoby we właściwym miejscu pracy oraz rozwijania jej wolności i odpowiedzialności”, a „dobra praca musi być wystarczająco dobrze zorganizowana i zarządzana tak, by była efektywna, aby pracownik rzeczywiście był w stanie zarobić na życie” (nr 46).

W przedsiębiorstwie należy stosować zasadę pomocniczości, zgodnie z którą społeczność wyższego rzędu nie może wyręczać społeczności niższego rzędu w tym, co ona sama może wykonać; mówiąc za Janem Pawłem II, „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (*Centesimus annus*, 48). W przypadku przedsiębiorstwa realizacja tej zasady polegać będzie na tworzeniu takich warunków, aby pracownicy mogli wykorzystywać swoją inteligencję oraz realizować wolność. „Innymi słowy, im bardziej miejsce pracy zapewnia współuczestnictwo, tym chętniej każdy pracownik będzie się rozwijał” (nr 48), stanie się „współprzedsiębiorcą”. Pomocniczość podsuwa więc liderom pewne praktyczne kroki możliwe do zastosowania: wyznaczyć obszar autonomii i praw decyzyjnych na każdym szczeblu firmy i w tak szerokim zakresie, jak to możliwe; kształcić i wyposażać pracowników we wszystko, co potrzebne do wykonywania zadań; przyjąć ryzyko wynikające z decyzji podejmowanych przez innych (to odróżnia pomocniczość od delegacji uprawnień). To mocny punkt dokumentu dobrze wyrażający ideę katolickiej nauki społecznej; jak mało czego, potrzeba dziś ludzi współodpowiedzialnych za przedsiębiorstwo i pracujących w zgodzie

z talentami i możliwościami oraz proporcjonalną do nich odpowiedzialnością za firmę.

Kościół dostrzega pozytywną rolę zysku, który jest jednym (nie jedynym i nie najważniejszym) wskaźnikiem, że przedsiębiorstwo funkcjonuje prawidłowo. „Zyskowny biznes pomaga pojedynczym pracownikom wyróżniać się i realizować dobro wspólne społeczeństwa dzięki tworzeniu bogactwa i promowaniu dobrobytu” (nr 51), jednak dobrobyt należy widzieć szeroko: jako dobro fizyczne, umysłowe, psychologiczne, moralne i duchowe osób. „Zysk jest jak jedzenie: organizm musi jeść, ale nie jest to nadrzędnym celem jego egzystencji. Zysk jest dobrym sługą, ale kiepskim panem” (nr 53). Chrześcijański lider powołany jest do zarządzania i opieki nad zasobami, także do zarządzania środowiskiem zarówno fizycznym, jak i kulturowym. „Jako twórcy majątku i dobrobytu, przedsiębiorstwa i ich liderzy muszą znaleźć sposoby, aby sprawiedliwie dzielić ten majątek pomiędzy pracowników (prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia), klientów (sprawiedliwe ceny), właścicieli (sprawiedliwe zyski), dostawców (sprawiedliwe ceny) oraz społeczeństwo (sprawiedliwe stawki podatkowe)” (nr 55). Katolicka nauka społeczna przypomina przedsiębiorcom podstawową zasadę: prawo powszechnego używania (uniwersalne przeznaczenie dóbr) jest nadrzędne w stosunku do prawa własności (por. LE, 14), w związku z tym każda własność jest obciążona „hipoteką społeczną” (por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 42). Innymi słowy, „podczas gdy własność i kapitał z zasady powinny należeć do osób prywatnych, prawo do osobistej własności winno być podporządkowane prawu powszechnego używania” (nr 56). W praktyce trzeba więc uwzględnić podział majątku – nie równy, ale sprawiedliwy, czyli odpowiadający potrzebom ludzi, nagradzający ich wkład i podejmowane ryzyko oraz sprzyjający sytuacji finansowej przedsiębiorstwa.

„Biznes jako wspólnota ludzi” – to trzeci podrozdział. Zasady praktyczne wskazane w poprzednim podrozdziale nie mają służyć przede wszystkim zyskowi, ale sugerują inny cel biznesu, którym jest tworzenie wspólnoty ludzi złączonych relacjami międzyludzkimi, którzy dążą do zaspokojenia swoich potrzeb oraz służą społeczeństwu. Ten znamieny rys KNS, jak mi się wydaje, czeka wciąż na rozwinięcie oraz wcielenie w życie – w formie nie skarykaturowanej, z jaką nieraz mamy do czynienia w większych firmach czy korporacjach.

Pora na działanie, do którego wezwano w rozdziale trzecim („Działać: Zamiana aspiracji w czyn”), bowiem katolicka nauka społeczna zyskuje wiarygodność nie dzięki logice i wewnętrznej spójności, ale przez świa-

dectwo działania. W związku z tym wierni świeccy uczestniczą we wprowadzaniu zasad KNS w życie, z kolei ich doświadczenie służy w formułowaniu katolickiej myśli społecznej. Skoro KNS nie daje szczegółowych wytycznych działań, wymaga się od liderów chrześcijańskich mądrości praktycznej, rozwijanej przez konkretne działania i strategie, i wiążącej się z roztropną oceną każdej sytuacji (chodzi o cnotę roztropności szukającej rzeczywistego dobra, a nie o sprytne zachowanie promujące interes prywatny), tak żeby powinności etyczne zasad społecznych przełożyły się na realne możliwości.

Autorzy podręcznika opierają się na wizji działania zaproponowanej przez papieża Benedykta XVI w jego encyklice społecznej, który za centrum nauki społecznej Kościoła uznał miłość, która zanim może być dawana, jest wpieryw przyjęta (por. *Caritas in veritate*, 5). Należy cieszyć się z tego, że autorzy omawianej pozycji podkreślili tę równowagę przyjmowanie-dawanie, o której zbyt mało się mówi, szczególnie chyba w gronie chrześcijańskich liderów. Otóż uważają autorzy podręcznika, że „pierwszą powinnością chrześcijańskich liderów biznesu, jak i wszystkich chrześcijan jest przyjmowanie, a dokładniej przyjmowanie tego, co Bóg dla nich uczynił” (nr 66). To otwarcie się na przyjmowanie nie jest łatwe dla chrześcijańskich liderów, jeśli jednak nie posiadają takiej umiejętności (czy to dobre słowo w tym kontekście?), „może ich skusić quasi-nietzscheański kompleks »nadczołowieka«” (tamże). Taka odmowa przyjmowanie ma swoje źródło w dziejach Adama i Ewy. Dopiero drugim aktem chrześcijańskiego lidera ma być dawanie – przy czym dzięki wcześniejszemu przyjmowaniu teraz będzie to „dawanie w sposób, który odpowiada na to, co przyjęliśmy. Owo dawanie nigdy nie jest wyłącznie ustawowym minimum; musi być autentycznym wejściem w społeczność, aby czynić świat lepszym miejscem” (nr 71).

Po raz kolejny w „Zakończeniu” dokumentu powołanie lidera zostało ugruntowane w perspektywie nadprzyrodzonej – liderzy biznesu są przedstawieni jako ci, którzy mają żyć cnotami teologicznymi: „wiarą, która postrzega ich działania nie tylko w kontekście wpływu na poziom zysków, ale i w szerszym kontekście wpływu ich działań, we współpracy z innymi, na nich samych i na świat, w świetle Bożego procesu stwarzania; nadzieją, że ich praca i instytucje nie zostaną zdeterminowane z góry tendencjami rynkowymi bądź strukturami prawnymi, ale że ich działania będą świadczyć o Królestwie Bożym; miłością, tak by ich praca nie była zaledwie działaniem we własnym interesie, ale budowała społeczności ludzkie” (nr 82). Właśnie

z tego rysu dokumentu cieszyć się najbardziej: w końcu działalność biznesowa nie zostaje zredukowana do etyki, ale jest widziana jako powołanie pochodzące od Boga, na które trzeba adekwatnie odpowiedzieć. „Chrześcijańscy liderzy biznesu to ludzie czynu (...) przyjmujący wielkodusznie, w duchu wiary i odpowiedzialności, dany im przez Boga dar, jakim jest powołanie do biznesu (...), liderów tych motywuje znacznie więcej czynników niż sukces finansowy, własny interes lub też abstrakcyjna umowa społeczna. Wiara umożliwi chrześcijańskim liderom biznesu postrzeganie znacznie szerszego świata, takiego, w którym działa Bóg, a własne interesy i pragnienia nie stanowią jedynej siły napędowej do działania” (nr 61).

Sednem pracy chrześcijańskiego lidera biznesu jest Boże wezwanie do współpracy w dziele stworzenia. Nie tylko że zapewniają tacy liderzy towary i usługi (i ulepszają je), ale także kształtują organizacje mające zaowocować w przyszłości, zgodnie ze słowami błogosławionego Jana Pawła II: „człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości” (*Laborem exercens*, 25). Lider biznesu wezwany jest – nie tyle przez autorów dokumentu, co przez samego Pana – do sprawowania przywództwa służebnego, które polega na, mówiąc przenośnie, „umywaniu stóp współpracowników” (por. J 13,5). Wyzwanie jest więc wielkie.

Wśród największych zagrożeń współczesnego lidera wymieniono prowadzenie „podzielonego życia”, a więc życia, w którym istnieje rozdźwięk między wiarą a codziennym prowadzeniem interesów czy też – jak to ujmował soborowy dokument – „rozdźwięk pomiędzy wiarą, którą wyznajemy, a życiem doczesnym”, który przez Ojców Soboru został zaliczony do „poważniejszych nieprawidłowości naszych czasów” (*Gaudium et spes*, 43). Autorzy *vademecum* przypominają w tym kontekście ostrzegawcze słowo Jezusa: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie!” (Mt 6,24), przy czym służba Mamonie będzie miała miejsce zawsze wtedy, gdy lider biznesu zamiast służyć Bogu i ludziom, wypełni pustkę substytutem. „Tego rodzaju rozdwojenie może ostatecznie prowadzić do bałwochwalstwa” (nr 11), oddawania czci złotemu cielcowi. Mamy z takim kultem złotego cielca do czynienia wtedy, gdy jedynym kryterium biznesu staje się maksymalizacja zysków, gdy podąża się za technologią dla niej samej, kiedy dążenie do bogactwa lub wpływów nie służy dobru wspólnemu lub gdy dominuje myślenie utilitarystyczne. „Każdy z tych »złotych cielców« staje się swego rodzaju fik-

sacją, której zwykle towarzyszy racjonalizacja” (tamże).

Autorzy podręcznika z sympatią kierują zatem uwagę ku nowym ruchom i programom, które starają się poważnie „pochodzić do relacji między życiem moralnym i duchowym a biznesem (...) Wiele z tych grup i ruchów umożliwia liderom biznesu uznanie swojej pracy za powołanie oraz dostrzeżenie roli, jaką odgrywają ich przedsiębiorstwa w przyczynianiu się do wspólnego dobra” (nr 26). W przypisie wskazano na między innymi następujące ruchy: Ekonomia Komunii Ruchu Focolare, UNIAPAC, Legatus, Woodstock Business Conference, Towarzystwo Dziel (CDO) ruchu Comunion e Liberazione (tamże, przypis nr 14).

Wspomniana wcześniej potrzeba przyjmowania stanowić musi charakterystyczny rys chrześcijańskiego lidera: „Kiedy przyjmujemy dary życia duchowego i wcielamy je w nasze aktywne życie, dostarczają one łask potrzebnych do przezwyciężenia podzielonego życia i uczynienia nas bardziej ludzkimi przede wszystkim w pracy” (nr 68). Tak więc Kościół wzywa liderów biznesu do przyjęcia sakramentów, lektury Pisma Świętego, uczczenia Dnia Pańskiego, modlitwy, praktykowania milczenia (!) i innych form życia duchowego. „Dla chrześcijan nie są to ani działania opcjonalne, ani też zwykłe elementy życia prywatnego oddzielone i niezwiązane z biznesem” (tamże). Szkoda, że w dokumencie domyślnie przyjmuje się, że liderzy deklarujący się jako chrześcijańscy nie wymagają najpierw reewangelizacji, osobistego nawrócenia ku Chrystusowi. Zdaje się, że środowiska duszpasterstwa biznesmenów mogą powielać ten sam błąd, który ma miejsce w innych formach duszpasterstwa, a który można by zatytułować „formacja bez ewangelizacji” czy też „budowa bez fundamentu”. W każdym razie „poprzez dawanie i przyjmowanie wyraża się komplementarność życia aktywnego i kontemplacyjnego. Te oba podstawowe wymiary naszego życia nie wymagają w pierwszym rzędzie zrównoważenia, ale przede wszystkim głębokiej integracji zrodzonej ze zrozumienia, że potrzebujemy Boga i że Bóg uczynił dla nas wielkie rzeczy” (nr 80).

Sławomir Zatwardnicki



Spis treści

<i>Wprowadzenie</i>	3
-------------------------------	---

ARTYKUŁY

Ks. Cezary Naumowicz, <i>Wierzę w Syna Bożego – Zbawiciela Wszechświata. Problematyka chrystologii kosmicznej</i>	7
Ks. Sławomir Bartnicki, <i>Motywy wiarygodności objawienia chrześcijańskiego</i>	27
Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Pawła Lisickiego apologia Nie-ludzkiego Boga</i>	47
Ks. Marcin Składanowski, <i>Podstawowe aspekty chrystologii feministycznej</i>	65
Ks. Mieczysław Ozorowski, <i>Chrystologia Hipacego Pocięja</i>	81
Ks. Adam Skreczko, <i>Rodzinne drogi do wiary w Syna Bożego</i>	111
Ks. Mirosław Brzeziński, <i>Wierzyć w Syna Bożego w codzienności rodzinnego życia</i>	125
Ks. Józef Zabielski, <i>Wiara jako aksjologiczny fundament ludzkiej egzystencji</i>	145
Joanna Pakuza, <i>Implikacje teologii Bogocłowieczeństwa w wymiarze egzystencjalnym oraz myśli antropologicznej i społecznej Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego (1821-1881)</i>	159
Ks. Aleksandrs Stepanovs, <i>Prospettive per un nuovo annuncio di Gesù il Cristo</i>	179
Ks. Stanisław Biały, <i>La fede in Gesù Cristo in luce dell'insegnamento del Papa Francesco durante GMG in Rio de Janeiro</i>	205
Ks. Wiesław Przygoda, <i>Jezus Chrystus wzorem i natchnieniem dla wolontariuszy chrześcijańskich</i>	221

Ks. Zbigniew Sobolewski, <i>Wiara w Syna Bożego motywacją wolontariatu Caritas</i>	241
Ks. Zdzisław Karabowicz, <i>Głosić Chrystusa Syna Bożego „na dachach”, czyli radio diecezjalne w dziele ewangelizacji w Polsce</i>	257

VARIA

Ks. Andrzej Jacek Najda, <i>Jedność pierwotnego Kościoła w świetle Dziejów Apostolskich</i>	275
Кс. Юрий Павайба, <i>НЕРЭЛІГІЙНАСЦЬ І ЯЕ ПРЫЧЫНЫ</i>	293
Ks. Wojciech Turowski, <i>Adaptacja słowa Bożego w przepowiadaniu i katechezie</i>	301
Ks. Zbigniew Pyskło, <i>Wychowanie młodzieży do odpowiedzialnego zaangażowania się w życie społeczne w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego</i>	315
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Bractwa i tercjarstwo w międzywojennej diecezji łomżyńskiej</i>	329
Ks. Jarosław Sokołowski, <i>Zagadnienie małżeństw mieszanych – aspekt ekumenizmu różnych wyznań na podstawie KPK 1983</i>	347
Ks. Józef Łupiński, <i>Clergy of the diocese of Sejny in the spiritual academy in ST. Petersburg in the years 1867-1918</i>	373

MATERIAŁY

Ks. Marek Skierkowski, <i>Jezus Historyczny – uczyłowieczony Bóg</i>	411
Agnieszka Dąbrowska, <i>Pisane sercem</i>	421

SPRAWOZDANIA

- Ks. Cezary Naumowicz, *Sprawozdanie z konferencji naukowej* . . . 429
- Ks. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z sympozjum naukowego
Omnia Transeunt – Caritas Manet Lublin 10 października 2012 r.* . 435
- Ks. Dariusz Wojtecki, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów
WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Elku, Łomży i Siedlec
w roku akademickim 2012/2013* 439

RECENZJE

- Ewelina Grygorczyk, Ks. Wojciech Guzewicz, *Sanktuaria diecezji
ełckiej, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2011* 453
- Ks. Józef Łupiński, *Ecclesia Villo Plocko. Dzieje parafii i kościoła
pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Małym Płocku.
Praca zbiorowa pod red. Marii Przytockiej, Mały Płock 2012* . . . 457
- Ks. Józef Łupiński, *Dzieje parafii i kościoła p.w. Ducha świętego w
Kadzidle. Praca zbiorowa pod red. Marii Przytockiej,
Kadzidło 2011.* 459
- Ks. Józef Młyński, *Lucjan Miś, Marcjanna Nózka, Marta Smagacz-
Poziemska, Nasze problemy. Bieda i bezrobocie we współczesnym
społeczeństwie Polskim, Wydawnictwo: Universitas,
Kraków 2011* 461
- Ks. Józef Młyński, *Rodzinne i instytucjonalne środowiska opiekuńczo-
wychowawcze, red. Danuta Wosik -Kawala, Wydawnictwo Uniwer-
sytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011* 469
- Ks. Józef Młyński, *J. Damon, Wykluczenie, wyd. Oficyna Naukowa,
Warszawa 2012.* 473
- Ks. Andrzej Jacek Najda, *Anna Rambiert, Bieg Pawła z Tarsu
czyli spotkania z grecką agonistyką, Wydawnictwo Wrocławskiej
Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2013.* 477

- Ks. Cezary Naumowicz, *Carlo Rocchetta, Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011.* 480
- Ks. Adam Skreczko, M. Ozorowski, *Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013.* 486
- Ks. Jarosław Sokołowski, Adamczyk J., *Kanoniczna figura pielgrzyma w korelacji z duszpasterstwem poprzez sanktuarium, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2011.* 490
- Ks. Jarosław Sokołowski, Domaszek A., *Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła katolickiego, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Kraków 2013.* 497
- Ks. Jarosław Sokołowski, Steczkowski P., *Penitencjaria Apostolska (XIII – XVI w.). Powstanie, ewolucja, odnowienie, Rzeszów 2013.* 503
- Sławomir Zatwardnicki, *Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Powołanie lidera biznesu. Refleksja, tłum. H. Zieleźnik, Wydawnictwo Dehon, Kraków 2012.* 508

Table of contents

<i>Introduction</i>	3
-------------------------------	---

ARTICLES

Rev. Cezary Naumowicz, <i>I Believe in the Son of God, Saviour of the Universe. Problems of Cosmic Christology</i>	7
Rev. Sławomir Bartnicki, <i>Motives of Credibility of Christian Revelation</i>	27
Rev. Przemysław Artemiuk, <i>Paul Lisicki's Apology of the Non-Human God</i>	47
Rev. Marcin Składanowski, <i>Some Basic Aspects of Feminist Christology</i>	65
Rev. Mieczysław Ozorowski, <i>The Christology of Hipacy Pocięj</i>	81
Rev. Adam Skreczko, <i>Family Paths to Faith in the Son of God</i>	111
Rev. Mieczysław Brzeziński, <i>Believing in the Son of God in Everyday Family Life</i>	125
Rev. Józef Zabielski, <i>Faith as the Axiomatic Foundation of Human Existence</i>	145
Joanna Pakuza, <i>Implications of the Theology of Godmanhood on the Level of Existence and the Anthropological and Social Thought of Fiodor Mikhailovich Dostoyevsky (1821-1881)</i>	159
Rev. Aleksandrs Stepanovs, <i>Perspectives for a New Proclamation of Jesus Christ</i>	179
Rev. Stanisław Biały, <i>Faith in Jesus Christ in the Light of the Teaching of Pope Francis during the World Youth Day in Rio de Janeiro</i>	205
Rev. Wiesław Przygoda, <i>Jesus Christ as a Model and Inspiration for Christian Volunteers</i>	221

Rev. Zbigniew Sobolewski, *Faith in the Son of God, the Motivation of Caritas Voluntary Service* 241

Rev. Zdzisław Karabowicz, *Preaching Christ, the Son of God “on the Rooftops”. Diocesan Radio in the Mission of Evangelization in Poland* 257

VARIA

Rev. Andrzej Jacek Najda, *The Unity of the Early Church in the Light of the Acts of the Apostles*. 275

Rev. Yury Pavaiba, *Irreligion and Its Causes* 293

Rev. Wojciech Turowski, *Adaptation of the Word of God in Preaching and Catechesis* 301

Rev. Zbigniew Pyskło, *Education of Youth towards an Engagement in Responsible Social Life in the Light of the Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński* 315

Rev. Wojciech Guzewicz, *Fraternities and the Third Order in the Diocese of Łomża in the Years 1918-1939* 329

Rev. Józef Łupiński, *Clergy of the Diocese of Sejny in the Spiritual Academy in St. Petersburg in the Years 1867-1918*. 347

Rev. Jarosław Sokołowski, *The Issue of Mixed Marriages – the Ecumenical Aspect of Different Faiths on the Basis of the Code of Canon Law of 1983* 373

MATERIALS. 409

REPORTS 427

REVIEWS 451