

*Nawracajcie się i wierzcie
w Ewangelię*

ISSN 0239-801X

Imprimatur 930/14/A
Kuria Metropolitalna Białostocka

Spis 31 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 2014

STUDIA
TEOLOGICZNE

Białystok - Drohiczyn - Łomża

32

2014

*Nawracajcie się i wierzcie
w Ewangelię*

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).

Redaktorzy językowi:

język angielski – Ks. mgr lic. John Krupka
język włoski – Oria Ferraguti
język rosyjski/białoruski – Юрий Побайба

Redaktor statystyczny:

Ks. Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)

Redaktorzy tematyczni:

Filozofia – ks. dr Piotr Mrzygłód (PWT Wrocław)
Humanistyka – ks. dr Stefan Radziszewski (UJK Kielce)
Nauki Społeczne – ks. dr Dariusz Tułowiecki (UPJPII Kraków)
Prawo Kanoniczne – ks. dr hab. Jarosław Sokołowski (UKSW Warszawa)
Teologia - ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

Lista recenzentów artykułów:

Ks. dr hab. Stanisław Biały (UKSW)
Ks. dr Piotr Mrzygłód (PWT)
Ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor (UŚ)
Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)
Ks. Prof. dr hab. Stanisław Paździor (WPPKi A KUL)
Ks. dr Leszek Pintal (KUL)
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB)
Ks. dr hab. Jerzy Sikora (UKSW)
Ks. dr hab. Marek Skierkowski (UKSW)

WPROWADZENIE

Kościół katolicki w Polsce zdecydował, że przez najbliższe lata kroczyć będzie duszpasterską drogą odnowy przymierza chrzcielnego. Taka decyzja Konferencji Episkopatu Polski (KEP) związana jest z przypadającą w 2016 roku 1050. rocznicą chrztu Polski. Komisja Duszpasterstwa KEP, we współpracy ze Stowarzyszeniem Pastoralistów Polskich, wypracowała wizję czteroletniego programu pracy duszpasterskiej, która streszcza się w hasło: „Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa”. Logika Programu duszpasterskiego na lata 2013–2017 prowadzi od wiary, przez nawrócenie i chrzest do misji. Mamy za sobą pierwszy rok, poświęcony głoszeniu kerygmatu, by wzmocnić i odnowić wiarę w Jezusa Chrystusa.

Przyjęty przez Episkopat Program Duszpasterski 2014/2015 „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” pogłębia perspektywę skutecznego przepowiadania. Należy zaakcentować potrzebę duszpasterskiego nawrócenia; dotyczy ono całej wspólnoty wierzących – tak duchownych, jak i świeckich. Nawrócenie winno łączyć się z osobistym świadectwem wiary w każdym dniu; ze zrozumieniem sensu postu, pokuty i jałmużny. Te wartości prowadzą do przyjęcia mocy słowa Bożego, a w konsekwencji do wewnętrznej przemiany człowieka. Istotne jest: budowanie i pogłębianie relacji z Bogiem, odkrywanie tajemnicy grzechu, doświadczenie tajemnicy Bożego Miłosierdzia, poznawanie w Bogu źródeł radości i nadziei.

Nawrócenie jest owocem spotkania człowieka z kerygmatem, czyli z jądrem Ewangelii. Kerygmatem jest żywy Jezus Chrystus, którego mamy przepowiadać, by Go pokochać i naśladować. Doświadczenie żywego Jezusa powoduje zmianę myślenia człowieka o Bogu, o świecie, o sobie i bliźnich. Zaczyna się wtedy to, co psalmista opisał, mówiąc, że uczymy się chodzić ścieżkami Pana. Nasze myśli, pragnienia, plany i decyzje staramy się podporządkować mądrości i woli Bożej.

Mamy nadzieję, że zawarte w tym tomie Studiów materiały posłużą jako pomoc tak duszpasterzom w realizacji tegorocznego programu duszpasterskiego i osobistego nawrócenia, jak też świeckim pragnącym kroczyć drogą wytyczoną przez Kościół.

Hasło kolejnego roku duszpasterskiego brzmi: *Nowe życie w Chrystusie*. Zapraszamy do publikowania artykułów poświęconych temu zagadnieniu.

Redakcja

Artykuły

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

OPOWIADANIA O CUDACH W EWANGELII WG ŚW. MATEUSZA

Treść: 1. Forma literacka opowiadań o cudach, 2. Kompozycja opowiadań o cudach, 3. Summaria,
4. Znaczenie teologiczne cudów Jezusa.

Wstęp

Historie o cudotwórczej działalności Jezusa z Nazaretu zapisane na kartach Ewangelii wg św. Mateusza rozsiane są po całej księdze. Pochodzą one głównie – przyjmując teorię dwóch źródeł – z Ewangelii wg św. Marka i Źródła Q, ale są też trzy opowiadania, które nie mają paraleli u synoptyków. Dokładniejsza analiza Mateuszowej Ewangelii pokazuje, że przejął on aż 15 z 18 opowiadań o cudach, które występują w Ewangelii wg św. Marka¹. Pomiął uzdrowienie opętanego w Kafarnaum (Mk 1,21-28) i uzdrowienie niewidomego w Betsaidzie (Mk 8,22-26)², a z uzdrowienia głuchoniemego (Mk 7,31-37) uczynił summarium o uzdrowieniach (Mt 15,29-31)³. Dwa opowiadania

Ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Jacek Najda – teolog biblista, kierownik Katedry Teologii Systematycznej Małżeństwa i Rodziny na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW.

¹ Liczbę 18 cudów w Ewangelii wg św. Marka wymienia i poddaje analizie Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, hg. von R. Zimmermann in Zusammenarbeit mit D. Dormeyer, J. Hartenstein, C. Münch, E. E. Popkes, U. Poplutz, Gütersloh 2013, 203-204.

² Uzdrawienie to pomija również ewangelista Łukasz.

³ Wśród powodów pominięcia przez Mateusza uzdrowień z Mk 7,31-37 i Mk 8,22-26 Held 1975, 198-199 podaje się przypuszczenie, że ewangelista nie znalazł w nich głównych tematów teologicznych swojej interpretacji cudów, takich jak: chrystologia, wiara czy uczniowie, tak H. J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, w: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held (red.), Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1975, 155-287, 198-199. O. Böcher, Matthäus und die Magie, w: L. Schenke (red.), Studien zum Matthäusevangelium. FS W. Pesch, Stuttgart 1988, 11-24, 18-21 i B. Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, Stuttgart 2011, 128 uważają natomiast, że to pominięcie ma związek ze świadomym odrzucaniem motywów demonicznych i magicznych, które można zaobserwować także w innych miejscach ewangelii.

o cudach zaczerpnął Mateusz ze Źródła Q, to jest: uzdrowienie sługi setnika z Kafarnaum (Mt 8,5-13) oraz uzdrowienie niewidomego i nieme- go opętanego (Mt 12,22-30). Trzy relacje o cudach nie mają synoptycz- nych paraleli. Chodzi o uzdrowienie dwóch niewidomych (Mt 9,27-31), uzdrowienie opętanego (Mt 9,32-34)⁴ i pochodzące z materiału własnego Mateusza opowiadanie o podatku na świątynię (Mt 17,24-27). W sumie znajdujemy w Ewangelii wg św. Mateusza 20 opowiadań o cudach, a także sumaryczne notatki o cudotwórczej działalności Jezusa i teksty, w których bohaterowie narracji mówią o cudownych dokonaniach Jezusa. Aż 11 spo- śród 20 tekstów stanowią opowiadania o uzdrowieniach.

1. Forma literacka opowiadań o cudach

Mateuszowe relacje o cudach dokonywanych przez Jezusa charaktery- zuje specyficzny styl narracji i typowa dla Ewangelii forma językowa. Za Heinzem Joachimem Heldem⁵ możemy dokonać krótkiej ich prezentacji. Otóż Mateusz swoje relacje o cudach rozpoczyna od słowa προσέρχομαι (*proserchomai*) = „przychodzić do” i προσφέρω (*prospherō*)⁶ = „przynosić” oraz stosuje charakterystyczne konstrukcje imiesłowów. Na końcu opowia- dania znajduje się często stwierdzenie, że chory został uzdrowiony „od tej godziny” (Mt 8,13; 9,22; 15,28; 17,18). W podobnych tematycznie sytu- acjach i okolicznościach występują paralelne sformułowania (por. np. Mt 8,14 i 9,28; 8,24 i 14,24; 8,25 i 14,30; 14,18 i 17,17). Fokus relacji usta- wiony jest zazwyczaj na dwie rozmawiające ze sobą osoby. Powtórzenia i zwroty w ramach opowiadania o cudzie uwydatniają związki treściowe, np. czasowniki „chcieć” i „być oczyszczonym” w Mt 8,2-3 czy „przyjść” w Mt 14,28-29⁷.

W relacjach o uzdrowieniach szczególne znaczenie zyskują dialogi. Po-

⁴ Opowiadania te przypominają bardzo uzdrowienie niewidomych pod Jerychem (Mt 20,29-34) i uzdrowienie niewidomego i nieme- go opętanego (Mt 12,22-30). Zdaniem wielu komentatorów opowiadania o cudach Mt 9,27-31 i Mt 9,32-34 są wytworem redakcyjnej pracy Mateusza.

⁵ H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dz. cyt., 155-234.

⁶ Transkrypcja za P. WALEWSKI, *Praca naukowa nad Biblią*. Cytowanie i skróty (SBP 1), Częstochowa 2006, 31n.

⁷ Wyniki badań H. J. HELDA pogłębiają G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1998, 175-189 i J. M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, STB 28, London 1974, 116-141.

przez powtórzenia i zwroty ewangelista wpływa na narracyjny rozwój podstawowej myśli: „niech ci się stanie, jak uwierzyłeś” (Mt 8,13; por. 9,29; 15,28). Jezus reaguje bowiem na wyrażoną głośno w formie prośby wiarę, bazuje na niej i odpowiednio do niej działa. Mateusz pokazuje to poprzez powtarzanie odpowiednich zwrotów i sformułowań. Skoncentrowanie się zaś na konstelacji osób, to jest na proszącym człowieku znajdującym się naprzeciw Jezusa, jak również prowadzonym przez nich dialogu ukazuje pełną zaufania wiarę proszących i szukających pomocy osób oraz spełnienie ich prośb przez Jezusa⁸.

Dialogi w relacjach o uzdrowieniach pozwalają dopatrywać się podobieństw tychże relacji do gatunku literackiego paradygmatu lub apoftegmatu. J. M. Held uważa te podobieństwa za formalną cechę charakterystyczną Mateuszowych opowiadań o uzdrowieniach. Podobieństwa do paradygmatu czy apoftegmatu zauważa Held nie tylko w relacjach o uzdrowieniach, lecz także w innych opowiadaniach o cudach, np. w pouczeniu uczniów przy nieurodzajnym figowcu (Mt 21,18-22) czy w rozmowach toczonych przy cudach na jeziorze (Mt 8,23-27; 14,22-33). Dla Mateusza opis cudu nie jest ważny z powodu samego zdarzenia, lecz ze względu na zawartą w nim przepowiadaną treść. Celem i staraniem ewangelisty jest nie tyle informowanie, co pouczanie i formowanie czytelników⁹.

Zdaniem zaś Gerda Theißen’a zawarte w opowiadaniach o cudach dialogi są wprawdzie charakterystyczne dla Mateusza, ale nie należy interpretować tych opowiadań jako paradygmatów czy apoftegmatów. One pozostają relacjami o cudach. Nadana im przez Mateusza forma stanowi wyraz ich formalnego zaokrąglenia, spójności relacji i ich silnego epizodycznego charakteru¹⁰. Można tu wraz z Christianem Münchem postawić istotne pytania o rozumienie Mateuszowych przekazów o cudach, takie jak: Jakie teologiczne znaczenie mają te relacje jako opowiadania o rzeczach, które uczynił Jezus? I jaka jest relacja opowiadań o cudownych czynach do tradycji ustnej?¹¹

Z perspektywy krytyki redakcji na uwagę zasługuje fakt, że w wielu przypadkach Mateusz znacznie skraca wykorzystywane jako źródła relacje

⁸ Por. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt. 140-141.

⁹ Tak H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dz. cyt., 199.

¹⁰ G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt. 202-203.

¹¹ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, w: *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, dz. cyt., 381.

Marka¹². To skracanie należy rozumieć jako koncentrację opowiadań na określonym temacie teologicznym i w związku z tym jako środek interpretacyjny relacji o cudach¹³. Na pierwszy plan wysuwa się oczywiście aspekt chrystologiczny. I tak dla przykładu – w mocno przepracowanym redakcyjnie opowiadaniu o wypędzeniu złych duchów z dwóch opętanych w Gedarze (Mt 8,28-34; por. Mk 5,1-20) – Mateusz podkreśla, że Jezus przezwycięża demony. Pomija przy tym eksponowane przez Marka zainteresowanie osobą opętanego, jego sytuacją życiową (Mk 5,2-5) i chęcią pójścia za Jezusem (Mk 5,18-19). Trudno tu absolutnie i jednoznacznie powiedzieć, jakie jeszcze inne tematy teologiczne opuszcza Mateusz przez skrócenie relacji, np. czy jest to kwestia wiary: Czy naśladowania Jezusa¹⁴. Można jednak przypuszczać, że ewangelista świadomie wymazuje magiczne i demonologiczne ślady w relacjach o cudach¹⁵. Ma to ścisły związek z Mateuszową chrystologią. W jego relacji Jezus działa potężną, przewyższającą wszystko mocą słowa. Ewangelisty nie interesują zmagania z demonami i używane przy tym środki, on nie chce opowiadać o wyrzucaniu złych duchów, lecz o uzdrowieniu opętanego¹⁶. Rodzi się przy tym również pytanie, czy Mateuszowi chodzi o obronę Jezusa wobec stawianych Mu zarzutów o uprawianie magii¹⁷. Tego rodzaju zarzuty stawiane są Jezusowi na przykład w Talmudzie (bSan 43,a) czy przez Celsusa (Or. Cels. 1,38). Mogły więc być znane także w środowisku Mateuszowej Ewangelii.

Tendencja do skracania to nie jedyny środek, który stosuje Mateusz w interpretacji opowiadań. Ewangelista wzbogaca też przejęte od Marka relacje o pewne treści, które nadają opowiadaniu nowe znaczenie. Chyba najbardziej znanym przykładem jest dołączenie sceny chodzenia Piotra po jeziorze do relacji o kroczeniu Jezusa po wodzie (Mt 14,22-33), tak że staje się ona opowiadaniem o uczniach i naśladowaniu Jezusa (Mt 14,28-

¹² G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt. 176, uważa, że Mateusz „redukuje“ relacje Markowe „do prostszych struktur kompozycyjnych“. Por. też R. BARTNICKI – K. KLÓSEK, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*. Wprowadzenie, Kraków 2014, 137-148.

¹³ Por. H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dz. cyt., 158-182; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt. 176-180.

¹⁴ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 381.

¹⁵ Tak J. M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, dz. cyt., 116-141.

¹⁶ Por. O. BÖCHER, *Matthäus und die Magie*, dz. cyt., 22-24; D. TRUNK, *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium* (HBS 3), Freiburg – Basel – Wien 1994, 213-229.

¹⁷ Por. B. KOLLMANN, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, dz. cyt., 128.

31)¹⁸. Inne przykłady to dodatki w relacjach o uzdrowieniu sługi setnika z Kafarnaum (Mt 8,5-13; 8,11-12: „Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz – w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”)¹⁹ i o uzdrowieniu córki kobiety kananejskiej (Mt 15,21-28; 15,23-24: „Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem. Na to podeszli Jego uczniowie i prosili Go: «Odpraw ją, bo krzyczą za nami!» Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela»”), poprzez które Mateusz wyjaśnia tematykę Izraela i pogan²⁰.

2. Kompozycja opowiadań o cudach

Ewangelista Mateusz z przekazywanych ustnie wydarzeń nie tylko tworzy pojedyncze relacje o cudach, lecz także całe bloki tekstu, to znaczy koncentruje opowiadania o cudach w określonych partiach swojej ewangelii. Opowiadania te tworzą jedność z innymi tekstami, ale już na pierwszy rzut oka uderza ich nagromadzenie. Dokładniejsza analiza księgi pokazuje, że nie mamy tam do czynienia z jakimś przypadkowym nagromadzeniem relacji o cudach, lecz z przemyślaną kompozycją opowiadań o cudach w większe jednostki literackie²¹. Po raz pierwszy w Ewangelii nagromadzenie to widzimy w rozdziałach 8–9²². Wcześniej wspomniana jest już

¹⁸ Por. JUDITH HARTENSTEIN, *Jenseits der Komfortzone* (Jesu Erscheinen auf dem See), w: Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, hg. von R. Zimmermann in Zusammenarbeit mit D. Dormeyer, J. Hartenstein, C. Münch, E. E. Popkes, U. Poplutz, Gütersloh 2013, 454-464.

¹⁹ Por. D. T. ROTH, *Glaube und Fernheilung* (Der Hauptmann von Kafarnaum), w: Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, hg. von R. Zimmermann in Zusammenarbeit mit D. Dormeyer, J. Hartenstein, C. Münch, E. E. Popkes, U. Poplutz, Gütersloh 2013, 393-401.

²⁰ Por. U. POPLUTZ, *Das Heil na den Rändern Israels* (Die kanaanäische Frau), w: Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, hg. von R. Zimmermann in Zusammenarbeit mit D. Dormeyer, J. Hartenstein, C. Münch, E. E. Popkes, U. Poplutz, Gütersloh 2013, 465-473.

²¹ Por. F. M. FIEDERLEIN, *Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche*, München 1988, 31-33; O. Knoch, Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel, Stuttgart 1993, 539-543.

²² Dokładnie omawiają to zagadnienie: E. J. VLEDDER, *Conflict in the Miracle Stories: A Socio-Exegetical Study of Matthew 8 and 9* (JSNT.S 152), Sheffield 1997; S. Pasala, The »drama« of the Messiah in Matthew 8 and 9. A Study from a Communicative Perspective (EHS.T 23), Frankfurt am Main u. a., 1988.

wprawdzie działalność cudotwórcza Jezusa (Mt 4,23-24), ale nie ma żadnej relacji o dokonanych cudach. Opowiadania o cudach w Mt 8–9 jawią się jako odpowiednik pierwszej wielkiej mowy Jezusa w Mt 5–7, tzw. „Kazania na górze”. Wrażenie to nie powstaje jedynie w związku z tym, że Mateusz po długiej mowie Jezusa umieścił szereg opowiadań o cudach. Trzeba uwzględnić tu ramy literackie rozdziałów 5–9 wyznaczone przez bardzo podobnie sformułowane summaria Mt 4,23: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszystkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu” i 9,35: „Tak Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski. Nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Ewangelię królestwa i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości”, które niczym klamra spinają dwa bloki tekstów²³.

Analiza wspomnianych dwóch bloków tekstu – mów i opowiadań o cudach – prowadzi uważnego czytelnika, a tym bardziej dociekliwego komentatora do postawienia kolejnych pytań. Pierwsze dotyczyłoby struktury rozdziałów 8–9: Czy mamy tam do czynienia z zaplanowaną konstrukcją?²⁴ Podejmując próbę odpowiedzi, należy najpierw uwzględnić kryteria wewnętrzne, to jest liczbę i pogrupowanie samych opowiadań o cudach oraz tekstów, z którymi łączą się omawiane rozdziały. Jeżeli chodzi o liczbę, to trudno jednoznacznie powiedzieć, czy tekst Mt 9,18-26 stanowi jedną relację o cudach czy też dwie, a w konsekwencji, czy w Mt 8–9 mamy dziewięć, czy dziesięć relacji o cudownych wydarzeniach²⁵. Pozostałe treści owych rozdziałów, które nie zostały poświęcone cudotwórczej działalności Jezusa, dotyczą przeważnie tematyki bycia uczniem Jezusa i naśladowania Go. Z drugiej strony można przyjąć zewnętrzne kryteria podziału wynikłe z kontekstu Mt 8–9, takie jak: oparty na Mt 4,15 podział geograficzny analogicznie do „Kazania na górze” (Mt 5–7), czy podział związany ze środowiskiem literacko-historycznym, np. w odniesieniu do dziesięciu cudów Mojżesza w Egipcie (Wj 7-12) czy też na wzór antycznego dramatu. Istnieją też próby łączenia poszczególnych części omawianych rozdziałów z takimi tematami teologicznymi, jak: chrystologia, bycie uczniem Jezusa

²³ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 382.

²⁴ Więcej o proponowanych próbach odpowiedzi na te pytania por. W. D. DAVIES D. C. ALLISON, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 3: Commentary on Matthew VIII-XVIII. The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, Edinburgh 1991, 1-4.

²⁵ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1 – 13*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.NT I/1), Częstochowa 2005, 382-387.

czy wiara²⁶.

Kilka słów należy też poświęcić kompozycyjnej funkcji rozdziałów 8–9 w ich kontekście literackim. Poprzez zestawienie Mt 8–9 z Mt 5–7 nie można oprzeć się wrażeniu, że po pierwszej dużej mowie Jezusa Mateusz chciał niejako we wzorcowy sposób pokazać także Jego działanie²⁷. Działalność Jezusa w słowie i czynie stanowi w dalszej części Ewangelii warunek posłania uczniów, którzy na wzór swego Mistrza głoszą zbliżające się królestwo Boże, wypędzają złe duchy i uzdrawiają chorych (Mt 10). Również późniejsze pytanie Jana Chrzciiciela, czy Jezus jest „Tym, który ma przyjść” (Mt 11,3), czy też innego mają oczekiwać sprowokowane zostało usłyszanymi informacjami o „czynach Chrystusa” (Mt 11,2) opisanych w Mt 8–9. Jezus odpowiada na nie, wskazując na dokonane przez siebie cuda: „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5). Lektura tekstu Mt 8–9 może być jednak odbierana nie tylko w sensie chrystologicznym, lecz także eklezjologicznym, gdy przyjmiemy, że poruszana tam tematyka dotyczy również wspólnoty chrześcijańskiej, jej egzystencji, sytuacji i problemów²⁸.

Inne Mateuszowe bloki tekstów o cudach nie rzucają się aż tak bardzo w oczy, ale z pewnością nie są one przypadkowymi nagromadzeniami. Rozdział 12 ukazuje piętrzące się i narastające konflikty o Jezusa. Ewangelista komponuje tam dwie odpowiednie relacje o cudach, w których cudowne wydarzenie staje się powodem sporu (Mt 12,9-14; 12,22-30), a także związane z tym, korespondujące tematycznie summarium (Mt 12,15-21), jak również żądanie znaku przez faryzeuszy, które Jezus kategorycznie odrzuca (Mt 12,38-42)²⁹. Po przypowieściach o królestwie Bożym w Mt 13 Mateusz prezentuje reakcję ludzi w Nazarecie na nauczanie Jezusa. Wyraża to pytanie: „Skąd u Niego ta mądrość i cuda?” (13,54), które nawiązuje nie tylko do wygłoszonej przez Niego nauki, lecz także po raz kolejny do konfliktów i dysput o Jego działalność cudotwórczą. Z powodu ich niewiary

²⁶ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 382.

²⁷ Tak np. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1968, 36; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1), Berlin 1990, 110.

²⁸ Więcej o tym por. C. BURGER, *Jesu taten nach Matthäus 8–9*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70(1973), 272-287; E. J. Vledder, *Conflict*, dz. cyt.; U. Luz, *Die Wundergeschichten von Mt 8–9*, w: G. F. Hawthorne – O. Betz (red.), *Tradition and Interpretation in the New Testament*. FS E. E. Ellis, Grand Rapids – Tübingen 1987, 149-165.

²⁹ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia*, dz. cyt., 511-516.

Jezus „niewiele zdziałał tam cudów” (Mt 13,58)³⁰.

Temat konfliktów wokół osoby Jezusa i wrogości wobec Niego zostaje po tym przerwany. Jezus oddala się stamtąd (Mt 14,3; 15,21; 16,4) i zwraca się do tłumów, które podążają za Nim dalej, dokąd On idzie. To zwrócenie się do tłumów prezentują summaria (Mt 14,34-36; 15,29-31), a także dwa cuda rozmnożenia chleba (Mt 14,13-21; 15,32-39), których odbiorcami byli wszyscy z podążającego za Nim tłumu. Zwrócenie się Jezusa do tłumów ilustruje również uzdrowienie córki kobiety kananejskiej (Mt 15,21-28), której prośby najpierw nie wysłuchuje, przytaczając argument, że został „posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24)³¹. W Mt 16,5-12 Jezus nawiązuje do poprzednich wydarzeń, poczynawszy od Mt 14,13, to jest do sceny kroczenia po jeziorze, dwóch sporów z faryzeuszami i dwóch rozmnożeń chleba, i w ten sposób przygotowuje drogę do wyznania Piotra pod Cezareą Filipową w Mt 16,13-20. To także przemawia za przemyślaną pracą kompozycyjną ewangelisty³².

3. Summaria

Poprzez poszczególne opowiadania o cudach, summaria i teksty, w których mówi się o działalności cudotwórczej Jezusa, przekaz Matuszowy małuje obraz Jezusa jako cudotwórcy i przedstawia koncepcję teologicznego rozumienia cudów w Ewangelii. Summaria niejako wypełniają luki czasowe w narracji między scenami opowiadającymi o działalności Jezusa, które czytelnik dokładniej rozważa. Łączą one ze sobą dłuższe odstępy czasowe i dokonane wydarzenia w kilka zdań i w ten sposób mogą naświetlać pewne elementy w obrazie tego, co Jezus normalnie i regularnie czyni. Jeżeli nawiązują przy tym do występujących w narracji motywów, które pojawiają się w samych relacjach o cudach, to wraz z tymi relacjami przyczyniają się do typizowania obrazu Jezusa cudotwórcy³³.

Matuszowe summaria o cudach – jako środek typizujący – charakteryzują się tym, że potwierdzają i wzmacniają wrażenie stereotypowego sposobu narracji. Ewangelista powtarza także tu sformułowania, a niektóre z nich spotykamy w prawie wszystkich summariach. Właściwie summaria

³⁰ Tamże, 570-572.

³¹ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdziały 14 – 23. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.NT I/2), Częstochowa 2008, 87n.

³² Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt. 383.

³³ Por. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt., 205-207.

o cudach z Ewangelii wg św. Mateusza można by było określić jako summaria o uzdrowieniach³⁴. Z jednym wyjątkiem jest w nich zawsze mowa, że Jezus „uzdrowia” (θεραπεύω *therapeuō*). Jedno summarium sformułowane jest w stronie biernej: „wszyscy, którzy się Go dotknęli, zostali uzdrowieni” (Mt 14,36). Tylko raz obok terminu „uzdrowić” znajdujemy uzupełniające słowa: „On słowem wypędził złe duchy” (Mt 8,16), zazwyczaj występuje bowiem jedynie czasownik „uzdrowić”, który określa czyn Jezusa.

Jezus uzdrowia z wszelkich chorób. Mateusz wykorzystuje najczęściej ogólne terminy i wyrażenia, aby opisać stany chorobowe, niedomagania i dolegliwości ludzkie, takie jak: „choroba”, „słabość”, „być chorym” i „słaby”. Czasami posługuje się określeniami diagnozującymi schorzenia, takimi jak: niewidomi, chromi, trędowaci, sparaliżowani, głusi. Niewidomi i chromi występują u Mateusza w parze (Mt 11,5; por. 18,8-9), podobnie jak w księgach Starego Testamentu (np. 2 Sm 5,6-8; Hi 29,15; Jr 31,8) i mogą być uważani jako typowi ludzie dotknięci chorobą i kalectwem³⁵.

Summaria podkreślają, że Jezus leczy wszelkie choroby i słabości u tych, którzy do Niego przychodzą lub są do Niego przynieszeni przez innych (Mt 4,23; 8,16; 9,35; 12,15; 14,35-36). W ten sposób robią wrażenie zdarzeń o charakterze masowym. Bardzo często mowa jest w summariach o „wielkiej liczbie ludzi”, którzy idą za Jezusem (Mt 4,25; 12,15; 14,13; 19,2; por. 20,29). Jezus uzdrowia chorych obecnych pośród nich. Czasem powstaje nawet wrażenie, że Jego uzdrawiające działanie dotyczy całego tłumu (Mt 12,15-21; 19,1-2). Gdy gdzieś brakuje wyrażenia „wielki tłum”, mowa jest wówczas o „wielu”, albo w inny sposób wskazuje się na dużą grupę ludzi przychodzących do Jezusa (Mt 14,34-36), którym On „leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości” (Mt 9,35)³⁶.

Kim właściwie są uzdrawiani przez Jezusa ludzie? W pierwszym summarium (Mt 4,23-25) określani są oni terminem o silnym teologicznym zabarwieniu λαός (*laos*) = „lud”, który pozwala myśleć o narodzie wybranym Izraela (Mt 4,23)³⁷. W tle tego wszechstronnego uzdrawiania z wszystkich chorób i słabości wśród ludu można dostrzec tekst Pwt 7,15, gdzie zapowiedziane zostało pełne troski uzdrawiające działanie Boga wobec Jego

³⁴ H. BALZ, Art. χολός *chōlos* lahm, gelähmt, w: H. Balz – G. Schneider (red.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band III, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 1177.

³⁵ Por. H. BALZ, Art. χολός dz. cyt., 1177-1178.

³⁶ Por. R. BARTNICKI – K. KŁÓSEK, *Metody interpretacji*, dz. cyt. 147-149.

³⁷ Por. H. GIESSEN, *Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangelium*, w: L. Schenke (red.), Studien zum Matthäusevangelium. FS W. Pesch, Stuttgart 1988, 84-97.

ludu, gdy ten zamieszka w ziemi obiecanej.

O funkcji i znaczeniu cudów Jezusa pisze Mateusz, nie tylko wykorzystując takie same lub podobne sformułowania w wielu summariach. Należy zwrócić też uwagę na teksty z motywem współczucia czy miłosierdzia, które w myśl Mt 9,36 i 14,14 skłania Jezusa do zwrócenia się do ludzi. To zwrócenie się do ludzi i otwarcie na ich potrzeby realizuje się wówczas, gdy Jezus posyła swoich uczniów, aby wypędzali złe duchy i „leczyli wszelkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 10,1) i gdy On sam uzdrawia ich chorych (Mt 14,14). Dostrzegamy tu ważny element w nakreślonym przez Mateusza obrazie Jezusa cudotwórcy, który w opowiadaniach o cudach łączy się ściśle z wizerunkiem Jezusa jako „Syna Dawida” (Mt 20,29-34; por. 9,27; 12,23).

Oprócz tego w dwóch przypadkach wstawia ewangelista do summariów cytaty spełniający (niem. *Erfüllungszitat*), aby z perspektywy narratora skomentować działalność cudotwórczą Jezusa (Mt 8,17; 12,17-21). Poprzez te cytaty działanie Jezusa tłumaczone jest w świetle Sługi Bożego z Deutero-Izajasza (Iz 53,4; 42,1-4). W myśl Mt 8,17 Jezus „przyjmuje” i „dźwiga” „nasze” słabości i choroby, to znaczy usuwa słabości i choroby spośród ludu Izraela³⁸. O wiele trudniej jest wyjaśnić cytaty z Iz 42,1-4 w Mt 12,18-21. Co prawda już na pierwszy rzut oka istnieje bezpośredni związek między oddaleniem się Jezusa z powodu wrogości faryzeuszów (Mt 12,14-16) i w. 19 z cytatu: „Nie będzie się spierał ani krzychał, i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu”. Jednakże cały cytat wydaje się być zbyt długi, jeżeli miałyby chodzić tylko o ten jeden werset. Jak interpretować więc pozostałe wersety cytatu? W kontekście całej Ewangelii zarówno duch, którego Bóg położył na swoim słudze bądź dziecku³⁹, jak również jego misja wobec narodów (Mt 12,18) dobrze koresponduje z Mateuszowym obrazem Jezusa, a zwłaszcza z opowiadaniem o chrzcie na początku i posłaniem uczniów do narodów na końcu księgi⁴⁰. Opis jego postępowania w w. 19-20 może być rozumiany np. w sensie pełnego dobroci i miłosierdzia działania zbaw-

³⁸ Por. R. SCHNACKENBURG, „*Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe*” (Mt 12,18). Zur Heiltätigkeit Jesu im Matthäusevangelium, w: L. Oberlinner – P. Fiedler (red.), *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*. FS A. Vögtle, Stuttgart 1991, 212-213.

³⁹ Termin *παῖς* może mieć te dwa znaczenia. Por. J. A. BÜHNER, Art. *παῖς παιδός ὁ(ῆ)*, *pais*, Knecht, Kind, Sohn, w: H. BALZ – G. SCHNEIDER (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 11-14.

⁴⁰ W Mt 3,16-17 występują takie terminy, jak: Syn, Duch, umiłowany, mieć upodobanie, a w Mt 28,19 termin: narody.

czego⁴¹ lub cierpliwości, dobroci, pokoju i miłości Jezusa⁴². Cytat refleksyjny wkomponowany w opowiadanie o działalności cudotwórczej Jezusa odnosiłby się w takim wypadku do całej działalności Jezusa. Działalność ta naznaczona jest przeciw współczuciem i zwróceniem się do ludu, dokonuje się „mocą Ducha Bożego” (Mt 12,28), wywołuje opór przeciwników i znana jest poza granicami Izraela (por. Mt 8,5-13; 15,21-28). Należy też zauważyć, że ostatnie summarium o uzdrowieniach umiejscawia Mateusz w świątyni jerozolimskiej (21,14), i w ten sposób działalność cudotwórcza Jezusa rozciąga się aż po to centralne miejsce Izraela⁴³.

W porównaniu synoptycznym z ewangelistą Markiem trzeba zauważyć, że stereotypowe elementy summariów Mateuszowych są w wielu wypadkach wytworem jego pracy redakcyjnej. Mateusz tworzy większość summariów na nowo (14,14; 15,29-31; 21,14) bądź opisuje uzdrowienia Jezusa w formie summariów, które w ujęciu Marka tego nie zawierają (Mt 9,35 por. Mk 6,6; Mt 19,1-2 por. Mk 10,1)⁴⁴.

Oddzielną grupę stanowią teksty omawiające i rozważające działanie cudotwórcze Jezusa. Narrator Ewangelii wstrzymuje się z reguły z komentarzami, wyjątek stanowią jedynie wspomniane właśnie dwa cytaty spełnienia. Teksty omawiające występują w większym nasileniu począwszy od 10. rozdziału, w którym – w kontekście mowy posyłającej uczniów – wspomina się o uzdrowieniach i egzorcyzmach dokonywanych przez uczniów, którym Jezus „udzielił władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 10,1). Adresatami przepowiadania uczniów i ich cudów są owce, „które poginęły z domu Izraela” (Mt 10,6), a nie poganie i samarytanie (Mt 10,5). Przy wykonywaniu powierzonego im zadania uczniowie muszą liczyć się z odrzuceniem przez ludzi⁴⁵.

Od rozdziału 11 przedstawiane są spory z Jezusem i opinie dotyczące Jego cudotwórczej działalności⁴⁶. Wzrok ludzi, świadków cudów Jezusa skierowany jest wówczas na Jego osobę, tzn. na cudotwórcę. Jan Chrzciciel pyta: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy

⁴¹ Tak R. SCHNACKENBURG, „*Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe*”, dz. cyt., 219.

⁴² Tak U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 8-17), (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn 2007, 247.

⁴³ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia II*, dz. cyt., 318-323.

⁴⁴ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 385-386.

⁴⁵ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia I*, dz. cyt., 418-420.

⁴⁶ Por. G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, dz. cyt., 210-211.

oczekiwać?” (Mt 11,3), a Jezus odpowie mu wskazaniem na uzdrowienia i wskrzeszenia, których dokonuje (Mt 11,5), i doda: „błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt 11,6). Całe tłumy pełne podziwu pytają: „Czyż nie jest to Syn Dawida?” (Mt 12,23). Herod uważa Go za powstałego z martwych Jana Chrzciciela (Mt 14,1-2). Również ci, którzy żądają od Niego znaku czy szydzący z Niego pod krzyżem, że „innych wybawiał, siebie nie może wybawić” (Mt 27,42), zdradzają to myślenie o Jezusie przez pryzmat czynionych przez Niego cudów. Za pytaniem o osobę Jezusa kryje się jednak pytanie o moc, która działa w Nim i przez Niego. Świadczy o tym chociażby opinia faryzeuszy, że Jezus „mocą Belzebuba, władcy złych duchów, wyrzuca złe duchy” (Mt 12,24), czy też pytanie mieszkańców Nazaretu: „Skądże więc u niego to wszystko?” (Mt 13,56). W tym samym tonie rozumieć trzeba także żądanie faryzeuszy i saduceuszy „znaku z nieba” (Mt 16,1), którym Jezus powinien się legitymować.

Analizując opowiadania o cudach Jezusa, należy stwierdzić, że trzeba je interpretować w kontekście królestwa Bożego i zapoczątkowanego przez nie eschatologicznego zbawienia. W odpowiedzi na postawiony po uzdrowieniu opętanego człowieka zarzut faryzeuszów, że mocą Belzebuba wyrzuca złe duchy (Mt 12,24) Jezus odpowie: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,28). Również przy posłaniu uczniów do głoszenia królestwa Bożego, które jest już bliskie (Mt 10,7), znajduje się polecenie uzdrawiania chorych i wyrzucania złych duchów (10,8). Na dwukrotne domaganie się znaku Jezus odpowiada z wyrzutem, że żąda od Niego „plemię przewrotne i wiarołomne” (12,39; 16,4). Niewierność należy do pola metafor, które w Starym Testamencie opisują związek Jahwe ze swoim ludem (np. Oz 3,1; Ez 16,38; 23,45)⁴⁷, a więc na postawione pytanie Jezus odpowiada zarzutem odwołującym się do relacji z Bogiem. W myśl Mt 11,21 czyny Jezusa powinny doprowadzić w miastach Galilei do nawrócenia (por. Mt 11,20-24), które związane jest ściśle z głoszeniem królestwa Bożego (3,2; 4,17). Analogie do sformułowań Izajaszowych w odpowiedzi Jezusa na pytanie Jana Chrzciciela (Mt 11,5; Iz 26,19; 35,5-6) czy skierowane do uczniów słowa: „Lecz szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli”

⁴⁷ Więcej na ten temat por. A. J. Najda, *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats* (Europäische Hochschulschriften XXIII/784), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, 188-192.

(Mt 13,16-17) wskazują także na łączność dokonywanych przez Jezusa cudów z danym przez Boga eschatologicznym zbawieniem⁴⁸.

Decydującą rolę odgrywa jednak w Mateuszowych opowiadaniach o cudach wiara. Na uwagę zasługuje fakt, że nie występują w nich terminy „wierzyć” (*pisteuō*) czy „wiara” (*pistis*), a tylko raz w Mt 13,58 mowa jest o „niewierze” (*apistis*). Relacje o cudach stanowią bowiem dla ewangelisty ważny środek do ukazania drugiej strony związku wiary z uzdrowieniem. Tam, gdzie brakuje pełnego zaufania i zwrócenia się do Chrystusa, tam nie osiąga swego celu ukierunkowana na wszystkich miłość i troska Jezusa (por. Mt 13,58), zerwana zostaje zbawca bliskość, która istnieje między Mesjaszem a Jego ludem (11,6; 12,30; 16,4) i zapowiedziany zostaje sąd (11,20-24; 12,31-31.41-42)⁴⁹.

4. Znaczenie teologiczne cudów Jezusa

Ewangelia Mateuszowa kreśli chrystologiczny obraz cudotwórcy Jezusa, który rozciąga się między dwoma biegunami⁵⁰. Z jednej strony widzimy niewątpliwie moc i władzę Jezusa, ponieważ na Jego słowa ustępują choroby (8,8-9.13), wiatr (8,26-27) i demony (8,32). Jezus nie potrzebuje jakichś magicznych środków, On leczy wszystkie choroby wśród ludu. Jego działanie wywołuje zachwyt, podziw i zdziwienie (8,27.33; 9,8; 14,33) i przyciąga tłumy, które wołają: „Jeszcze się nigdy nic podobnego nie pojawiło w Izraelu!” (9,33). Za cudownym działaniem Jezusa kryje się moc Boża. Z drugiej strony cuda Jezusa, a zwłaszcza uzdrowienia stanowią wyraz Jego pełnego miłości zwrócenia się do ludu. Ukazują to przede wszystkim summaria, w których relacja Jezusa z ludem określana jest jako uzdrawianie, a także relacje o cudach, w których podkreślana jest prośba ludu i jej wysłuchanie (14,13-21; 15,32-39). Summaria i relacje o cudach za pośrednictwem technik prezentują motyw współczucia i miłosierdzia (9,27.36; 14,14; 15,22.32; 17,15; 20,30.31)⁵¹. Są one też wyrazem posłania Jezusa do zagubionych owiec z domu Izraela (15,24; por. 9,35-10,1).

Widoczne w cudach moc Jezusa i Jego zwrócenie się do ludu natrafiają na wiarę i niewiarę ze strony adresatów, a także na niewiarę i konflikty.

⁴⁸ Zagadnienie to omawia dokładnie H. Giessen, *Jesu Krankenheilungen*, dz. cyt.

⁴⁹ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 387.

⁵⁰ Por. też Ekskurs II: *Cuda Jezusa – pojęcie, historyczność, hermeneutyka*, w: A. PACIOREK, *Ewangelia I*, dz. cyt., 399-408.

⁵¹ Por. H. J. HELD, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dz. cyt., 246-252.

O wierze często jest mowa w relacjach o cudach w sposób bezpośredni (np. 8,10.13.26; 9,22.28; 14,21) lub pośrednio poprzez dialog Jezusa z poszukującym pomocy człowiekiem czy poprzez metaforycznie rozumianą ślepotę (9,27-31; 20,29-34). Kwestia naśladowania Jezusa rzadko występująca w opowiadaniach o cudach (np. 20,34; por. 8,15) pojawia się często w sumariach, w których czytamy o podążających za Nim tłumami. O konfliktach informują niektóre relacje o cudach (np. 9,1-8.32-34; 12,9-14.22-30) a zwłaszcza reakcje świadków działania Jezusa. Odpowiedzi ludzi na cuda Jezusa tworzą swoiste paradygmaty zaufania, wiary lub małej wiary. Teologiczny, chrystologiczny i historiozbowczy wymiar reakcji ludzi na dokonywane przez Jezusa „pełne mocy znaki mesjańskiego czasu zbawienia”⁵² zawierają przede wszystkim teksty komentujące działanie Jezusa.

Relacje o cudach zawierają wreszcie tytuły chrystologiczne, które wskazują na to, kim jest Jezusowi. Nazywany jest On „Synem Bożym” (8,29; 14,33), co wyraża zwłaszcza aspekt władzy. Podobne znaczenie ma tytuł „Pan” (np. 8,6.25; 9,28; 14,28.30), choć tu można dopatrywać się także wyrazu respektu. „Synem Dawida” nazywają Jezusa ludzie, którzy oczekują Jego miłosiernego zwrócenia się ku nim (9,27; 12,23; 15,22; 20,30n). Czyniący cuda i uzdrawiający Jezus jest również „Sługą Bożym” (8,17; 12,17-21), który zostanie wyszydzony na krzyżu (27,38-44)⁵³.

Opowiadania o cudach, w centrum których znajdują się uczniowie i ich wiara, upowszechniają też ponadczasowe wzorce, paradygmaty ludzi wierzących w Chrystusa, którzy pełni wiary, z modlitwą na ustach przychodzą i zwracają się z prośbą do Niego, a On wysłuchuje ich i odpowiada swoim działaniem⁵⁴. Opowiadania te popularyzują obraz relacji człowiek – Bóg, człowiek – wiara i uniwersalizują przekaz biblijny. Jednocześnie, dla wnikliwego odbiorcy, stanowią w wielu swoich szczegółach i kontekstach interpretacyjnych przedmiot refleksji.

Streszczenie

Relacje o cudach Jezusa z Nazaretu w Ewangelii wg św. Mateusza rozsięte są po całej księdze. Charakteryzuje je specyficzny styl narracji i typowa dla Ewangelii forma językowa. W wielu przypadkach Mateusz znacznie

⁵² H. GIESSEN, *Jesu Krankenheilungen*, dz. cyt. 104.

⁵³ Por. B. KOLLMANN, *Neutestamentliche Wundergeschichten*, dz. cyt., 127.

⁵⁴ Por. C. MÜNCH, *Hinführung*, dz. cyt., 388n.

skraca wykorzystywane jako źródła relacje Marka. Z przekazywanych ustnie wydarzeń nie tylko tworzy pojedyncze relacje o cudach, lecz także całe bloki tekstu. O cudach opowiada Mateusz też w summariach i tekstach, w których mówi się o działalności cudotwórczej Jezusa i w ten sposób maluje obraz Jezusa jako cudotwórcy.

W centrum opowiadań o cudach znajdują się uczniowie i ich wiara. Opowiadania te stanowią też paradygmaty ludzi wierzących w Chrystusa, którzy przychodzą i zwracają się z prośbą do Niego, a On wysłuchuje ich i odpowiada swoim działaniem.

Słowa kluczowe: *Jezus, cud, kompozycja, wiara, uzdrowienie, summarium*

The Stories about Miracles in the Gospel according to St. Matthew

Summary

Reports about miracles of Jesus of Nazareth in the Gospel according to St. Matthew are present in the entire book. A specific style of the narration and the linguistic form typical of the Gospel are characteristic of them. In many cases Matthew shortens greatly Mark's reports used as sources. With received oral reports of events he not only builds isolated reports about miracles, but also entire blocks of text. Matthew also speaks about miracles in his summaria and in texts, in which he speaks about the miracle activity of Jesus and in this way he paints a picture of Jesus as a miracle-worker.

In the center of the stories about miracles we have the disciples and their faith. These stories constitute also paradigms of believers in Christ, which come and present their requests to Him and He hears them out and answers with His action.

Key words: *Jesus, miracle, composition, faith, healing, summarium*

IRMINA NOCKIEWICZ

IDŹ I A OD TEJ CHWILI JUŻ NIE GRZESZ. EGZEGEZA ANROPOLIGICZNOKULTUROWA PERYKOPY O KOBIECIE CUDZOŁOŻNEJ (J 8,1-11).

Wstęp

Lęk, wstyd skorelowany z honorem oraz poczucie winy są trzema wzorcami kontrolującymi ludzką osobowość, które istnieją we wszystkich kulturach. Nie znajdziemy jednak kultury samego honoru, wstydu, czy winy, gdyż wszystkie trzy strategie kontroli ludzkiego zachowania są obecne w różnych konfiguracjach w każdej z nich. Antropolodzy opisują kultury basenu Morza Śródziemnego, jako sprawujące kontrolę społeczną za pomocą honoru i wstydu, stąd też do badania tych kultur – a więc także dokumentu powstałego w tym kręgu kulturowym, jakim jest Nowy Testament - niezbędne jest uwzględnienie wielowymiarowej matrycy badawczej honoru i wstydu.¹

W niniejszym artykule poddamy eksploracji społeczno-kulturowe milieu perykopy o kobiecie cudzołożnej (J 8,1-11). W tym celu posłużymy się antropologicznokulturowym modelem metodologicznym, w którym punktem odniesienia dla badań będą elementy honoru i wstydu determinujące społeczne interakcje. W analizie oprzemy się głów-

Irmina Nockiewicz – doktorantka na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie (Katedra Teologii Życia Duchowego), prowadzi badania nad duchowością osób świeckich pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Stanisława Urbańskiego; praca magisterska pt. „Droga do świętości w życiu laikatu na przykładzie życia Stefana Świeżawskiego w świetle Dokumentów Magisterium Kościoła od Soboru Watykańskiego II”.

¹ J. J. PILCH, *Honor and shame*, w *Oxford bibliographies*, źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0077.xml>; por. J.H. Neyrey, *Honor and shame in the gospel of Matthew*, Louisville- Kentucky 1998, s. 3-4.

nie na modelu zaproponowanym przez Amerykanina Bruca Malinę, w wersji zniuansowanej przez polskiego naukowca ks. Janusza Kręcidłę², czerpiąc także z badań ks. Jeroma H. Neyreya.

Honor i wstyd są koncepcjami dynamicznymi i relacyjnymi, funkcjonującymi w kulturze kolektywistycznej.³ Honor jest publicznym roszczeniem uznania wartości lub poszanowania i publicznym uznaniem tego roszczenia. Pozytywny aspekt wstydu jest troską o utrzymanie i ochronę własnej godności, poszanowania i reputacji. Negatywnym aspektem wstydu jest utrata honoru. Odmowa troski o własny honor oznacza bezwstyd. Honor i wstyd są zewnętrznymi wzorcami kontroli ludzkich zachowań, które zależą od opinii innych, co jest przeciwieństwem poczucia winy, będącego wewnętrznym wzorcem kontroli, niezależnym od opinii innych. Wyzwanie i riposta są sposobami, przez które próbuje się zwiększyć honor, choć wiążą się z ryzykiem utraty jego części⁴, werdykt w tej sprawie wystawia publika, gdyż starcie było publiczne.⁵ Gra o honor to pojedynek z którego wychodziło się z tarczą lub na tarczy: jeśli ty wygrywasz, to ja przegrywam, *tertium non datur*. W starożytności uważano, że istnieje skończona ilość dóbr, co wiązało się zawsze z ich niedoborem, gdyż popyt był większy niż podaż.⁶

Na początku perykopy Janowej widzimy Jezusa, który zszedł z Góry Oliwnej, a więc wyszedł ze sfery prywatnej i udał się do sfery publicznej, do świątyni, gdzie nauczał. Sam fakt nauczania na forum można rozumieć, jako gotowość do konfrontacji, nauczanie w tych czasach było często prowokacją obliczoną na multiplikację honoru. W agonistycznej kulturze śródziemnomorskiej, nacechowanej współzawodnictwem, wyzwania i riposty były praktyką nagminną.⁷ Zaraz też przed Nauczyciele pojawiają się gotowi do ataku uczeni w Piśmie i faryze-

² J. KRECIDŁO, *Honor i wstyd w interpretacji ewangelii*, Warszawa 2013, s. 62-75.

³ Ibidem, s. 25-26.

⁴ J.J. PILCH, *Honor...* op.cit.

⁵ J. KRECIDŁO, *Honor...* op.cit, s. 43-44; por. J.H. Neyrey, Questions, Cheraï and Honor Challenges: *The interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel*, źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://www3.nd.edu/~jneyrey1/questions.html>.

⁶ L.J. LAWRENCE, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, Tubingen 2003, s.181-221; por. J.H. Neyrey, R.L. Rohrbaugh, 'He must increase, I must decrease' (John 3:30): *A Cultural and Social Interpretation*, źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://www3.nd.edu/~jneyrey1/LimitedGoods.html>; por. J.H. Neyrey, Honor... op. cit., s. 14-34.

⁷ J. KRECIDŁO, *Honor...* op. cit., s. 43-44.

usze. Przyprawdzają oni do Niego kobietę pochwyconą na cudzołóstwie i stawiają ją w środku. Widzimy już, że chodzi o konfrontację między nimi; a Nim, rysuje się także pretekst konfrontacji, tj. praktyczne zagadnienie prawno-teologiczne; oraz kontekst – scena działa się w obecności wielu osób i to one będą sędziować w tej potyczce.

Wyzwanie stanowi pytanie skierowane do Jezusa: „*Nauczycielu, tę kobietę dopiero pochwycono na cudzołóstwie. W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co mówisz?*” (J 8,4-5, por.:Kpł 30, 10; Pwt 22, 22-24). Interpelacja starszych jest pułapką tym większą, że w pobliżu, w murach świątyni, zbierał się żydowski trybunał (Bet Din), który sprawował władzę sądowniczą i prawdopodobnie wcześniej już wydał wyrok na kobietę. Jezus mógł albo sprzeciwić się Prawu Mojżeszowemu i wydanemu wyrokowi, albo też potwierdzić go, lecz wtedy musiałby zaprzeczyć swojemu nauczaniu o Bożej miłości i miłosierdziu.⁸ Ewangelista utwierdza nas w przekonaniu, że mamy do czynienia z grą o honor, gdyż podkreśla, że chodzi tu o działanie z premedytacją w celu wystawienia na próbę autorytetu Jezusa, a nawet idzie dalej w swojej interpretacji wskazując, że w tej grze chodzi o coś więcej, niż zniesławienie i umniejszenie honoru Nauczyciela: faryzeusze szukają pretekstu dla oskarżenia Jezusa, chcą Go definitywnie wyeliminować z gry.

„*Uczeni podkreślają, że honor kobiety w antycznym świecie śródziemnomorskim był ściśle powiązany z jej seksualną niewinnością/czystością oraz skromnością.*”⁹ Stąd oskarżenie o cudzołóstwo całkowicie negowało jej honor. Za cudzołóstwo uważano stosunki seksualne mężatki z mężczyzną, który nie był jej mężem, a dla przyłapanych Prawo przewidywało surową karę: kamienowanie. Jednak stosunek seksualny mężczyzny żonatego z niezamężną kobietą nie był określany mianem nierządu.¹⁰ Standardy honoru dla mężczyzn były zupełnie inne, gdyż

⁸ M. GĘSIKOWSKI, *Jezus i niewiasta cudzołożna*, w *Niedziela - Edycja świdnicka* 11/2013, źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://www.niedziela.pl/arttykul/104959/nd/Jezus-i-niewiasta-cudzołożna>.

⁹ J. KRECIDŁO, *Honor...* op. cit., s. 46.

¹⁰ T. TWARDZIŁOWSKI, *Zarys problematyki rodzinnej w Biblii*, w: *Instytucja rodziny wczoraj i dziś - Perspektywa interdyscyplinarna T.2 Społeczeństwo i kultura*, J.K. Stępkowskiej, K.M. Stępkowskiej (red.), Lublin 2012, s. 114.

zgodnie ze stereotypem płciowym (ang. *gender stereotype*¹¹) mężczyźni i kobiety byli dwoma odrębnymi rodzajami ludzi, żyjącymi w dwóch różnych światach.¹²

Reakcja Nauczyciela jest zaskakująca, gdyż nachyliwszy się piśsze po ziemi. Faryzeusze nalegają na Niego. Można odnieść wrażenie, że zignoruje On wyzwanie, co było praktyką stosowaną w przypadku uznania adwersarza za niegodnego.¹³ Możliwe, że ewangelista ekspozuje ten szczegół dla podkreślenia honoru Jezusa. Użycie czasownika w *imperfectum* wskazuje, że owo nachylenie i milczące pisanie palcem trwało dłuższy czas, nie jest jednak wiadome, co Jezus pisał lub rysował (gr. *grafein*) na ziemi.¹⁴

Jedno z wyjaśnień sugeruje, że podobnie jak w Starym Testamencie Bóg na Synaju wypisał palcem Dziesięć Słów (Dekalog) w twar-

¹¹ Użyte tutaj ang. *gender stereotype* z powodu różnorodności przekładów utrudnia identyfikację treści semantycznej słowa *gender* (zob. M.A. Peeters, *Gender-światowa norma polityczna i kulturowa*, Warszawa 2013, s. 35.), stąd przydatne jest zacytowanie eksperta z dziedziny egzegezy antropologicznokulturowej w ujęciu honoru i wstydu, który definiuje to pojęcie zgodnie z tendencjami panującymi w tej dziedzinie badań: „Powszechnie uznaje się, że starożytny świat był zasadniczo podzielony według płci (*gender*). Oznacza to, że mężczyźni i kobiety w starożytności rozumieli swoją płć (*gender*) jako całkowicie odrębną, uznawali oni, że ludzie byli naprawdę dwoma różnymi gatunkami człowieka (Malina i Neyrey 1966: 104-5, 111-13). Szybko skomentujmy, że ten punkt widzenia jest konstrukcją społeczną: przedstawia sztuczny i zdefiniowany kulturowo sposób postrzegania płci (*gender*). Starożytni mogli twierdzić, że taki punkt widzenia jest zakorzeniony w naturze i uświęcony przez Boga, gdy tymczasem to także jest częścią konstrukcji ich stereotypu płci (*gender*).” - J.H. Neyrey, *Honor...* op. cit., s. 29); nauczanie Kościoła dla porównania: *Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu*, 21.12.2012 r., źródła internetowe, dostęp 05.2014: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_pl.html; por. List Kongregacji Nauki Wiary do Biskupów Kościoła katolickiego w współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, 31.05.2004, źródła internetowe, dostęp 05.2014: http://www.vatican.va/roman_curia//congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html.

¹² J. KRECIDŁO, *Honor...* op. cit., s. 44; zob. Ibidem, s. 61-62; zob. Ibidem s. 279-284; por. J.H. Neyrey, *Jesus, Gender and the Gospel of Matthew*, w *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism*, California 45 (2003), s. 43-66, por. Arystoteles, *Nicomachean Ethics* IV,3, źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.4.iv.html>.

¹³ J. KRECIDŁO, *Honor...* op. cit., s. 27.

¹⁴ J. MACIĄG, *V niedziela Wielkiego Postu „C” (J 8, 1-12) - Misera et misericordia*, Lublin-Rzym, źródła internetowe, dostęp 05.2014: http://sfd.kuria.lublin.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2533:v-ndz-wpostu-qcq-j-8-1-12-misera-et-misericordia&catid=13:lectio-divina&Itemid=38.

dej fakturze kamienia, tak też Jezus pisze palcem Torę w nowy sposób na prochu świątynnej ziemi, jakby z niego stwarzał nowego człowieka z miękkim sercem, gdzie będzie wypisane Prawo miłości (por. Ez 36,26).¹⁵ Inne propozycja, to odczytać tę scenę sądu w nawiązaniu do księgi Jeremiasza 17,10-13: „*Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków. (...) Nadziejo Izraela, Panie! Wszyscy, którzy Cię opuszczają, będą zawstydzeni. Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą zapisani na ziemi, bo opuścili źródło żywej wody, Pana.*”¹⁶

Ostatecznie jednak Jezus reaguje. „*Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień*” (por. J8,7b) - podbija stawkę i zamiast odpowiedzi rzuca wyzwanie, które poddaje publicznej konfrontacji honor jego przeciwników. Brak polemiki z treścią i odpowiedź przez pytanie sprawia, że Jezus przejmuje kontrolę nad sytuacją i zmusza oponentów do tego, by sami udzielili satysfakcjonującej odpowiedzi.¹⁷

Następnie Jezus znowu pochyla się ku ziemi i na niej pisze, w tym czasie wszyscy odchodzą. Pierwsi znikają z pola widzenia najstarsi, prawdopodobnie bardziej doświadczeni zarówno w mądrości jak i w grzeszności; może autor natchniony czyni też aluzję do historii Zuzanny (por. Dn 13,52n)? Po tej reakcji czytelnik widzi, że starcie przegrali faryzeusze i uczeni w Piśmie, gdyż odchodzą zawstydzeni, a na placu boju „*Pozostał tylko Jezus i kobieta, stojąca na środku.*” (J 8,9b).

Następnie Jezus wchodzi w nietypowy dialog z niewiastą i mówi jej: „*I Ja ciebie nie potępiam. - Idź, a od tej chwili już nie grzesz!*” (J 8,11b). Grzeszyć (gr. *hamartein*) oznacza chybić celu, zablądzić, zgubić się. (por. Łk 15,5nn; J 10,10). Werdykt Jezusa jest paradoksalny: z jednej strony utrzymuje w mocy Prawo, które potępia cudzołóstwo, z drugiej zaś miłosierdzie, bo nie przyszedł po to, by grzeszników potępić, lecz zbawić (por. J 3,17). Jezus nie potępia ani kobiety, ani jej oskarżycieli, choć i oni winni są grzechu, gdyż podając się za żarliwych obrońców Tory, w rzeczywistości są daleko od sprawiedliwości

¹⁵ M. GĘSIKOWSKI, *Jezus i niewiasta cudzołożna*, w: *Niedziela - Edycja świdnicka* 11/2013, (05.2014), źródła internetowe, dostęp 05.2014: <http://www.niedziela.pl/arttykul/104959/nd/Jezus-i-niewiasta-cudzolozna>.

¹⁶ J. MACIĄG, *V niedziela...* op.cit..

¹⁷ J. KRECIŁO, *Honor...* op.cit., s. 207-225.

Bożej, która nie potępia grzesznika, ale grzech.¹⁸

Ocalając życie kobiety Jezus ocala także jej honor. „*Honor zaś kobiety, która w tamtej cywilizacji była pod męską protekcją (ojciec, mąż itp.), był widziany, jako partycypacja w honorze mężczyzny i rodziny.*”¹⁹ Przez protekcję staje się On jej patronem, który dzieli się swoim honorem i wprowadza do swojej rodziny, którą stanowili jego uczniowie, a którą definiowały nowe kryteria, inne niż więzy krwi. Wyrazem przyłgnięcia do Jezusa jest tytuł, jakim kobieta Go darzy, zwraca się do niego ‘*Panie*’ (gr. *Kirie* por. Łk 5,8.12; 7,6; 18,41) a nie jak faryzeusze i uczeni, którzy nazywali Go ‘*Nauczycielem*’.²⁰

Casus kobiety cudzołożnej posłużył elicie religijnej Izraela do rzucenia wyzwania Nauczycielowi z Nazaretu. Konfrontacja ta wpisuje się w ramy gry o honor, który razem ze wstydem, stanowił kluczową wartość i w starożytniej kulturze basenu Morza Śródziemnego. Agonistyczne nacechowanie relacji interpersonalnych oraz tyrania opinii społecznej były składowymi życia ówczesnych ludzi. Jednak zarówno Jezus, jak i jego przeciwnicy idą dalej niż proponuje schemat klasycznego wzorca zachowań. Jezus nie tylko sprawnie daje odpór przeciwnikom, ale w hojności miłosierdzia przekracza granice protekcji i dobroczynności. Faryzeusze i uczeni nie tylko chcą Go zniesławić, by wsławić siebie, ale mają zamiar Go unicestwić. Główna aktorka tej sceny – kobieta cudzołożna - także przekracza ramy wdzięczności odpowiadając na Jezusowy ratunek i przebaczenie przyłgnięciem do Niego przez wiarę i obyśmy w tym ją naśladowali.

Streszczenie

Honor z odpowiadającym mu wstydem są kluczowymi wartościami i wzorcami kontrolującymi ludzką osobowość w starożytnych kulturach kolektywistycznych basenu Morza Śródziemnego, w tym także w środowisku Nowego Testamentu. Stąd też do analizy i oceny kontekstu kulturowego Biblii należy użyć, jako narzędzia, antropologiczny model honoru i wstydu. W agonistycznej starożytnej kulturze śródziemnomorskiej

¹⁸ J. MACIĄG, *V niedziela...* op.cit..

¹⁹ J. KRECIDŁO, *Honor...* op.cit., s. 40.

²⁰ J.H. NEYREY, *God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity*, w *Journal for the Study of the New Testament*, Indiana 06.2005/27, s. 465-492.

konkurencyjność przekładała się na grę wyzwania i riposty. Była to klasyczna strategia współzawodnictwa w celu zwiększenia honoru, który uważano za ograniczone dobro (występujące w niedoborze). Wejście do gry wiązało się z ryzykiem utraty jego części, rozstrzygnięcie było zastrzeżone dla opinii społecznej. Owa strategia, została zastosowana przez uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy chcieli podejść Jezusa używając przypadku kobiety cudzołożnej. Jezus odpowiadając pytaniem zmienia nieoczekiwane role i stawia swoich przeciwników w trudnej sytuacji. On wygrywa, więc oni muszą przegrać, ale jest jeszcze inny zwycięzca – kobieta, która odzyskała nie tylko swoją godność osobistą, ale zyskała jeszcze większą. Sytuacja wykracza poza ramy klasycznego wzorca honoru i wstydu przez nadmiar nienawiści starszyny, której celem jest wyeliminowanie Mistrza, przez nadmiar miłosierdzia w Jezusowej dobroczynności względem grzesznika i odpowiedzi wiary udzielonej przez grzesznika, a wykraczającej daleko poza zwykłą wdzięczność wobec dobroczyńcy.

Słowa kluczowe: *Honor, wstyd, kultura Śródziemnomorska, antropologia kulturowa, wzorce zachowania, gra wyzwania i riposty, Jezus, cudzołóstwo, gender, kobieta, stereotyp, faryzeusze i uczeni w Piśmie*

**„Go and from now on do not sin any more.”
Cultural Anthropology Insights into the Exegesis
of the Pericope of the Woman Caught in Adultery (J 8,1-11)**

Summary

Honor with its correlative – shame – are pivotal values and control patterns of human personality in ancient Mediterranean collectivistic cultures, the milieu of the New Testament included. It is therefore appropriate to use the anthropological tool of the model of honor and shame to analyze and assess the cultural context of the Bible. In the ancient Mediterranean agonistic cultures competitiveness is translated into the game of challenge and riposte. This was a classical competitive strategy for attempting to increase honor, which was considered to be a limited good (in short supply). Entering this game implied the risk of losing some honor, the judgment being reserved to the public opinion. This strategy was applied by the scribes and Pharisees when approaching Jesus with the case of an adulterous

woman. Jesus' answer with a question suddenly changes the roles and puts his opponents in a difficult position. He wins and so they must lose, but there is another winner: the woman, who regains her honor, not only to the previous extent, but even more than before. The situation goes further than the classical honor and shame pattern because of the surplus of the hatred of the elders, aimed at eliminating the Master, by the surplus of Jesus' mercy in the good done towards the sinner and in the sinner's response of faith that goes beyond simple gratitude towards one's benefactor.

Key words: *honor, shame, Mediterranean culture, cultural anthropology, control patterns of personality, challenge and riposte game, Jesus, adultery, gender, woman, stereotype, Pharisees and scribes.*

LUCA PEDROLI

ECCO LA FIDANZATA DELL'AGNELLO. UN APPROCCIO ANTROPOLOGICO ALL'APOCALISSE DI GIOVANNI

Treść: 1. Premessa: il processo escatologico e la dimensione antropologica nell'Apocalisse; 2. La trama di una relazione performante; 3. La prospettiva illuminata dal rapporto tra Cristo e la Chiesa; 4. La pariteticità assoluta e definitiva con Dio: una comunione nuziale.

1. Premessa: il processo escatologico e la dimensione antropologica nell'Apocalisse

Parlare di *escatologia* in riferimento all'Apocalisse può sembrare piuttosto scontato, alla luce del genere letterario, del simbolismo e dello sviluppo tematico che la proiettano decisamente in questa direzione¹.

Ks. prof. dr Luca Pedrolì – zdobył licencjat nauk biblijnych w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz doktorat z teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Aktualnie jest wykładowcą biblijnego języka greckiego i teologii pism św. Jana w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie ostatnio opublikował: Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), w: *La letteratura giovannea* (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013, Collana e-Biblicum 1, Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 163-177. W Wydawnictwie Cittadella Editrice opublikował: Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica (2007); wraz z Bruno Maggionim i innymi współautorami – *Lettere di Paolo* (2007); wraz z Mauro Meruzzim – „Venite alle nozze!” (2009).

¹ Come traspare anche solo da un primo sguardo alla produzione bibliografica, l'escatologia rappresenta senza dubbio la prospettiva teologica principale dell'Apocalisse. Senza la pretesa di essere esaustivi, tra gli studi che nel passato hanno messo a fuoco la centralità di questo tema ci permettiamo di segnalare quelli di J.G. McCALL, *The Eschatological Teaching*; S.B. FROST, «Visions of the End»; M. RISSI, *Die Zukunft der Welt*; S. BARTINA, «La Escatologia del Apocalipsis»; J. BANDSTRA, «History and Eschatology»; H.W. GÜNTHER, *Der Nah- und Enderwartungshorizont*; A. PAUL, «L'Apocalypse»; R. RUBINKIEWICZ, «Escatologia księgi Apokalipsy»; A. LÄPPLE, «Das neue Jerusalem»; W.J. HARRINGTON, «Positive Eschaton Only». Si raccomanda, poi, il recente lavoro di A. MACALA, *A escatologia no livro do apocalipse*.

In realtà, ad un'analisi più precisa emerge come la comprensione di tale prospettiva non sia poi così ovvia e che il fatto di trascurare quelli che sono i suoi principi e le dinamiche essenziali possa portare ad una lettura riduttiva, se non fuorviante.

Un indizio di questo traspare già nell'etimologia del termine. «Escatologia» rimanda di per sé alle «cose ultime» (τὰ ἔσχατα), per cui suggerisce l'idea di uno studio focalizzato sulla fase finale della vita e della storia umana².

Quello che affiora in tutto il libro dell'Apocalisse come un suo dato fondamentale, costante, sta nel fatto che la dimensione escatologica si trova delineata non soltanto ad un livello cronologico, concependo la fine in termini di conclusione del tempo e della storia, ma anche su un piano qualitativo. Ciò significa che accanto alla prospettiva che descrive quelle che sono le ultime tappe dell'esistenza, prevedendole in un senso successivo, potremmo dire *orizzontale*, è possibile individuarne un'altra, orientata lungo un ideale asse *verticale*, fondata questa volta su una concezione valutativa, che mira a cogliere non tanto il termine puntuale di ogni cosa, quanto piuttosto il raggiungimento di una sua pienezza, di un vertice ottimale. In tale ottica, il compimento della storia, con l'incarnazione di Cristo e poi soprattutto con il mistero pasquale, ha già raggiunto il suo culmine, non più sul piano di un *dopo* da attendere, ma di un *di più* da riconoscere, accogliere e far maturare³.

² Per quanto riguarda la discussione su questo termine, cf. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, 149-154; J. CARMIGNAC, «Les Dangers de l'eschatologie»; ID., *Le mirage de l'Eschatologie*, 133-188; A. DI GIOVANNI, «Escatologia come termine»; B. RIGAU, «La redécouverte»; C. SCHÜTZ, «Fondazione generale dell'escatologia»; G. WANKE, «Eschatologie», 342-360; A. RUDONI, *Introduzione all'escatologia*, 21-81; H. VORGRIMLER, «Was heisst "Eschatologie"», 11-16; J. SCHREINER, «Eschatologie im Alten Testament», 15-22. È emblematico il fatto che il contenuto di questo ambito di ricerca venisse catalogato sotto la qualifica di *novissimi*. Vedi, a tale proposito, lo studio illuminante di G. MOIOLI, «Dal "de novissimis" all'escatologia».

³ Per quanto riguarda questa duplice prospettiva escatologica, con la preponderanza nell'ottica dell'Apocalisse di quella *qualitativa*, cf. U. VANNI, «Punti di tensione escatologica», 363-364. Vedi anche A.J. BANDSTRA, «A Kingship and Priests», 20, dove, in riferimento a quest'ultimo aspetto, si parla espressamente di una «escatologia inaugurata». La sconfitta del male e la salvezza annunciate da Giovanni non appaiono, quindi, come qualcosa che deve sopraggiungere improvvisamente, dal nulla, in un aldilà radicalmente alieno. Piuttosto, è sempre presente la certezza che ambedue gli eventi si siano già compiuti una volta e per sempre, tramite la venuta e l'eterno sacrificio del Figlio di Dio. Tutto quanto giunge alla fine dei tempi in realtà è già radicato nel presente, tanto che Enzo Bianchi, nel suo commento esegetico-spirituale (cf. E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni*), coglie e sviluppa quello che si

Ora, accanto a questo movimento, attorno al quale ruotano tutta la struttura e il contenuto del testo, si osserva una base antropologica non comune, sia per l'ampiezza dei dati che per l'estrema accuratezza con cui l'uomo viene descritto.

Ciò che si percepisce è che l'accostamento di queste due dimensioni principali, quella escatologica e quella antropologica, non è casuale. La riprova è data dalla constatazione che il processo progressivo appena evidenziato si delinea — come linguaggio, come raffigurazione e come contenuto — secondo una matrice squisitamente umana. È come se l'orizzonte escatologico si riflettesse in quello antropologico finendo per sovrapporsi, in modo da rimarcare come il vertice al quale tende lo sviluppo di tutta l'Apocalisse venga proprio a coincidere con la realizzazione piena ed ottimale dell'uomo.

In una tale prospettiva, quest'ultimo non soltanto «comprende che la sua esistenza è orientata escatologicamente, proiettata verso un continuo auto-superamento, verso una pienezza presentita nell'oggi», ma percepisce anche che questa meta esercita una funzione determinante per la sua «autocomprensione»⁴. Egli si trova così coinvolto in una spirale ascendente di sviluppo verso la pienezza, verso l'escatologia, nel contesto della quale *pienezza* ed *escatologia* si rivelano sinonimi.

Questo criterio di lettura consente di mettere in luce nell'Apocalisse quella che si può definire a tutti gli effetti la «vocazione escatologica» dell'uomo⁵. Si tratta del compito e della responsabilità principale cui quest'ultimo è chiamato, quella di maturare progressivamente, tendendo alla fine a raggiungere il culmine della propria umanità, nell'ottica della realizzazione delle attese e del disegno di Dio. In fondo, è come se l'istanza escatologica, che anima tutto lo sviluppo della storia della salvezza, fosse penetrata nel cuore dell'uomo ed abbia pervaso le sue facoltà, i suoi requisiti e le sue potenzialità, in modo da stimolarlo dal suo interno a perseguire con tutte le proprie forze la sua perfezione, realizzandosi ad immagine di Dio, vale a dire come Dio lo ha sempre pensato.

Ovviamente, questo completamento escatologico non può essere opera

può definire a tutti gli effetti come il paradosso dell'Apocalisse, riconoscendo che essa presenta le sembianze non solo di un annuncio, ma anche di un appello urgente, affinché i credenti continuamente leggano, ascoltino ed osservino.

⁴ M. BORDONI, «L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale. Sintesi», 16.

⁵ Questa definizione, con la dinamica che sottende, è desunta dallo studio di U. VANNI, «La vocazione escatologica».

solamente dello sforzo e dell'impegno umano, ma viene offerto e messo in atto in primo luogo da Dio stesso, il quale si cala nell'immanenza dell'uomo e della realtà che lo circonda per aprirla una volta per sempre alla trascendenza. Infatti, solo il contatto con l'«Ultimo»⁶, con il *Definitivo* che entra nella vita, può determinare una trasformazione così radicale ed aprire la via ad una meta tanto sorprendente e inaudita. È un processo totalizzante, in quanto il contatto con l'Assoluto spinge definitivamente verso l'apice, il culmine, in un rinnovamento incondizionato che stimola al massimo tutte le risorse e le energie umane. È così che la persona viene coinvolta in maniera omogenea, senza residui inattivi, e si trova come centrifugata al massimo delle sue possibilità, proiettata verso la propria ottimizzazione.

2. La trama di una relazione performante

Il processo appena descritto s'impone davvero, per l'ampiezza e la totalità della sua portata, come chiave di lettura dell'Apocalisse e finisce inevitabilmente per determinare l'intera articolazione del testo, illuminando il senso delle figure portanti. Allo stesso tempo, però, il suo sviluppo e la sua attuazione concreta non appaiono così immediati e questo movimento, una volta percepito, apre ad interrogativi quanto mai essenziali: innanzitutto, su che basi si attua più precisamente la combinazione della dimensione escatologica con quella antropologica? Si tratta di una mera giustapposizione, oppure l'articolazione tra i due momenti rivela un nesso significativo per la comprensione del disegno salvifico tratteggiato nell'Apocalisse? Che cosa permette poi a tale combinazione di muovere concretamente l'uomo in avanti e di proiettarlo verso la sua pienezza? In che cosa consiste effettivamente questo livello ottimale, questa perfezione? Come la trafila umana si riflette e influisce sull'evoluzione di tutta la creazione verso il suo culmine? E, soprattutto, come Dio riesce ad impegnarsi nella storia, alimentando e portando a compimento tutto questo processo?

Questi interrogativi suggeriscono, nell'ambito specifico della riflessione teologico-biblica, un itinerario di ricerca che rivela il suo elemento-chiave nella dinamica antropologica per eccellenza, quella che si distingue come primaria nel quadro delineato dall'autore: si tratta dell'amore. Tutto l'impianto e lo sviluppo dell'Apocalisse, infatti, risultano dominati dal rapporto d'amore tra Cristo e la Chiesa, un rapporto che cresce e si perfeziona gra-

⁶ Cf. Ap 1,17 (ἐγὼ εἰμὶ ὁ ἔσχατος); 2,8, Τάδε λέγει ὁ ἔσχατος); 22,13 (ἐγὼ ὁ ἔσχατος).

dualmente nel tempo e nella storia, fino a conseguire il suo vertice massimo nella dimensione escatologica⁷.

In tale contesto, è possibile distinguere nell'articolazione del libro tre livelli, che si succedono l'uno all'altro in senso progressivo e che finiscono per scandire lo sviluppo di questa relazione:

1. Ap 1–3; potremmo definire questo livello come «l'amore *ad intra*»: l'attenzione è fissata su Cristo, come origine, principio dell'amore e come modello nella capacità di amare. Il Risorto è «colui che ama» (Ap 1,5 β' ὁ ἀγαπῶν); nel suo modo di rapportarsi alla comunità cristiana, quindi, manifesta l'amore nella sua natura e nella sua valenza più autentica, assoluta e rivela la portata sorprendente che è insita in tale dinamica.
2. Ap 4–20; nel secondo livello troviamo «l'amore *ad extra*»: la Chiesa, dopo aver sperimentato l'amore del Risorto ed aver cominciato a ricambiarlo, in un rapporto sempre più radicato e vincolante, mette in atto nella storia la sua capacità di amare, seguendo il Cristo-Agnello (χφ Απ 144' οὔτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἀν ὑπάγει) e collaborando con lui al compimento del disegno salvifico.
3. Ap 21–22; il terzo livello costituisce la conclusione dell'intero sviluppo, e questo sia sul piano strutturale che su quello esecutivo. Infatti, la Chiesa giunge a condividere la stessa capacità di amare del Risorto, nella comunione assoluta con lui e con Dio; allo stesso tempo, essa è finalmente in grado di pervadere dell'intensità massima di questo amore tutta la realtà circostante, rendendo evidente il compimento escatologico ormai conseguito.

Tale percorso viene presentato in modo dettagliato nel nostro studio intitolato: *Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica*. Quello che l'itinerario proposto si prefigge di evidenziare è il fatto che questo sviluppo strutturale dell'amore e della capacità di amare viene a costituire nell'Apocalisse anche la trafilata che conduce al perfezionamento dell'uomo e dell'umanità intera. Riprendendo i tre passaggi successivi appena delineati e rileggendoli questa volta in chiave antropologica, emerge infatti un processo graduale, a cerchi concentrici, che nell'ottica di quella dinamica privilegiata rappresentata dall'amore consente di mettere a fuoco progressivamente l'uomo

⁷ Per una visione dettagliata, si rimanda a L. PEDROLI, «L'Agnello e la sua promessa Sposa».

che si scopre amato (primo livello), quindi l'uomo che risponde all'amore e che ama (secondo livello), e infine l'uomo capace di amare in modo assoluto (terzo livello).

È proprio nell'ambito del rapporto crescente tra Cristo e la Chiesa, quindi, che la dimensione antropologica manifesta la sua natura e la sua valenza più autentica e può maturare, fino al conseguimento del vertice massimo, definitivo. E questo perché, nel contesto del compimento escatologico, il conseguimento da parte dell'uomo di un amore assoluto viene a coincidere con l'ottimizzazione di ciò che è, con tutte le risorse e le dinamiche essenziali che lo contraddistinguono.

3. La prospettiva illuminata dal rapporto tra Cristo e la Chiesa.

Il percorso suggerito porta allora a verificare e a toccare con mano la connotazione decisamente antropologica che contraddistingue l'impianto escatologico dell'Apocalisse.

Ovviamente, non risulta possibile definire e ricondurre tutti i dati individuati entro i limiti di un linguaggio e di un modello sistematico. Allo stesso tempo, però, emerge in modo tangibile come l'autore si ritrovi a tessere e a sviluppare il suo discorso attorno alla propria percezione dell'uomo. La sua intuizione, infatti, è che sia proprio la maturazione umana, colta insieme nel suo ambito personale e collettivo, ad esprimere e a scandire il conseguimento del vertice escatologico, inteso come compimento della vocazione esistenziale di fondo.

D'altro canto, nell'Apocalisse affiora anche il contributo specifico che la prospettiva escatologica riesce ad offrire, quando entra in dialogo e viene permeata dall'orizzonte antropologico. In questo caso, infatti, essa non soltanto «contribuisce a sua volta allo sviluppo di una concezione dinamica dell'essere umano, come progetto proiettato verso un futuro», ma alimenta anche «l'attesa della rivelazione dell'uomo nuovo (*homo absconditus*), partendo dalle esperienze che già oggi gli è possibile raggiungere nella Chiesa»⁸.

Ne consegue che, in questo connubio così profondo, la dimensione escatologica e quella antropologica si illuminano a vicenda, finendo per costituire il codice epistemologico l'una dell'altra. Infatti, non soltanto il

⁸ M. BORDONI, «L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale. Orizzonti», 93.

processo antropologico rappresenta la matrice e la qualifica essenziale della tensione escatologica, ma quest'ultima viene a sua volta a ricoprire il ruolo imprescindibile di principio critico per un compimento autentico ed organico dell'uomo, inteso sia come persona libera, che come comunità cristiana e famiglia umana.

4. La pariteticità assoluta e definitiva con Dio: una comunione nuziale

Il legame indelebile con Cristo alla fine porta l'uomo a contatto con la stessa sfera della divinità, per cui l'autore arriva a riferire gli stessi attributi dell'uomo in ultima istanza anche a Dio.

Ciò naturalmente non vuol dire che Giovanni pensi a quest'ultimo in termini antropomorfici: egli, infatti, conserva un senso profondo della trascendenza di Dio e lo descrive soltanto facendo ricorso alla sensibilità acuta, tipica di un mistico che ha ormai familiarità con la contemplazione. In particolare, è emblematico come faccia ricorso all'immagine meta-concettuale delle pietre preziose per rendere l'idea, attraverso il loro bagliore, della sua bellezza inesprimibile e soprannaturale.

Resta il fatto, però, che colui che con la sua presenza rende la città celeste splendente come una gemma preziosissima è sempre il Cristo, per cui le altre pietre hanno senso solo in riferimento a lui, come segno della luce divina di cui questi ricolma la Gerusalemme nuova. Ciò vuol dire allora che, se c'è una continuità tra l'uomo e Dio, questa continuità passa necessariamente attraverso Cristo: è lui, in termini giovannei, la via che conduce al Padre⁹ e, quindi, colui che permette di giungere e di avere parte alla sfera divina. Siccome però Cristo è intrinsecamente connesso all'uomo e manifesta nella propria umanità perfetta, realizzata, l'espressione più adeguata di sé come «figlio dell'uomo», quando rivela il Padre e la sua relazione con lui lo fa ancora una volta attraverso dei tipici atteggiamenti umani che vengono poi riferiti anche a Dio, in modo da accomunarli in tutto, come nel caso della posizione di chi è seduto sul trono, in segno del potere e del dominio assoluto¹⁰.

⁹ Cf. Gv 14,6: «io sono la via e la verità e la vita (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Nessuno va al Padre se non attraverso di me (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ)».

¹⁰ «Nell'Apocalisse c'è una specie di interscambio fra le prerogative di Dio e le prerogative di Cristo risorto: quello che viene detto di Dio viene detto, ma sempre in funzione dinamica, di

Su questa linea, si può cogliere in modo ancora più chiaro ed omogeneo quello che è il carattere antropologico dell'impianto escatologico dell'Apocalisse: nella maturazione progressiva che conduce al vertice ultimo ed ottimale, si passa dall'uomo a Cristo e da Cristo a Dio. Soggetto di tale passaggio è l'uomo, visto certamente come individuo, ma allo stesso tempo sotto la prospettiva collettiva della relazione e della convivenza umana. Il culmine di questa trafila è costituito dalla Gerusalemme celeste, come simbolo dell'umanità colta nella sua reciprocità finalmente paritetica con l'ambito trascendente, divino, nel quale appare ormai pienamente inserita, in modo del tutto legittimo: è qui, in questa dimensione nuova, che l'ampia base fenomenologica, insieme a tutte le dinamiche umane, trova il suo massimo sviluppo e la realizzazione perfetta, definitiva.

Quella che è la prospettiva antropologica di fondo ci mette in grado, a questo punto, di cogliere in una visione d'insieme anche l'intero disegno divino, in tutta la sua evoluzione, com'è stato evidenziato nel raffronto con Genesi: Dio esce da se stesso, crea l'uomo, lo conforma ad immagine di Cristo, lo perfeziona, con la potenza e l'opera del suo Spirito, fino a condurlo ad un livello paritetico; infine, lo introduce una volta per sempre nell'intimità della convivenza trinitaria. E il tutto attraverso la mediazione del Risorto il quale, nel vortice di un rapporto d'amore crescente, rigenera e trasforma la Chiesa nell'efficacia del suo mistero pasquale e la rende capace di amare come lui, conformandola e unendola perfettamente a sé, come sua sposa.

Risulta allora suggestivo il riferimento all'icona di 21,3, dove troviamo mirabilmente sintetizzata la conclusione alla quale ci conduce il percorso appena delineato:

«E udii una grande voce dal trono che diceva: "Ecco la tenda di Dio con gli uomini (ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων) e porrà la sua tenda con loro (καὶ σκηνώσει μετ'αὐτῶν) ed essi saranno suoi popoli (καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται) ed egli, il 'Dio-con-loro', sarà loro Dio" (καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ'αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός])».

L'uomo si trova finalmente faccia a faccia con Dio, e gli è dato di con-

Cristo risorto», nella linea di una «osmosi continua di reciprocità fra Dio e Cristo» (U. Vanni, «Il cosmo nell'Apocalisse», 502).

dividere la sua stessa dimora. E questo in un orizzonte universale che non soltanto porta l'esperienza dell'alleanza al suo compimento ideale, definitivo, ma la trascende, superando ogni attesa. Il referente dell'amore di Dio non è più solo Israele in quanto «suo popolo», ma tutta l'umanità, come «suoi popoli».

Davvero il completamento nuziale della relazione d'amore tra *Cristo-sposo* e la *Chiesa-sposa* elimina ogni tipo di limite e di restrizione, e inaugura una comunione e una convivenza con Dio nel segno della massima intimità (ἡ σκηνή), della perfetta reciprocità (μετὰ τῶν ἀνθρώπων) e della prospettiva universale (αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ).

Ecco, allora, la dimensione ottimale cui tende tutta l'Apocalisse e che costituisce il culmine al quale confluisce lo sviluppo escatologico, quando è contrassegnato intrinsecamente da una matrice e da una dinamica antropologica di fondo. L'uomo dell'Apocalisse, infatti, pervaso della vitalità del Risorto, riconosce in quest'ultimo la sua piena realizzazione, per cui è proteso a maturare in tale direzione, giorno dopo giorno, fino a raggiungerlo. Così precisa Ignazio Sanna:

In effetti, il messaggio cristiano sull'uomo immagine di Dio è tutto strutturato sulla dinamica del passaggio dall'indicativo, che afferma la realtà dell'immagine, all'imperativo, che sottolinea la necessità del divenire ciò che si è. L'uomo deve somigliare sempre di più al suo archetipo, sino ad arrivare ad una fase in cui copia ed originale combaciano perfettamente (Ef 4,22-24). Non c'è più dualità o sovrapposizione di immagine ed incertezza di contorni, ma una sola immagine e due persone: l'uomo e Cristo. Solo allora, nella fase escatologica della storia umana, sarà conclusa la ricerca e si arriverà alla meta finale¹¹.

Tutto questo, che costituisce il perfezionamento della dimensione e della dinamica antropologica, è ciò che si realizza nell'Apocalisse attraverso il compimento sponsale del rapporto d'amore tra Cristo e la Chiesa. Quan-

¹¹ I. SANNA, *Dalla parte dell'uomo*, 17. È alquanto suggestivo rilevare come la «tenda» evochi il tempo delle migrazioni e della vita nomade, mentre la «città» rimanda allo stadio successivo di urbanizzazione. Nella Gerusalemme celeste, allora, è come se si trovino alla fine congiunti anche gli estremi del cammino e della civilizzazione umana: tutta la storia umana viene ripresa nel cuore del livello escatologico e viene ricapitolata nella comunione perfetta tra Dio e l'uomo.

do finalmente si scoprirà in questo livello, nel pieno del banchetto nuziale, soltanto allora l'uomo sarà in grado di comprendersi interamente, fino in fondo, e di riconoscere veramente se stesso e tutta l'umanità ad immagine di Dio.

Oto Oblubienica Baranka. Antropologiczne podejście do Apokalipsy św. Jana

Streszczenie

W interpretacji Apokalipsy jest rzeczą ważną dostrzec ukazane „eschatologiczne powołanie” człowieka, jako jego główne zadanie i odpowiedzialność. Z Bożą pomocą powinien on stopniowo dojrzewać, dążąc do osiągnięcia szczytu swego człowieczeństwa, w związku z realizacją Bożego planu i oczekiwań względem siebie. W treści księgi dostrzec należy szczególne podkreślenie relacji miłości między Chrystusem i Kościołem. Ta relacja w wymiarze eschatologicznym osiągnąć ma swoje maksimum. Poszczególne etapy pogłębienia tej relacji na płaszczyźnie antropologicznej to: odkrycie tego, że jest się kochanym przez Boga; odpowiedź miłości na miłość; zdolność do miłowania w stopniu absolutnym. W świetle miłości między Chrystusem-Oblubieńcem i Kościołem-Oblubienicą człowiek będzie w stanie w pełni zrozumieć siebie i rozpoznać siebie oraz wszystkich ludzi, jako stworzonych na obraz i podobieństwo Boga.

Słowa kluczowe: *Apokalipsa, eschatologia, miłość, Chrystus-Oblubieniec, Kościół-Oblubienica.*

Behold the Bride of the Lamb. An Anthropological Approach to the Apocalypse of St. John

Summary

In the interpretation of the Apocalypse, it is important to see the “eschatological vocation” of man, as one’s main task and responsibility. With God’s help, one should gradually mature, striving towards perfection, in connection with the execution of God’s plan and expectations towards the hu-

man being. In the analysis of the Apocalypse we should see the special emphasis placed on the relationship of love between Christ and the Church. This relationship is to achieve its maximum in the eschatological dimension. The following steps for the deepening of this relationship on the anthropological level can be noted: the discovery that one is loved by God; the response of love for love; the ability to love to an absolute extent. In the light of the love between Christ the Bridegroom and the Church-Bride people will be able to fully understand themselves and recognize each other and all people as created in the image and likeness of God.

Key words: *Apocalypse, eschatology, love, Christ-Bridegroom, Church-Bride.*

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

TEOLOGIA PRZESIAKNIĘTA ŻYWĄ WIARĄ WSCHODNIE AKCENTY WSPÓLNEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

Treść: 1. Specyfika wschodniej teologii, 2. Żywe doświadczenie w teologii, 3. Kościelność doświadczenia teologicznego, 4. Teologia a mistyka i modlitwa, 5. Wnioski.

Wstęp

Jezusowe wezwanie do nawrócenia i wiary w Ewangelię (por. Mk 1,15), rozpoczynające Jego misję głoszenia światu Dobrej Nowiny, pozostaje wciąż wyznacznikiem misji Kościoła w świecie niezależnie od zmieniających się kontekstów i okoliczności. W życiu Kościoła katolickiego wezwanie to zostało ze szczególną mocą przypomniane przez Benedykta XVI w Roku Wiary, który – jak się okazało – zwieńczył jego pontyfikat. Ogłaszający Rok Wiary list „Porta fidei” zaczyna się od przypomnienia, iż wiara wprowadza człowieka do życia w komunii z Bogiem, umożliwiając również bycie częścią Jego Kościoła. Wiara jest możliwa dzięki głoszeniu słowa Bożego, ale jej warunkiem jest łaska Boża, która przemienia ludzkie serca¹. W roku 2012 pojawił się jednak inny ważny tekst watykański mówiący o wierze – dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj”, mający na celu podanie kryteriów i wskazań dla współczesnej teologii katolickiej². Być może

Ks. dr hab. Marcin Składanowski – teolog ekumenista i dogmatyk, adiunkt w Katedrze Teologii Protestanckiej KUL oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie; e-mail: skladanowski@kul.pl.

¹ Por. BENEDYKT XVI, *List apostolski Porta fidei*, nr 1, http://www.vatican.va/holy_fathe/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_pl.html [31.07.2014].

² Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 1, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teoologia-oggi_pl.pdf [31.07.2014].

z uwagi na węższe grono odbiorców nie spotkał się z taką uwagą jak list Ojca Świętego. Niemniej jednak przez zwrócenie uwagi na słabości i zadania dzisiejszej teologii Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje na konieczny związek teologii z wiarą oraz na stojące przed teologami zadanie autentycznego wyjaśniania prawd wiary i dawania świadectwa wierze. Obydwa teksty – zarówno papieski, adresowany do całego Kościoła, jak i dokument Komisji, mający określoną grupę adresatów – wskazują na kluczowe znaczenie żywej wiary dla trwania i misji Kościoła. Wszelkie powołania i działania podejmowane przez chrześcijan zyskują sens jedynie w kontekście wiary, która jest przez nich przeżywana i o której przez różne życiowe powołania chcą dawać świadectwo. Nacisk, jaki Benedykt XVI – skądinąd wielki teolog, uczony, intelektualista – kładzie na żywą wiarę, której nie mogą zastąpić żadne nabyte kompetencje czy podejmowane aktywności, zwraca uwagę na trudności stojące przed dzisiejszym Kościołem w zsekularyzowanych krajach. Trudności te są o tyle większe, że sekularyzm nie przychodzi do Kościoła jedynie z zewnątrz, lecz niekiedy dociera także od wewnątrz – również w środowiskach teologicznych czy grup intelektualnych przyznających się do katolickiej inspiracji. Można wobec tego powiedzieć, że wymaganego nawrócenia i wiary w Ewangelię potrzebują szczególnie teologowie, aby nie zapomnieli, jakie jest ich powołanie i misja w Kościele.

W momentach, w których Kościół uświadamia sobie stojące przed nim trudności, trzeba pamiętać, że Jezus Chrystus, Założyciel i Pan Kościoła, dał mu wielkie bogactwo doktrynalne, duchowe i liturgiczne, z którego czerpanie okazuje się tym bardziej wskazane, im bardziej widać duchowy kryzys doświadczany przez chrześcijan, a nawet przez tych spośród nich, którzy mają szczególne powołanie do zgłębiania i wyjaśniania prawd wiary – teologów. Z tej przyczyny przedstawiany artykuł chce zwrócić uwagę na tę część wspólnej chrześcijańskiej tradycji duchowej i doktrynalnej, która nie została znacząco dotknięta przez duchowy i intelektualny kryzys społeczeństw zachodnich. W czasach zamętu obejmującego podstawowe prawdy nauki chrześcijańskiej, dotyczącego niekiedy najbardziej znaczących teologów czy przedstawicieli chrześcijańskiego życia intelektualnego, warto pochylić się nad związkiem wiary z intelektem, czy – w węższym wymiarze – wiary z teologią,

tak jak jest on przedstawiany w myśli i pismach teologów wschodnich, głównie prawosławnych. Przypomnienie stanowiska w kwestii relacji wiary do teologii, które przez wieki było wspólne dla chrześcijaństwa Wschodu i Zachodu, może okazać się przydatne do wypracowania sposobów przewyciężenia duchowego i intelektualnego kryzysu chrześcijaństwa na Zachodzie oraz tożsamościowych trudności zachodniej teologii. Z tą myślą najpierw przedstawiona zostanie ogólnie ujęta specyfika teologicznego myślenia wschodnich chrześcijan, by następnie poddać rozważeniu kwestie szczegółowe: znaczenie doświadczenia w teologii, kościelny charakter pracy teologicznej oraz relację teologii do mistyki i modlitwy. Całość prezentacji zakończy zestawienie wniosków, które można wysnuć z rozumienia relacji wiary i teologii na Wschodzie chrześcijańskim, w istocie stanowiącego wspólny duchowy i intelektualny skarb chrześcijaństwa. Wnioski te mogą okazać się pomocne dla chrześcijan na Zachodzie, zwłaszcza zaś dla teologów pragnących zachować swoją katolicką tożsamość, wierność Kościołowi, a zarazem właściwą teologii jako nauce wolność i otwartość na poszukiwania i dialog ze światem.

1. Specyfika wschodniej teologii

Metropolita Hilarion Alfiejew, jeden z najbardziej wpływowych współczesnych teologów prawosławnych, przypomina, iż w tradycji prawosławnej samo pojęcie „teologii” nie jest wyraźnie związane z poznaniem racjonalnym. Teologia nie jest właściwie rozumiana jako nauka, o ile naukę widzi się jako czystą teorię. W starożytnym Kościele, któremu chce być wierny chrześcijański Wschód, teolog „nie był człowiekiem siedzącym za biurkiem w otoczeniu ksiąg, słowników, notatników, pomocy naukowych. Ojcowie Kościoła w zdecydowanej większości byli biskupami albo mnichami: albo zajmowali się działalnością kościelną, albo prowadzili życie ascetyczne w klasztorach. Ich teologia rodziła się z wewnętrznego doświadczenia mistycznego wzbogaconego przez codzienne zjednoczenie z Tradycją Kościoła przez nabożeństwo, modlitwę, czytanie Pisma Świętego i kontakt z ludem Bożym”³.

³ „Богослов древней Церкви не был человеком, сидевшим за письменным столом в окружении книг, словарей, справочников, учебных пособий. Отцы Церкви в

Współcześnie teologia prawosławna – zarówno w krajach należących do Unii Europejskiej, jak też i gdzie indziej – funkcjonuje w systemie szkolnictwa wyższego jako dziedzina akademicka, musi zatem spełniać formalne wymogi stawiane nauce, jeśli chodzi o prowadzenie kształcenia, uzyskiwane przez teologów kwalifikacje oraz publikacje. Czy z punktu widzenia specyfiki teologii prawosławnej udział w zorganizowanym i unormowanym systemie akademickim jest korzystny – trudno w tym miejscu rozstrzygać. Niemniej jednak w przeciwieństwie do teologii zachodniej, która od powstania i rozkwitu uniwersytetów w późnym średniowieczu jest obecna w życiu akademickim (z różnymi skutkami tej obecności), teologia wschodnia nie była nigdy wyłącznie domeną specjalistów⁴. Nie jest to ani oznaka jest słabości, ani też zaleta – raczej w „nieprofesjonalności” teologii wschodniej uwidacznia się inność teologicznej pracy w Kościele wschodnim.

Teologia wschodnia bez wątplenia na płaszczyźnie doktrynalnej wykazuje podobieństwa z teologią zachodnią, zwłaszcza katolicką. Jednakże w przyjętych metodach pracy, języku teologicznym, a wreszcie w samookreśleniu się jako teologii wykazuje znaczące odrębności od myśli zachodniej. Z tego winny sobie zdawać sprawę zwłaszcza te środowiska katolickie czy protestanckie, które zachwycają się prawosławiem, nie wykazując dlań jednak właściwego zrozumienia. Często zachwyty zagubionych i niepewnych własnej tożsamości chrześcijan, a nawet teologów zachodnich ogranicza się jedynie do tego, co zewnętrzne – do właściwych prawosławiu artystycznych form wyrazu, do powierzchownie rozumianej liturgii czy duchowości. Tymczasem wartość i znaczenie tych form zewnętrznych opierają się na wschodniochrześcijańskim sposobie myślenia i mówienia o Bogu. Bez wnikięcia w tę specyfikę teologii chrześcijańskiego Wschodu urzeczenie zewnętrznymi formami wyrazu wiary ujawnia swoją treściową pustkę⁵.

подавляющем большинстве своем были епископами или монахами: они либо занимались активной церковной деятельностью, либо подвизались в монастырях. Их богословие рождалось из внутреннего мистического опыта, обогащенного ежедневным соприкосновением с Преданием Церкви через богослужение, молитву, чтение Писания и общение с народом Божиим” (И. Алфеев, Православие, т. 1, Москва 2009², s. 368).

⁴ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007², s. XIV.

⁵ Por. K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 31.

Pewne wyjaśnienie – choć w otocze antykatolickiej i w ogóle antyzachodniej – tego, co stanowi cechę szczególną teologii prawosławnej, dał Paweł Fłorenski⁶. Przedstawił on Kościoły zachodnie jako w istocie pozbawione autentycznie chrześcijańskiego życia duchowego. Brak ten miałby być rekompensowany przez zewnętrzne kryteria życia kościelnego, którymi dla katolików byłyby system autorytetu (hierarchia), a dla protestantów – formuły wyznaniowe czy tekst biblijny. Zdaniem Fłorenskiego Kościoły zachodnie, pozbawione autentycznego życia, a budujące swoją jedność i zwartość na elementach zewnętrznych (autorytet, doktryna), nie są w stanie zaakceptować i „skanalizować” przejawów życia duchowego, które wewnątrz nich się pojawiają. Z tego powodu Kościoły zachodnie miałyby być dla wszelkiego życia duchowego albo opresyjne i paraliżujące (Kościół katolicki), albo racjonalizujące i spływające (Wspólnoty protestanckie)⁷. Na tak antyzachodnio zarysowanym tle Fłorenski usiłował wyeksponować oryginalność chrześcijaństwa wschodniego, którego życia kościelnego nie sposób zamknąć do norm zawartych w określonej formule doktrynalnej czy księdze, nie sposób zrationalizować w sformalizowanym systemie pojęciowym. Fłorenski pisał:

Czym jest eklezjalność? To nowe życie, życie w Duchu. Jakie są kryteria określające słuszność owego życia? Piękno. Tak, istnieje specjalne piękno duchowe, i właśnie ono, nieuchwytnie dla formuł logicznych, pozostaje jednocześnie jedyną słuszną drogą do określenia, co jest prawosławne, a co nie jest. Znawcami owego piękna są starcy, mistrzowie «sztuki sztuk», jak ojcowie Kościoła nazywają ascezę. Starcy, jeśli można się tak wyrazić, «nabrali wprawdy» w rozpoznawaniu dobrej jakości życia duchowego. Prawosławny smak, prawosławny charakter można odczuć, ale nie można go poddać obliczeniom arytmetycznym; prawosławie można pokazać, ale nie można go dowieść. Oto dlaczego dla każdego, kto pragnie zrozumieć prawosławie, istnieje wyłącznie jeden sposób – bezpośrednie doświadczenie prawosławne. Opowiadają, że za granicą uczy się teraz pływać na przyrządach – uczący się leży na podłodze; w dokładnie taki sam sposób można zostać katolikiem albo protestantem, wyłącznie w oparciu o książki, w ogóle nie stykając się z życiem – w swoim gabinecie. Ale ażeby stać się prawosławnym, należy zanurzyć się od razu w sam żywioł prawosławia, zacząć żyć w sposób

⁶ Aby uniknąć anachronizmu, należy zwrócić tutaj uwagę na to, że obraz katolicyzmu i protestantyzmu odnosi się do czasów sprzed tzw. odnowy posoborowej i kryzysu drugiej połowy XX w. w Kościele katolickim.

⁷ Por. P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, Warszawa 2009, s. 13-14.

prawosławny – i nie ma innej drogi”⁸.

Zbываяć milczeniem antyzachodnią – zbliżającą się do szyderstwa – wymowę cytowanego tekstu fundamentalnej pracy Florenskiego oraz pomijając fakt samookreślenia się prawosławnej teologii w opozycji do teologii zachodniej (a nawet w jej zdecydowanym odrzuceniu i w odmówieniu jej wartości), w cytowanej wypowiedzi trzeba dostrzec dwa istotne elementy myślenia i pracy teologa prawosławnego: kościelność i doświadczenie. Ma to duże znaczenie dla rozumienia samej teologii. K. Felmy cytuje w tym kontekście znanego teologa prawosławnego Christosa Yannarasa, przypominającego, iż w starożytnym Kościele, do którego nieustannie odwołuje się prawosławie, „dogmaty nie były «teoretycznymi zasadami, ale wyznaczały granice [...] doświadczenia kościelnego, dzięki którym zdobyta w życiu prawda była chroniona przed skażeniami heretyków»”⁹. Nie oznacza to, jakoby w przeszłości teologia prawosławna nie ulegała wpływom myślenia zachodniego. Dzisiaj z prawosławnej perspektywy, wzmocnionej bez wątpienia kryzysem myśli, zjawisko to nazywane jest „pseudomorfozą” i uważane za przewyciężony już błąd¹⁰.

W związku z ogólną specyfiką teologicznej pracy w rozumieniu prawosławnym nasuwają się z punktu widzenia chrześcijaństwa zachodniego trudne pytanie, jak się wydaje pomijane w dialogu ekumenicznym z uwagi na konieczność zachowania dobrych relacji międzykościelnych. Skoro wpływ teologicznego myślenia Zachodu z okresu, kiedy teologia zachodnia znajdowała się w relatywnie dobrej sytuacji i pod wpływem polemik związanych z Reformacją stała na coraz wyższym poziomie, uważany jest za „scholastyzm” czy „pseudomorfozę”, niepotrzebne

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 21.

¹⁰ Przyczyną jego miały być upadek teologii bizantyjskiej wraz z końcem Cesarstwa w 1453 r. oraz słabość początkującej dopiero teologii rosyjskiej, poddanej od czasów Piotra I – wraz z całą rosyjską kulturą – silnym oddziaływaniom zachodnim. To w czasie tzw. prawosławnej „scholastyki” pojawiły się w teologii prawosławnej definicje doktrynalne jako naśladownictwo języka Zachodu. Zrezygnowano z tych samych względów z prymatu doświadczenia w teologii. Uważa się też, że wraz z upadkiem Konstantynopola teologia prawosławna na długi czas straciła z oczu to, co dla prawosławia jest specyficzne – doświadczenie liturgiczne oraz autorytet świętych ojców. Przez pseudomorfozę, rozumianą jako korzystanie z zachodnich wzorców i sposobów pracy teologicznej, teologia prawosławna miałaby zacierać własną tożsamość (por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), s. 138-139).

i szkodliwe naśladownictwo¹¹, podczas gdy dzisiejsze korzystanie przez teologów zachodnich ze skarbcza teologii wschodniej spotyka się z uznaniem¹², to czy teologia zachodnia ma w ogóle wartość, czy jest teologią chrześcijańską, która może – przy wszystkich ludzkich ograniczeniach – autentycznie mówić o Bogu?

2. Żywe doświadczenie w teologii

Wspomniano już, że pod antyzachodnim językiem teologów takich jak Fłorenski kryje się mimo wszystko pozytywny przekaz o specyfice prawosławnego myślenia teologicznego. Jedną z fundamentalnych cech tego myślenia jest dowartościowanie żywego doświadczenia. Znaczenie doświadczenia wynika z samego chrześcijańskiego przeżywania spotkania z Bogiem, który nie jest bezosobową siłą duchową, lecz Bogiem żywym i osobowym, wychodzącym do człowieka w osobowym spotkaniu¹³. Doświadczenie określa cały prawosławny sposób poznania i przeżywania prawd wiary. Znaczenie doświadczenia – jak to niestety często bywa, w polemicznym kontekście – podkreśla Christos Yannaras, uważając, że teologia zachodnia oderwała religię od życia, sytuując Boga poza sferą ludzkiego doświadczenia i zamykając go w pojęciach naukowych, tak iż sformułowania dogmatyczne nie wiążą się już z doświadczeniem świętych i z chrześcijańską pobożnością. Yannaras wzywa samych teologów prawosławnych do wierności wobec teologicznego dziedzictwa chrześcijańskiego Wschodu, w którym dogmat wyrażony jest w doświadczeniu Kościoła, a nie tylko w zbiorze oderwanych od życia zasad. Związek teologii z doświadczeniem najlepiej wyraża się w dowartościowaniu życia ascetycznego, sakramentalnego, a zwłaszcza liturgii¹⁴.

Prymat doświadczenia sprawia, że teologia wschodnia sceptycznie przyjmuje próby rozumowego dowodzenia istnienia Boga¹⁵, chociaż ich zu-

¹¹ Por. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Mińsk 2006, s. 502.

¹² W tym duchu pisze – zresztą nie bez racji – metropolita Sawa Hrycuniak: „Prawosławie wzbogaca Zachód. Otwiera mu nowe horyzonty. Ożywia jego tradycję. Zaś jego bogata skarbnica patrystyczna otwiera nowe horyzonty dla zachodniej myśli. Umożliwia badania problemów teologicznych w duchu Ojców Kościoła i stanowi kryterium prawdy wśród różnych prądów i tendencji obecnego chrześcijaństwa zachodniego” (S. HRYCUNIAK, *Chrystus – najwierniejszy przyjaciel człowieka*, Warszawa 2003, s. 156).

¹³ Por. И. Алфеев, *Православие*, t. 1, s. 367.

¹⁴ K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 16-17.

¹⁵ Por. И. Алфеев, *Православие*, t. 1, s. 367-368.

pełnie nie odrzuca¹⁶. Jak słusznie zauważa metropolita Hilarion Ałfiejew, wszystkie dążenia do udowodnienia istnienia Bożego, które pojawiły się w historii, były dowodami dla tych, którzy chcieli je przyjąć. Żaden z dowodów filozoficznych nie może przekonać niewierzącego o istnieniu Boga. Właśnie dlatego teologia świętych ojców Kościoła wschodniego w pierwszym tysiącleciu, a za nią także teologowie prawosławni drugiego tysiąclecia powstrzymywali się od starań, aby udowodnić istnienie Boże przy pomocy dowodów racjonalnych i wyjaśnień logicznych¹⁷. Nie przecząc możliwości rozumowej argumentacji, teologia prawosławna uważa ją raczej za obcą i niepotrzebną, ponieważ nawet jeśliby doprowadziła ona do uznania przez niewierzącego faktu istnienia Boga, to takie uznanie nie jest bynajmniej tożsame z wiarą religijną, która polega przecież nie na stwierdzeniu faktu, lecz na doświadczalnym poznaniu Boga, spotkaniu się człowieka we wspólnocie Kościoła z Bogiem żywym, które nie może dokonać się na gruncie poznania rozumowego, lecz musi angażować całego człowieka¹⁸.

Można z tego wysnuć znaczącą wskazówkę dla teologów na Zachodzie. W konfrontacji z sekularyzmem i upadkiem kultury chrześcijańskiej teologia zachodnia niekiedy dąży za wszelką cenę do uzasadnienia własnej naukowości, usprawiedliwienia swojego miejsca w środowisku akademickim¹⁹. Takiej presji w zasadzie nie ma w teologii prawosławnej, której punktem wyjścia jest żywe chrześcijańskie doświadczenie. Co więcej, nie negując rozumu ludzkiego ani nie pomijając intelektualnych elementów prawdy zawartej w Ewangelii, wschodnia teologia nie usiłuje za wszelką cenę wykazać swojej prawdziwości i przydatności, lecz daje świadectwo o Bogu dostępnym tylko w żywej wierze, która – jak mówi św. Maksym Wyznawca – jest „dostępniejsza niż wszelki dowód”, ponieważ jest ona wiedzą prawdziwą, „przewyższającą i umysł, i rozum”²⁰.

W tym kontekście nieco stępią się ostrze zarzutów, które z zachodniego punktu widzenia wciąż jednak można podnieść wobec prawosławnego dowartościowania doświadczenia w teologii. Istotnie, wiara chrześcijańska nie utożsamia się ze stwierdzeniem, iż Bóg jest, lecz oznacza żywe i anga-

¹⁶ Por. A. OSIPOW, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy. Teologia zasadnicza*, Warszawa 2011, s. 54, 60-70.

¹⁷ Por. И. Алфеев, *Православие*, t. 1, dz. cyt., s. 368.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. J. RATZINGER, *Czym jest teologia?*, w: *Podstawy wiary. Teologia* (Kolekcja Communio, t. 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 221.

²⁰ И. Алфеев, *Православие*, t. 1, s. 368.

żujące całego człowieka spotkanie z Nim. Czy jednak podkreślanie nieadekwatności, a nawet zbędności ludzkich pojęć nie neguje tego, iż wiara chrześcijańska jest religią Logosu²¹, skoro „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2a), a wreszcie skoro „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17)? Wydaje się, że podkreślanie znaczenia doświadczenia w teologii jest bardzo potrzebne, aby teologia nie utraciła swojego właściwego gruntu, którym nie jest bynajmniej świat akademickich hipotez, lecz wiara w Boga objawionego przez Jezusa, żywa w Kościele dzięki Duchowi Świętemu. Teologia stojąca na takim gruncie nie może jednak zamilknąć, lecz winna głosić słowo Boże, bez którego Kościół nie może istnieć²².

3. Kościelność doświadczenia teologicznego

Kościelność jako konieczna cecha doświadczenia teologicznego w myśli wschodniej winna zostać mocno podkreślona. Chroni ona wiarę chrześcijan wschodnich oraz – w konsekwencji – teologię przed subiektywizmem i indywidualizmem, których oparciem byłyby osobiste i niepodlegające żadnym kryteriom oceny doświadczenia mistyczne. Władimir Łoski pisze, iż osobiste doświadczenie religijne nie miałoby żadnej pewności czy obiektywizmu, gdyby zostało oderwane od prawdy głoszonej i strzeżonej przez cały Kościół Chrystusa. Kościelny kontekst przeżywania wiary oraz pracy teologicznej chroni przed pomieszaniem prawdy z kłamstwem, zabezpiecza teologów przed pójściem za fałszywymi rozwiązaniami, których impulsem byłyby prywatne i oderwane od Kościoła intuicje²³. Kościelność dla teologii wschodniej oznacza zatem, iż winna być ona stale zanurzona w życiu Kościoła, dzięki czemu może uniknąć indywidualizmu i subiektywizmu, które są widoczne w niektórych nurtach współczesnej teologii zachodniej. Autentyczne doświadczenie teologiczne jest w sposób konieczny kościelne, nie może nigdy abstrahować ani dystansować się od wspólnoty wiary. Wierność Kościołowi strzegącemu dziedzictwa apostołskiego jest

²¹ Por. J. RATZINGER, *Duch liturgii*, w: tenże, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera omnia, t. 11), Lublin 2012, s. 50-51.

²² Por. BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostołska Verbum Domini*, nr 7, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_pl.pdf [30.07.2014].

²³ Por. W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, s. 14-15.

kryterium autentycznego chrześcijańskiego teologicznego doświadczenia²⁴.

Wszczępienie w Kościół zawsze – w życiu teologów, jak i w życiu każdego chrześcijanina – wyraża się w uczestnictwie w życiu kościelnym: przede wszystkim w liturgii, lecz także w praktykowaniu chrześcijańskiej ascezy i modlitwy. Ten ścisły związek życia teologów z życiem Kościoła nie oznacza narzuconego im ograniczenia, lecz zabezpiecza prawdę, którą zajmują się teologowie, przed błędem i herezją. Taka dla Kościoła wschodniego jest zasadniczo rola dogmatów: nie są one teoretycznymi definicjami, lecz – jak mówi Yannaras – przez wyznaczanie granic doświadczenia kościelnego chronią teologów przed odejściem od chrześcijańskiej prawowierności²⁵.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego Zachodu i przeżywanego przez zachodnią teologię kryzysu tożsamości należy mocno podkreślić tę cechę chrześcijańskiej pracy teologicznej, jaką jest jej kościelny charakter. Teolog nie jest autonomicznym, wyobcowanym ze wspólnoty wierzących i stojącym poza żywą Tradycją Kościoła badaczem starych ksiąg. Przypominając sens posługi teologa, Wschód uczy prostej, lecz niekiedy napotykającej na przeszkody subiektywizmu, normy teologicznej autentyczności: teolog pozostający poza Kościołem, poza kościelnym życiem liturgicznym, poza przekazywanymi przez Kościół praktykami ascetycznymi i modlitewnymi nie może być teologiem autentycznym.

Doceniając tę normę chrześcijańskiej teologii, należy jednakże zwrócić uwagę na pewne trudności, które domagają się pogłębionej pracy. Pojęcie „kościelności” jest jasne, jeśli bierze się pod uwagę zaangażowanie teologów w życie Kościoła, zwłaszcza w liturgię i modlitwę. Pozostaje jednak niewyraźne, gdy chodzi o przyjęcie norm przekazywanych przez Kościół, które mają uchronić teologów przed błędem. Czy chodzi tutaj o przyjęcie całego nauczania kościelnego, nie tylko zdogmatyzowanego, i to w taki sposób, że teolog nie miałby prawa wykazywać jego ludzkich niedostatków i możliwości korekt czy rozwoju? Czy „kościelność” oznacza, iż teolog ma jedynie powtarzać w tych czy innych słowach to, co już zostało przez kościelny autorytet wypowiedziane? A może także w imię wierności formułom przyjętym przez Kościół sam ich język i system pojęciowy musi pozostać nienaruszony? Pytanie to w kontekście teologii wschodniej nie jest bezzasadne, skoro pojawiają się w niej nurty takie, jak reprezentowane przez Georges’a Florovsky’ego (Fłorowskiego), jednego z bardziej znanych

²⁴ Por. K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 19.

²⁵ Por. tamże, s. 21.

dwudziestowiecznych teologów prawosławnych, który uważał, iż przyjęte niegdyś przez Kościół hellenistyczne kategorie myślowe muszą zachować trwałe miejsce w doktrynie chrześcijańskiej²⁶. Florovsky pisał: „hellenizm jest wspólną bazą i podstawą całej chrześcijańskiej cywilizacji. Jest on włączony w chrześcijańską egzystencję, niezależnie od tego, czy to się nam podoba, czy nie”²⁷. Dodawał także, że „hellenizm stanowi coś więcej niż przejściowy okres w Kościele. Kiedykolwiek teolog zaczyna myśleć, że «greckie kategorie» są przestarzałe, to oznacza, iż przestaje trwać w komunii. Teologia nie może być katolicka bez związków z hellenizmem”²⁸. Czy wobec tego w imię „kościelności” teologii nie odbiera się jej prawa przemawiania do człowieka każdej epoki i każdego kontekstu kulturowego w jego własnym języku i w jego własnym świecie pojęć i wartości?

4. Teologia a mistyka i modlitwa

Wspomniany wyżej wśród elementów kościelnego doświadczenia teologicznego związek teologii z mistyką i modlitwą można zrozumieć wtedy, gdy pominiemy obraz „nowoczesnego” akademickiego teologa zachodniego, który pojawił się w drugiej połowie XX w. jako wyraz profesjonalizacji teologii i usprawiedliwienia jej miejsca w środowisku uniwersyteckim. Dla Kościoła wschodniego teologia nie może być rozumiana jako próba teoretycznego rozwoju idei z zakresu religioznawstwa czy egzegezy starożytnych tekstów. Teologia ma za zadanie w każdym czasie i w każdych warunkach życia chrześcijan wyrażać nieprzerwane kościelne doświadczenie wiary. Toteż stałym punktem odniesienia dla teologii jest życie Kościoła, nie tylko głoszona przezeń doktryna. Dlatego właśnie teolog, zanim sam podejmie się wyrażania doświadczenia wiary, musi w nim najpierw autentycznie uczestniczyć. Uczestnictwo to znajduje swoje szczególne miejsce w doświadczeniu mistycznym. Stąd teologia – nie w akademickim, lecz w klasycznym wschodniochrześcijańskim znaczeniu – bywa utożsamiana z widzeniem Boga²⁹. Z tego powodu – według Łosskiego – praca teologa zasadniczo różni się od pracy badacza-humanisty. Teolog nie zajmuje się Bogiem jako przedmiotem swoich badań, lecz to Bóg zapanowuje nad

²⁶ Por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność?*, s. 139.

²⁷ G. FLOROVSKY, *The Collected Works*, t. 14, cyt. za: K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*, Lublin 1995, s. 153.

²⁸ Tamże, s. 155.

²⁹ Por. K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 25.

teologiem, odnajduje go, wychodzi mu na spotkanie i pobudza do dalszego poszukiwania nie tylko umysłem, ale całym swoim życiem³⁰. Jak pisze Łoski, „Bóg teologii to «Ty», to żywy Bóg Biblii. Oczywiście, jest On Absolutem, ale Absolutem osobowym, do którego podczas modlitwy zwracamy się słowem «Ty»”³¹.

Metropolita Hilarion Ałfiejew przypomina w kontekście związku teologii z mistyką i modlitwą klasyczną formułę Ewagriusza z Pontu: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz naprawdę się modlić, a jeśli naprawdę się modlisz – jesteś teologiem”³². Z tego punktu widzenia zaciera się granica między teologią a poznaniem Boga, między teologią i modlitwą. Teologia – jak przypomina Ałfiejew – jest niczym innym, jak doświadczeniem mistycznego spotkania z Bogiem w modlitwie³³. Zresztą, jak pisze Evdokimov, mistyka „oznacza najbardziej intymną więź między Bogiem i człowiekiem, ich komunie”³⁴. Pamiętając o tym, można zrozumieć, dlaczego w teologii wschodniej pisma świętych ascetów zajmują znaczące miejsce. Jasne jest także, dlaczego teologia zajmuje się tekstami liturgicznymi³⁵.

Teologia zawsze winna być mistyczna, o ile mówi o Bogu, który przekracza wszelkie ludzkie możliwości pojęcia. W teologii wschodniej nie istnieje zatem przeciwstawienie mistyki i teologii, w świetle którego mistyka miałaby zajmować się tym, co jest niedostępne poznaniu, niewyraźną głębią Bożej tajemnicy, osiągalną jedynie przez mistyczne przeżycie, podczas gdy teologia byłaby racjonalną analizą tekstów³⁶. Taki sposób myślenia pojawił się na Zachodzie, sprawiając, iż teologia zachodnia zdystansowała się od mistyków, ale też straciła moc wyrażania wiary, którą widać właśnie w tych szczególnych ludziach, wyjątkowo doświadczających spotkania z Bogiem. Tymczasem – jak zauważa Łoski – dla teologa reprezentującego wschodnie chrześcijaństwo dogmat, który ma on za zadanie wyjaśniać, jest nie tylko przedmiotem intelektualnych analiz, lecz również przeżycia, ponieważ w dogmacie wyraża się prawda objawiona przez Boga, który sam jest niezgłębiony. Poznanie dogmatu ma obok wymiaru intelektualnego także wymiar duchowy – teolog, rozważając dogmat, sam zmienia

³⁰ Por. W. ŁOSKI, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 8.

³¹ Tamże.

³² И. Алфеев, *Православие*, t. 1, s. 368-369.

³³ Por. tamże, s. 369.

³⁴ P. EVDOKIMOV, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 35.

³⁵ Por. K. Ch. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, s. 25-26.

³⁶ Por. W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 13.

sposób własnego rozumowania, doświadcza wewnętrznej przemiany. Mistyczne zjednoczenie z głoszoną w dogmacie prawdą sprawia, że teologia nie jest zbiorem twierdzeń i hipotez, lecz może wyjaśniać z mocą nauczanie Kościoła, skierowane nie tylko do intelektu chrześcijan, lecz mające także przemieniać ich serca³⁷.

Ostatecznie obecność mistycznego elementu w teologii uczy samych teologów pokory. Prawda, którą zajmują się teologowie, nie jest owocem stawiania przez nich kolejnych uczonych tez. Prawdą, którą winni poznać i przekazywać, jest sam Bóg – Trójca³⁸. Nie deprecjonując ludzkiego intelektu, teologia wschodnia kładzie nacisk na to, że – zdaniem Aleksego Osipowa – „osiągnięcie Prawdy przez człowieka dokonuje się wyłącznie przez upodobnienie się do Boga. [...] Poznanie Prawdy realizuje się na drodze prawidłowego (sprawiedliwego) życia chrześcijańskiego”³⁹. Bez pragnienia przemieniającego zjednoczenia z Chrystusem oraz przemiany całego własnego życia pod wpływem tego osobowego spotkania nie sposób zajmować się teologią.

Na ten element prawosławnego spojrzenia na teologię winni zwrócić szczególną uwagę teologowie zachodni. W imię profesjonalizmu teologii oraz zapewnienia jej równoprawnego uczestnictwa w wielkich dyskusjach współczesności niekiedy deprecjonuje się mistykę jako żywe centrum teologii. Krytykując polską teologię jako bierną i mierną, pewien autor, sam przedstawiający się jako teolog, pisał nie tak dawno ze złośliwością: „Wybitnych katolickich myślicieli w ciągu ponadtyśiącletnich dziejów chrześcijaństwa w Polsce było u nas jak na lekarstwo. Nie musi więc dziwić wcale, iż za najwybitniejszą postać w polskiej teologii wielu uznaje mistyczkę (rzeczywiście znaną na całym świecie) św. Faustynę Kowalską – zakonnicę, która ukończyła ledwie kilka klas szkoły podstawowej”⁴⁰. Tymczasem

³⁷ Por. tamże, s. 14-15. Evdokimov pisze w tym kontekście: „Im bardziej teologia i życie są mistyczne, tym bardziej są konkretne; sakramenty są mistyczne w najpełniejszym tego słowa znaczeniu i właśnie dlatego są aktami najbardziej konkretnymi. Dlatego dogmaty zostały zdefiniowane przez sobory jako formuły liturgiczne, jako doksologia żywa, przeżywana i głoszona w trakcie całej liturgii” (P. EВДОКИМОВ, *Szalona miłość Boga*, s. 36). Przy całkowitej zgodzie z zasadniczą myślą autora, zauważyć trzeba jednak, iż teza o definiowaniu przez sobory dogmatów z pierwotnym przeznaczeniem liturgicznym mija się z prawdą.

³⁸ Por. A. OSIPOW, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy*, s. 97.

³⁹ Tamże, s. 98.

⁴⁰ S. DUDA, *Badacze Pana Boga. Polska teologia: zawsze wierna, niestety mierna*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1508986,1,polska-teologia-zawsze-wierna-niestety-mierna.read> [30.07.2014].

ogłoszenie przez Benedykta XVI 7 października 2012 roku św. Hildegardy z Bingen Doktorem Kościoła, podobnie jak wcześniejsze zaliczenie do grona Doktorów św. Katarzyny ze Sieny, św. Teresy od Jezusa i św. Teresy z Lisieux czy św. Jana od Krzyża, wyraża treść wspólnej tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, według której mistyka nie jest marginalnym obszarem myśli chrześcijańskiej, lecz przez szczególne zjednoczenie mistyków z Bogiem staje się sercem teologii. Wydaje się, że w teologii zachodniej to wspólne przekonanie powinno dzisiaj znaleźć lepszy wyraz przez odwoływanie się do dzieł ojców Kościoła i mistyków oraz do liturgii jako do szczególnych źródeł, w których do Kościoła przemawia żywy Bóg z mocą o wiele większą niż w najbardziej nawet uczonych rozprawach.

W związku z akcentem kładzionym na konieczność łączenia pracy teologicznej z autentycznym zaangażowaniem w modlitewne i liturgiczne życie Kościoła, a także z dowartościowaniem życia mistycznego można jednak z punktu widzenia Zachodu wskazać na pewną trudność. O ile bezdyskusyjnie należy wymagać od autentycznego teologa zaangażowania w życie Kościoła wykraczającego poza pisanie kolejnych tekstów, to jednak teologia – przy całej swojej specyfice wynikającej z wyjątkowości i niepowtarzalności samego Boga, który jest jej centrum i nadaje jej sens – pozostaje wciąż nauką. Jeśli wymaganie od teologów tego, by prowadzili życie modlitwy, by byli zaangażowani w liturgię oraz by sami dawali w życiu chrześcijańskie świadectwo jest jak najbardziej uzasadnione, to jednak pogląd, iż sama modlitwa, liturgia czy świadectwo są najlepszą teologią wydaje się niesłuszny, ponieważ zaciemnia zasadnicze powołanie teologów: chrześcijan rzeczywiście zaangażowanych w życie Kościoła, lecz także przez merytoryczne przygotowanie powołanych do zgłębiania słowa Bożego i do jego wyjaśniania oraz do wypracowywania chrześcijańskich odpowiedzi na pytania stawiane przez ludzi określonej epoki czy kontekstu cywilizacyjnego.

5. Wnioski

W świetle ukazanych powyżej pewnych aspektów podejścia do teologii widocznego w Kościele wschodnim można pod adresem teologii zachodniej, podlegającej dzisiaj różnorodnym przejawom kryzysu tożsamości, postawić szereg postulatów czy propozycji. Wszystkie one wynikają z podkreślanego przez chrześcijański Wschód sakralnego cha-

rakteru teologii⁴¹, która nigdy nie może zostać zredukowana do wiedzy czysto ludzkiej i wyrwana z kontekstu żywej chrześcijańskiej wiary.

Pierwszym postulatem, który może wydawać się oczywisty, jednak w istocie wciąż powinien być stawiany każdemu teologowi, jest konieczność uwzględniania prymatu Boga i żywej wiary w Boga w każdej formie teologicznej pracy. Chrześcijański Wschód przypomina teologom Zachodu, że teologia jest nierozzerwanie związana z wiarą, bez której staje się jak „sól, która utraciła swój smak” (por. Mt 5,13) – nie tylko nie uzasadnia swojej naukowości i miejsca w środowiskach akademickich, lecz także nie jest w stanie nic dać współczesnemu człowiekowi, nic nie wyraża, jest zbędna. Stąd Wschód przypomina Zachodowi, iż teologia, choć zajmuje się wieloma sprawami konkretnego życia człowieka, zasadniczo i na pierwszym miejscu mówi o Bogu Trójjedynym. Nie ma teologii chrześcijańskiej bez prymatu Trójcy.

Chrześcijaństwo wschodnie daje również Zachodowi cenną lekcję, jak teologia ma odnosić się do życia liturgicznego i praktyki modlitwnej. Liturgia i modlitwa nie mogą być oddzielone od teologii jako sfery odpowiadające wierze „prostego ludu”, lecz niemające wiele wspólnego z teologicznym profesjonalizmem. To doświadczenie liturgiczne, mistyczne, modlitwne świadczy o żywotności Kościoła, o obecności Trójcy Świętej w Kościele. Z tego powodu teologia musi wśród swoich źródeł zupełnie poważnie uwzględniać liturgię i modlitwę. Lecz i to jeszcze nie jest wystarczające. Ewdokimov pisze, że „modlitwa świadczy o istnieniu tego, kto słucha”⁴². Skoro teologowie zajmują się zgłębianiem i wyjaśnianiem słowa Bożego, mówią o Bogu, to sami – dla własnej wiarygodności – winni być ludźmi modlitwy.

Wschód chrześcijański przypomina również, że teologia – nie tylko jako owoc pracy intelektualnej, lecz także jako przeżycie liturgiczne i mistyczne we wspólnocie Kościoła – powinna prowadzić do dawania chrześcijańskiego świadectwa⁴³. Ten, kto nie żyje po chrześcijańsku, kto w dzisiejszym świecie nie chce w spotkaniu z Bogiem doświadczać wewnętrznej przemiany i dawać o niej własnego żywego świadectwa, mimo całego posiadanego wykształcenia i zdobytych kwalifikacji nie

⁴¹ Пор. И. Алфеев, Православие, t. 1, s. 369.

⁴² Р. ЕВДОКИМОВ, *Szalona miłość Boga*, s. 26.

⁴³ Пор. Г. Флоровский, Пути русского богословия, s. 503, 508.

będzie prawdziwym teologiem.

Wspomniane kryteria teologii, oparte na życiu modlitewnym i świadectwie, ukazują widoczne z perspektywy Wschodu chrześcijańskiego zagrożenia stojące przed teologami zachodnimi poddanymi presji norm państwowych związanych z pracą naukową oraz wymaganiami środowisk akademickich. Teologia chrześcijańska – co przypominają teologowie wschodni – nie może być teologią „zza biurka”. Nie może sprowadzić się do produkcji kolejnych tekstów, w których niekiedy nawet nie pojawia się Bóg. Teologia – jak przypomina Międzynarodowa Komisja Teologiczna – jest nie tylko nauką, lecz także mądrością, która ma do odegrania szczególną rolę w relacji między całą wiedzą ludzką a misterium Boga⁴⁴. Jako taka teologia bez wątpienia jest czynnością intelektualną, potrzebuje biurka i komputera, lecz jest wciąż czymś o wiele więcej niż kompilacją kolejnych tekstów: jest – jak przypomina Wschód chrześcijański – przekazywaniem w Kościele doświadczenia Bożej obecności i Bożego działania pełnego mocy. To nadaje teologii żywotność i sens. To także sprawia, że teologia zna własne ograniczenia. Podkreślany na Wschodzie apofatyczny wymiar teologii wskazuje, iż skoro Bóg przekracza wszystko, co można o Nim pomyśleć i powiedzieć⁴⁵, to także sami teologowie winni być świadomi, iż własnymi poszukiwaniami nigdy nie będą mogli w pełni pojąć i wyrazić misterium Trójcy Świętej. Żeby jednak, pomimo wszystkich własnych ograniczeń, zrealizować swoją misję w Kościele, muszą oni sami nawrócić się i uwierzyć w żywą Ewangelię Chrystusa.

Streszczenie

Współczesna zachodnia teologia chrześcijańska doświadcza poważnego kryzysu tożsamości. Jest on związany z jej miejscem w życiu akademickim. Teologia winna zarazem spełniać kryteria naukowości oraz być wyrazem autentycznego świadectwa chrześcijańskiego. W tym obszarze myśl wschodniochrześcijańska może być bardzo pomocna dla teologów zachodnich.

Artykuł przedstawia specyficzne prawosławne rozumienie teologii.

⁴⁴ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, nr 86.

⁴⁵ Por. P. EVDOKIMOV, *Szalona miłość Boga*, s. 24-25.

Teologia jest nie tylko nauką. Jest ona raczej mądrością i mistycznym zjednoczeniem z Bogiem. Autentyczna teologia chrześcijańska powinna opierać się na rzeczywistym doświadczeniu spotkania człowieka z Bogiem. Chrześcijańska mistyka, liturgia i modlitwa są szczególnymi przejawami tego doświadczenia. Stąd teolog chrześcijański, jeśli chce być wierny własnej tożsamości, powinien być świadkiem Chrystusa nie tylko przez swoją pracę teologiczną, lecz także przez osobistą wiarę i uczestnictwo w życiu Kościoła.

Słowa kluczowe: *teologia, prawosławie, Kościół, mistyka, modlitwa, wiara*

A Christian Theology Filled with a Living Faith. Some Common Christian Accents Present in Orthodox Theology

Summary

Modern Western Christian theology is experiencing a serious crisis of identity, related to its place in academic life. Theology should at the same time fulfill criteria of scientificity and be an authentic Christian witness. In this area Orthodox Christian thought can be very helpful for Western theologians.

The article presents the specific Orthodox understanding of theology. Theology is not only a science. It is rather wisdom and a mystical union with God. An authentic Christian theology should be based on the real experience of a human being's encounter with God. This experience is not subjective. It is possible only within the community of the Church. Christian mysticism, liturgy and prayer are specific manifestations of such an experience. Therefore a Christian theologian, if he or she wants to retain his/her own identity, should be a witness of Christ not only through his/her theological work, but also through his/her personal faith and participation in the life of the Church.

Key words: *theology, Orthodoxy, Church, mysticism, prayer, faith*

KS. MARCIN SOBIECH

ROLA SYNODÓW W PRECYZOWANIU PRAWD WIARY ZAWARTYCH W SYMBOLACH WIARY

Treść: Rozwinięcie, Zakończenie.

Wstęp

Podjmując temat roli synodów w precyzowaniu prawd wiary, które są zawarte w świętych formułach na początku potrzeba by było sprecyzować pojęcia Synod, Sobór oraz Symbol wiary. Termin synod pochodzi od greckiego terminu *συνδος*, który oznacza zebranie, zgromadzenie, narada¹. W Kościele został on zaadoptowany do zgromadzeń biskupów dla ustalenia, rozwiązania ważnych kwestii dla wspólnot chrześcijańskich. Synody miały zasadniczo charakter prowincjalny i przewodniczył im metropolita. Dużym uznaniem cieszyły się synody organizowane przez Kościoły Apostolskie: Antiochia, Aleksandria, oczywiście Rzym, Kartagina, Efez, Tesaloniki i Korynt². Powodem zwołania pierwszych Synodów w 2 poł. II w. w Azji Mniejszej było podjęcie kwestii przeciwko montanistom. Następne zwoływania wychodziły często już jako inicjatywa biskupa Rzymu do rozwiązania problemu świętowania Wielkanocy³. Ogólnie mówiąc Synody dotyczyły akceptacji różnorodności w codziennych sprawach poszczególnych

Ks. Marcin Sobiech – doktorant przy Katedrze Patrologii Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sobiechm@interia.pl

¹ O. JUREWICZ, *Słownik grecko - polski*, t. 2, Warszawa 2001, 361.

² Zob. J. PAŁUCKI, *Ubi Petrus ibi Ecclesia: Prymat Piotrowy i synody fundamentem jedności Kościoła*, Lublin 2009, 138-140.

³ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1997, 11-12, J. W. O'Malley, *Historia papieży*, Kraków 2011, 47.

wspólnot, zachowanie jedności w sprawach pierwszorzędnych – dogmatycznych. Ks. prof. Jerzy Pałucki w książce o Prymacie Piotrowym *Ubi Petrus ibi Ecclesia* zwraca uwagę, że biskupi byli świadomi, że ostateczna decyzja powinna być podejmowana wspólnie i tylko wówczas będzie ona wiążąca dla całego Kościoła a widocznym tego znakiem jest porozumienie z Biskupem Rzymu – gwarantem tej jedności⁴. Tę kolegialność, jak i początki synodów, powinniśmy upatrywać oczywiście w czasach apostołskich, a szczególnie w spotkaniu opisanym przez świętego Łukasza w *Dziejach Apostolskich* (rozdział 15), które odbyło się około roku 70 w Jerozolimie a nazywanym Soborem Jerozolimskim. Z pierwszych synodów do naszych czasów nie są nam znane żadne dokumenty. Pośrednio wiemy o poszczególnych Synodach i ich postanowieniach np. od Euzebiusza z Cezarei⁵, św. Cypriana⁶, św. Atanazego⁷ czy św. Hieronima⁸.

Drugim terminem, który należałoby wyjaśnić i pokrótce podjąć jest Sobór. W języku łacińskim, greckim oraz w większości języków nowożytnych używa się jednego słowa na określenie synodu i soboru, jest to wyżej wspomniane greckie *συνόδος* oraz łacińskie *concilium*. W języku polskim używamy dwóch odrębnych słów synod i sobór. Terminologia ta zrodziła się w XVII w., „ta ruska postać słowa [sobór] przyjęła się wśród zawziętej polemiki prawosławnej co do koncyliów ekumenicznych, tj. soborów w 17 wieku” jak podaje Aleksander Bruckner w *Słowniku etymologicznym*⁹. Dlatego też podejmując temat roli synodów omówię również sobory, trzymając się terminologii greckiej i łacińskiej oraz, że przy zwoływaniu synodów (soborów) w pierwszych wiekach nikt nie kierował się takimi rozróżnieniami.

Ostatnią kwestią, którą trzeba podjąć jest wyjaśnienie czym jest Symbol wiary. Same słowo symbol wywodzi się od greckiego słowa

⁴ Zob. PAŁUCKI, *Ubi Petrus ibi Ecclesia*, s. 132.

⁵ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 45-990, tłum. A. Caba, Kraków 2013.

⁶ Cyprianus episcopus Carthaginiensis, Epistula 57, 72, CPL 50, tłum. W. Szołdrski, PSP 1, 163-167, 255-257.

⁷ Athanasius Alexandrinus, Oraciones contra Arianos III, CPG 2093, tłum. [fragm. I, 1[...], 3-5, 6[...], 8, 9[...], 53-54, 55[...], 56] M. Michalski, ALP II, 129-136.

⁸ HIERONYMUS PRESBYTER, *De viris illustribus*, CPL 616, tłum. W. Szołdrski, PSP 6, 9-142, Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii, atque Continuatio ab Hieronymo addita, CPL 615c.

⁹ ALEKSANDER BRUCKNER, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, 505.

σμβολον, co na język polski możemy przetłumaczyć znak, cecha, znak rozpoznawczy, dowód, gwarancja, umówiony znak, sygnał, wskazówka¹⁰. W języku łacińskim znajdziemy podobne znaczenia. W świecie chrześcijańskim w III wieku oznaczał on znak sakramentalny chrzcielnej kąpieli, później cały chrzest – 1 poł. IV w. a od 2 poł. tego samego wieku odnoszony był wyłącznie do formuły wiary¹¹. Śmiało więc możemy powiedzieć, że Symbol to wyznanie wiary.

Rozwinięcie

Żeby mówić o wpływie Synodów na wygląd Symbolu trzeba wspomnieć jaka jest jego geneza. Pierwsze wyznania wiary - symbole wiary znajdujemy oczywiście w Piśmie Świętym, gdzie apostołowie a później i inni, którzy uwierzyli w Chrystusa, składali deklarację o swoim przekonaniu, że oto Ten jest Synem Bożym. W ten najprostszy sposób wyraził swoją wiarę Piotr odpowiadając na pytanie Jezusa za kogo ludzie Go uważają, gdy powiedział: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. (Mt 16, 16). W *Dziejach Apostolskich* znajdujemy opis spotkania Apostoła Filipa z urzędnikiem królowej etiopskiej, podczas którego ten składa takie wyznanie wiary:

„Oto woda - powiedział dworzanin - cóż przeszkadza, abym został ochrzczony? Odpowiedział Filip: Można, jeśli wierzysz z całego serca. Odparł mu: Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym” (Dz 8, 37).

W ten sposób były składane wyznania wiary. Również w pozdrowieniach listów apostolskich możemy dostrzec swoiste wyznania wiary składane przez ich autorów wobec wspólnot chrześcijańskich (por. Rz 1, 1-6; Ga 1, 1-5; Hbr 1, 1-4; 2 P 1, 1; 1J 1, 1-4)¹².

Omawiając wyznania wiary nie sposób nie przytoczyć ciekawej legendy o powstaniu Symbolu Apostolskiego. Jest to tekst późny, napisany bardzo słabą łaciną, którego zapis posiadamy z VIII w. ale wiemy, że ta legenda krążyła już wcześniej szczególnie w Galii. Pozwolę sobie tekst ten przytoczyć w całości:

„Wtedy uczniowie Pańscy powrócili do Jerozolimy i jednomyślnie trwali na modlitwie aż do dziesiątego dnia, którym jest Pięćdziesiątnica – na-

¹⁰ JUREWICZ, *Słownik grecko - polski*, t. 2, s. 333

¹¹ M. FIEDROWICZ, *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009, 220-224.

¹² M. SOBIECH, *Wyznania wiary*, „Głos Katolicki. Tygodnik Diecezji Łomżyńskiej” 42 (2012) 8.

zywana pięćdziesiątym dniem Pańskim. W tym dniu, o godzinie trzeciej rozległ się z nieba głos, jakoby przychodzącego gwałtownego wichru, i napełnił cały dom, w którym siedzieli Apostołowie. I ukazały się im podzielone języki jakby z ognia, i osiadły na każdym z nich, i zostali oni wszyscy napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić różnymi językami tak, jak Duch św. dawał im mowę (por. Dz. 2, 1 – 4) i ułożyli Symbol:

Piotr: «Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi»; Jan: «i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego»; Jakub rzekł: «który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny»; Andrzej rzecze: «umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion»; Filip rzekł: «zstąpił do piekieł»; Tomasz rzecze: «trzeciego dnia zmartwychwstał»; Bartłomiej rzecze: «wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga wszechmogącego»; Mateusz rzecze: «stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych»; Jakub Alfeusz rzekł: «wierzę w Ducha Świętego»; Szymon Zelota rzecze: «święty Kościół powszechny»; Juda Jakubowy rzekł: «świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie»;

Znowu Tomasz rzecze: «ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny»¹³.

Z historycznego punktu widzenia podstawą do tworzenia wyznań wiary, bez wątpienia, są słowa Pana Jezusa, który w momencie wniebowstąpienia wręcz nakazał swoim uczniom, aby udzielali chrztu „w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Kiedy Apostołowie zaczęli zakładać wspólnoty chrześcijańskie i zaczęli udzielać chrztu to jednym z etapów było przekazania wyznania wiary (symbolu) katechumenowi i wyjaśnienie go (np. Dz 8, 25-38). Następnie ten obrzęd czynili biskupi ustanowieni przez Apostołów. Jak to wyglądało możemy dziś zobaczyć w momencie chrztu dzieci, kiedy to rodzice w jego imieniu odpowiadają na pytania kapłana: czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego? czy wierzysz w Jezusa Chrystusa? Oczywiście te pytania nie były tak rozbudowane na początku jak dziś, gdyż teologia była bardzo prosta¹⁴. Musimy też wiedzieć, że te pytania i sam wykład wiary był przekazywany w wielkiej tajemnicy, gdyż był to (i nadal jest) wielki skarb Kościoła. Na początku, do IV w., nie było jasno określonych pytań, każdy z Kościołów, czy to w Syrii, Grecji, Palestynie, Rzymie, Ga-

¹³ Zob. M. STAROWIEYSKI, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: Symbol apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 51-62.

¹⁴ Por. A. M. TRIACCA, *Liturgia e Tradizione*, DPAC II, 1981.

lii miał własny formularz pytań¹⁵, ale zawsze oparty na nakazie misyjnym Pana Jezusa¹⁶. Prawdopodobnie już około 190 r. Symbol chrzcielny mógł pełnić funkcje sprawdzianu ortodoksji¹⁷.

Pierwsze zapisane, synodalne sformułowanie wiary posiadamy z roku 245 z synodu w Azji Mniejszej, na którym potępiono monarchianizm Noetosa. Ojcowie synodalni stwierdzali:

„I my wierzymy, że jest jeden Bóg, ale wiemy jak wierzyć właściwie. Mamy też jednego Chrystusa, ale wiemy, że jeden Chrystus jest Synem Bożym, który cierpiał tak jak cierpiał, umarł tak jak umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, ma miejsce po prawicy Ojca, przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Mówimy tak pouczeni przez Boskie Pisma i tak wierzymy”¹⁸.

Nie trudno zauważyć w wyznaniu wiary synodu pewne podobieństwa ze znanym na Symbolem Apostolskim, odmawianym w codziennym pacierzu. Na dzień dzisiejszy więcej na temat tego synodu a tym bardziej wpływu na Symbol powiedzieć nie możemy. Pewne natomiast jest, że rodził się zwyczaj umieszczania w dokumentach odwołania się do Boga i wyznania wiary w Niego. Będzie to miało wpływ na przyszłość ponieważ Ojcowie synodalni będą zawsze troszczyli się o ortodoksyjność takich sformułowań.

Wiosną 325 r. w Antiochii gromadzi się synod, który tworzy wyznanie wiary pragnąc pozostać wiernym terminologii biblijnej. Tekst wyznania wiary, który został ułożony przez ojców synodalnych, śmiało można nazwać preludeum do *Credo* soboru, który odbył się zaraz po tym synodzie. Ojcom Synodalnym przy formułowaniu wyznania wiary zależało, aby było ono zgodne z terminologią biblijną. Postulat ten będzie się pojawiał również później, szczególnie pośród przeciwników Wyznania nicejskiego, o którym mówiło się, iż zawiera terminy z poza Pisma Świętego. Oto tekst tego *credo*:

„To jest wiara, która została przekazana przez duchowych mężów, co do których jest mało ważne, że żyli i rozumieli w ciele, ale to, że wy-

¹⁵ Por. H. DE LUBAC, *La foi chretienne*. Essai sur la structure du Symbole des Apotres, Paris 1969, 51n.

¹⁶ Zob. SOBIECH, *Wyznania wiary*, s. 8

¹⁷ Zob. FIEDROWICZ, *Teologia ojców Kościoła*, s. 223.

¹⁸ Epiphanius, Panarion 57, SCL I, 4: „ ἵτι εἷνα θεῖν δοξαζομεν κα αἰπο λλ ς οδαμεν δικα ος δοξζειν” κα να Χριστῖν χομεν λλ ς οδαμεν να Χριστῖν υον θεό παθ_ντα καθς παθεῖν ποθαν_ντα καθς πθανεῖν ναστντά νελθ_ντα ες τῖν οἰρανου {ντα ν δεξι το πατρ_ς ρχ_μενον κρναι ζντας κα νεκροζος Τατα λογομεν μεμαθηκ_τες πῖ τν θεων γραφῖ κα πιστμεθα”, tłum. H. Pietras, SCL I, 4*.

kształceni zostali w duchu natchnionych ksiąg: Wierzyć w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, niezmiennego, nieprzeobrażalnego, troskliwego, Władcę wszystkiego, sprawiedliwego, dobrego, Stworzyciela nieba i ziemi i wszystkich rzeczy, które na nich są, Pana Prawa, Proroków i Nowego Przymierza. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Jedynego, narodzonego nie z niebytu, ale z Ojca, nie jako dzieło, ale doskonale zrodzonego, zrodzonego w sposób tajemniczy i nie do wypowiedzenia, ponieważ znają to tylko Ojciec rodzący i zrodzony Syn, albowiem „nikt nie zna Ojca, tylko Syn, a Syna tylko Ojciec”; który jest od zawsze, i nie ma początku. Poznaliśmy ze świętych Pism, że On sam jeden jest obrazem, że nie jest niezrodzony - jasne więc, że jest z Ojca – ani że nie jest adoptowany. Mówić w ten sposób byłoby bluźnierstwem i bezbożnością. Pisma mówią, że istotnie i prawdziwie Syn został zrodzony. Dlatego wierzymy, że jest on niezmienny i nieprzeobrażalny, nie w wyniku woli bądź przybrania został zrodzony lub powstał, by mogło się wydawać, iż jest z niebytu, lecz wedle tego jak rzeczywiście został zrodzony, czego nie można zwyczajnie zrozumieć na zasadzie podobieństwa, natury lub wspólnoty z bytami, które przez niego powstają, gdyż przekracza to wszelkie pojmowanie i myśl, i wiedzę. Wyznajemy, że został zrodzony z niezrodzonego Ojca, Logos Boży, światłość prawdziwa, sprawiedliwość, Jezus Chrystus, Pan wszystkiego i Zbawca. Jest On obrazem nie woli ani czegoś innego, ale samej Ojcowskiej hipostazy. Ten Syn, Logos-Bóg, wcielony i zrodzony w ciele z Bogarodzicy Maryi, cierpiał, poniósł śmierć i powstał z martwych, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy najwyższej potęgi i przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Ponadto, Pisma Święte uczą, że jest naszym Zbawicielem, oraz żeby wierzyć w jednego Ducha, w jeden Kościół katolicki, zmartwychwstanie umarłych, w sąd odpłaty stosownie do czynów popełnionych w ciele, dobrych czy złych. Wyłączamy mówiących, sądzących lub głoszących, że Syn Boży jest stworzeniem, albo powstał, albo został uczyniony, a nie jest prawdziwie zrodzony, albo że było kiedyś tak, że Go nie było - wierzymy bowiem, że był, że istnieje, i że jest światłością; [wyłączamy] również tych, którzy uważają, jakoby skutek swego wolnego wyboru woli był On niezmienny jak istoty wywodzące swe istnienie z niebytu, a nie był niezmienny z natury tak samo jak Ojciec, gdyż nasz Zbawiciel jest Jego obrazem we wszystkim, i zwłaszcza przez to objawił wszystko, co należy do Ojca”¹⁹.

¹⁹ Concilium Antiochianum, can. 8-9, SCL 1, 86-87.; tłum. A. Baron, H. Pietras, SCL I, 86*-

Największy wpływ na ukształtowanie się Symbolu miał sobór Nicejski I z roku 325, który został zwołany przez cesarza Konstantyna Wielkiego dla rozwiązania kwestii Ariusza i jego poglądów, dotyczących kwestii bardzo ważnych dla chrześcijaństwa - bóstwa Chrystusa oraz Trójcy Świętej. Inny powód zwołania Soboru podaje Henryk Pietras, twierdząc, że cesarz zwołał biskupów na swoje uroczystości jubileuszowe a kwestiami dogmatycznym zajęto się przy okazji²⁰. Zadaniem synodu była nie tylko odpowiedź na naukę Ariusza, ale również na zarzuty Żydów, którzy uważali chrześcijan za kolejnych politeistów. Trzeba również przyznać, że samych chrześcijan nurtowało pytanie jak to jest: jeden Bóg, czy trzech?²¹ Samych zachowanych źródeł, w przeciwieństwie jak by się wydawało, pozostało niewiele: posiadamy wyznanie wiary, dekret w sprawie świętowania Wielkanocy, List do aleksandryjczyków i 20 kanonów dyscyplinarnych²². Nie znamy również dokładnej listy uczestników. To, co wiemy to jedynie relacje historyków i apokryfy²³. Jak pisze Klaus Schatz najważniejszym i najbardziej brzemennym w skutki wynikiem soboru było jego *wyznanie wiary*, które jednoznacznie było skierowane przeciw interpretacji ariańskiej²⁴. Przy stworzonym symbolu, którego podstaw niektórzy dopatrują się w chrzcielnym wyznaniu wiary z Cezarei (Palestyna), w części dotyczącej Syna Bożego zostało użyte doprecyzowanie, wyraźnie przeciw Ariuszowi:

„wierzymy [...] i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, Jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego a nie uczynionego, współistotnego Ojcu”²⁵.

Kluczowym terminem tekstu jest greckie słowo *homoousios* – współistotny zastosowane przez sobór²⁶. Według świadectwa św. Atanazego ważną rolę w wprowadzeniu tego sformułowania miał Hozjusz

87*.

²⁰ Zob. H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, 203.

²¹ Zob. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 18.

²² Zob. Concilium Nicaenum I, tłum. A. Baron, T. Wnętrzak, DSP 1, 24-29.

²³ Zob. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 22-24.

²⁴ Zob. K. SCHATZ, *Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, 24-29.

²⁵ Concilium Nicaenum I, Εκθειςις τν τιν πατρων, DSP 1, 22-24.

²⁶ Zob. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, s. 200-208.

z Kordoby²⁷. Istnieje przypuszczenie, że ten termin przybył wraz z zachodnimi ojcami soborowymi²⁸, ale na pewno został wprowadzony na wyraźne życzenie Konstantyna. *Homoousios* miał historyczne obciążenie, ale wprowadzenie go wzmocniło jedność między językiem filozofii a językiem teologii i tej drugiej dało napęd rozwojowy. Z czasem okazało się również, że stanowi najlepsze możliwe wyrażenie tajemnicy Boga Ojca i Syna²⁹ a mimo to kwestia ta będzie jeszcze kilkakrotnie wracała.

Największym obrońcą symbolu z Nicei jest św. Atanazy, który początkowo uważał, że Symbol przyjęty na Soborze z 325 r. jest potępieniem Ariusza, a czasem zmienił swoje nastawienie i starał się wypracować naukę o wystarczalności przyjętego przez ojców soborowych *Credo* traktując je wręcz jako słowo Boga. Nie wszyscy zgadzali się ze zdaniem Atanazego, np. św. Hilary z Poitiers uważał, że synod jest normalną drogą do publicznego ogłoszenia prawdziwej wiary i opowiadał się za poszukiwaniami synodalnymi³⁰.

Wyznanie wiary soboru w Nicei jest pierwszym symbolem, który wyraża doktrynę Kościoła autorytetem soboru powszechnego, jest także „świadectwem nowego spojrzenia Kościoła na siebie, zwłaszcza na problemy związane z trwaniem w jedności coraz szybciej rosnącej wspólnoty wierzących. Jest odpowiedzią na potrzebę wyrażenia w nowy sposób tejże jedności”³¹. Od momentu sformułowania wyznania nicejskiego zaczyna Kościół wyrażać swoją jedność także przez jednolite formuły dogmatyczne³².

Konsekwencją przeładowanego teologią Symbolu nicejskiego i jego niedopracowanych na początku formuł były późniejsze synody oraz ich własne symbole, niekiedy ortodoksyjne, niekiedy ambiwalentne, a czasem wręcz heretyckie. W rzeczywistości więc każdy synod tworzył nowe Symbole. Na synodzie w Antiochii, niedługo po Nicei, w 341 r., powstały aż cztery wyznania wiary. Nie zawarto w nich sfor-

²⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De decretis Nicaenae synodi*, CPG 2120.

²⁸ Zob. SCHATZ, *Sobory Powszechnie*, s. 24-29.

²⁹ Zob. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 27.

³⁰ Zob. B. STUDER, *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia Teologii I. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003, 482-483.

³¹ Tamże.

³² Zob. J. SŁOMKA, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (1994), 67.

mułowania *homoousios*, ale nie można w tym dopatrywać się zerwania z wcześniejszy soborem, ponieważ celem synodu, było zerwanie z arianizmem. Kolejny synod w Sirmium z 357 r. w ogóle zabronił używania wyżej wymienionego sformułowania, uzasadniając, że nie występuje on w Piśmie Świętym. Św. Hilary z Poitiers napiętnował taką postawę, co było jednym z powodów zesłania go. Synod ten stworzył cztery Symbole, które na przemian przez późniejsze synody były przyjmowane bądź potępiane³³.

Orzeczenia synodów ostatecznie doprowadziły do niezmiernej ilości wyznań wiary, a tym samym symbol Nicejski został pozbawiony mocy obowiązującej. Rozminięto się więc z celem stworzenia jednego, wspólnego *Credo* dla wszystkich Kościołów. Odejście od Symbolu Nicejskiego a jednocześnie zerwanie z ortodoksją dobitnie określił św. Hieronim: *ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*³⁴ (świat cały wydał jęk zgrozy, stwierdzając ze zdumieniem, że jest ariański). Zamierzony cel przyniósł odwrotne skutki³⁵.

Jak wiemy, problemy dogmatyczne nie zakończyły się, ale nawet narosło ich więcej³⁶. Kolejną próbą ustalenia wspólnego wyznania wiary, w pełni ortodoksyjnego, jest Sobór Konstantynopolitański I. Zapowiedzią tegoż soboru był zapewne Synod nazywany Synodem Wyznawców zwołany przez św. Atanazego do Aleksandrii, gdzie zgromadził wokół siebie wiernych biskupów. Już wtedy było wiadomo, że zwycięstwo jest blisko³⁷. Jest to przecież złoty okres, kiedy biskupami są: Ojcowie Kapadoccy, św. Dydim Ślepy, św. Cyryl Jerozolimski, św. Ambroży i wielu innych. Sobór został zwołany na maja 381 r. Nie zachowały się akta soborowe. Ks. Marek Starowieyski stawia pytanie, które również nas może nurtować: dlaczego należało opracować nowe wyznanie wiary, skoro istniał Symbol nicejski i jednocześnie odpowiada, że w drugiej połowie IV w. wyznanie to było już niewystarczające, ponieważ powstały nowe problemy, dla których konieczne były nowe

³³ Por. FIEDROWICZ, *Teologia ojców Kościoła*, s. 245-247, Concilium in Sirmium, SCL 1, 200-209, tłum. A. Baron, H. Pietras, Synod w Sirmium, 200*-209*.

³⁴ HIERONYMUS PRESBYTER, *Dialogus adversus Luciferianos*, 19 PL 23, 173.

³⁵ Por. FIEDROWICZ, *Teologia ojców Kościoła*, s. 246.

³⁶ Por. B. DEGÓRSKI, *Sformułowania wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna mia ousia – treis hypostaseis*, VoxP 40-41 (2001), 227-236.

³⁷ Por. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 35.

sformułowania np. kwestia bóstwa Ducha Świętego, gdzie w *Credo* nicejskim po długiej refleksji o Bożym Synu następował fragment „wierzymy w Ducha Świętego”. Sobór stanął w trudnej sytuacji gdzie trzeba było opracować nowe wyznanie wiary a istniała duża tendencja by nie naruszać w niczym *Symbolu 318 Ojców*, aby nie uronić ani jednego słowa. Wspominany już ksiądz profesor Marek Starowieyski w swojej książce o soborach Kościoła niepodzielonego pisze, że dotykamy tu bardzo delikatnej sprawy, wokół której uczeni toczą zaciekle dyskusje: czy sobór opracował nowy Symbol, czy też nie. Ojcowie soboru prawdopodobnie przepracowali na nowo chrzcielny symbol z Jerozolimy, co mogło być dziełem Epifaniusza z Salaminy, który znał i świat śródziemnomorski, i niedostatek Symbolu z Nicei, opracował go na nowo łącząc Symbol z Jerozolimy, Symbol z Nicei, fragmenty innych i dodając postanowienia Ojców soborowych dotyczących trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Widać tu wielką odwagę uczestników soboru Konstantynopolińskiego, podjęcie też terminu *Filioque* – zgodnego z nauką Epifaniusza, św. Grzegorza Teologa³⁸ – a o którym tylko wspominam. Symbol został przyjęty³⁹.

Pięćdziesiąt lat później sobór w Efezie nie wspomina o tym Symbolu wiary, opierając się bardziej na *Credo* z Nicei i uznając je za ważniejsze, choć niektórzy pisarze cytując wyznanie wiary konstantynopolińskie cytują jako Symbol nicejski (np. Nestoriusz). Jak wspaniała gwiazda rozbłyska na niebie, tak można powiedzieć, stało się z tym Symbolem na Soborze w Chalcedonie w roku 451. Zdano sobie sprawę

³⁸ Zob. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 41-44.

³⁹ Concilium Constantinopolitanum I, Εκθειςς τν ρν πατρων, DSP 1, 69: „Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych; i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, syna Bożego jednorodzonego, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało; który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. Został ukrzyżowany za nas pod Poncjuszem Piłatem, poniósł mękę i został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma, i wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca, i znowu przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, którego panowaniu nie będzie końca. I w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków. W jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Wyznajemy jeden chrzest dla odpuszczenia grzechów. Oczekujemy zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym wieku. Amen”, tłum. T. Wnętrzak, DSP 1, 69*.

z jego wielkości i znaczenia, oraz z dokonania Ojców Konstantynopolitańskich. Jest on cytowany dwa razy w czasie drugiej i piątej sesji. Znajduje się w definicji dogmatycznej, która podpisali zgromadzeni biskupi i zatwierdził papież św. Leon Wielki⁴⁰. Śmiało można nazwać to *Credo* dziedzictwem całego Kościoła, Wschodu i Zachodu, jeszcze wtedy niepodzielonego.

Zakończenie

Myślę, że nasze rozważania możemy na tym zakończyć, ponieważ doszliśmy w nich do Wyznania Wiary, które każdy z nas zna, które wypowiadamy w każdą niedzielę i uroczystość. Podsumowując, mam świadomość, że nie wymieniłem wszystkich synodów/ soborów ale pragnąłem ukazać, że sformułowania, które dziś wypowiadamy w artykułach wiary, nie spadły z nieba jak we wspomnianej *Legendzie o Składzie Apostolskim*, zostały wypracowane długimi dyskusjami (czasami może nawet i na pięści) ale myślę, że istota została przedstawiona. Nie zgłębiałem się również w dokładną analizę historyczną synodów i soborów ponieważ uważam, że w tym miejscu nie należy to do istoty sprawy.

Streszczenie

Pierwsze wyznania wiary znajdujemy w Piśmie Świętym gdzie ci, którzy uwierzyli w Chrystusa składali deklaracje o swoim przekonaniu, że On jest Snem Bożym. Podstawą do tworzenia wyznań wiary jest nakaz Chrystusa w momencie wniebowstąpienia aby uczniowie udzielali chrztu *w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*. W pierwszych wspólnotach chrześcijańskich jednym z etapów w przygotowaniu do chrztu było przekazanie wyznania (symbolu) wiary. Owe sformułowania stały się podstawą do późniejszych Wyznań wiary.

Największy wpływ na Symbol miał sobór Nicejski I z roku 325. Wyznanie wiary, które zostało sformułowane na soborze jest pierwszym symbolem, które wyraża doktrynę Kościoła autorytetem soboru powszechnego. Od momentu sformułowania wyznania nicejskiego Kościół zaczyna wyrażać swoją jedność także przez jednolite formuły dogmatyczne. Kolejną pró-

⁴⁰ Zob. STAROWIEYSKI, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, s. 45.

bą ustalenia wspólnego wyznania wiary jest Sobór Konstantynopolitański I i Sobór w Efezie. Credo z Efezu staje się dziedzictwem całego Kościoła, Wschodu i Zachodu, jeszcze wtedy niepodzielonego.

Słowa kluczowe: *Synod, Sobór, Wyznanie wiary,*

The Role of the Councils in Formulating the Creeds of Faith Present in the Symbols of Faith

Summary

The first confessions of faith can be found in the Holy Scripture where those who believed in Christ declared their conviction that He is the Son of God. The basis for confessions of faith is Christ's commandment addressed to the disciples just before He ascended into heaven: to baptize all people in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. In early Christian communities one of the stages preparing for baptism was the transmission of the creed (symbol) of faith. These words became the foundation for later Creeds of Faith. The First Council of Nicaea (325) had the greatest impact on the Symbol. The Creeds of Faith which were formulated at the Council expressed the Church's doctrine by the authority of the ecumenical council. Upon formulating the Nicene creed, the Church demonstrated its unity, also by uniform dogmas. The next attempts at establishing a common creed of faith took place at the First Council of Constantinople and the First Council of Ephesus. The Creed of Ephesus became the heritage of the entire Church, of East and West, undivided at that time.

Key words: *synod, council, creed.*

KS. PAWEŁ NOCKO

O RELACJI WIARY I LITURGII NA PODSTAWIE WYBRANYCH TEKSTÓW OJCÓW KOŚCIOŁA

Treść: 1. Związek wiary z celebracją liturgiczną, 2. Ut legem credendi lex statuat supplicandi – o relacji teologii i liturgii w starożytności chrześcijańskiej.

Wstęp

Benedykt XVI ogłaszając Rok Wiary zaprosił Kościół do „autentycznego i nowego nawrócenia do Pana, jedyne Zbawiciela świata” (PF 6). Papież wyraził pragnienie, by ten czas rozbudził w wierzących aspirację do wyznawania wiary w sposób bardziej pełny, żywy, ufny i fascynujący (por. PF 9). Rok Wiary jest czasem ożywiania relacji wierzących z Bogiem, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie. Co ciekawe, Benedykt XVI stwierdził, że ten czas jest także okazją do tego, by „bardziej celebrować wiarę w liturgii, zwłaszcza w Eucharystii” (PF 9). Papież odwołał się w tym miejscu do stwierdzenia II Soboru Watykańskiego, który postrzega Eucharystię jako *culmen* i *fons* (zob. KL 10) – szczyt, do którego zmierza cała działalność Kościoła, w tym także i nowa ewangelizacja, oraz źródło, z którego wypływa cała jego moc, więc także i moc ożywiania wiary. Rok Wiary to ponadto możliwość ponownego odkrycia treści wiary. Papież określa tę treść wiary za Janem Pawłem II przez cztery określenia: „wiary wyznawanej, celebrowanej, przeżywanej i przemodlonej” (PF 9). Gdy sięgamy do świadectw o relacji wiary i liturgii w Kościele pierwotnym, możemy łatwo zauważyć, że wiara i liturgia są ze sobą ściśle złączone, od siebie wzajemnie zależne i żadna z tych rzeczywistości bez siebie istnieć nie może. Teologia patrystyczna jest doskonałym źródłem dla poznania liturgii i jej postrzegania w pierwszych wiekach Kościoła. Pochylmy się więc nad teologią pa-

Ks. mgr lic. Paweł Nocko – doktorant Instytutu Liturgiki i Homiletyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie.

trystyczną, by poszukać tam przesłanek świadczących o bezcennej relacji wiary i liturgii.

1. Związek wiary z celebracją liturgiczną

Od początku istnienia Kościoła wiara, jej przyjmowanie i wyznawanie, było związane z liturgią. Życie pierwotnego Kościoła, jak dowiadujemy się z relacji Dziejów Apostolskich, było naznaczone trwaniem w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2, 42). Szczególny związek wiary i liturgii możemy zauważyć przy okazji udzielania sakramentu chrztu i przygotowaniu do niego, z katechumenatem. Kościół apostołski od początku swego istnienia wiarę wyrażał w krótkich formułach, obowiązujących wszystkich wierzących. Wyznawanie tych formuł stanowiło kryterium ortodoksyjności w nauczaniu Kościoła¹. Kościół zbierał istotne prawdy wiary w uporządkowanych streszczeniach. Były one przeznaczone w pierwszej mierze dla kandydatów do chrztu (por. KKK 186). Te streszczenia prawd wiary określane są jako „wyznanie wiary”, „Credo” czy „symbol wiary” (por. KKK 187). Warto nadmienić, że w procesie konstituowania się terminu *Symbolum*, początkowo określano nim znak sakramentalny chrztu czy sam obrzęd tego sakramentu². Godnym zwrócenia uwagi jest fakt, że św. Augustyn za podstawę swojego wykładu *O wierze i Symbolu*, rozpoczynającego obrady synodu całej prowincji Afryki z roku 393, wziął wyznanie wiary, którym wierni posługiwali się w czasie przyjmowania chrztu, mimo iż był dostępny Symbol Nicejski, którym posłużyli się uczestnicy wspomnianego synodu. Możemy dostrzec, że chrzcielna wiara Kościoła, wyrażana przez sprawowanie sakramentu chrztu, stała się dla Augustyna podstawą refleksji teologicznej³. W swoim wykładzie Biskup z Hippony wyjaśnia znaczenie Symbolu wiary:

¹ Por. Cz. Krakowiak, *Wyznanie wiary w liturgii mszy świętej*, w: Praedicamus Christum Crucifixum. Słowo Boże w liturgii Kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi Metropolicie Katowickiemu w 25. rocznicę święceń biskupich, red.: A. Żądło, Katowice 2010, s. 204.

² Por. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, s. 220.

³ Por. Tamże, s. 210-211.

„Wiara katolicka wyrażona w Symbolu jest znana wiernym, została przekazana ich pamięci. Ta wielka rzecz dokonana została za pomocą zwięzłych wypowiedzi, aby początkującym, którzy niby niemowlęta ssące mleko, które odrodziły się w Chrystusie, a których nie umocniły jeszcze głębokie i duchowe rozważania i znajomość Pisma Świętego, w niewielu słowach przedstawione zostało to, w co należy wierzyć, a co właściwie należałoby przedstawić w wielu słowach tym, którzy czynią postępy i do Bożej nauki powstają z wyraźną mocą pokory i miłości”⁴.

Liturgia pierwotnego Kościoła jest źródłem najstarszych świadectw głównych treści symbolu wiary. Był on przekazywany dorosłym podczas przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej⁵. Istniała specjalna forma przygotowania, nosząca nazwę katechumenatu, który był czasem „poszukiwania echa słów Chrystusa w życiu kandydata do chrztu”. Taki człowiek określany już chrześcijaninem, miał okazję wchodzić w rzeczywistość wiary, czyli poznawać Chrystusa⁶. Św. Augustyn podczas takiego przygotowania w *Kazaniu I na przekazanie Symbolu* zwraca się do kandydatów w następujący sposób:

„Nadszedł czas, abyście otrzymali Symbol, w którym krótko zawarte jest to wszystko, w co wierzymy dla zbawienia wiecznego. Nosi to nazwę Symbolu ze względu na pewne podobieństwo w przenośnym znaczeniu do tego słowa, którym jako ‘symbol’ określana jest umowa, jaką między sobą zawierają kupcy, a która w ich społeczności ma zobowiązywać do wiernego jej zachowywania. I wasza społeczność tworzy umowę dotyczącą spraw duchowych, abyście byli podobni do *kupców poszukujących pięknej perły*. [...] Na podstawie wiary, która wyrażona jest w tym Symbolu, dochodzicie do tego, abyście wierzyli w Boga Ojca wszechmogącego [...]”⁷.

Liturgia chrztu była dla dorosłego katechumena momentem publicznego wyznania wiary wobec Kościoła. Kandydat dawał przez to wyraz pragnieniu przynależności do wspólnoty Kościoła i wspólnego wyznania tej samej wiary⁸. Głównym elementem formacji przedchrzcielnej

⁴ Augustinus, *De fide et Symbolo* I 1.1, PL 40, 181, tłum.: L. Gładyszewski: Św. Augustyn, *O wierze i Symbolu*, Symbol apostolski w nauczaniu Ojców, Kraków 2010, s. 27.

⁵ Por. Krakowiak, *Wyznanie wiary w liturgii mszy świętej*, s. 204.

⁶ Por. P. Waleńdzik, *Historia katechumenatu*, w: *Mysterium Christi. 2. Historia liturgii*, red. W. Świerżawski, Zawichost – Kraków – Sandomierz 2012, s. 323-324.

⁷ Augustinus, *Sermo 212 in traditione Symboli* 1, PL 38, 1058, tłum.: L. Gładyszewski: Św. Augustyn, *Kazanie I na przekazanie Symbolu*, Symbol apostolski w nauczaniu Ojców, Kraków 2010, s. 69.

⁸ Por. S. Fedorowicz, *Ewangelizacja przez mszalną Liturgię słowa, czyli msza katechumentów*,

było słowo Boże. Św. Paweł poucza nas, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Od samego początku Kościół uznawał ogromną wagę słowa Bożego. Był to nieodzowny element w formacji kandydatów do sakramentu chrztu, a więc także w przekazywaniu wiary. Słuchanie słowa Bożego przez kandydata według św. Hipolita pozwalało na wzbudzenie autentycznego pragnienia poszukiwania prawdy Bożej⁹, która wyrażona jest właśnie w Symbolu wiary. Ma to wszystko prowadzić do budowania wiary w chrześcijaństwie, na co zwraca uwagę św. Augustyn:

„Apostoł mówi: Ponieważ jeżeli wyznasz swoimi ustami, że Panem jest Jezus, i uwierzysz w swoim sercu, że Pan go wskrzesił z martwych, będziesz zbawiony. Sercem bowiem wierzy się dla sprawiedliwości, a ustami składa się wyznanie dla zbawienia. Symbol buduje to w was, a wy powinniście w to wierzyć i to wyznawać, abyście mogli być zbawieni. Nawet to, co wkrótce macie otrzymać jako coś, co trzeba zapamiętać i wypowiedzieć, nie jest dla was czymś tak nowym, że o tym jeszcze nie słyszeliście. Albowiem zwykliście słuchać o tym, co na wiele sposobów zostało przedstawione w Piśmie Świętym i w mowach kościelnych. A jednak należy wam przekazać krótko zebrane prawdy, w określonym porządku zestawione i utrzymane, aby budowała się wasza wiara, przygotowywało się wyznanie, a pamięć nie była obciążona [...]”¹⁰

Liturgia Kościoła jest od czasów apostoelskich rzeczywistością, w której rozwija się Tradycja apostoelska. Obrzędy stanowią główną formę tej Tradycji i jej dalszego kształtowania się. Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza chrzest i Eucharystia stanowiły najważniejszą linię rozwoju Tradycji. W tych sakramentach, w ich celebrowaniu, przejawia się ogół prawd wiary, całość kościelnej wiary. Wraz z rozwojem sposobów sprawowania liturgii sakramentów możemy zaobserwować kształtowanie się najważniejszych prawd wiary. Liturgia chrzcielna stała się podstawą dla ukształtowania się Symbolu wiary na soborach w Nicei i Konstantynopolu. Przekaz wiary dokonywał się także poprzez eucharystyczne anafory, w których przez modlitwy dziękczynno-błagalne wyrażały się podstawowe prawdy chrystologiczne, pneu-

RBL 54 (2001) n. 1 s. 31.

⁹ Tamże s. 27.

¹⁰ Augustinus, *Sermo 214 in traditione Symboli* 1, PL 38, 1065, tłum. L. Gładyszewski: Św. Augustyn, *Kazanie III na przekazanie Symbolu*, Symbol apostoelski w nauczaniu Ojców, Kraków 2010, s. 91.

matologiczne czy eklezjologiczne. Anafora uobecniała prawdy wiary. Warto wspomnieć chociażby anaforę św. Bazylego, która na Wschodzie stanowi najważniejsze świadectwo tradycji głoszenia wiary przez celebrowanie Eucharystii¹¹:

„Ty, który jesteś, Władco Panie Boże, Ojcze Wszechwładny i uwielbiany! Zaprawdę godne to i sprawiedliwe i odpowiadające wspaniałości Twojego majestatu, Ciebie wychwalać, Ciebie opiewać, Tobie się kłaniać, Tobie dzięki czynić, Ciebie sławić, Jedynego zaprawdę prawdziwego Boga. [...] Władco wszystkich, Panie nieba i ziemi i wszystkich stworzeń widzialnych i niewidzialnych, który zasiadasz na tronie chwały i przenikasz otchłanie, Przedwieczny, Niewidzialny, Niedościgniony, Nieopisany, Ojcze Pana naszego Jezusa Chrystusa, wielkiego Boga i Zbawiciela, naszej Nadziei, który jest obrazem Twojej dobroci, pieczęcią równości, okazujący w sobie Ciebie-Ojca, Słowem Żywym, Bogiem prawdziwym, Mądrością przedwieczną, Życiem, Uświęceniem, Mocą, Światłością prawdziwą przez którego objawił się Duch Święty, Duch Prawdy, łaska przybrania za synów, zadatek przyszłego dziedzictwa, początek wiecznych dóbr, moc życiodajna, źródło uświęcenia, mocą którego służy Tobie wszelkie duchowe i rozumne stworzenie i oddaje Tobie wieczne uwielbienie, bowiem wszystko służy Tobie.¹²”

Dzieła Ojców Kościoła stanowią dla nas źródło obecności Symbolu wiary w liturgii chrzcielnej. Według Hipolita przyjęcie chrztu było warunkiem dopuszczenia do Eucharystii. Było ono poprzedzone wyznaniem wiary w formie trzech pytań. Każdy z kandydatów wyznawał wiarę we własnym imieniu – *Credo – ja wierzę*. Formuła takiego wyznania w swej treści nawiązuje do tekstów biblijnych, dostosowanych do liturgii, zgodnie z poleceniem Jezusa, aby udzielać chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28,18). W okresie katechumenatu treść Symbolu była przedmiotem katechez. Warto chociażby wspomnieć katechezy św. Ambrożego, św. Augustyna czy Rufina z Akwilei. Od IV wieku katechumenat obejmował specjalne obrzędy przekazania Symbolu oraz jego publiczną recytację przed przyjęciem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Obrzędy te miały za cel wskazanie, że kandydaci mają prowadzić swoje życie zgodnie z poznaną i wyznawaną

¹¹ Por. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, s. 253-254.

¹² *Anafora Bazylego Wielkiego*, w: *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 130-131.

wiarą Kościoła¹³.

Łączność wiary i liturgii nie kończyła się z chwilą sakramentu chrztu czy Eucharystii, ale przejawiała się w codziennym życiu, w wypełnianiu zobowiązań wynikających z sakramentu chrztu, czy jak byśmy to dziś określili, z liturgią domową. Benedykt XVI w liście *Porta fidei* wskazał, że Credo było codzienną modlitwą chrześcijan, której musieli nauczyć się na pamięć. Miało im to przypominać o zobowiązaniach przyjętych wraz ze chrztem (por. PF 9). Tę zachętę kieruje św. Augustyn:

„W to wszystko, o czym pokrótce usłyszeliście, powinniście nie tylko wierzyć, ale także często te słowa sobie przypominać i je odmawiać”¹⁴. „Symbol najświętszej tajemnicy, który wszyscy wspólnie otrzymaliście [...] zawiera słowa, w których jest umocniona wiara matki Kościoła [...]. Przyjęliście więc i oddaliście to, co zawsze powinniście zachować w duchu i w sercu, co macie odmawiać na waszych łóżach, o czym macie myśleć na ulicach i o czym nie powinniście zapominać podczas posiłków. Nawet gdy ciało śpi, niech w nim czuwa serce”¹⁵.

2. Ut legem credendi lex statuat supplicandi – o relacji teologii i liturgii w starożytności chrześcijańskiej

Treścią Symbolu wiary jest misterium Trójjedynego Boga oraz tajemnica woli Boga względem stworzenia, która wypełniła się w Jezusie Chrystusie (por. KKK 1066). W liturgii i przez liturgię Kościół celebrował tę Tajemnicę, czyli Misterium Paschalne Chrystusa, aby wierni dzięki niemu mogli żyć i świadczyć o Chrystusie wobec świata (por. KKK 1067 i 1068). Pierwotne znaczenie liturgii pochodzi ze środowiska świeckiego i oznacza czyn, dzieło publiczne. W tradycji chrześcijańskiej słowo liturgia oznacza uczestniczenie Ludu Bożego w dziele Bożym (por. KKK 1069). *Katechizm* zwraca uwagę, iż w Nowym Testamencie słowo „liturgia” nie dotyczy jedynie samej celebracji kultu

¹³ Por. Cz. Krakowiak, *Symbol apostolski w liturgii Kościoła rzymskiego*, w: *Credo in Deum w teologii i sztuce Kościołów chrześcijańskich*, red. R. Knapiński i A. Kramiszewska. Lublin 2009, s. 18-20.

¹⁴ Augustinus, *Sermo 214 in traditione Symboli*, s. 91.

¹⁵ Augustinus, *Sermo 215 in redditione Symboli* 1, PL 38, 1072, tłum: L. Gładyszewski: Św. Augustyn, *Kazanie IV na oddanie Symbolu*, *Symbol apostolski w nauczaniu Ojców*, Kraków 2010, s. 107.

Bożego, ale także określa głoszenie Ewangelii (por. Rz 15, 16; Flp 2, 14-17. 30) i pełnienie dzieł miłosierdzia (por. Rz 15, 27; 2 Kor 9, 12; Flp 2, 25). W liturgii bowiem chodzi o pełnienie służby Bogu i ludziom (por. KKK 1070). Wiare i liturgią łączy wspólne źródło i cel. Jest nimi Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie i aktualizuje Jego Misterium przez Ducha Świętego (por. KKK 153, 161, 179, 183, 1077, 1078, 1082, 1110).

Liturgię określiła, oprócz teologii biblijnej, także teologia patrystyczna. Szczególne znaczenie mają katechezy mistagogiczne, w których odnajdujemy teologię łączącą w sobie wszystkie elementy chrześcijaństwa: doktrynę, życie, celebrację i modlitwę. Do najważniejszych możemy zaliczyć katechezy Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii czy św. Ambrożego, autora dzieł *De Mysteriis* i *De Sacramentis*. U ojców Kościoła Jana Kasjana, Ewagriusza z Pontu i Diadocha z Photike odnajdujemy naturalne połączenie liturgii z teologią. Pojęcie teologii u greckich ojców Kościoła rozumiane jest jako mówienie o Bogu do człowieka. Teologia posiada również znaczenie kultyczne, jako mówienie do Boga. W sensie ścisłym możemy potraktować teologię jako „mówienie o Bogu z Bogiem”. Dla wspomnianych wyżej Ojców teologia to przede wszystkim mówienie Boga do człowieka, czyli modlitwa, czyli liturgia. Rzeczywista teologia jest tam, gdzie mówi Bóg. Ogromne jest znaczenie teologii jako kultu. Objawia się to w pismach ascetycznych ojców Kościoła, w których teologia utożsamiana jest z najwyższym stanem modlitwy¹⁶. Warto zwrócić uwagę, że w rozumieniu wschodnim nie ma teologii bez liturgii. Liturgia jest miejscem, w którym człowiek staje się teologiem. W tym znaczeniu u Ojców Wschodnich liturgia była ujmowana jako *theologia prima*. Jest ona bowiem uobecnieniem rzeczywistości, którą akt wiary może jedynie dotknąć. Aktualizacja, urzeczywistnianie się Misterium Paschalnego Chrystusa w liturgii jest pierwszym językiem teologii. Z tej teologii wyrasta *theologia secunda*, teologia spekulatywna, „która jest konieczną refleksją nad Objawieniem oraz jej proklamacją w świecie”¹⁷.

W tym świetle istotne jest zwrócenie uwagi na adagium, które za-

¹⁶ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 40-41.

¹⁷ Por. Tamże, s. 41.

wdzięczamy Prosperowi z Akwitanii – *ut legem credendi lex statuat supplicandi* – „żeby reguła modlitwy określała regułę wiary”. To sformułowanie wprowadza nas w relację pomiędzy wiarą, teologią, dogmatem i liturgią. Prosper w dyskusji z pelagianami i semipelagianami, zaprzeczającymi znaczenie łaski Bożej, jej potrzeby w dojściu do wiary i do prowadzenia życia chrześcijańskiego, powołał się na argument liturgiczny. Wskazał, że obrzędy, modlitwy kapłańskie przekazane przez Apostołów mają charakter powszechny. Są w całym Kościele sprawowane jednakowo i to pozwala stwierdzić, iż prawo modlitwy określa regułę wiary¹⁸. Fakt, iż liturgia ma pochodzenie apostoelskie i szeroki zasięg oddziaływania oraz podstawowy charakter rytów i formuł modlitewnych, wzmacniają pewność, iż wiara przejawia się w liturgii. Św. Augustyn zwrócił uwagę, że ten apostoelski i powszechny charakter liturgii sprawia, że jest ona autentycznym świadectwem wiary Kościoła. Istotna jest też świętość liturgii. W sakramentach działa bowiem sam Bóg, Duch Święty modli się w wiernych, zaś wspólnota oddaje się Bogu przez Chrystusa, z Nim i w Nim¹⁹. Stała obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii jest gwarantem prawdziwości modlitwy Kościoła. Francuski liturgista Paul De Clerck wskazuje w tym kontekście, że św. Augustyn mógłby powiedzieć: „powiedz mi, jak się modlisz, a powiem ci, jak powinienes wierzyć”²⁰.

Teologia patrystyczna określa liturgię jako *locus theologicus*. Stanowi ona wyraz żywej Tradycji i sama jest w niej zakorzeniona. Modlitwa Kościoła zakłada wiarę i ją wyraża, i stąd ojcowie Kościoła liturgię traktowali nie tyle jako normę wiary, ile jako jej potwierdzenie i źródło poznania teologicznego. Ze względu na wysoką wartość liturgii Urząd Kościoła od samego początku uważał za swój szczególny obowiązek troskę o czystość kultu. Ponieważ heretycy zmieniali po swojemu liturgię, Kościół czuł się zobowiązany chronić i starannie formułować prawdy wiary, przechowywane w liturgii, w jej tekstach i obrzędach. Dla przykładu św. Augustyn sprawdzał sumiennie modlitwy liturgiczne pod względem czystości wiary i przypominał innym biskupom o obo-

¹⁸ Por. B. Nadolski, *Lex orandi – lex credendi*, Leksykon Liturgii s. 734-735.

¹⁹ Por. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, s. 266.

²⁰ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, s. 39.

wiązku takiej czujności. Żywym świadkiem takiej czujności jest Credo Nicejsko-Konstantynopolikańskie, będące owocem rozwoju doktryny i wyjaśnieniem wiary. W rozumieniu Ojców liturgia była przekazywaniem wiary. W co Kościół wierzył, to samo uobecniał w znakach sakramentalnych i głosił słowami. Michael Fiedrowicz zwraca uwagę, że teologia patrystyczna samą siebie rozumiała także jako przemyślaną liturgię, pewną formę dogmatycznej oceny przekazywanej w liturgii wiary Kościoła²¹.

Podsumowanie

Po tej krótkiej analizie relacji liturgii i wiary pod kątem myśli patrystycznej, możemy wnioskować, że liturgia to wiara wyznawana, celebrowana, przeżywana i przemodlona. Świadczy o tym rozumienie liturgii w pierwszych wiekach Kościoła. Jest ona swoistą szkołą wiary. W niej chrześcijanin wiary się uczy i ją wyznaje, karmi wiarę przez uczestnictwo w Paschalnym Misterium Zbawiciela, przez wykonywanie Jego kapłańskiego urzędu (por. KL 7). Możemy w myśli Ojców Kościoła odnaleźć uzasadnienie soborowego pojęcia liturgii jako szczytu i źródła. Do liturgii zmierza cała działalność Kościoła i w niej Kościół szuka mocy, by tę działalność podejmować, modli się, by wierni zachowywali w życiu to, co otrzymali przez wiarę. W końcu w liturgii spełnia się cel wszystkich dzieł Kościoła, a mianowicie uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga (por. KL 10). Kościół wyraża wiarę w liturgii od początku, od zgromadzeń w imię Pana na łamaniu chleba przez głoszenie wiary i Ewangelii katechumenom, po zjednoczenie się z Bogiem w sakramentach, zwłaszcza chrztu i Eucharystii.

Liturgia jest źródłem poznania prawd wiary i myśli teologicznej. Bez niej nie możliwe jest spekulatywne dociekanie w teologii. Jak wskazują Ojcowie Kościoła niemożliwe jest bycie teologiem bez życia liturgią, jako żywą rzeczywistością wiary. Liturgia jest nośnikiem wciąż żywej Tradycji Kościoła poczynając do Symbolu Apostolskiego, bo liturgia to żywy i obecny Pan.

Myśl patrystyczna jest kolejnym z argumentów za tym, by „bardziej celebrować wiarę w liturgii”, by chcieć i umieć dostrzec w liturgii szkołę wiary, rzeczywistość doświadczania Boga, który mówi o sobie do człowieka

²¹ Por. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, s. 267-270.

oraz by liturgia stawała się manifestacją wiary. Słusznym wydaje się także wniosek, by korzystając z liturgicznego doświadczania wiary przez Kościół pierwotny, dostrzec w liturgii siłę i moc ewangelizacji. Jest ona bowiem przestrzenią doświadczania Boga i wiary oraz stawania się naocznym świadkiem Zmartwychwstałego Pana.

Streszczenie

Nauczanie Ojców Kościoła pozwala uchwycić związek, jaki od początku istniał pomiędzy wiarą i liturgią. Możemy łatwo zauważyć, że te rzeczywistości są ze sobą ściśle związane, od siebie wzajemnie zależne i nie da się ich interpretować rozłącznie. Od początku istnienia Kościoła wiara i liturgia są od siebie zależne. Liturgia jest miejscem wyznawania wiary, czyni ją żywą i daje siłę do jej wyznawania. Sama liturgia stanowi dla nas źródło poznania wiary i doktryny. Katechezy mistagogiczne są świadectwem korelacji doktryny, życia, celebracji i modlitwy. Teologia patrystyczna pokazuje, że związek teologii i liturgii jest czymś naturalnym, bezdyskusyjnym. Liturgia jawi się jako miejsce rodzenia się teologii, a jej celebrowanie sprawia, że sam człowiek przez kontakt z Bogiem staje się teologiem. Centralne znaczenie ma starożytna reguła: prawo modlitwy - prawem wiary. Liturgia jako miejsce teologiczne jest dla nas źródłem poznania i wyrażania wiary i myśli teologicznej.

Słowa kluczowe: *katechezy mistagogiczne, katechumenat, lex orandi – lex credendi, liturgia, liturgia pierwotna, wiara, wiara a liturgia,*

The Relation between Faith and Liturgy according to Selected Works of the Church Fathers

Summary

The connection between faith and liturgy, which existed from the very beginning of the history of the Church, can be easily traced in the teaching of the Church Fathers. In fact, faith, theology and liturgy are tightly bound together and depend on each other. Thus, they cannot be interpreted separately. Liturgy is the “place” where faith is confessed. Liturgy makes faith alive and gives the power to testify about it. Liturgy itself is the instrument of finding faith and getting to know the doctrine of the Church. Mystagogical

catechesis is the best proof of the reciprocal relation between doctrine, life, liturgical celebration and prayer. Patristic theology demonstrates that the connection between theology and liturgy is a natural and undisputed fact. Liturgy can be seen as the place where theology is born and worship, understood as the relationship between the human being and God, makes the human being a theologian. The ancient principle *lex orandi – lex credendi* proves its importance here. Liturgy as a *locus theologicus* becomes the instrument of getting to know and expressing faith and theology.

Key words: *mystagogical catechesis, catechumenate, lex orandi – lex credendi, liturgy, ancient liturgy, faith, faith and liturgy*

KS. PIOTR TOMASIK

APOLOGIA WIARY JAKO ZADANIE KATECHEZY

Treść: 1. Konteksty apologii, 2. Apologia wiary jako obrona, 3. Apologia wiary jako uzasadnienie.

Wstęp

Wiele lat temu Joseph Ratzinger, jeszcze nie papież, nie kardynał ani nawet biskup, pisał, że „ktoś, kto usiłuje mówić o wierze chrześcijańskiej do ludzi żyjących w dzisiejszym świecie, odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co jest im obce i co ich dziwi”¹. Była to diagnoza trafna dla ówczesnego świata zachodniego. Jest ona trafna i dziś. Może jeszcze w niektórych regionach naszej Ojczyzny wiara zachowała się w licznych rodzinach, ale to, czym karmione są dzieci i młodzież w mediach, to, co szykują im autorzy reform szkolnych, powoduje, że grupa ludzi, dla których wiara oraz pojęcia i postawy z nią związane będą czymś obcym, stale będzie się poszerzać. Widzimy, że i w naszym kraju wiara jest zagrożona, jakby w odwrocie, stanowi cel ataku. Pytanie Pana: „Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8) jest dzisiaj szczególnie aktualne. A ponieważ jesteśmy wezwani, by zaradzić dramatowi niewiary, by zaspokajać – z Bożą pomocą – „głód słowa Bożego” (Am 8, 11), dlatego musimy postawić pytanie o apologię wiary.

Określenie to, zwłaszcza w katechezie XIX- i XX-wiecznej, ma nie najlepsze konotacje, bowiem katecheza apologetyczna oznaczała działanie sta-

Ks. prof. dr hab. Piotr Tomasiak – Dziekan Wydziału Teologicznego UKSW, Koordynator Biura Programowania Katechezy przy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Przewodniczący Zespołu Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski ds. Egzaminu Maturalnego z Religii, Przewodniczący Zespołu Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowelizacji Programów Katechetycznych, Konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, kapłan Diecezji Warszawsko – Praskiej.

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 31.

nowiące reakcję na atak na chrześcijaństwo. Katecheza apologetyczna odpowiadała na zarzuty, jakie formułowano w odniesieniu do wiary w Boga, ale w ten sposób redukowałą swoją tematykę: to, co nie było atakowane, nie było pogłębiane ani wyjaśniane. Błąd katechezy apologetycznej polegał zatem na tym, że łatwo ulegano pokusie redukcji treści do kwestionowanych w danym momencie, a w istocie jej tematyka była wyznaczana przez tych, którzy atakowali wiarę. I choć w tamtych czasach wielu ludzi żarliwie i z prawdziwą nadzieją oraz radością wyznawało wiarę w Jezusa Chrystusa, znajdowało to zbyt mały oddźwięk w przekazie katechetycznym, ukierunkowanym na obronę przed atakami z zewnątrz. Nastawienie to zostało zmienione po II Soborze Watykańskim, który – jak stwierdził bł. Jan Paweł II – nie miał potępiać błędów epoki, ale w sposób jasny ukazać moc i piękno nauki wiary². W takim ujęciu powrót do określenia „apologia wiary” to nawiązanie do Ojców Kościoła, twórców pierwszych apologii, a także do pewnych koncepcji biblijnych, ale też podejmowanie działania w duchu Soboru, który potwierdził dokonania oddolnych ruchów w Kościele, mających na celu ponowne odkrycie Biblii, liturgii i Ojców. Tak ujmowana apologia wiary oznacza coś więcej aniżeli jedynie obronę wiary.

Na początku niniejszego artykułu wskażę na konteksty apologii wiary, co jest istotne dla jej stosowania w ramach katechezy, ale także dla samych katechetów, skoro mają być wobec katechizowanych świadkami wiary. Następnie postaram się ukazać dwa oblicza apologii: jako obrony i jako uzasadnienia.

1. Konteksty apologii

Konteksty apologii wiary wskazują na to, do kogo jest ona adresowana. Wydaje się, że bardzo zasadniczym kontekstem jest apologia stworzona na nasz własny użytek. Zresztą formuła z 1P 3,15, by uzasadnić nadzieję, która w nas jest, wskazuje na pierwotność naszej wiary.

Przyjęta wiara, jako dar, domaga się głoszenia w miłości innym. Nakaz misyjny nie jest wezwaniem uwarunkowanym. Dotyczy każdego wierzącego. Bardzo lapidarnie ujął tę kwestię papież Franciszek we Mszy św. kończącej Światowe Dni Młodzieży w Rio de Janeiro: „Wiara jest płomieniem, który staje się tym żywszy, im bardziej się ją dzieli, przekazuje, aby wszyscy mogli poznać, umiłować i wyznawać Jezusa Chrystusa, który jest Panem

² JAN PAWEŁ II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”*, w: KKK.

życia i historii. Jednakże uwaga! Jezus nie powiedział: jeśli chcecie, jeśli macie czas, ale: „Idźcie (...) i nauczajcie wszystkie narody”. Dzielenie się doświadczeniem wiary, dawanie świadectwa wiary, głoszenie Ewangelii jest poleceniem, które Pan daje całemu Kościołowi. Jest to nakaz, który jednak nie wynika z woli panowania czy władzy, ale z siły miłości, z faktu, że Jezus pierwszy przyszedł do nas i dał nam nie trochę siebie, lecz całego siebie, dał swoje życie, aby nas zbawić”³.

Temat niniejszego opracowania wskazuje też na szczególnych adresatów głoszenia: katechizowanych. Apologia wiary wobec nich jest dawaniem świadectwa o własnej wierze, pomocą tym, którzy wierzą, by umiejętnie wykonywali obowiązki apostołstwa świeckich, szansą na rozwiązanie dylematów ludzi poszukujących, wreszcie zachętą wobec tych, którzy są letni, by uwierzyli. Sytuacja katechety przypomina – chcielibyśmy, by tak właśnie było – scenę znad Jeziora Genezaret, gdy uczniowie Jana Chrzciciela podszli do Jezusa i spytali: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?” (J 1, 38). Tu znowu wraca problem wartości własnego świadectwa katechety, będącego dojrzalym owocem apologii tworzonej na własny użytek: chodzi o to, by katecheta, odpowiadając, jak Jezus: „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1, 39), ukazał im nie tyle twierdzą własnych mniemań czy kapliczkę własnej pobożności, ale by pokazał, że istotnie jego mieszkaniem jest Kościół, wspólnota wierzących, Ciało Chrystusa, Lud Boży, czyli Lud zgromadzony przez Boga.

Wreszcie kontekstem apologii jest świat, ten, w którym żyjemy, który podlega szybkim przemianom. Pismo Święte wzywa uczniów Jezusa do krytycznej postawy wobec świata, ale jednocześnie do przyjęcia, że świat jest stworzony przez Boga z miłości. Dzisiejszy świat jest mocno naznaczony fobią antychrześcijaństwa. Tak dzieje się nie tylko w krajach, gdzie chrześcijaństwo styka się z agresywnymi odłamami innych religii, ale też na Zachodzie, gdzie postępuje bardzo szybko i sprawnie „marsz przez instytucje” nowych pokoleń ateistów, dążących do wykluczenia chrześcijan. Chodzi tu o zamachy na symbole chrześcijańskie, o ograniczanie wolności wyznania i słowa, dążenie do instytucjonalnego gwałtu na sumieniu chrześcijan, by Kościoły zmusić do zmiany nauczania w dziedzinie moralnej, narzucając im kanony politycznej poprawności. Trzeba jasno powiedzieć, że perspektywa nowych prześladowań, czasu świadectwa danego przez męczeństwo, nie jest obecnie jakąś fantastyczną wizją. Stopień agresji an-

³ Papiież FRANCISZEK, *Homilia wygłoszona na plaży Copacabana podczas Mszy św. kończącej 28. Światowe Dni Młodzieży* (28 VII 2013), 1; w: „Nasz Dziennik” 2013, nr 177, s. 9.

tychrześcijańskiej widzieliśmy w roku 2010 pod krzyżem na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Wobec tej sytuacji, która jest obecnie, i tej, która nam grozi, potrzeba obrony, ale nie agresji, bo przecież ludzie „po drugiej stronie barykady” są też odkupieni przez naszego Pana.

Lecz poza agresją trzeba unikać jeszcze dwóch postaw. Pierwsza to lęk przed światem, rezygnacja z obrony, a co za tym idzie, z głoszenia Pana i wyznawania wiary poza murami świątyń. To, że katolicy jasno i czytelnie powołują się na Ewangelię, nie jest ideologizacją Dobrej Nowiny. Niestety, ten zarzut ideologizacji będą nam stawiać nasi tchórzliwi współwyznawcy, szukający konsensusu, zgniłego kompromisu w sprawach fundamentalnych, w których – jak to profetycznie zdefiniował papież Benedykt XVI – chrześcijanin nie może iść na kompromis, jak obrona życia, obrona rodziny i prawo do wychowania młodych pokoleń⁴. Głoszenie Dobrej Nowiny to nie ideologia, lecz nakaz, bezwarunkowy, prosty, domagający się, byśmy wyszli na ulice, jak zachęca papież Franciszek. Nie lękajmy się, to nasz Pan „zwyciężył świat” (J 16, 33), tylko On.

Drugą postawą, przed którą chrześcijanie winni się strzec, jest postawa konformizmu, dostosowania się do świata za wszelką cenę. Różni się ona od poprzedniej tym, że nie chowa się ze swoim wyznaniem za mury kościelne, lecz idzie do świata, ale z chrześcijaństwem uładowym, prowadzi dialog, ale na warunkach postmodernistycznego świata, dla którego największą herezją jest istnienie prawdy absolutnej. Taka postawa jest aktywnie antywangelizacyjna, bowiem w tym ujęciu krzyż nie jest znakiem sprzeciwu (por. Łk 2, 34).

Obie postawy, tchórzliwego zamknięcia się za murami świątyni i konformistycznego rozmywania prawdy wiary, łączą się zwykle w Polsce z przekonaniem o nieodzowności procesów dziejowych. Takie fatalistyczne mniemanie wielu ludziom zaszczeplił marksizm. I z owym fatalizmem należy najpierw stoczyć walkę, skoro to Bóg jest zwycięzcą. Chrześcijanin nie powinien bać się świata, lecz aktywnie włączyć się, na ile może, tam, gdzie żyje i pracuje, w przemianę świata i budowanie Królestwa Bożego. Należy

⁴ Zob. SC 83. Zasady te papież Benedykt XVI sformułował w przemówieniu do przedstawicieli Europejskiej Partii Ludowej 30 III 2006 roku, określając je mianem *zasad, co do których żadne negocjacje nie są możliwe*. Są to: *troska o życie we wszystkich jego stadiach, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci; uznanie i promocja naturalnego modelu rodziny jako związku między mężczyzną i kobietą, opartego na małżeństwie, jak również jego obrona przed tendencjami do zrównywania w prawach z innymi związkami, które przyczyniają się do jej destabilizacji; wreszcie ochrona prawa rodziców do wychowania własnych dzieci* [cyt. za: R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 23n].

jednak mieć na uwadze dwa wzajemnie uzupełniające się stwierdzenia Jezusa Chrystusa na temat Królestwa Bożego, które w Nim przyszło. Pierwsze to słowa, jakie Jezus wypowiedział do Piłata w trakcie procesu: „Królestwo Moje nie jest z tego świata” (J 18, 36). Drugie to słowa skierowane do uczniów: „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21). Oba te stwierdzenia wyrażają tajemnicę Królestwa Bożego, ale jednocześnie mówią o świecie, do którego są posłani chrześcijanie, by dzielić się swoją wiarą: świat to nie jest Królestwo Boże i nigdy nim nie będzie, ale świat to droga do Królestwa Bożego. To stąd bierze się chrześcijańska zgoda na świat: zgoda nie na fatalizm, lecz zgoda na wysiłek apologii wiary, dzielenia się tym największym skarbem, jaki posiadamy.

2. Apologia wiary jako obrona

Świat bywa przeciwnikiem wiary, a niekiedy nawet przejawia wobec niej agresję. W tej sytuacji nie należy ulegać, o czym mowa była powyżej. Nie należy też uciekać przed rzeczywistością w iluzję idealistycznej wiary, że wszyscy są dobrzy, chcą dobrze, że bez trudu i bez problemów przyjdzie światowe braterstwo. Trzeba te miejsca ataku na wiarę rozpoznawać i obmyślać linię obrony. Należy to czynić nie tylko ze względu na naszą osobistą wiarę, na wymóg wolności jej wyznania, ale też – co ma istotne znaczenie dla tematu niniejszego opracowania – ze względu na konieczność obrony prawa młodych ludzi do poznania, wyznania i pogłębienia ich wiary.

Potrzeba zwrócić uwagę i bardzo skrótowo zarysować kilka spośród pól, na których we współczesnym świecie toczy się walka między wiarą a jej przeciwieństwem. Pierwsze z tych pól jest zakreślone przez postmodernistyczny charakter współczesnej kultury popularnej, uchylającej pytanie o prawdę i sens, wytwarzającej klimat luzu, nieustannej zabawy, groteski, nieodpowiedzialności. W takiej atmosferze przebywają także katechizowani. Tak to formułują media, przemysł niskiej rozrywki. Kwestia ta domagałaby się szerszego opisu, sięgającego do filozoficznych i socjologicznych podstaw tej sytuacji⁵, w tym miejscu wystarczy jednak stwierdzić, że tak

⁵ Szerzej na ten temat zob. A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1-2, s. 79nn; A. GRZEGORCZYK, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 1996, nr 1-2, s. 150nn; T. SIEROTOWICZ, *Człowiek postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 3, s. 281nn; E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997; S. WIELGUS, *Postmodernizm*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. CZEKAŁSKI, Płock 2001, s. 33nn; P. TOMASIK, *Przemiany współczesnej kultury jako wyzwanie dla wychowania religijne-*

jest, i zwrócić uwagę na fakt, że w związku tym konieczne jest chronienie sacrum i powagi wiary. Tylko wiara przeżyta poważnie, co nie znaczy, że bez radości, może wskazać na zobowiązania i doprowadzić do spotkania z Bogiem i adoracji Boga, który jest Panem. To pole obrony wiary trzeba uznać za zasadnicze, bo dotyczy ono sposobu postrzegania świata i myślenia o problemach życia. W tym miejscu można popełnić błąd, polegający na powiedzeniu choćby, że taka młodzież jest, tak ją wychowują media, to się im podoba, to akceptuje wielu rodziców. Zatem nic nie da się zrobić, można co najwyżej się dostosować. Ale spytajmy: Dostosować do czego? Do wygłupu i groteski w sprawie tak poważnej, jaką jest wiara? Czyli, co mamy robić? Uczyc modlitw, które dla tych ludzi nic nie znaczą, nie pociągają przede wszystkim za sobą żadnej powinności, nie wywołują posłuszeństwa wiary? Zapraszać na nabożeństwo, które nie jest liturgią, a happeningiem, bo wszystko musi bawić, bo radość to bezmyślna rozrywka? Czym w takim ujęciu jest wiara? Jeszcze jedną opcją, prawdę powiedziawszy nie do przyjęcia, skoro świat jest taki zabawny. Otóż, jeśli mówimy o wierze katolickiej, to nie da się przyjąć takiej opcji. Trzeba podjąć wysiłek pójścia pod prąd i przebudowania myślenia katechizowanych o sprawach fundamentalnych.

Jak to zrobić? Zwróciłbym uwagę na pięć przykładowych dróg. Pierwsza to włączenie katechizowanych w dzieła miłosierdzia. Działalność ta pozwala dotrzeć do drugiego człowieka, potrzebującego pomocy, i ułatwia odnalezienie sensu. Udział w pomocy charytatywnej, bezpośredniej, systematycznej, wytrwałej, a nie związanej z jednorazową akcją czy happeningiem, uczy także odpowiedzialności za drugiego i zmusza jakoś do stawiania fundamentalnych pytań. Druga droga to dotarcie przez media: poważny, religijny film czy poważną i mądrą literaturę. Nie jest bowiem prawdą, że młodzież absolutnie nie czyta. Owszem, dzisiaj młody człowiek czyta mniej, ale przede wszystkim czyta byle co, a dzieje się to z tego powodu, być może, że nauczyciele i rodzice nie stymulują kontaktu z dziełami bardziej ambitnymi, zmuszającymi do myślenia. Trzecia droga, ważna, niekiedy nieodzowna, to przyjacielski kontakt, który zaczyna się od wysłuchiwania tego, co uczniowie chcą nam powiedzieć. Na tej drodze katecheta ma stać się świadkiem, ale niepotrzebne jest skracanie dystansu, które często dokonuje się i z tego powodu, że dorośli chcieliby poczuć się młodszy. Ważne jest, by było to świadectwo nauczyciela, człowieka obdarzonego więk-

go w szkole, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2011, t. 3, s. 107nn.

szym doświadczeniem. Nie chodzi tu o styl pouczający, ale potrzebne jest, by zgodzić się na bycie autorytetem, to znaczy, by dorastać do tego zadania i by uczyć, że wiara jest czymś poważnym, zobowiązującym, bo Boga, do którego ona prowadzi, należy się posłuszeństwo.

Czwarta droga to czytanie Biblii. Dokonuje się ono w trakcie katechezy, która ma przygotować do lektury w jedności z Kościołem, również osobistej, i wskazać na autorytet Boga, który przemawia na kartach Starego i Nowego Testamentu. Piąta droga to droga liturgii, dobrze przygotowanej, sprawowanej z pietyzmem, z szacunkiem dla dziedzictwa wspólnoty wierzących, ale i rozporządzeń Kościoła. Trzeba zatem zerwać z mitem o tym, że dzieci zawsze i wszędzie lubią zabawę, zaś młodzież spontaniczność. Otóż, jeśli liturgia ma stać się adoracją Boga, a tylko wtedy doceni wagę wiary i ochroni *sacrum*, musi stać się dla katechizowanych nie miejscem zabawy, spontanicznej kreatywności, ale uczestnictwem w tajemnicy Paschy Jezusa Chrystusa. A to już nie jest temat rozrywkowy, choć z całą pewnością budzi radość w życiu człowieka wierzącego. Zaś katechizowani doceniają i autentycznie potrzebują poważnego mówienia o sprawach najważniejszych, bo każdy człowiek chce być potraktowany poważnie. Oczywiście, jest jeszcze wiele innych dróg, na które należy wejść wraz z katechizowanymi; te, które wymieniłem, są jednak dla budzenia powagi wiary i zachowania *sacrum*, moim zdaniem, bardzo istotne, wręcz nieodzowne.

Postmodernizm, uchylając pytanie o sens, wypychając prawdę z centrum życia człowieka, nie jest w stanie zlikwidować ludzkiego dążenia do spotkania z nadprzyrodzonością. Stąd duchowość, oparta w chrześcijaństwie na realności kontaktu z Bogiem żywym, zastępowana jest pseudo-duchowością pogaństwa, poszukiwaniem bożków, których człowiek wymyśla, których panteon konstruuje wedle własnych zachcianek, kłamliwie nazywanych potrzebami. Apologia wiary jest obroną przed nowym pogaństwem, wyrażanym przez przesąd, wiarę w horoskopy, wykonywanie praktyk magicznych. Co więcej, nierzadko, choćby w związku z koncertami zespołów muzycznych, związanych z niektórymi subkulturami, dochodzi do inicjacji okultystycznych. Potrzeba zatem, by apologia wiary uwzględniała w mądry sposób tematy demonologiczne: tych zagadnień pomijać nie można, choć należy wystrzegać się przesady, która prowadziłaby albo do dualizmu, uznającego szatana za siłę równoważną wobec Boga, albo też doszukiwania się pierwiastków satanistycznych we wszystkich rzeczywistościach, które nie są stricte chrześcijańskie, jak legendy, podania, baśnie, fantastyka.

Jednakże równie problematyczne jest uleganie różnym formom gnostycyzmu. W wersji zasadniczej, wiąże się on z rytuałami, o których mowa była powyżej, w wersji popularnej przejawiać może się w niedojrzałym rozumieniu wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc szukaniu w wierze nadzwyczajności, wystawianiu Boga na próbę, uprawianiu duchowości pychy, czyli takiej, w której własna modlitwa jest powodem do chlubienia się sobą i pogardzania innymi, którzy modlą się inaczej. Zagadnienie to odnosi się zwłaszcza do ludzi, którzy są zaangażowani w chrześcijaństwo, często nowo nawróconych, także tych, którzy zerwali z dotychczasowymi formami pobożności. W tym kontekście apologia wiary oznacza pogłębienie rozumienia, czym jest wtajemniczenie i modlitwa chrześcijanina, docenienie pobożności ludowej⁶, w formach liturgicznych zachowanie hermeneutyki ciągłości, wreszcie nakazuje pewną rezerwę zarówno w ocenie, jak też w proponowaniu uczestnictwa w Mszach o uzdrowienie, modlitwach charyzmatycznych etc. Nie twierdzą, że te ostatnie formy są do odrzucenia, ale domagają się one pewnego przygotowania, jeśli chodzi o uczestników, i rozumienia w kontekście całości życia Kościoła, by nie prowadziło do postaw sekciarskich, gnostyckich. Jak zauważa Bruno Forte, „wierzy nie ten, kto oczekuje znaków, lecz kto daje znaki miłości niewidzialnemu Miłującemu, który wzywa”⁷. Problemem wielu ludzi młodych zawsze była i jest niecierpliwość, stąd łatwo biorą oni udział w rozmaitych wydarzeniach jednorazowych, ale mających posmak cudowności, tymczasem przed postawą poszukiwania nadzwyczajności należy młodych ludzi chronić, bowiem, jak zauważa papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, „wiara ze swej natury

⁶ W CT 54 kwestia ta jest bardzo jednoznacznie ustawiona, gdy bł. JAN PAWEŁ II pyta, w jaki sposób katecheza powinna wykorzystać pozytywne strony pobożności ludowej. I dodaje: *Mam tu na myśli pewne formy pobożności, które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia, czy nawet ponownego sprostowania pod wielu względami. Przypominają się tu niektóre łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności, praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu. W olbrzymiej większości tych modlitw i praktyk, obok rzeczy, które muszą być odrzucone, są elementy, które właściwie wykorzystane będą przyczyniać się do głębszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa: miłości i miłosierdzia Bożego, Wcielenia Chrystusa, Jego odkupieńczego krzyża i Zmartwychwstania, działania Ducha Świętego w poszczególnych wiernych i w Kościele, tajemnicy życia przyszedł po śmierci, praktyki cnót ewangelicznych, a także sposobu życia chrześcijan w świecie itp. Dlaczego więc mielibyśmy wykorzystywać elementy niechrześcijańskie, czy nawet przeciwne chrześcijaństwu, a zaniedbywać elementy, może nawet wymagające przejrzenia i poprawy, ale mające coś chrześcijańskiego w samych swych korzeniach.*

⁷ B. FORTE, *Fundamenty wiary*, Kraków 2012, s. 11.

wymaga wyrzeczenia się chęci natychmiastowego posiadania, (...) jest zaproszeniem, by otworzyć się na źródło światła, szanując tajemnicę Oblicza, które zamierza objawić się osobiście i w odpowiednim czasie⁸.

Kolejnym zagrożeniem dla wiary jest postawa praktycyzmu. Zgodnie z nią, należy czynić to, co jest opłacalne, co przynosi wymierną korzyść. Bł. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* definiował ją jako „sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów, nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych⁹”. Postawa praktycyzmu związana współgra z postmodernistycznym uchylaniem się od poszukiwania prawdy, a jej katalizatorem staje się dziś mentalność techniczna. Tak tę kwestię diagnozuje papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*: „We współczesnej kulturze często występuje tendencja do przyjmowania za jedyną prawdę tę związaną z techniką: prawdziwe jest to, co człowiek potrafi zbudować i zmierzyć dzięki swojej wiedzy; jest to prawdziwe, bo funkcjonuje, a tym samym czyni życie wygodniejszym i łatwiejszym. Dzisiaj wydaje się to jedyną prawdą pewną, jedyną, którą można podzielić się z innymi, jedyną, o której można dyskutować i wspólnie się w nią zaangażować¹⁰”.

Praktycyzm przyjmuje czasem formę fałszywej pokory i znajduje, niestety, oparcie w pewnych nurtach teologicznych, przed którymi przestrzegaliśmy w adhortacji *Catechesi tradendae* bł. Jan Paweł II, stwierdzając, że „bardziej ukryte niebezpieczeństwo rodzi się czasem z samego sposobu pojmowania wiary. Pewne współczesne szkoły filozoficzne, które zdają się mieć wpływ na niektóre zasady i opinie teologów, a poprzez nie na praktykę duszpasterską, z upodobaniem głoszą, że zasadniczą postawą umysłu ludzkiego jest ustawiczne poszukiwanie; i że to poszukiwanie nie osiąga nigdy swego celu. Pogląd ten, jeśli się go przyjmie w teologii, prowadzi niechybnie do twierdzenia, że wiara nie jest pewnością, lecz jakimś pytaniem, nie jest jasnością, lecz ciemnością, w którą się wkracza¹¹”. Stąd bierze się niekiedy pogarda dla postawy wiary bez zastrzeżeń, praktycznego przyjęcia postawy wyrażonej słowami: „Jestem katolikiem, ale”.

Warto też wskazać na dwie, wymieniane przez Josepha Ratzingera, płaszczyzny ujawniania się pragmatyzmu w kościelnej codzienności, powodujące, że pozornie wszystko jest w porządku, w rzeczywistości wiara

⁸ LF 13.

⁹ FeR 89.

¹⁰ LF 25. Na ten temat zob. również J. RATZINGER, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 59n.

¹¹ CT 60.

wyczerpuje się i niknie. Pierwsza to próba rozszerzenia zasady większości na wiarę i obyczaje. Druga to dowolne zmienianie liturgii. Odpowiedź jest następująca: „Wiara, którą sami możemy ustanowić, nie jest wiarą. (...) Wiara i praktyka religijna albo pochodzą od Pana i otrzymujemy je przez Kościół i Jego sakramenty, albo nie ma ich wcale”¹².

Wobec praktycyzmu konieczne jest stosowanie właściwie rozumianej zasady dialogu katechetycznego, która prowadzi do ukazania korelacji między sytuacją człowieka i jego pytaniami a odpowiedzią wiary. Stosowanie tej zasady zakłada ze strony katechezy fundamentalny brak akceptacji dla mentalności rynkowej, wyrażającej się w zgodzie na uznanie kryterium opłacalności jako zasadniczego. Innymi słowy, chodzi o takie wychowanie w wierze, które już na wstępie buduje na pewności wiary i autorytecie Boga. Jest to bardzo trudne zadanie, ale konieczne do podjęcia. W innym bowiem wypadku lekcja religii stanie się nośnikiem propozycji niezobowiązującej i będzie ze swym przekazem trafiać w próżnię.

Z praktycyzmem współgra psychologizm. Warto pamiętać, że chęć psychologicznego opisu, stawiania diagnozy, podejmowania terapii, to wszystko wynika z nastawienia, by skutecznie przeciwdziałać trudnościom w sferze psychicznej. Samo to dążenie nie jest niczym zdrożnym. Psychologizm, tak jak go tutaj rozumiem, polega jednak na czymś innym, mianowicie zawłaszcza sfery, które nie dadzą się opisać psychologii, ani modyfikować się za pomocą terapii. W ten sposób psychologia staje w opozycji do duchowości i zamiast stać się użyteczna, staje się szkodliwa, wręcz, że użyję języka, jakim chętnie posługują się psychologowie, toksyczna. Psychologia staje się w ten sposób zastępnikiem religii. To zjawisko może oddziaływać bezpośrednio na nauczanie religii w szkole z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że w wielu poradnikach dotyczących duchowości została ona zastąpiona opisem psychologicznym, zamiast kierownictwa duchowego uprawia się raczej poradnictwo psychologiczne. Po drugie, nauczyciele religii uczestniczą w rozmaitych szkoleniach i przynajmniej w sferze szkolnej są one silnie ukierunkowane na uniwersalność oddziaływań i terapii psychologicznych. Tymczasem praktyka wskazuje, iż oddziaływania te często są po prostu nieskuteczne, bo wyrastają z ideologii¹³.

Jako przykład ideologicznego traktowania religii można podać teksty

¹² J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 104n.

¹³ Na temat tych groźnych zjawisk zob. W. K. KILPATRICK, *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997; P. C. VITZ, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002.

Anselma Grúna, autora dość popularnego, którego książki bywają wykorzystywane przez katechetów¹⁴. W jednej ze swoich prac sugeruje on, by ewangeliczną perykopę o wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 17-44) interpretować następująco: „Można by Łazarza i obie jego siostry postrzegać jako rodzeństwo żyjące w nie najlepszych układach, w których Łazarz jest na straconej pozycji. Obie siostry zdominowały go. (...) Dla Łazarza nie ma już miejsca. (...) W atmosferze przemożnego matkowania już nie jest w stanie żyć. Musi umrzeć”¹⁵. Interpretacja ta jest autorowi potrzebna, gdyż chce on uzasadnić konkretne tezy, zakładane przez pewne ujęcie psychologiczne. Niemniej jednak ma ona niewiele wspólnego z odczytaniem orędzia zawartego w tej ważnej i klasycznej katechezie chrzcielnej o Jezusie Chrystusie, Panu życia. Na tym przykładzie widać, jak bardzo zideologizowane ujęcie psychologiczne ogranicza zakres oddziaływania orędzia ewangelicznego. Ten sam autor stosuje podobne ujęcie w odniesieniu do angelologii, dochodząc do takiego, na przykład, wniosku, że „Gabriel jest aniołem żeńskim, najbardziej chyba erotycznym aniołem, o jakim mówi nam Biblia (...) Gabriel chciałby, byśmy byli zapłodnieni jak Maria, aby także nasza dusza stała się brzemienna słowem Boga, aby jego słowo stało się w nas ciałem. Gabriel odpowiada za erotyczny wymiar duchowości”¹⁶. Takie ujęcie, łączące znowu jedną ze szkół psychologicznych z danymi teologii prowadzi wyraźnie do banalizacji, a nawet wypaczenia treści orędzia ewangelicznego.

W odniesieniu do psychologizmu trzeba jasno postawić sprawę, że jest on niezwykle szkodliwy dla wyznawania wiary, sprowadza bowiem rzeczywistość wiary do poziomu naturalnego, a ponieważ rzeczywistość ta bardzo wyraźnie jest niesprowadzalna do mechanizmów psychicznych, wskazuje na Boga i Jego łaskę, stąd danymi wiary zaczyna się manipulować. Czyż nie jest to wypełnienie programu oświeceniowej redukcji wiary, który tak dobitnie opisuje papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*: „Przestrzeń dla wiary otwierała się tam, gdzie rozum nie mógł oświecić, gdzie człowiek nie mógł mieć pewności. Pojmowano więc wiarę jako ucieczkę

¹⁴ Szerzej na temat manipulacji Biblią w twórczości Anselma Grúna zob. M. Rosik, *O Anselma Grúna czytaniu Biblii*, w: *Manipulacje Biblią*, red. W. M. Stabryła, Tychy 2011, s. 157nn. Autor tego artykułu przywołuje niedopuszczalną interpretację następujących perykop ewangelicznych: Zacheusz (Łk 19, 1-10), uzdrowienie kobiety chorej na krwotok (Mk 5, 25-34), wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5, 21-24. 35-43), uwolnienie od złego ducha córki Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30), uzdrowienie epileptyka (Mk 9, 14-25), wskrzeszenie młodzieńca z Nain (Łk 7, 11-17).

¹⁵ A. GRÚN, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, Kraków 1998, s. 82n.

¹⁶ A. GRÚN, *Każdy ma swego anioła*, Kraków 2002, s. 104n.

spowodowaną przez brak światła, pod wpływem ślepego uczucia, albo jako subiektywne światło, zdolne być może rozpalic serce, dostarczyć prywatnej pociechy, ale którego nie można zaproponować innym jako obiektywne, wspólne światło oświecające drogę¹⁷. Obrona obiektywności, nadprzyrodzoności wiary, a przez to jej zobowiązawalności, jest zasadniczym zadaniem apologii wiary. Ale zanim prawda ta zostanie przekazana uczniom, musi być przekonaniem samego katechety.

Wymienione uprzednio zagrożenia wiary łączą się w pewien system ideologiczny, zwany sekularyzmem. Polega on na traktowaniu „świata, człowieka i kultury jako jedynej rzeczywistości, z wyeliminowaniem Boga i Jego praw”¹⁸. U źródeł sekularyzmu stoi oskarżanie Boga, czynienie przestrzeni dla niewiary i wchodzenie w tę przestrzeń rozmaitych współczesnych bałwanów. O problemie tym pisze Romano Guardini następująco: „Bogiem może stać się kultura, postęp, siła. Bóstwa docierają do nas ze wsząd, z początku nie mają żadnej postaci, ale mogą ją przybrać. Mogą mieć postać, imię, świątynię i cześć. Tam, gdzie się wprowadzą, nie ma miejsca dla żywego Boga”. I dodaje: „Bóstwa te są elementami klątwy świata oraz otchłanią cierpienia i najgłębszej rozpacz. Siła ta musi zostać pokonana, a chwała zabrana przez fałszywych bogów, musi zostać zwrócona Temu, któremu się ona należy”¹⁹. We wszystkich sytuacjach zagrożenia wiary istnieje wspólny mianownik: jest nim świat, który jest skażony grzechem, przeciwny Bogu. Wierzący musi swoją wiarą, wiernością jej, dbałością o nią, pokonać świat i przywrócić go Bogu. Bo wszędzie tam, gdzie wiara człowieka zostaje ochroniona, przybliża się Królestwo Boże. I to, jak się zdaje, jest podstawową formą apologii wiary w obliczu sekularyzmu.

3. Apologia wiary jako uzasadnienie

Przedstawione zakresy działania apologii jako obrony byłyby niepełne, gdyby nie został przedstawiony pewien program pozytywny, wykorzystujący rozumienie apologii wiary jako jej uzasadnienia. Na początku jednak chciałbym uczynić pewne istotne zastrzeżenie. Otóż już poprzednia część niniejszego opracowania wskazuje na uzasadnienie wiary, bowiem po to, by jej bronić, trzeba znaleźć uzasadnienie. Niniejsza część poświęcona jest

¹⁷ LF 3.

¹⁸ D. OLSZEWSKI, *Sekularyzacja*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 528.

¹⁹ R. GUARDINI, *Wyznanie wiary*, Poznań 2013, s. 120.

uzasadnieniu w warunkach, gdy nie pojawiają się trudności. Takie sytuacje zdarzają się nieczęsto, ale zawsze przygotowują do nieoczekiwanej konfrontacji.

Na samym początku należy wskazać na związek między wiarą i prawdą. Zasadniczym uzasadnieniem dla wiary jest fakt, że odzwierciedla ona rzeczywistość, przekazuje o niej prawdę, wprowadza człowieka w krąg Boga żywego w sposób skuteczny. Od samego początku swego istnienia Kościół zwracał uwagę na prawowierność wyznawanej wiary²⁰. U podstaw przepowiadania i praktykowania wiary stoi zdrowa nauka, co przedstawiają – jako konieczny wymóg – Pawłowe listy pasterskie. Określenie to jest przeciwstawne wobec nauki chorej czyli błędnej lub kłamliwej²¹. Związek konieczności prawdy dla wiary uzasadnia papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* następująco: „Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadawała 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 w życiu”²².

Ze związku wiary i prawdy wynika potrzeba właściwego rozumienia, czym jest depozyt oraz dogmat. Pojęcie depozytu Katechizm Kościoła Katolickiego wiąże z Tradycją i Pismem Świętym, powierzeniem go Kościołowi przez apostołów²³. Termin ten oznacza w Pawłowych listach pasterskich „całokształt wiary chrześcijańskiej, który należy, przekazując, zachować nietkniętym”²⁴. Stanowi on rękojmię jedności w wyznaniu wiary, jej celebrowaniu i życiu nią²⁵. Podstawową regułą zachowania depozytu wiary jest „trzymanie się prostej linii prawdy” (2 Tm 2, 15).

Z kolei dogmat to reguła wiary, a ściślej: „oficjalne sformułowanie treści objawienia Bożego, dokonane przez papieża lub kolegium biskupów z papieżem na czele, zobowiązujące do wierzenia cały Kościół”²⁶. W dogma-

²⁰ R. MURAWSKI, *Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 99.

²¹ A. JANKOWSKI, *Trwajcie mocno w wierze. Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999, s. 153n.

²² LF 24.

²³ KKK 84.

²⁴ A. JANKOWSKI, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 140.

²⁵ KO 10.

²⁶ A. ZUBERBIER, *Dogmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, dz. cyt., s. 126. Zob. też KKK 88; F. KRENZER, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981 („Znaki Czasu”, t. 39), s. 156.

cie, jako w konkretnym sformułowaniu, „Kościół wyraźnie odpowiada na pytanie o swoją wiarę i w ten sposób przyjmuje za nią odpowiedzialność przed Bogiem i przed ludźmi”²⁷. Istotne jest, byśmy rozumieli, że wierzymy nie w dogmaty, ale w rzeczywistość, którą dogmaty przybliżają lub – jak to celnie ujął Romano Guardini – której strzegą²⁸. Rzeczywistość ta coraz wyraźniej się odsłania, jeśli człowiek stawia pytania dotyczące Boga i chce zbliżyć się do prawdy i do jej Źródła. Na tym polega rozwój dogmatów, zapoczątkowany widocznym w Piśmie Świętym rozwojem pojęć i prawd objawionych. O rozwoju tym pisze bł. John Henry Newman następująco: „Nie jest tak, że najpierw mówi się jedną prawdę, a potem drugą, lecz cała prawda albo znaczne jej części są powiedziane od razu, tyle że w postaci elementarnej, czy też w miniaturze, a potem zostają one rozszerzone i wykończone w szczegółach, w miarę jak postępuje bieg objawienia”²⁹. Powołując się na tego uczonego, papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* potwierdza zasadę rozwoju dogmatycznego i zauważa, że cechą charakterystyczną ciągłości doktryny w czasie jest „zdolność asymilacji w sobie wszystkiego, co znajduje w różnych środowiskach, w jakich jest obecna, w różnych kulturach, z jakimi się spotyka, oczyszczając wszystko i znajdując dla tego lepszy wyraz”³⁰.

Rozważania o zdrowej nauce, o depozycie wiary i o dogmacie mają ogromne znaczenie dla apologii wiary jako uzasadnienia w kontekście katechetycznym. Wszystko to, co zostało powiedziane, winno odnosić się do prawdy, której człowiek nie jest w stanie posiadać, ale która winna posiadać i zawładnąć człowiekiem. Prawda ma charakter bezinteresowny.

Kwestię dogmatu i jego rozwoju należy widzieć też w sposób praktyczny, a przez to nie należy się oburzać na postawienie pytania przez katechizowanych: Po co nam to wiedzieć? Do czego nam to potrzebne? Tak sformułowane pytania niekoniecznie muszą oznaczać skłanianie się ku ciasnemu praktycyzmowi, który powoduje redukcję wiary. Warto w tym miejscu przywołać uwagę Josepha Ratzingera, który przypominając dramatyczną walkę toczoną w wieku IV i V o prawdę, kim jest Chrystus, zauważa, iż

²⁷ Tamże, s. 155.

²⁸ Tamże. ROMANO GUARDINI stwierdza dosłownie tak: *Dogmat nie deklaruje, lecz zabezpiecza całość. Jest jak mur zbudowany wokół świętego źródła, żeby nie wypłynęło.*

²⁹ J. H. NEWMAN, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Ząbki brw., s. 77. Na ten temat zob. też J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 116nn; A. JANKOWSKI, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 180nn.

³⁰ LF 48.

„w tej walce nie chodziło o spekulacje metafizyczne, gdyż nie zdołałyby one wstrząsnąć (...) najprostszymi ludźmi. Chodziło raczej o pytanie: co się dzieje, gdy zostaję chrześcijaninem, gdy przyjmuję imię Chrystusa, i przez to stwierdzam, że On jest wzorem człowieka i miarą człowieczeństwa? Jakiej to dokonuje przemiany istnienia? (...) Jak głęboko sięga ta przemiana?”³¹

Problem depozytu wiary i dogmatu odnosi się do bardzo ważnego zadania, sformułowanego w dokumentach katechetycznych, jakim jest budzenie pewności wiary³². Katecheza korzysta z osiągnięć teologii, lecz opinie teologiczne nie mogą stanowić reguły ani normy nauczania³³. Nie można burzyć pewności wiary przez dociekania, które mogłyby ukazywać katechizowanym hipotezy teologiczne w taki sposób, jakby one były zdefiniowaną przez Kościół prawdą wiary³⁴. Prawowierność katechety polega na szukaniu tego, co prawowierne, na korzystaniu z wyników refleksji teologicznej o tyle, o ile została ona potwierdzona przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

Związek wiary i prawdy jest w encyklice *Lumen fidei* mocno osadzony na związku obu z miłością. Papież Franciszek stwierdza mianowicie, że „wiera poznaje w miarę jak jest związana z miłością, bowiem miłość wnosi światło”³⁵. Problemem jest fakt, iż „współczesnemu człowiekowi wydaje się, że kwestia miłości nie ma nic wspólnego z prawdą. Miłość jawi się dziś jako doświadczenie, związane ze światem niestałych uczuć. W związku z tym stawia pytanie: Czy rzeczywiście jest to adekwatny opis miłości? I odpowiadając, stwierdza: Owszem, ma związek z naszą uczuciowością, ale taki, aby otworzyć ją na ukochaną osobę i w ten sposób zapoczątkować drogę, która jest wyjściem z zamknięcia we własnym „ja” i zbliżaniem się do drugiej osoby, by zbudować trwałą relację; miłość dąży do jedności z ukochaną osobą. Widzimy więc, w jakim sensie miłość potrzebuje prawdy. Jedynie kiedy jest oparta na prawdzie, miłość może przetrwać w czasie, przezwyciężyć ulotność chwili i pozostać mocna, by wspierać wspólną drogę. Zatem nie można rozdzielać miłości i prawdy. Bez miłości prawda staje się zimna, bezosobowa, uciążliwa dla życia konkretnej osoby. (...) Kto kocha, rozumie, że miłość jest doświadczeniem prawdy, że to ona otwiera nasze oczy, byśmy mogli zobaczyć całą rzeczywistość w nowy sposób, w jedności

³¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 78n.

³² CT 60.

³³ VS 116.

³⁴ CT 61.

³⁵ LF 26.

z ukochaną osobą”³⁶.

Ponieważ wiara jest związana z miłością, o którą tak bardzo trzeba się troszczyć i chronić ją we współczesnym świecie, stąd wiara domaga się zmienienia sposobu postrzegania świata. Problem ten pojawił się w poprzednich rozważaniach, dotyczących apologii wiary jako obrony przed sekularyzmem i dróg, na których postawy związane z sekularyzmem mogą wdrzeć się w życie wierzącego. Wiara – jak zauważa Joseph Ratzinger – nie jest jedną z możliwych opcji, wyborem upodobań, ale jest nawróceniem. Dzieje się tak dlatego, że dotyka ona wprost egzystencji człowieka³⁷. Kwestię tę wiąże encyklika *Lumen fidei* z faktem, że wiara-nawrócenie jest przeciwieństwem bałwochwalstwa: „jest odsuwaniem się od bożków, by powrócić do Boga żywego dzięki osobistemu spotkaniu”³⁸.

Fakt związku między wiarą, prawdą i miłością generuje jeszcze jeden ważny, uzasadniający wiarę element. Wiara jest mianowicie zaufaniem. Ten fakt jest znany na gruncie nauki³⁹. Wspomina o nim w encyklice *Fides et ratio* bł. Jan Paweł II, zauważając, że badacz korzystający z osiągnięć poprzedników zawiera wiedzy zdobytej przez innych⁴⁰. Okazuje się bowiem, że „w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął do osobistej weryfikacji”⁴¹. W ten sposób prawda nabiera znaczenia egzystencjalnego i pomaga człowiekowi w poszukiwaniu sensu życia. Rozum bowiem potrzebuje oparcia nie tylko w chłodnych kalkulacjach i wynikach pomiarów, ale również w „ufnym dialogu i szczerej przyjaźni”⁴². Człowiek, poszukując prawdy, jednocześnie „poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć”⁴³. Podobnie dzieje się z wiarą. W encyklice *Lumen fidei* czytamy, że „Bóg proszący Abrahama, by całkowicie się Mu powierzył, objawia się jako źródło, od którego pochodzi wszelkie życie”⁴⁴. To właśnie zaufanie okazane Bogu, konieczne w wierze,

³⁶ LF 27.

³⁷ J. RATZINGER, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 128.

³⁸ LF 13.

³⁹ GILBERT KEITH CHESTERTON zauważa, że *sam rozum jest kwestią wiary. Aktem wiary jest twierdzenie, że nasza myśl ma jakiegokolwiek odniesienie do rzeczywistości* [G. K. CHESTERTON, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 42]. Oczywiście, w tym znaczeniu nie chodzi o wiarę chrześcijańską, lecz o zaufanie czy uwierzenie. Chesterton łączy te dwa pojęcia, by pokazać absurdalność przeciwstawiania sobie nauki i wiary.

⁴⁰ FeR 32.

⁴¹ FeR 31.

⁴² FeR 33.

⁴³ FeR 33.

⁴⁴ LF 11.

uprawomocniające ją, staje się warunkiem usprawiedliwienia. Jak zauważa Raniero Cantalamessa, „chrześcijaństwo nie rozpoczyna się od tego, co człowiek musi zrobić, ale od tego, co Bóg uczynił dla jego zbawienia”⁴⁵. Temu właśnie Bogu należy się cześć i pełne zaufanie, tego Boga chrześcijanin stawia w centrum swego życia. Zaufanie Bogu w pełni broni wiary i jej sensu. Oczywiście, rzeczą bezsensowną byłoby odwrócenie się od zagadnień moralnych, wszelako trzeba pamiętać o tym, że „uczynki nie są przyczyną, lecz owocem zbawienia”⁴⁶. W wierze chrześcijańskiej zaufanie złożone w Bogu jest powodem życia moralnego, nie na odwrót. Ta świadomość winna wpływać na przekaz katechetyczny. Tymczasem bywa inaczej i chrześcijaństwo zaczyna się jawić jako jeszcze jedna doktryna moralna, tracąc swoją oryginalność i zobowiązawalność. Warto może w tym miejscu przytoczyć znaczące świadectwo Vittorio Messori, który tak pisze o konieczności patrzenia na moralność z wnętrza wiary: „Pomyśl o ewangelicznej etyce, tak jak została ona usystematyzowana i zaproponowana przez katolickie Magisterium. Była ona nieludzka i odpychająca z mojego punktu widzenia; postrzegana natomiast z właściwego miejsca – pełna głębokiej mądrości i najwyższej doskonałości. Pozostając przy sprawach moralności: z „zewnątrznej” perspektywy moralność chrześcijańska – a szczególnie katolicka – jawi się jako ucieczka przed wszystkim tym, co ci ona zabiera. Z „wewnętrznej” perspektywy widzisz natomiast jak dużo daje ci w zamian, pojmujesz jej wartość i doceniasz ją; nie mogłeś jednak tego zrozumieć, dopóki nie patrzyłeś z właściwego miejsca”⁴⁷.

Bardzo istotnym elementem apologii wiary jako usprawiedliwienia jest ukazanie wiary jako drogi wspólnoty i do wspólnoty. Wszyscy, którzy naucej i którzy znają kierunek krytyki katolicyzmu, pojawiającej się w mediach, zdają sobie sprawę, iż zasadnicze ostrze skierowane jest na rozdzielenie wiary w Boga Jezusa Chrystusa i wiary w Kościół. Przybiera to formę jednego z dwóch haseł: „Chrystus – tak, Kościół – nie”, albo przeciwnie: „Chrystus – nie, Kościół – tak”. W pierwszym przypadku chodzi o całkowitą indywidualizację wiary, w drugim o uczynienie z Kościoła organizacji pożytku publicznego, przydatnej dla dzieł charytatywnych i społecznych. W obu wypadkach jednak zobowiązawalność wiary zostaje uchylona. Zagadnienia tego nie omawiałem przy okazji prezentowania apologii wiary

⁴⁵ R. CANTALAMESSA, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2006, s. 57.

⁴⁶ G. F. RAVASI, *Biblia jest dla ciebie. Mały kurs teologii biblijnej*, Poznań 2011, s. 271.

⁴⁷ V. MESSORI, *Dlaczego wierzę? Życie jako dowód wiary. Rozmowa z A. Torielli*, Kraków 2009, s. 278n.

jako obrony, gdyż tu chodzi o sprawę całkiem fundamentalną, podstawę uzasadniania tego, dlaczego chrześcijanin jest chrześcijaninem. Sprawę tę jednoznacznie wyjaśnia Katechizm Kościoła Katolickiego: „Wiara nie jest aktem wyizolowanym. Nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie dał wiary samemu sobie, tak jak nikt nie dał sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym”⁴⁸. Słowa te mówią zarówno o kościelności przyjmowania wiary, jak i dzielenia się nią. Myśl ta jest obecna także w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*, gdzie wskazuje się, że kościelność wiary konieczna jest dla jej rozwoju, ponieważ „wiara przekazywana jest z pokolenia na pokolenie, zaś dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi świadectw dociera do nas oblicze Jezusa, a dzieje się to przez dostęp do większej pamięci, której podmiotem jest Kościół. To Kościół jest Matką, uczącą nas mówić językiem wiary”⁴⁹. Dzięki Kościołowi ten, kto wierzy, nigdy nie jest sam, i dlatego wiara dąży do tego, by się rozpowszechniać, zapraszać innych do swej radości. Świadomość konieczności przejścia od wierzę do wierzymy powoduje też, że dzięki Kościołowi jesteśmy w stanie zrozumieć, czym jest prawdziwe braterstwo, bowiem „my” wierzących nie jest drugorzędnym dodatkiem dla ludzi słabego ducha: „jest w pewnym sensie tym, o co chodzi – międzyludzką wspólnotą, jest rzeczywistością. W ten sposób wiara chrześcijańska daje prawdę jako drogę i dopiero jako droga staje się ona prawdą człowieka”⁵⁰.

Podsumowanie

Na zakończenie należy wskazać na bardzo istotny i praktyczny wymiar wiary, jakim jest fakt, mocno podkreślony w historii ojca naszej wiary, Abrahama, który spotkał się z Bożym wezwaniem do wyjścia z własnej ziemi, zaproszeniem do otwarcia się na nowe życie. To, czego doświadczył Abraham, otwiera w jego życiu „drogę ku nieoczekiwanej przyszłości”⁵¹. Na głos wzywającego Boga „opuszcza to, co pewne, przejrzyste, przewidywalne, w imię tego, co niepewne: na Twoje słowo. Bowiem słowo, które usłyszał jest dla niego bardziej rzeczywiste niż to, co może obliczyć i wziąć

⁴⁸ KKK 166.

⁴⁹ LF 38.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 88.

⁵¹ LF 9.

do ręki”⁵². Opowiedziana przez Josepha Ratzingera i papieża Franciszka historia Abrahama zawiera motyw nieprzewidywalności. Ten motyw bywa bardzo pociągający dla młodych ludzi, do tego należy ich wychować, by na słowo Pana potrafili ofiarować życie. Taki jest cel katechezy, taki też w sumie jest cel lekcji religii, skoro służy ona ewangelizacji. Takie ujęcie może, co prawda, nie do końca współgrać z zapisem efektów kształcenia, ale w edukacji, nie tylko religijnej, chodzi o sprawy daleko ważniejsze niż normy i standaryzacje oświatowe: chodzi o człowieka, jego przyszłość i szczęście. A w nauczaniu religii chodzi o blask wiary: „Kto wierzy, widzi; widzi dzięki światłu oświecającemu cały przebieg drogi, ponieważ przychodzi ono do nas od zmartwychwstałego Chrystusa, niezachodzącej nigdy gwiazdy porannej”⁵³.

Streszczenie

Artykuł traktuje o ważnej sprawie jaką jest apologia wiary w katechezie. Współczesny wierzący, czy nie wierzący młody człowiek potrzebują uzasadnienia dlaczego wierzyć; jest głodny słów prawdy o wierze. W artykule wskazano na konteksty apologii wiary, co jest istotne dla jej stosowania w ramach katechezy, ale także dla samych katechetów. W artykule ukazano dwa oblicza apologii: jako obrony i jako uzasadnienia. Obrona winna być ukierunkowana na postmodernizm niosący pustkę, ignorujący prawdę obiektywną i sferę sacrum. Apologia wiary w katechezie winna opierać się na prawdzie i na depozycie wiary, który jest zawarty w dogmacie Kościoła. Ten kierunek pozwoli skonfrontować życie z wiarą i doprowadzić do spotkania we wspólnocie wiary z Panem.

Słowa kluczowe: *apologia, wiara, katecheza*

⁵² J. RATZINGER, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 26.

⁵³ LF 1.

Apologia of the Faith as a Task of Catechesis

Summary

The article deals with an important issue which is the apologia of the faith in catechesis. The contemporary young person, believer or not, needs a justification for believing, has a hunger for words of truth about faith. In this article we find indicated the contexts of the apologia of the faith, which are important for its application within the framework of catechesis, but also for the catechists themselves. The article shows two faces of apologia: defense and justification. Defense should be directed towards postmodernism which brings an emptiness, ignores objective truth and the sphere of the sacred. Apologia of the faith in catechesis should be based on the truth and on the deposit of the faith, which is contained in the dogma of the Church. This direction will allow to confront life with faith and lead to an encounter with the Lord in the community of faith.

Key words: *apologia, faith, catechesis*

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

DEUS OTIOSUS CZYLI LEWICOWA HERMENEUTYKA CHRZEŚCIJAŃSTWA¹

Treści: 1. Terry'ego Eagletona rozumienie wiary, 2. Religia, transcendencja i objawienie według Petera Sloterdijka, Podsumowanie – wnioski.

Wstęp

„Aktualną sytuację religii, zauważa I. Bokwa, można z powodzeniem określić jako ambiwalentną. Z jednej bowiem strony oświeceniowa pewność twierdzenia o jej zaniku sama zdaje się tracić na znaczeniu, a sama religia trwa i długo jeszcze nie zostanie wycofana do prehistorii niesamodzielnej ludzkości, z drugiej zaś strony kontury tej rzeczywistości, którą można określić jednoznacznie mianem religii, ulegają daleko posuniętemu rozmyciu i nieostrości”². Obserwując dynamiczny proces powracania

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 religiologii oraz wykłady zlecone na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jest autorem kilkunastu artykułów naukowych.

¹ *Deus otiosus* czyli „Bóg pasywny” to sformułowanie używane w religiologii na określenie Boga-Stwórcy oddalonego, nieingerującego w sprawy świata, któremu nie oddaje się czci, przywoływanego jedynie w sytuacjach dramatycznych. Koncepcja bóstwa biernego znalazła swoje miejsce w deizmie. Z kolei św. Tomasz, a za nim Marcin Luter, wprowadził pojęcie *Deus absconditus* dla określenia tajemnicy ukrywania się Boga i Jego oddalenia; zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2010, s. 63-67.

² I. BOKWA, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 304-305.

duchowości, przybierający niejednokrotnie formę niekonfesyjną³ i definiowany jako „rozlewanie się *sacrum*”⁴, dostrzegamy równoczesne zainteresowanie kwestią Boga i religii wśród przedstawicieli intelektualnej lewicy, wywodzących się ze środowisk neomarksistowskich („Szkoła Frankfurcka”, „Krytyka Polityczna”). Klasyczny już dzisiaj lewicowy myśliciel J. Habermas w tekście „Wierzyć i wiedzieć” zauważa, że „społeczeństwo postsekularne” nie jest ostatecznie społeczeństwem całkowicie zsekularyzowanym, a rola religii dzisiaj, chociaż ograniczona w porównaniu z dawnymi czasami, nadal pozostaje znacząca⁵.

Skoro lewicowi intelektualiści zwracają się ku chrześcijaństwu, spróbujmy przyjrzeć się ich zainteresowaniom i zobaczyć jaką hermeneutykę wiary proponują. Zapytajmy kim jest dla nich Bóg chrześcijan? Jaką rolę przypisują religii Objawionej? Czy ich interpretacja chrześcijaństwa wykracza poza surową krytykę i dociera do rdzenia, czy też pozostaje jedynie dekonstrukcją biblijnych motywów, obecnych w kulturze. Teologia, jak przekonują, jest rzeczą zbyt poważną, by pozostawić ją teologom, a „(...) religia – podkreśla lewicowa filozof A. Bielik-Robson, to coś więcej niż tylko archaiczny zestaw dogmatów – (...) to także wielka metafizyczna spekulacja. (...) spekulacja ta dotyczyć może nie tylko Boga żywego, obecnego, opatrnościowego, do którego zanosimy nasze intensywne modły – ale także, a w nowoczesności przede wszystkim, «Boga nieobecnego», «Boga, który się wycofał», albo wręcz «Boga, który umarł». *Deus absconditus*, albo jeszcze lepiej – *deus otiosus*, ponieważ formuła ta zawiera szczególnie nas tu zajmującą ambiwalencję: sugestywną wizję Boga jako jednocześnie nieobecnego, ale też niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowa-

³ J. MARIAŃSKI, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010, s. 195-242.

⁴ H. SEWERYNIAK, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010, s. 98-100.

⁵ Zob. J. HABERMAS, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przekład M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 103-115. Przywoływany tekst ukazał się także w miesięczniku Znak 568/2002.

nego do lamusa. Typowego Boga epoki nowoczesnej, której żywiołem jest, jak pisze Jonas, «bezwarunkowa immanencja»: Boga w postaci śladowej, widmowej, zaprzeszłej»⁶.

Poszukując zatem wątków chrześcijańskich, obecnych w tekstach lewicowych intelektualistów, odwołam się do myśli T. Eagletona, P. Sloterdijka. Podejmując analizę wybranych motywów ich twórczości, przyjmę następującą metodę. Najpierw dokonam krótkiego wprowadzenia, prezentując filozofów. Następnie prześlę ich hermeneutykę chrześcijaństwa. Na koniec zaś przedstawię ocenę poglądów myślicieli, która przybierze postać apologii.

1. Terry'ego Eagletona rozumienie wiary

Terry Eagleton (ur. 1943) to czołowy brytyjski myśliciel odwołujący się do marksizmu, literaturoznawca, profesor literatury angielskiej na Lancaster University oraz University of Notre Dame⁷. Z powodzeniem zajmuje się także problematyką współczesnej kultury, religijności i filozofii. Eagleton, jak zauważa B. Baran, jest intelektualnie dość nieokreślony, po trosze filozof, po trosze teoretyk literatury, a także ideolog. „Mówią o nim, że nie wstałby rano, gdyby nie podparł się Bogiem i Marksem, choć pochodzi z katolickiej rodziny i zażarcie zwalcza «prymitywny» ateizm. Eagleton jest postrzegany czasem jako katolik (czego nie dementuje) i marksista, choć bliższe prawdy byłoby chyba uznanie go za bogobojnego ateistę-socjalistę»⁸. Przyznając się do katolickich korzeni (pochodzi bowiem z irlandzkiej rodziny robotniczej i odbył edukację w szkole katolickiej), filozof ten od czasów studiów w Cambridge usiłował godzić marksizm z chrześcijaństwem (pisał między innymi „O lewicowym Kościele”; „O nowej lewicowej teologii”

⁶ A. BIELIK-ROBSON, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. BIELIK-ROBSON, M.A. SOSNOWSKI, Warszawa 2013, s. 7-8.

⁷ Zob. T. EAGLETON, *Dlaczego Marks miał rację?*, przekład H. GILL-PIĄTEK, Warszawa 2014; tenże, *Jak czytać literaturę*, przekład A. KUNICKA, Warszawa 2014.

⁸ B. BARAN, *Bóg, socjalizm, zło*. Wstęp, w: T. EAGLETON, *Zło*, przekład B. BARAN, Warszawa 2012, s. 7.

czy „O marksistowskiej interpretacji błogosławieństw”). I chociaż w roku 1970 Eagleton porzucił Kościół katolicki, to jednak nie odciął się od religii chrześcijańskiej.

Jak zatem Irlandczyk jedna Marksa z Bogiem? „Eagleton, podkreśla B. Baran, nie jest ortodoksyjnym marksistą, lecz raczej socjalistą. (...). Marks jest dla niego pierwszym myślicielem, który chwaląc cywilizacyjne zasługi kapitalizmu, wykazywał jego wewnętrzne sprzeczności prowadzące do globalizacji, pogłębianie się różnic i (jak dopowie potem Róża Luksemburg) jego samouniastwienie wskutek wyczerpania własnych zasobów. Jest ponadto myślicielem moralnym i «prorokiem w głębokim biblijnym sensie, który ostrzega nas, że jeśli nie odstępimy od swoich niesprawiedliwych działań, przyszłość może się okazać wielce nieprzyjemna». Marks to przy tym rewolucjonista sympatyczny, któremu ostatecznie chodzi o uwolnienie nas wszystkich od pracy, abyśmy w nieustającym czasie wolnym mogli się samorealizować. Dla Eagletona naiwnością nie jest wizja Marksowskiego socjalizmu, lecz przekonanie, że kapitalizm zdoła kiedyś zaspokoić elementarne potrzeby wszystkich na świecie. Jednak marksizm nie jest dla niego tak ważny jak socjalizm, ten zaś nie ma obalać kapitalizmu, bo tego nie potrafi, lecz «strzec nienarodzonej jeszcze przyszłości: nie proponować sztormu, lecz miejsce schronienia w tych burzliwych czasach, jakie stanowi współczesna historia». Socjalizmowi chodzi raczej o «przywrócenie nam człowieczeństwa» i o ochronę słabych niż o «alternatywne sposoby zapewnienia nam dobrobytu»⁹. Tak zatem rozumie lewicowość irlandzki filozof, która w jego myśleniu wcale nie musi wykluczać religii. T. Eagleton przeżywając na przełomie wieków „zwrot teologiczny”, powraca nie tylko do własnych, irlandzkich korzeni, ale także do katolickiej tradycji w której był wychowany. „Łącznikiem między socjalizmem-marksizmem a religią mogłoby być owo schronienie. Także Bóg jest schronieniem, choć Eagleton ma bardzo wyśrubowaną wizję Bo-

⁹ Tamże, s. 8-9.

ga”¹⁰. W jednej z prac zauważa, że „Bóg druzgocąca, traumatyczna, przyjemnie niemożliwa do zniesienia siła, która łamie i tworzy na nowo podmioty ludzkie, oferując im część własnej przerażająco bezwarunkowej przyjaźni”¹¹. Schronienie, dodaje B. Baran, „jest tym trudniejsze, że Bóg ten ma cechy Bóstwa z Księgi Hioba. Przedstawianie sobie Boga, uważa Eagleton, jako istoty racjonalnej, tj. zrozumiałej dla nas dowodzi tylko ograniczoności ludzkiej wyobraźni (a my dodajmy: przedstawianie go sobie przeciwnie też tego dowodzi). Tak trudny Bóg, terrorysta miłości, nie poddaje się teodycei. Nic o nim nie można powiedzieć, jest nicością. Nie można go nawet wytłumaczyć ze zła, chyba że uznać, jak czyni to Eagleton w dość swobodnej spekulacji, iż nasz świat nie jest, jak u Leibniza, najlepszym z możliwych światów”¹².

Gdzie zatem tkwi główny punkt ciężkości „zwrotu teologicznego” myśliciela? Z pewnością nie w teodycei. Sensu tej przemiany należałoby szukać w „obronie prawdziwego chrześcijaństwa jako unikalnego w skali światowej projektu społecznego”¹³.

T. Eagleton przyglądając się procesom sekularyzacyjnym, mającym swoje źródło w osiemnastowiecznym racjonalizmie, zastanawia się dlaczego ostatecznie Bóg ostał się, a chrześcijaństwo nie pozwoliło się zmarginalizować. Filozof przytacza dwa argumenty. Po pierwsze „religia przetrwała nie dlatego, że sprytnie się w coś przebiegała ani także nie dlatego, że uległa sekularyzacji. (...). Wszechmocny okazał się nader trudny do usunięcia”¹⁴. Po drugie zaś T. Eagleton dostrzega w religii niezwykle zdolności, które jednoczą teorię z praktyką, elitę z ludem, ducha ze zmysłami. Kultura niestety nigdy w pełni nie posiadała tej zdolności, dlatego też nie udało jej się wyeliminować religii. I to jest jeden z kilku powodów, dodaje filozof, „dla których religia łatwo okazała się najbardziej

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ T. EAGLETON, *Święty terror*, przekład J. KONIECZNY, Kraków 2008, s. 51.

¹² B. BARAN, *Bóg, socjalizm, zło*, s. 9.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ T. EAGLETON, *Kultura a śmierć Boga*, przekład B. BARAN, Warszawa 2014, s. 9-10.

wytrwałą i uniwersalną formą kultury popularnej, choć trudno by to podejrzewać, kartkując prospekty uniwersyteckich *cultural studies*¹⁵.

Jak zatem wyglądały nowożytne przemiany? T. Eagleton zauważa, że głównym zajęciem oświecenia, przynajmniej przez pierwsze półtora wieku, była wojna z władzą kościelną, teologicznym podejściem do świata i religią postrzeganą i instrumentalnie i wykorzystywaną jako narzędzie w walce politycznej. „Oświecenie mogła nachodzić kwestia wiary, ale nie było ono jakoś szczególnie antyreligijne. Wątpliwe jest, (...), byśmy mogli «postrzegać oświecenie... jako epokę w swej zasadniczej tendencji areligijną i wrogą wierze... celem, do którego dąży się ze wszystkich sił – przede wszystkim w kręgu niemieckiej filozofii oświeceniowej – nie jest likwidacja religii, lecz jej *transcendentalne uzasadnienie* oraz *transcendentalne pogłębienie*»¹⁶.

T. Eagleton dodaje, że *philosophes* obrali sobie za cel religię instytucjonalną. Niewielu z nich było zadeklarowanymi ateistami. Większość myślicieli nie zerwała z religijnym światopoglądem, chociaż go krytykowała. Wyzbywając się lęku przed Bogiem, zachowali postawę szacunku dla boskości. Nie mniej jednak w ich postawie wyczuwalna jest ambiwalencja. Jeśli jedni postrzegali religię jako manię i zaraźliwą chorobę, inni widzieli w niej niezbędną siłę, pozytywnie wpływającą na społeczeństwo. Oświecenie, podkreśla filozof, usiłowało stworzyć moralność na racjonalnym gruncie, ostatecznie jednak nie wyzwoliło się od chrześcijańskiej proveniencji¹⁷. Jeśli atakowało religię, to ze względu na jej politycznie uwikłanie. „Zasadniczo nie chodziło o zastąpienie sfery nadprzyrodzonej przyrodzoną, lecz barbarzyńskiej, zacofanej wiary – wiarą racjonalną, cywilizowaną. To rola Kościoła w konsekrowaniu *ancien régime*’ów, nieświętego aliansu tronu i ołtarza, najgłębiej bulwersowała tych uczonych jako intelektualne awatary

¹⁵ Tamże, s. 10.

¹⁶ Tamże, s. 15.

¹⁷ Tamże, s. 18.

rodzącej się klasy średniej”¹⁸. Czego zatem chciała dokonać nowożytność? „Przeznaczeniem oświecenia, podkreśla T. Eagleton, było przyczynić się do wprowadzenia cywilizacji, która swoim pragmatyzmem, materializmem i utylitaryzmem zmierzała do dyskredytacji niektórych bardzo górnych ideałów, jakie dominowały przy jego narodzinach. Wznoszono hymny do Wolności, ale raczej nie do przedstawicielstwa proporcjonalnego. Jeśli historia klas średnich jest po części komedią, a po części tragedią, to zdradza też rysy patosu. Krytyczne, racjonalistyczne poglądy *Aufklärer*, stanowiły ostry atak na dawny porządek, ale raczej nie ten typ idei, który łatwo uprawomocniłby nową władzę. Do tego celu, (...), potrzeba było bardziej afektywnych, afirmatywnych wartości. Racjonalizm potrafił zniszczyć wiarygodność chrześcijaństwa, ale nie przejąć jego ideologiczną rolę”¹⁹.

Co ostatecznie przyniosła separacja rozumu? Z pewnością wzrost jego autonomii, zauważa T. Eagleton, a także przypisanie mu boskich prerogatyw, bowiem w „zracjonalizowanym świecie Boża obecność zarazem słabnie, a Bóg oddala się od racjonalności, dostępny tylko dzięki wierze i uczuciu. W tym sensie inną twarzą racjonalizmu jest fideizm. Rygorystycznie racjonalny świat zdolny do działania bez interwencji Wszechmocnego rodzi, jak na ironię, Boga arbitralnego i irracjonalnego. Im bardziej rzeczywistość nabiera przejrzystości, tym bardziej nieprzenikniony okazuje się jej Stwórca. Wypędzenie go na obrzeża jego kosmosu to uznawanie go za wysoce zbędnego, ale zarazem pogłębienie jego tajemnicy. Rozum posunięty za daleko może przeto unicestwić samego siebie”²⁰. Zatem odcięcie religii od rozumu dla żadnej ze stron nie jest korzystne. Religia bowiem zostaje pozbawiona racjonalnej krytyki i sytuuje się w sferze uczuć, a Bóg oddala się od świata i jego wyroki są niezrozumiałe. Z kolei jeśli rozum „oznacza racjonalny projekt wszechświata, to nie ma przekonującego argumentu co do

¹⁸ Tamże, s. 21.

¹⁹ Tamże, s. 36-37.

²⁰ Tamże, s. 41.

tego, dlaczego mielibyśmy go słuchać, to znaczy żyć zgodnie z tym porządkiem, (...)”²¹.

Po idealizmie, który intensywnie poszukiwał Bożego wicekróla²² i romantyzmie zwracającym się na ogół od systemu do ducha, akcentującym bardziej religię niż teologię oraz sprawę wiary niż wiedzy, przyszedł czas na „mistrzów podejrzeń”. „Dla niektórych mędrców oświecenia, jak zauważa T. Eagleton, religia jest błędem, choć okazjonalnie owocnym; z jej mistycznej skorupy można wydobyc pewną głęboką prawdę, a dla Marksa, Nietzschego i Freuda stanowi syndrom wymagający bacznej interpretacji. Możliwe że decydujący przełom następuje wraz z Nietzschem”²³. Angielski filozof nazywa go pierwszym prawdziwym ateistą. Dlaczego osoba autora „Wiedzy radosnej” jest tak istotna? Przede wszystkim dlatego, że on mierzy się ze „straszными i radosnymi konsekwencjami śmierci Boga. Dopóki w rolę Boga wchodziły rozum, sztuka, kultura, *Geist*, wyobraźnia, naród, ludzkość, państwo, lud, społeczeństwo, moralność czy jakiś taki zwodniczy surogat, Najwyższy Byt nie był do końca martwy. Mógł być śmiertelnie chory, ale delegował swoje sprawy temu czy innemu wysłannikowi, którego zadanie polegało między innymi na przekonaniu ludzi, że nie ma powodu do paniki, w interes będzie się kręcił także pod nieobecność właściciela i że dyrektor wykonawczy w pełni poradzi sobie ze wszystkimi kwestiami. Jeśli chodzi o ludzkość służąca bóstwu, mamy osobliwą sytuację człowieka, który w panice wobec swego czynu bogobójstwa zasypuje powstałą przepaść pierwszą rzeczą, jaką ma pod ręką, mianowicie własnym gatunkiem. Człowiek to fetysz wypełniający straszliwą otchłań, jaką sam jest. Stanowi prawdziwy obraz Boga przez siebie negowanego, tak że dopiero wraz ze zniknięciem człowieka z ziemi można prawdziwie pochować Wszechmocnego. Dopiero wtedy lękliwy, bałwochwalczy człowiek wychodzi poza siebie w awatar przyszłości, którym jest

²¹ Tamże, s. 49.

²² Tamże, s. 51.

²³ Tamże, s. 151.

Übermensch. Autentyczna ludzkość może się narodzić dopiero gdzieś po drugiej stronie człowieka”²⁴.

Nietzsche, zdaniem T. Eagletona, podejmując z niebywałą konsekwencją program uśmiercenia Boga, dąży również do zniszczenia wszystkich znaków, wskazujących na Jego obecność. „(...) Boga można się wyzbyć tylko wtedy, gdy wypłeni się wrodzony sens. Wszechmocny potrafi przetrwać tragedię, ale nie absurd. Dopóki wydaje się, że rzeczy mają jakiś immanentny sens, dopóty zawsze można poszukiwać źródła, z którego się on bierze. Zniesienie danych znaczeń implikuje destrukcję idei głębi, a to z kolei oznacza wykorzenienie bytów w rodzaju Boga, które znajdują tam schronienie”²⁵. Nietzsche, jak przekonuje angielski filozof, dąży do całkowitej przemiany człowieka. Bóg umarł, ale cywilizacja trwa przy wartościach religijnych i to jest jawny akt złej wiary, który wymaga oprostowania. Dlatego nadszedł czas na „zdementowanie pocieszającej fantazji, że można się wyzbyć Boga, nie niwecząc zarazem człowieka. Zdaniem Nietzschego wszystkie takie istoty zawierające odrobinę niebiańskiego projektu czy substratu metafizycznego. Jeśli także ich się nie wykorzeni, to ludzie nadal będą wędznąć w cieniu Wszechmocnego”²⁶.

T. Eagleton zauważa, że przepowiednia Nietzschego paradoksalnie się spełniła. To znaczy po śmierci Boga i śmierci człowieka pojawił się nadczłowiek, który włada światem i ma w sobie wiele boskości, a to pokazuje, że Bóg nie jest martwy. „To, co chce go zastąpić, nadal jest jego obrazem”. Angielski filozof z prorocтва Nietzschego wyciąga zdecydowanie odmienne wnioski, pozbawione nihilistycznych akcentów. „To, podkreśla, że śmierć Boga implikuje śmierć człowieka i narodziny nowej formy ludzkości, jest ortodoksyjną doktryną chrześcijańską, faktem, którego Nietzsche nie wydaje się świadom. Wcielenie to miejsce, w którym Bóg i człowiek doznają rodzaju kenozy lub samoupokorzenia symbolizo-

²⁴ Tamże, s. 151-152.

²⁵ Tamże, s. 154.

²⁶ Tamże, s. 155-156.

wanego samowydzielnictwem się Chrystusa. Tylko dzięki temu samoopróżnieniu może się pojawić nadzieja na nową ludzkość. Solidarne z wyrzutkami i cierpiącymi, ukrzyżowanie jest krytyką całego humanizmu spod znaku *hybris*. Dopiero dzięki wyznaniu utraty i upadku znaczenie siły można przemienić w cud zbawienia. Śmierć Boga jest życiem obrazoburcy Jezusa, który podważa bałwochwalczy obraz Jahwe jako gniewliwego despoty i pokazuje go w zamian jako wrażliwe ciało i krew²⁷. Zatem T. Eagleton w Jezusie dostrzega nowego człowieka, pokonującego ostatecznie martwego nietzscheańskiego Boga. Angielski filozof wyraźnie akcentuje dysonans między Jahwe – Bogiem Starego Testamentu, a Mistrzem z Nazaretu, który wyłania się z kart Ewangelii.

Puentując refleksję nad nowożytnymi przemianami, T. Eagleton podkreśla, że „wraz z narodzinami oświecenia nauka i rozum starały się odziedziczyć coś z autorytetu religii. W przypadku radykalnego romantyzmu raczej sztuka niż rozum próbowała uzurpować sobie suwerenność lub przynajmniej j uzupełnić. Sztuka była paradygmatem nowego stylu rozumowania. Dlatego właśnie, a nie z powodu jakiejś rozpowszechnionej namiętności do muzyki czy malarstwa, estetyka stała się tak kluczowa w poświeceniowej Europie. Dla niektórych sztuka była też modelem radykalnej polityki, podejmując misję transformacji świata w znacznej mierze porzucaną przez ortodoksyjną religię. Od nacjonalizmu po awangardę wybuchowa mieszanka polityki i kultury wstrząsnęła podstawami utrwalonego porządku. Rozwinięty modernizm i *Kulturkritik* były poza wszystkim reakcją na to burzliwe dziedzictwo. Zdaniem tych formacji kultura wymagała w większej części odcięcia od aspektu politycznego lub przynajmniej postrzegania jej jako apolitycznej. Była alternatywą tego filisterskiego świata, tak jako była też alternatywą wiary religijnej²⁸.”

Koniec dwudziestego wieku, podkreśla T. Eagleton, przekonu-

²⁷ Tamże, s. 158-159.

²⁸ Tamże, s. 196.

je, że wiara religijna przetrwała, zaś wysoka kultura coraz bardziej jest w odwrocie. Na horyzoncie religijnym pojawiają się jednak dwa niezwykle niebezpieczne zjawiska. W związku z wojną z terroryzmem odżywa fanatyzm religijny, który wielu uważa za źródło dżihadu, a wraz z nim z niezwykłą mocą objawia się nowy ateizm. „Postmodernizm, zauważa angielski filozof, odsunął (...) na bok rozum, prawdę, naukę, postęp i obiektywność tak jak wiele autorytarnych urojeń, gdy raz jeszcze wprowadziła je zaalarmowana liberalna inteligencja na gruncie ideologii bardziej substancjalnej niż wszystko, co postmodernizm miał do zaoferowania. Nowy ateizm nie narodził się na ruinach World Trade Center, lecz został przez niego zdopingowany”²⁹. Dziedziczy on przekonanie myślicieli oświecenia, że żadna ideologiczna podpora człowiekowi jest niepotrzebna. Nie wywodzi też moralności ze sfery nadprzyrodzonej. Uparcie twierdzi, że sam rozum, nagi i oparty na sobie, nieobciążony obrazem, baśnią, doświadczeniem, naocznością, ani zmysłową specyfiką poradzi sobie, bowiem autentyczna racjonalność obejmuje wszystko. A jeśli nie obejmuje, to znaczy, że nie jest w pełni rozumna. „Racjonalizm, zauważa T. Eagleton, od d’Alemberta po Dawkinsa nie chce uznać, że ludzka racjonalność jest cielesna. Myślimy tak, jak myślimy, dzięki rodzajowi ciała, jakie mamy, pisał Tomasz z Akwinu. Rozum jest autentycznie racjonalny tylko jako zakorzeniony w czymś poza nim. Musi się zdomowić w czymś innym niż rozum, co nie oznacza, że w czymś mu nieprzychylnym. Każda forma rozumu uchwytyjącego siebie czysto w terminach idei, a potem majstrującego przy jakimś mniej intelektualnym sposobie połączenia się ze światem zmysłowym jest od początku osłabiona”³⁰.

I chociaż bez rozumu jesteśmy zgubieni, to nie jest on w nas tym, co najbardziej podstawowe. „Bez rozumu – podkreśla T. Eagleton – ginimy, ale rozum nie ma wyłączności. Nie ogarnia

²⁹ Tamże, s. 198.

³⁰ Tamże, s. 199.

wszystkiego”³¹. Angielski filozof wyraźnie krytykując nowych ateistów, wskazuje na niekonsekwencję ich wywodów dotyczących racjonalności. „Nawet Richard Dawkins żyje bardziej wiarą niż rozumem. Są zresztą tacy bezlitośni obserwatorzy, którzy wykryli szczyptę obsesyjnego irracjonalizmu w prowadzonej przezeń gorliwej kampanii na rzecz świeckiej racjonalności. Przy jego antyreliгиозnym zapale nawet sam wielki inkwizytor wydaje się miękkim liberałem”³². Jaka zatem winna być relacja między wiarą i rozumem? „Utrzymywać, kontynuuje filozof swój wywód, że rozum nie ogarnia wszystkiego, lecz zarazem nie poddać się w ten sposób irracjonalizmowi, to dla politycznego radykała taka sama trudność, jak dla freudysty albo teologa. Jednak dopiero gdy rozum może czerpać z energii i zasobów głębszych, mocniej zakorzenionych i nie tak kruchych jak on sam, zyskuje zdolność dominacji; prawdy tej liberalny racjonalizm najczęściej, co katastrofalne, nie dostrzega. To zaś prowadzi nas do problemu wiary i rozumu, który jest czymś znacznie więcej niż zwykłą kwestią teologiczną. Prawdopodobnie nie ma bardziej przekonujących dowodów na analfabetyzm teologiczny Ditchkinsa niż to, że wiarę w Boga zdaje się on traktować w sposób, który można by nazwać poglądem na temat yeti. Rozumiem przez to pogląd, wedle którego Bóg jest takim rodzajem bytu, na którego istnienie dysponujemy dowodami w najlepszym razie wieloznacznymi, by nie powiedzieć wprost – wątpliwymi, tak jak w przypadku yeti, potwora z Loch Ness lub Atlantydy; ponieważ zaś nie możemy dowieść istnienia Boga w miarę zwyczajnie,, tak jak istnienia nekrofilii lub Michaela Jacksona, musimy zadowolić się zamiast tego czymś słabszym od pewności, co nazywa się wiarą”³³. T. Eagleton takie poglądy nazywa parodią wiary chrześci-

³¹ Tenże, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksja nad debatą o Bogu*, przekład W. USAKIEWICZ, Kraków 2010, s. 119.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 120. Termin Ditchkins, którym posługuje się T. Eagleton, to skrót wymyślony przez niego i oznaczający dwóch przedstawicieli nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa i Christophera Hitchensa; zob. Tamże, s. 14.

jańskiej. „W najbardziej elementarnych kwestiach teologicznych, w których Ditchkins decyduje się wypowiedzieć z monumentalnym poczuciem autorytatywności, jest on beznadziejnie zagubiony”³⁴. Dlaczego? „Po pierwsze, Bóg różni się od UFO czy yeti tym, że nie jest nawet potencjalnym przedmiotem poznania. Pod tym względem bardziej przypomina wrózkę płaczącą za zębki niż człowieka śniegów. Po drugie, wiara religijna nie jest kwestią podpisania się pod stwierdzeniem, że istnieje Istota Najwyższa, i tu właśnie niemal cały ateizm i agnostycyzm bierze w łeb”³⁵.

Na czym zatem miałyby polegać wiara i co w rozumieniu angielskiego filozofa jest jej rdzeniem? „(...) wiara ma w większej części raczej charakter performatywny niż proporcjonalny. Chrześcijanie z pewnością wierzą, że istnieje Bóg. Nie to jednak zawiera się w stwierdzeniu z *credo*: «Wierzę w Boga». Bardziej przypomina ono wypowiedź typu: «Ufam Ci», niż stwierdzenie w rodzaju: «Mam niezłomne przekonanie, że niektóre krasnoludki są gejami». Abraham wierzył Bogu należy jednak wątpić, czy kiedykolwiek mogło mu choćby przyjść do głowy, że Bóg nie istnieje. Diabłom tradycyjnie przypisuje się wiarę, że Bóg istnieje, ale nie wiarę w Boga”³⁶. T. Eagleton podkreśla, że stosunki między wiarą a wiedzą zawsze nacechowane były złożonością. Wiara na przykład może być racjonalna, ale równocześnie niesłuszna. W przeszłości ludzie wierzyli w doktryny, które następnie okazały się fałszywe (np. że Słońce krąży wokół Ziemi). Z kolei twierdzenia dotyczące świata chociaż mogą być prawdziwe, to w żaden sposób nie racjonalne (np. cząstka elementarna może przechodzić przez dwie różne szczeliny jednocześnie). Mnóstwo ludzi wierzy w to, co nie istnieje. Dlatego problem relacji wiedzy i wiary jest bardziej skomplikowany niż chcieliby tego racjoniści. „Nie sugeruję, podkreśla T. Eagleton, że – jak się wydaje przypuszcza Dawkins – twierdzenia natury religijnej nie wymagają wsparcia argumentacją

³⁴ Tamże, s. 120-121.

³⁵ Tamże, s. 121.

³⁶ Tamże.

lub że wyrażają one jedynie prawdy poetyckie albo subiektywne. Jeśli ciało Jezusa obróciło się w proch Palestyny, wiara chrześcijańska jest próżna. Relację między wiarą a wiedzę możemy wyjaśnić tutaj przez analogię. Jeśli kogoś kocham, muszę być przygotowany na wyjaśnienie mu, co w nim wydaje mi się godne miłości, inaczej słowo miłość nie ma tu więcej znaczenia niż zwykły pomruk. Muszę podać powody swojego uczucia. Muszę jednak również wiedzieć, że kto inny może się w pełni zgadzać z moją oceną, a jednak nie kochać owej osoby ani trochę. Świadczenie zmysłów nie jest dla tej kwestii decydujące³⁷.

Angielski filozof przywołując średniowieczne autorytety Kościoła (św. Anzelm, św. Tomasz), podkreśla, że wskazywali oni jednoznacznie, iż rozum ma korzenie w Bogu, dlatego osiąść go można jedynie poprzez wiarę (*Credo ut intelligam* – św. Anzelm). Człowiek doświadczając miłości, zaczyna poszukiwać prawdy istnienia, która jest wyrazem jego tęsknoty za Bogiem. Puentując refleksję nad tą kwestią, T. Eagleton zauważa, że „dla chrześcijańskiej ortodoksji tym, co czyni prawdziwą wiedzę możliwą, jest (...) wiara, a może to z pewną dozą słuszności stwierdzić również w odniesieniu do życia codziennego. Istnieje dalekie podobieństwo między tym a poglądem Włodzimierza Lenina, że teoria rewolucyjna może rozwinąć się w pełni, jedynie mając za fundament masowy ruch rewolucyjny. Wiedzę gromadzi się poprzez aktywne zaangażowanie, a aktywne zaangażowanie oznacza wiarę. Owszem, wiara dostarcza motywów działania, ale zarazem w pewnym sensie swoje przekonania definiuje się poprzez określone czyny. Co więcej, ponieważ przywykliśmy do postrzegania wiedzy przede wszystkim na podstawie wzorca poznawania rzeczy, a nie ludzi, nie dostrzegamy innego sposobu wzajemnego powiązania wiary z wiedzą. Jedynie pokładając w kimś wiarę i zaufanie, możemy zaryzykować pełne odsłonięcie się przez nim czy przed nią i w ten

³⁷ Tamże, s. 125.

sposób umożliwić temu człowiekowi uzyskanie wiedzy o nas”³⁸.

Definiując wiarę, angielski filozof wyraźnie zaznacza, że jej rdzeniem nie jest możliwość wyboru, ani determinizm, który wynika z odziedziczonego po przodkach sposobu odniesienia do Boga. Cechą jednoznacznie nadającą rys chrześcijańskiemu rozumieniu wiary, jest pojęcie łaski. A to oznacza że w tej perspektywie staje się ona darem. „Oznacza to między innymi, że chrześcijanie nie są świadomi wszystkich powodów, dla których wierzą w Boga. Nikt jednak nie ma pełnej świadomości przyczyn, dla których wierzy na przykład w sprawność fizyczną, nadrzędną wartość jednostki lub ważność bycia szczerym. Tylko skrajni racjoniści wyobrażają sobie, że powinni być tego wszystkiego świadomi. Wiara nie jest bowiem w całości świadoma, nieczęsto zdarza się, by ktoś ją porzucił dlatego, że powziął taką myśl. (...). Racjoniści skłonni są mylić trwałość wiary (a w każdym razie wiary innych ludzi) z irracjonalnym uporem i nie widzą w niej znaku pewnej głębi wewnętrznej, która zawiera w sobie rozum, lecz zarazem przekracza jego granice. Ponieważ niektóre nasze zobowiązania decydują o tym, kim jesteśmy, nie możemy zmienić ich bez tego, co chrześcijaństwo nazywa nawróceniem, czyli czegoś znacznie głębszego niż zwykłe zastąpienie jednego poglądu innym. Oto istotny powód, który sprawia, że wiara innych ludzi może wyglądać jak czysty irracjonalizm, a czasem także nim jest”³⁹.

Podjmując apologię wiary wobec nowego ateizmu, T. Eagleton chce wykazać ignorancję i odsłonić uprzedzenia, jakie towarzyszą współczesnym racjonalistom. Czyni to, dlatego, że jako lewicowy agnostyk nie może sobie pozwolić na intelektualną opieszałość wobec chrześcijaństwa, ale również i z tego powodu, iż lewica polityczna potrzebuje dzisiaj dobrych idei, wartości, która podpowiedzą, jak dokonać emancypacji człowieka. Angielski filozof broniąc chrześcijaństwa, równocześnie wydobywa z niego

³⁸ Tamże, s. 130.

³⁹ Tamże, s. 147-148.

wątki całkowicie pomijane przez lewicę, takie jak: śmierć, cierpienie, miłość, wyrzeczenie się siebie. Odkrycie tej perspektywy, może okazać się dla politycznych radykałów niezwykle twórcze. „Różnica, kończy rozważania T. Eagleton, między Ditchkinsem a takimi osobami jak ja sprowadza się w ostatecznym rozrachunku do różnicy między humanizmem liberalnym a tragicznym. Są tacy jak Ditchkins, którzy twierdzą, że wystarczy nam się otrząsnąć z trującej spuścizny mitów i przesądów i już będziemy mogli stać się wolni. W moim przekonaniu jest to jeszcze jeden mit, chociaż szlachetny. Humanizm tragiczny dzieli z liberalnym wizję rozkwitu ludzkości; utrzymuje on jednak, że jest to możliwe jedynie poprzez konfrontację z tym, co najgorsze. W końcu warto się zdobyć jedynie na taką afirmację ludzkości, w której zawiera się (...) poważna refleksja nad tym, czy ludzkość w ogóle jest warta zbawienia, zrozumienie tego, co u Jonathana Swifta miał na myśli król krainy Brobdingnag, gdy opisywał gatunek ludzki, jako najzłośliwszy rodzaj małych, obrzydliwych robaków, jakiemu kiedykolwiek Natura zezwoliła pełzać po ziemi. Humanizm tragiczny, czy to w odmianie socjalistycznej, czy chrześcijańskiej, czy psychoanalitycznej, utrzymuje, że jedynie poprzez proces wywłaszczania i radykalnej przebudowy ludzkość może się odnaleźć”⁴⁰.

T. Eagleton analizując fakt powracania religii, zauważa, że potrzeba wiary rośnie nie tylko w związku z pogłębiającym się duchowym bankructwem ustroju kapitalistycznego, ale również dlatego, że wzmógł się duch radykalnego islamu, który obnażył zsekularyzowany świat. „Tak jak Arnold – podkreśla angielski filozof – z motywów politycznych pozbawił religię jej doktrynalnej treści, tak też niektórzy współcześni ateistyczni filozofowie stali się nagle fideistami, odsuwając na bok treści religii w celu nagięcia jej samej do własnych moralnych i politycznych celów. Bóg może jest martwy, za to duch Arnolda o Comte’a żyje. Wiara chrześcijańska wszakże nie dotyczy podniesienia moralnego, jedności politycznej

⁴⁰ Tamże, s. 175-176.

ani uroku estetycznego. Nie wychodzi też od pompatycznej i ogólnikowej jakiejś «nieskończonej odpowiedzialności». Wychodzi od ukrzyżowanego ciała⁴¹.

Angielski filozof dokonując surowej oceny nowego ateizmu, stwierdza, że „(...) to na ogół po prostu odwrócona religia. Wielu ateistów przedstawia taką wersję religii, której nikt przy zdrowych zmysłach nie miałby ochoty bronić, a potem ze słusznym oburzeniem ją odrzuca. Akceptują oni te same prymitywne stereotypy, które bez wątpienia zgorszyłyby ich w jakiegokolwiek innej dziedzinie badań naukowych⁴². Równocześnie w religii dostrzega potężną siłę rewolucyjną, która kształtuje sposób życia. „Cała judeochrześcijańska myśl, podkreśla T. Eagleton, ma to ironiczne, paradoksalne, wywracające świat do góry nogami oblicze. Szumowiny ziemi znane są w Starym Testamencie jako *anawim*, ludzie, których rozpaczliwe położenie ucieleśnia porażkę porządku politycznego. Jedynym prawomocnym obrazem przyszłości jest klęska teraźniejszości. *Anawim*, będący umiłowanymi dziećmi Jahwe, nie czerpią z aktualnego układu żadnych korzyści, co sprawia, że ich ubóstwo stanowi prefigurację przyszłości. Ludzie wydziedziczeni są żywym znakiem prawdy, że jedyna trwała władza tkwi korzeniami w przyznaniu się do niepowodzenia. Władza, która jej nie uznaje, zostanie osłabiona w innym znaczeniu, broniąc się strachliwie przed ofiarami własnej arogancji⁴³. Jezus, zdaniem angielskiego filozofa, jest bez wątpienia typem starotestamentalnego *anawim*. „Jest on niebezpieczny, ponieważ nie czerpie z istniejącego układu żadnych korzyści⁴⁴. Na podstawie historii Chrystusa T. Eagleton wnioskuje następująco: „Stający w obronie sprawiedliwości zostaną wyeliminowani przez państwo. Społeczeństwo zemści się okrutnie na bezsilnych. Jedyny dobry Bóg nie żyje – przegrany przestępca polityczny w jakimś mało znanym zakątku

⁴¹ Tenże, *Kultura a śmierć Boga*, s. 202.

⁴² Tenże, *Koniec teorii*, przekład B. KUŹNIARZ, Warszawa 2012, s. 167.

⁴³ Tamże, s. 166.

⁴⁴ Tamże, s. 167.

Ziemi. Nie może istnieć sukces, który nie dochowuje wierności porażce. Od tamtych czasów to właśnie tę wiarę wykorzystywano, by usprawiedliwić imperialistyczne podboje, ucisk kobiet, wypruwanie wnętrzości niewiernym, dyskryminację Żydów, znęcanie się nad dziećmi i mordowanie zwolenników aborcji. Jako forma zorganizowanej przemocy stała się ona nieodłącznym atrybutem bogatych, silnych i mających ojczyznę wyrytą w sercu”⁴⁵.

T. Eagleton uważa, że chrześcijaństwo, jako projekt społeczny, zostało zawłaszczone przez zamożnych mieszkańców przedmieść, a nie stało się wiarą i obietnicą dla wyrzutków i antykolonialnych konspiratorów. Współcześni *anawim*, nieudacznicy (*loser*), to biedota nieustannie przepędzana z ulicy. Jaki cel zatem może mieć wiara w świecie Zachodu? „Trudno zrozumieć, zauważa angielski filozof, jaką rolę oprócz czysto ideologicznej mogłaby odegrać wiara w świecie Zachodu, postrzeganym przez część jego mieszkańców jako ostateczne spełnienie dziejów ludzkości, w którym nie brak im niczego, oprócz może tego samego, tylko w większej ilości. Jak taka forma życia mogłaby pogodzić się z tym, że istnieją poważne problemy z naszą kondycją, że jej części nie da się sensownie ze sobą złożyć, że pod pewnymi względami jest ona nie do zniesienia, a jedną z głównych oznak jej niekoherencji i tego, że nie da się jej znieść, jest tragiczne położenie ubogich? Do tej pory kapitalizm nie odrzucił jeszcze swojej nadbudowy religijnej i metafizycznej, choć nie wiadomo, do czego zostanie zmuszony w przyszłości. Z pewnością nie można takiej możliwości wykluczyć, zwłaszcza jeśli w świecie terroryzmu wiara religijna będzie coraz silniej utożsamiać się ze społecznie dysfunkcyjnym fundamentalizmem. Tymczasem, problem (...) polega na tym, że religia jako jedna z nielicznych sfer, w których wartości duchowe wyparte przez supermarkety mogą znaleźć schronienie, staje się wskutek tej sytuacji niepewna siebie, paranoidalna i półpatologiczna. Do przyczyn owego stanu należy jej oddalenie od prak-

⁴⁵ Tamże.

tycznego życia, odpowiadające również za patologiczne cechy części sztuki modernistycznej. Religia jest więc coraz mniej przydatna w legitymizowaniu porządku społecznego z wpisanymi w nich bezbożnymi projektami”⁴⁶.

2. Religia, transcendentja i objawienie według Petera Sloterdijka

Peter Sloterdijk (ur. 1947) to niemiecki filozof, kulturoznawca i eseista. Studiował filozofię, germanistykę i historię na uniwersytecie w Monachium. W 1975 otrzymał tytuł doktora nauk humanistycznych na uniwersytecie w Hamburgu. W 2001 został rektorem Państwowej Akademii Sztuk, będącej częścią Centrum Sztuk i Mediów w Karlsruhe⁴⁷. Uchodzi za jednego z bardziej wpływowych myślicieli. W obszarze jego zainteresowań znajdują się najróżniejsze dziedziny humanistyki: psychologia, teoria sztuki, historia, socjologia, filozofia kultury i religii, polityka⁴⁸. Przemiany kulturowe i cywilizacyjne Sloterdijk bada w szerokim kontekście, odwołując się zarówno do starożytności, jak i do Hollywood. Wypowiada się na temat globalizacji i kina akcji, terroryzmu i architektury, muzealnictwa i zmian klimatycznych. Wraz z jego esejami powróciły do niemieckiej filozofii humor i ironia. Jest kontynuatorem tradycji filozoficznej Nietzschego i szkoły frankfurckiej. Od 1980 r. publikuje wiele prac z zakresu filozofii, w tym najważniejszą „Kritik der zynischen Vernunft” (1983)⁴⁹. Praca ta wydana ponad ćwierć wieku temu, to brawurowa diagnoza współczesnej, oświeconej, ale wciąż fałszywej świadomości i krytyka ideologii. Inspirowała wielu filozofów, m.in. Slavoja Žižka. Kolejne teksty

⁴⁶ Tenże, *Rozum, wiara i rewolucja*, s. 56.

⁴⁷ Zob. <http://www.petersloterdijk.net> (dostęp 7.07.2014).

⁴⁸ Zob. P. SLOTERDIJK, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, przekład A. ŻYCHLIŃSKI, Warszawa 2011; tenże, *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym świecie*, przekład B. BARAN, Warszawa 2012.

⁴⁹ Wersja polska: P. SLOTERDIJK, *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład P. DEHNEL, Wrocław 2008.

Sloterdijk często prowokują żywiołowe polemiki. Kontrowersje budzi jego przywiązanie do platońskiej teorii państwa, w którym władza ma absolutną kontrolę nad obywatelami. Niepokój wywołała też, sformułowana w jednym z jego nowszych esejów, „Die Revolution der gebenden Hand”, krytyka państwa opiekuńczego, które filozof nazywa „fiskalną kleptokracją”⁵⁰. Peter Sloterdijk sam o sobie mówi, że chce być myślicielem odpornym na utopię. Jednocześnie jest rzecznikiem konieczności zmiany: społecznej, ale też indywidualnej, która jego zdaniem jest warunkiem przywrócenia sensu w świecie, w którym rządzi cynizm i „apatia małych egoizmów” Filozofia, jak podpowiada niemiecki myśliciel, nie jest dziedziną, ale aktywnością, która przenika wszystkie obszary ludzkiego życia. „Było moim przekonaniem – i wciąż nim jest – że do filozofii nie sposób wprowadzić, że dyscyplina filozoficzna od pierwszej minuty musi przestawić się sama, po pierwsze jako sposób myślenia, po wtóre jako sposób życia”⁵¹.

Sloterdijk jest również pomysłodawcą i współgospodarzem stałej audycji emitowanej przez niemiecką telewizję ZDF, „Kwartet filozoficzny”, a także rektorem Państwowej Akademii Sztuki i Designu w Karlsruhe, gdzie wykłada filozofię i teorię mediów⁵².

Ten renomowany intelektualista niemiecki od kilku lat publikuje teksty dotyczące religii jako zjawiska społecznego i podstawy myślowej. P. Sloterdijk w jednej z ostatnich prac zauważa, że widmo religii krąży po świecie Zachodu. Dlatego „(...) dobrze byłoby poważnie się liczyć z jej aktualną pozycją”⁵³. Filozof zastanawia się czy ten powrót przyniesie „pocieszenie, czy też zagrożenie, czy zostanie powitana jako dobry duch, czy też wzbudzi strach jako irracjonalny cień ludzkości”⁵⁴. P. Sloterdijk zauważa, że

⁵⁰ Zob. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html> (dostęp 7.07.2014).

⁵¹ P. SLOTERDIJK, *Philosophische Temperamente*, München 2009, s. 8.

⁵² Zob. http://www.culturecongress.eu/people/sloterdijk__peter (dostęp 7.07.2014).

⁵³ P. SLOTERDIJK, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przekład J. JANISZEWSKI, Warszawa 2014, s. 3.

⁵⁴ Tamże.

nowożytny postulaty reformy, próbujące stworzyć nowego człowieka, nie spełniły się. „Osiągnięta przez oświecenie samowiedza ujawniła jego własne paradoksy; dotarło ono do rejonów, w których sprawy i rzeczy stają się «zawiłe i smutne», żeby zacytować pewnego znanego autora. Z dawnego bezwarunkowego parcia do przodu w użyciu pozostały marne resztki. Niewiele brakuje, a ostatni pielęgnujący nadzieję w stylu oświeceniowym wycofają się w wiejskie zacisze niczym amiszowie postmodernizmu. Inni wiecznie progresywni podążają za wezwaniem organizacji pozarządowych, które poświęciły się ratowaniu świata. Co do reszty, znaki czasu wskazują na rewizję i regres. (...) Czyżby zatem kryzys formy europejskiego oświecenia? Co najmniej faza schyłkowa pewnego eksperymentu, a w perspektywie globalnej anomalia. Socjolodzy religii mówią bez ogródek: wszędzie na świecie wzmagają się siła wiary, tylko u nas gloryfikuje się otrzeźwienie. Właściwie, dlaczego tylko Europejczycy mieliby utrzymywać metafizyczną dietę, podczas gdy reszta świata niewzruszenie ucztuje przy stole suto zastawionym iluzjami?»⁵⁵ Niemiecki intelektualista uważa, że wnioski formułowane w ten sposób są nieuzasadnione i proponuje własną interpretację. „Bajce o powrocie religii po porażce oświecenia trzeba mianowicie przeciwstawić bardziej wyostrzone spojrzenie na fakty duchowe. Zamierzam wykazać, że nawrót do religii jest tak samo niemożliwy, jak powrót samej religii – z tego prostego powodu, że nie istnieje żadna religia i religie w ogóle, a jedynie rozumiane błędnie jako takie spirytualne systemy ćwiczeń, praktykowanych już to kolektywnie – tradycyjnie: kościół, ordo, umma, sangha, już to indywidualnie – we wzajemnej grze z «własnym Bogiem», u którego obywatele nowoczesności ubezpieczają się prywatnie. Tym samym bezprzedmiotowe staje się drażliwe rozróżnienie między «prawdziwą religią» a przesądem. Istnieją jedynie systemy ćwiczeń, mniej lub bardziej zdolne do rozprzestrzeniania, mniej lub bardziej do tego godne. Obowiązywanie traci

⁵⁵ Tamże, s. 4-5.

także błędne przeciwstawianie wiernych niewiernym, zastąpione tu rozróżnieniem na praktykujących ćwiczących i niećwiczących, względnie ćwiczących inaczej”⁵⁶. P. Sloterdijk zgadza się z tezą, że obecnie „coś” powraca, jednak przy krytycznym oglądzie, trudno to zdefiniować jako religię. „Nie chodzi tu też o odnalezienie jakiejś wielkości, która pozostawałaby dotychczas w zagubieniu, lecz o zmianę akcentu w nigdy niezakłóconym kontinuum. To, co rzeczywiście powraca i zasługuje na najwyższą intelektualną uwagę, ma raczej antropologiczny niż «religijny» charakter i zwiastuje niczym czubek góry lodowej, istnienie całego kompleksu – mówiąc krótko, chodzi o wgląd w immunitarną konstytucję istoty ludzkiej. Po wieluset latach eksperymentowania z różnymi formami życia wyjaśniło się, że ludzie, niezależnie od uwarunkowań etnicznych, ekonomicznych i politycznych, egzystują nie tylko w ramach określonych stosunków materialnych, lecz także w ramach symbolicznych systemów immunologicznych i rytualnych osłon uodparniających”⁵⁷. Podejmując opis i charakterystykę tych działań niemiecki filozof określa je mianem „antropotechniki”. Zatem religia w rozumieniu P. Sloterdijka jest zespołem ćwiczeń, swoistym poszukiwaniem, które rodzi z duchowych pragnień, ale nie ma za przedmiot Boga jako Osoby. Całość duchowego doświadczenia niemiecki filozof definiuje jako technikę, którą stworzyli ludzie, chroniąc samych siebie.

Jak w takim razie P. Sloterdijk interpretuje fakt Objawienia? Na co szczególnie zwraca uwagę, odczytując dane biblijne? Które z tekstów jawią mu się jako kluczowe? Niemiecki filozof podejmując szczegółową interpretację wybranych wątków, definiuje, niejako tytułem wprowadzenia, dwa najważniejsze pojęcia: transcendencję i objawienie. Analizując pierwszy z terminów, wymienia jego siedem aspektów, ale czyni to pobieżnie i bez ambicji systematyzowania. Pojęcie to poddaje nowemu i niereligijnemu opi-

⁵⁶ Tamże, s. 6.

⁵⁷ Tamże.

sowi. Transcendencja powstaje wskutek zapoznania powolności. Oznacza ono powolny ruch trwający więcej niż jedno pokolenie. Ludzie zdani na siebie, podejmowali kooperacje z kolejnymi pokoleniami. Jednak idea współpracy była zwykle całościowo niemożliwa, dlatego pozostawały niepewne epizody, określane mianem powolnego, które przesuwano do transcendencji, czyli nieobserwowalności⁵⁸. „Dlatego, zauważa P. Sloterdijk, można było to powolne uznawać, bez dopuszczania jakiegokolwiek przeciwnej opinii, za sprawę zaświatowego planu ponadludzkich lub boskich umysłów. W chwili jednak, gdy technicznie i naukowo dojrzałe cywilizacje utworzą skuteczne procedury obserwacji powolnego, koncept transcendentalnego planu bardzo traci na wiarygodności – czy będzie się nazywał stworzeniem, opatrnością, predestynacją, historią zbawienia, czy jakkolwiek podobnie – i ustępuje miejsca immanentnym procedurom interpretacji długotrwałego (...)”⁵⁹.

Transcendencja – i to jest drugi aspekt tego terminu – powstaje z zapoznania prędkości. Człowiek doświadczając lęku i stresu egzystencjalnego, próbuje to wyjaśnić szukając uzasadnienia poza własną sferą psychiczną. Przypisuje to działaniu transcendentnej natury. „Prędkość cielesnych, zrazu ściśle biologicznie determinowanych, choć zazwyczaj przeobrażonych symbolicznie procesów może niekiedy osiągnąć takie rozmiary, że przeżywane rzeczy będą jednoznacznie przypisywane mocom zewnętrznym”⁶⁰. P. Sloterdijk sugeruje, że racjonalne wytłumaczenie, tego, co napawa lękiem, może wykluczyć argumentację pozarozumową. „Dopóki, dodaje filozof, dominuje transcendentne zapoznanie prędkiego, nie sposób dostrzec, że to, co jest przeżywane jako natchnienie siły, bierze się z psychosemantycznie uformowanego dokonania organizmu w skrajnym stresie – co może dotyczyć wielu

⁵⁸ Zob. Tenże, *Gorliwość Boga. W walce trzech monoteizmów*, przekład B. BARAN, Warszawa 2013, s. 14-15.

⁵⁹ Tamże, s. 15.

⁶⁰ Tamże, s. 16.

ekscytacji profetycznych”⁶¹.

Trzecią formę transcendencji P. Sloterdijk nazywa „nieosiągalnością innego”. I ponownie wyjaśnia ją naturalistycznie. „Opowiadając życie głuchoniememu, nie możemy z jego milczenia wnioskować, że woli on zachować komentarz dla siebie”⁶². Transcendencja zatem, zdaniem filozofa, powstaje w takim przypadku z nadinterpretacji braku odzewu. „Ten brak, dodaje Sloterdijk, bierze się stąd, że niejeden inny jest nam zrazu niedostępny i dlatego pozostaje od nas niezależny. Z tej racji stoi poza fantazjami o symetrii determinującymi nasze typowe wyobrażenia o odpowiedzi, rozumieniu, zemście itd.”⁶³.

Kolejnym aspektem pojawiania się transcendencji jest obecność funkcji odpornościowej, którą należy zapoznać i zinterpretować. Skoro w organizmie pojawiają się systemy odpornościowe, to oznacza, że człowiek oczekuje zranienia. Sloterdijk przekonuje, że religie może zdefiniować jako instytucje psychosemantyczne z podwójnym ogniskiem. „Po pierwsze, wyspecjalizowały się w radzeniu sobie z zakłóceniami integralności i z tej perspektywy oddają się różnym psycho- i socjoterapeutycznym celom. Po drugie, służą kanalizacji i kodowaniu ludzkiego talentu do ekscesu – funkcji, która od czasów europejskiego romantyzmu w dużej mierze należała do sztuki”⁶⁴. Skoro człowiekowi nieustannie towarzyszy cierpienie, śmierć, chaos i przypadek, to pragnie nadać tym rzeczywistościom sens i dlatego odwołuje się do koncepcji transcendencji. „To, co ma działać jako środek zbawienny, musi się zarazem przedstawić jako symbolicznie ustrukturyzowany obraz świata – tzn. zespół prawd z aspiracją do praktycznego i teoretycznego obowiązywania”⁶⁵.

Piąty aspekt transcendencji nie może być wyjaśniony ani funk-

⁶¹ Tamże, s. 17.

⁶² Tamże, s. 20.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 21-22.

⁶⁵ Tamże, s. 22.

cjonalnie ani też naturalistycznie. Chodzi tutaj o zdolność ludzkiej inteligencji do przedstawienia sobie inteligencji ją przewyższającej. „Ten wychył, podkreśla P. Sloterdijk, choć często wykonywany tylko pro forma, wznosi inteligencję ponad jej aktualny poziom. Potwierdza jej, że dobrze rozumie ona siebie, gdy widzi się wciągniętą w wertykalne napięcie. W nim odbywa się jej wzrost – zakładając, że decyduje się ona na ryzyko nauki. Inteligencja żyje ciągle w wewnętrznym więcej lub mniej, a orientowanie się na własny wyższy biegun jest gestem, którym przyznaje sobie swoistą transcendencję”⁶⁶.

Następny nieredukowalny aspekt postawy religijnej to stosunek do śmierci. „Perspektywę na transcendencję w zupełnie specyficznym sensie otwiera przede wszystkim topologiczny aspekt kwestii śmierci. Śmiertelni – by przywołać grecki termin na oznaczenie ludzi – czują zawsze przymus tworzenia sobie wyobrażeń miejsca, do którego zmarli «poszli» i do którego *post mortem* się «przeniosą»”⁶⁷. Sformułowanie „Gdzie Indziej” oznaczające miejsce pobytu po śmierci, może naturalnie przybierać rozmaite formy (kody), w zależności od wyznań i kultur.

Ostatnie znaczenie terminu transcendencja jest również trudne do naturalistycznego objaśnienia. P. Sloterdijk odnosi je do przekonania, że „pewna zaświatowa instancja zwykle zwana Bogiem zwraca się w szczególnych momentach, powodowana miłością, współczuciem lub wzburzeniem, do poszczególnych ludzi i powołuje ich na odbiorców przekazów, które zgodnie z pewnymi uwarunkowaniami kryteriami uznaje się za objawienia”⁶⁸. A zatem ostatnia interpretacja pojęcia transcendencja łączy się z kwestią objawienia, które dla niemieckiego filozofa jest znakiem metafizyki silnego nadawcy. W tym kontekście transcendencja to pochodzenie przekazu o życiowym znaczeniu dla człowieka. „Idea objawienia implikuje dość dramatyczną wizję, w myśl której chętny

⁶⁶ Tamże, s. 25.

⁶⁷ Tamże, s. 26.

⁶⁸ Tamże, s. 27.

do komunikacji Pan za pomocą dyktatów, które są darami, lub za pomocą darów, które są dyktatami, zwraca się za pośrednictwem wybranych mediów – proroków, prawodawców i świętych nadludzi – do pewnej grupy odbiorców, by ich skłonić do przyjęcia przekazu. Objawienie oznacza więc przy pierwszym odczytaniu przekazu «stamtąd» zobowiązujący adresata do pełnego wdzięczności poddania»⁶⁹.

Niemiecki filozof sytuuje zatem pojęcia objawienia w świecie relacji, która przybiera postać feudalnej zależności (*homo hierarchicus*). Bóg jako Pan i Władca przemawia do człowieka, który jest wasalem i jego poddanym. W tym układzie nie ma relacji podmiot – podmiot, ale podmiot – przedmiot, przy czym ten ostatni biernie przyjmuje przesłanie, słuchając i wykonując sugerowane zalecenia. Filozof przekonuje, że w kulturach cechujących się odwasalaniem taki model traci wiarygodność, zarówno teoriopoznawczo, jak i społecznie. Tam gdzie nie ma relacji podmiotowej idea dyktatowego i pasywnie odbieralnego Objawienia popada w kryzys. Z kolei „dzięki «zwrotowi w stronę podmiotu», wnioskuje P. Sloterdijk, objawienie nie tylko się odpasywnia, lecz odrywa się też coraz bardziej od węższych kontekstów religijnych: nie można go już wiązać wyłącznie jednorazowym wypowiedzeniem go przez transcendentnego nadawcę, jaki występuje w jakimś świętym piśmie – dzieje się stale i wszędzie z racji otwartości świata, który sam «prześwituje», a zarazem z racji wymuszonego odsłonięcia czegoś wcześniej zakrytego, co teraz posuwają naprzód oświecenie i zorganizowane badania»⁷⁰.

Zatem niemiecki filozof sugeruje, że uwolnienie Objawienia z twardych monoteistycznych ram i nadanie mu pluralistycznych rysów, przyczyni się do poszerzenia znaczenia tego terminu. W ten sposób zostanie również pokonana dychotomia relacji Bóg – człowiek, która przybiera formę aż nazbyt hierarchiczną, doko-

⁶⁹ Tamże, s. 27-28.

⁷⁰ Tamże, s. 29.

nując deprecjacji tego ostatniego. Przywrócenie odbiorcy Objawienia podmiotowości, usunie jego pasywność i wasalizm, odbierze nadawcy prymat oraz wprowadzi pożądaną równowagę.

P. Sloterdijk inspirując się tezą o „zderzeniu monoteizmów”⁷¹, dokonuje konfrontacji trzech systemów religijnych (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu). Rozpoczyna od przedstawienia każdej ze stron. Filozof nie podejmuje jednak obiektywnej i szerokiej prezentacji, ale widzi w religiach strony konfliktu i dlatego charakteryzuje je w kluczu ich zdolności do budzenia postaw rywalizacji i walki.

Następnie opisuje fronty oraz najważniejsze kampanie. P. Sloterdijk przekonuje przy tym, że klasyczne monoteizmy tylko częściowo wyczerpały polemogenny potencjał. Kampanie z kolei to konkretne formy religijnej ekspansji, przybierające trojaka formę. „Pierwsza, teokratyczna suwerenność, która zdeterminowała drogę judaizmu przez przestrzeń i czas, ma rysy przeważnie defensywne i separatystyczne, podczas gdy forma druga i trzecia, ekspansja przez działalność misyjną i świętą wojnę, wykazują się ewidentną ofensywności, przy której pewną rolę grają także środki w rodzaju perwersji, przymusu i podporządkowywania sobie, a nawet jawnego szantażu (chrzest albo śmierć!, Koran albo śmierć!)”⁷².

W dalszej kolejności tworzy matrycę interpretacyjną i szuka drogi wyjścia z ciasnego monoteistycznego świata. Jak zauważa niemiecki filozof: „mylące byłoby uznanie, że monoteistyczna gorliwość jest sprawą determinowaną przede wszystkim przez prawidłowości emocjonalne i dlatego wymagająca najpierw analizy psychologicznej”⁷³. Rzeczywiście w religiach monoteistycznych jest zarówno gorliwość, od której niedaleko do rywalizacji, jak „biopozytywne” skutki życia pełnego uczuć religijnych. P. Sloter-

⁷¹ Zob. J. DERRIDA, *Marx'Gespensier*, Frankfurt am Main, 1995; S. P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu społecznego*, przekład H. JANKOWSKA, Warszawa 2006.

⁷² P. SLOTERDIJK, *Gorliwość Boga*, s. 76-77.

⁷³ Tamże, s. 117.

dijk sugeruje jednak inne spojrzenie: „trzeba przede wszystkim rozszyfrować pewien program logiczny, który przed wszelkim dodatkowym ładunkiem psychicznym postępuje według ściśle wewnętrznie określonej gramatyki”⁷⁴. A zatem w przypadku religii monoteistycznych mamy do czynienia z religijnym suprematyzmem, ascensją ku Najwyższemu i Jedynemu. Z zasady tej wynika ontologiczny monarchizm, oznaczający, że „tylko jeden może i powinien być panem wszystkiego”⁷⁵. To przekonanie przenika dynamizm, „w myśl którego najpotężniejszemu nic nie może się oprzeć”⁷⁶. Z kolei z dynamizmu wypływa optymizm, albo perfekcjonizm, który stanowi, że „dominujący jest doskonały i najlepszy oraz że działa w pełni zgodności ze swą naturą. Najlepszym może być ten, kto jest lepszy od wszelkiego dobra – więcej nawet: lepszy od wszystkiego, co jest tylko lepsze od dobrego”⁷⁷.

Skoro religie monoteistyczne przenika wysoce niebezpieczna gorliwość, należy zaproponować procedury desuprematyzacyjne. Najpierw, zauważa niemiecki filozof, należy wykazać, że „Najwyższe ma sens tylko jako pojęcie graniczne – tak że nie może należeć do nikogo, a żaden «przedstawiciel», «następca» czy obrońca wiary nie może go sobie zawłaszczyć na wyłączność”⁷⁸. Drugi cel z kolei jest dalekosiężny i zdecydowanie ambitniejszy. Chodzi o rozłożenie klasycznej matrycy, pozbawienie monoteizmu przekonania o swojej absolutnej wartości oraz wprowadzenie drogi wielowartościowego myślenia czyli odradykalizowanie tych religii⁷⁹.

P. Sloterdijk uważa, że religie po przejściu stadium zelockiego (gorliwości i walki), winny szukać więzi ze świecką cywilizacją i kulturą. „Tylko z tego aliansu można czerpać siły, których ekspozycja i klaryfikacja staje się niezbędną do zneutralizowania apo-

⁷⁴ Tamże, s. 118.

⁷⁵ Tamże, s. 119.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 154.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 154-155.

kaliptycznych reżyserów. Trzeba w tym celu stworzyć symboliczne terminale, które wszystkim aktorom monoteistycznych kampanii dadzą poczucie, że zwyciężyli. Tylko przegrani mogą przejść przez halę przylotów historii, by potem szukać sobie roli do odegrania w zsynchronizowanym świecie. Tylko oni będą gotowi wziąć odpowiedzialność za zadania, jakim mogą sprostać wyłącznie duże koalicje⁸⁰.

Kończymy wnioskiem niemieckiego filozofa jest wezwanie do globalizacji, która oznacza, że kultury nawzajem się cywilizują. „Sąd Ostateczny prowadzi do codziennej pracy. Objawienie staje się raportem o stanie środowiska i protokołem o statusie praw człowieka. Tym samym wracam do przewodniego motywu tych rozważań opartego na etosie ogólnej nauki o kulturze. Powtórzę tę formułę jak kredo, życząc jej siły do rozprzestrzeniania się z prędkością płomieni: tylko droga cywilizacyjna jest jeszcze otwarta”⁸¹. Zatem spojrzeniu P. Sloterdijka na religie niezmiennie towarzyszy przekonanie, że monoteizmy są przesiąknięte ksenofobią, dogmatyzmem i w swych postulatach nieprzejednane, przybierając postać politycznej fobokracji⁸². Przenika je nieustanne pragnienie zmagania i walki, nazwany przez filozofa zelotyzmem. Trzy monoteizmy zarówno dla siebie, jak i dla świata stanowią niemałe ryzyko, bowiem uzurpują sobie prawo do absolutnej prawdy, posiadają monopol na rozumienie świata i rywalizują o te rzeczy z pozostałymi. Dlatego P. Sloterdijk badając te religie, szuka możliwości „rozładowania” nagromadzonego w nich potencjału walki. Chce je wprowadzić na „drogę cywilizacji”, która jawi się jako jedyne rozwiązanie w obecnej sytuacji. Postuluje przejście do okresu pozelockiego i zrezygnowanie z pierwotnej gorliwości w imię wielokulturowości.

⁸⁰ Tamże, s. 219.

⁸¹ Tamże.

⁸² Zob. Tenże, *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, przekład B. BARAN, Warszawa 2014, s. 61-73; na temat globalizacji zob. tenże, Zob. P. SLOTERDIJK, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przekład B. CYMBROWSKI, Warszawa 2011.

Podsumowanie – wnioski

T. Eagleton i P. Sloterdijk to intelektualisci, którzy wyraźnie przyznają się do lewicowych korzeni. Hermeneutyka chrześcijaństwa jaką proponują, nie jest wolna od oświeceniowych mitów i przekonań „mistrzów podejrzeń”. Dostrzegając religijny zwrot w obrębie ich filozoficznej refleksji, należy docenić zainteresowanie kwestią Boga, ale równocześnie poddać krytyce błędne interpretacje. We wnioskach końcowych pragnę ocenić wybrane wątki ich twórczości i wobec nich dokonać apologii chrześcijaństwa.

1. T. Eagleton to intelektualista, który czerpie zarówno z myśli Marksa, jak i z Ewangelii. Przekonuje, że koncepcje te nie wykluczają się. Wracając do chrześcijaństwa, szuka w nim niejako schronienia, przystani, która da mu poczucie bezpieczeństwa, jak to miało miejsce w dzieciństwie. Chce je obronić wobec świata, widząc w nim unikalny projekt społeczny. Zdaniem angielskiego filozofa Bóg, pomimo prób usunięcia go z ludzkiej rzeczywistości, ostał się, bo jest silniejszy, religia zaś nie dała się wyeliminować, ponieważ stała się najmocniejszą postacią kultury popularnej. Oświecenie, które nazbyt optymistycznie postrzega T. Eagleton, nie dążyło do całkowitego zniszczenia chrześcijaństwa, nie było również w swoim rdzeniu antyreligijne, chciało jedynie wyeliminować wszechwładną instytucję Kościoła. Wobec niego angielski filozof także pozostaje nieufny. I chociaż broni wiary wobec nowego ateizmu i wskazuje jej pierwszeństwo przed wiedzą, to zdaje się nie dostrzegać jej subtelności w relacji do rozumu. T. Eagleton widzi jedynie jej jedną stronę, a mianowicie zaufanie do Boga, zapomina, że istnieje jeszcze ratio, które nie sprzeciwia się sercu.

Rozumienie misji Jezusa, przedstawione przez angielskiego filozofa, jak i rodzącego się Kościoła, jest bardzo uproszczone. T. Eagleton posługując się biblijnym terminem *anawim*, nie stosuje tutaj nowotestamentalnej hermeneutyki, ale odnosi go do wszystkim ubogich, odrzuconych, zagubionych i pozostających na marginesie społecznym, wyrzuconych poza nawias przez państwo. Jezusa postrzega jako rewolucjonistę, który walcząc z ówczesnym systemem, niósł wolność i godność ubogim. Jego wspólnota to *anawim*, odrzuceni i nieudacznicy. Chrześcijaństwo, jak postuluje za Marksem filozof, winno dzisiaj porzucić skostniałą instytucję i wyjść do tego świata. Jest ono przede wszystkim projektem społecznym, skierowanym do ludzi ubogich. Dlatego musi się wyzwolić z sidła kapitalizmu. T. Eagletona przekonuje, że tylko wtedy wiara przetrwa i nabierze nowej dynamiki.

2. P. Sloterdijk z kolei uważa, że teza o powrocie religii, którego jesteśmy świadkami, jest stanowczo przesadzona. Religia w żadnej postaci wracać nie może, ponieważ jej tak naprawdę nie ma i nigdy nie istniała. Jeśli „coś” w tym względzie odradza się, to jedynie ćwiczenia spirytualne, praktykowane kolektywnie bądź indywidualnie. Ich rozprzestrzenianie, czy też aktualność, to jedynie dynamika ukazująca skuteczność zabiegów i zapotrzebowanie na nie. Niemiecki filozof przekonuje, że źródło religii jest wyraźnie antropologiczne i tkwi jedynie w człowieku, który wypracował „symboliczny system immunologicznych i rytualnych osłon uodparniających”. Dlatego wszelkie badania tego typu aktywności P. Sloterdijk nazywa „antropotechniką”.

Niemiecki filozof podobnie patrzy na transcendencję, poddając to pojęcie niereligijnemu opisowi. Sugeruje, że powstaje ona wskutek zapoznania powolności, czyli odkrycia niepewnych epizodów, określanых mianem powolnego, które przesuwano do transcendencji, to znaczy nieobserwowalności. To, co trudne do zrozumienia i akceptacji, wymykające się racjonalnemu oglądowi, nazywano transcendentnym. W gruncie rzeczy było to jedynie niezapoznane. Rozwój nauki ostatecznie wyjaśnia wątpliwości i ukazuje, że nie ma rzeczywistości, która prędzej czy później nie dałaby się uzasadnić naturalnie.

P. Sloterdijk zarówno pochodzenie religii, jak i transcendencję, wyjaśnia antropologicznie, nie biorąc pod uwagę pozaświatowej przyczyny. Nie dostrzega w samym człowieku „otwartości”, która szuka dopełnienia. Całkowicie pomija ludzką zdolność do autotranscendencji, umiejętność przekraczania samego siebie, wymownie świadcząca o potrzebie odnalezienia Sensu. Człowiek, według niemieckiego filozofa, żyje jedynie w tej przestrzeni, a wszystko, co odczuwa, jako pozaświatowe, wynika z jego projekcji i nadmiaru przeżyć.

Objawienie z kolei pozostaje dla P. Sloterdijka świadectwem relacji wasalnej i znakiem zelockiej gorliwości w obrębie poszczególnych monoteizmów. Niemiecki filozof sugeruje przewartościowanie hierarchii Bóg-człowiek, przywracając temu ostatniemu, należną mu godność oraz odejście od ścisłych ram danej religii w kierunku pluralizmu. Opis fenomenu objawienia i faktu istnienia wielkich religii monoteistycznych ponownie nie wykracza poza naturalistyczne analizy. Interpretacja P. Sloterdijka pełna enigmatycznych terminów (np. procedury desuprematyzacyjne) wzywa do porzucenia przez monoteizmy ich tożsamości i stworzenie globalnej struktury religijnej, która zrezygnuje z gorliwości (stadium pozelockie religii).

3. Hermeneutyka chrześcijaństwa, jak proponują T. Eagleton i P. Sloterdijk, z perspektywy fundamentalnoteologicznej jest nie do utrzymania. Lewicowi myśliciele patrzą na rzeczywistość wiary i objawienia jedynie ludzkimi oczyma. Dokonując interpretacji chrześcijaństwa, całkowicie pomijają możliwość interwencji Boga, a religię sytuują w obrębie tylko ludzkiego doświadczenia. W takiej perspektywie Jezus jest postrzegany jedynie jako *anawim* – ubogi, który chce zmienić społeczny porządek, a nie zwiastować nadejście królestwa Boga.

Streszczenie

Lewicowa hermeneutyka chrześcijaństwa, zaprezentowana w artykule, to spojrzenie na kwestię Boga, objawienie i wiary oczami T. Eagletona i P. Sloterdijka. Obaj współcześni myśliciele przyznając się do lewicowych fascynacji, w ich świetle interpretują chrześcijaństwo. Nie potrafią jednak, co wykazuje autor tekstu, zobaczyć objawienia niejako od strony Boga, jako „zamieszkania Słowa pośród nas”. Religia pozostaje dla nich jedynie ludzkim wysiłkiem, iluzją i projekcją. W takim pryzmacie patrzą także na Jezusa, który niczym Marks, zainteresowany przede wszystkim ubogimi, zwiastuje nowy porządek społeczny.

Słowa kluczowe: *hermeneutyka chrześcijaństwa, transcendencja, religia*

Deus Otiosus: A Leftist Hermeneutics of Christianity

Summary

The left hermeneutics of Christianity, presented in the article, is a look at the question of God, revelation and faith through the eyes of Terry Eagleton and Peter Sloterdijk. Both modern thinkers admit to a leftist fascination and hereby interpret Christianity. However, they cannot, as the present writer will point out, understand the revelation as the work of God, „the Word dwelling among us.” Religion for them remains only some human effort, illusion and projection. In such a way they also view Jesus, who, like Marx mainly interested in the poor, heralds a new social order.

Key words: *hermeneutics of Christianity, transcendence, religion*

KS. JÓZEF ZABIELSKI

„AREOPAGI” WSPÓŁCZESNEGO POGAŃSTWA JAKO WEZWANIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Treść: 1. Obszary i rodzaje „areopagów” współczesnego pogaństwa, 2. Ewangelizacja neopogaństwa jako imperatyw współczesności, Podsumowanie.

Charakterystycznym zjawiskiem współczesności jest dechrystianizacja – określana jako „współczesne pogaństwo” lub „nowy ateizm”. W konsekwencji, ludzka egzystencja często przyjmuje postać istnienia „jakby Boga nie było”, czyli postawę religijnej obojętności i moralnego relatywizmu. Można wskazać kilka szczególnych obszarów - „areopagów” tego współczesnego pogaństwa: negacja prawdy i jej fałszowanie, dewaluowanie wartości ludzkiego życia oraz małżeństwa i rodziny, liberalizacja wychowania oraz życiowych postaw dzieci i młodzieży, depersonalizacja kultury i środków przekazu, materializacja pracy zawodowej oraz demoralizacja życia społeczno-politycznego, mobilizacja ruchów i wspólnot antyreligijnych. Rozwój tych poglądów i postaw życiowych wymaga ewangelizacyjnych oddziaływań, korygujących błędność owych teorii i zachowań oraz wskazujących poprawne kierunki współczesnego rozwoju religijno-moralnego. Niższe analityczne refleksje nad tym zagadnieniem podzielone zostały na dwie części: 1. Obszary i rodzaje „areopagów” współczesnego pogaństwa; 2. Ewangelizacja neopogaństwa jako imperatyw współczesności.

Ks. Józef Zabielski – prof. dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, prof. UwB i UKSW. Absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (AWS), studia specjalistyczne z teologii moralnej na Wydziale Teologii KUL, gdzie ukończył też Podyplomowe Studium Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa.

1. Obszary i rodzaje „areopagów” współczesnego pogaństwa.

Aksjologiczno-normatywne uwarunkowania „nowego ateizmu” mają swe podstawy w negowaniu prawdy i jej fałszowaniu. Ta koncepcja myślenia i życiowa postawa jest wyrazem postmodernizmu - nurtu filozoficzno-kulturowego zapoczątkowanego w latach sześćdziesiątych XX wieku. Ta ideologia jest skutkiem rozczarowania niewydolnością nowoczesnego postępu poznawczo-technicznego. Tę nowoczesność cechowała ślepa wiara w ludzki rozum i postęp techniczny, który miał w pełni uszczęśliwić ludzkość. Takie zawierzenie ludzkiemu rozumowi i technice wykluczało potrzebę Boga, co zapoczątkowało proces sekularyzmu i laicyzacji życia społecznego. Rzeczywistość jednak ukazała zwodniczość tych oczekiwań; co więcej, wraz rozwojem techniki pojawiły nowe zagrożenia – broń biologiczno chemiczna, nowe choroby zakaźne, narastający problem głodu w Trzecim Świecie, dyktatury polityczno-medialne, wzrastające zboczenia i choroby. Są to fundamentalne uwarunkowania ideologii postmodernizmu jako reakcji na ludzką niemoc zawładnięcia światem i jego naturą.

Postmodernizm stanowi bardzo zróżnicowany obszar filozoficzno-kulturowy. Podstawą tej ideologii jest przekonanie, że ludzkie myślenie i działanie nie jest przewidywalne i niemożliwe do sprawowania nad nim kontroli. Takie przekonanie wzmacnia poczucie ludzkiej autonomii, ale równocześnie postrzega środowisko ludzkiej aktywności jako przestrzeń chaosu i braku zdeterminowania, obszar stale ambiwalentny i narażony na sprzeczne działania. Mając na względzie ten problem, Jan Paweł II w encyklice „*Fides et ratio*” nasze czasy określa mianem „epoki postmodernizmu”. Podkreśla, że „nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”¹.

Postmodernistyczne niszczenie wszelkich „pewników” prowadzi ku

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 91. Zob. P. BORTKIEWICZ, *Rola pokory w kulturze myślenia*, w: „Polska filozofia wobec encykliki *Fides et ratio*”, red. M. GRABOWSKI, Toruń 1999, s. 209-214.

nihilizmowi, który stanowi największe zagrożenie współczesnej kultury i cywilizacji. Wyznacza bowiem pewien horyzont wielu filozofii, które zatraciły wrażliwość na problematykę bytu, odrzucając wszelkie fundamenty aksjologiczne i negując prawdę obiektywną. Jan Paweł II stwierdza: „Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapomnieć, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. [...] Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”².

Negowanie prawdy i jej fałszowanie w sposób niezwykle dramatyczny odbijają się na dewaluowaniu wartości ludzkiego życia oraz małżeństwa i rodziny. Zagrożeniem ludzkiej egzystencji jest przede wszystkim masowe niszczenie życia człowieka przed jego urodzeniem w postaci wielomilionowej rocznej aborcji, do trzeba dodać manipulacje związane ze sztucznym złodnieniem - poczęcie *in vitro*, oraz propagowanie tzw. homoseksualnych małżeństw i rodzin, a od niedawna także ideologii gender. Fakty te najbardziej przemawiają do ludzkiej wyobraźni i konkretyzują „nową ideologię zła”. Nowością naszych czasów jest przyzwolenie na aborcję i traktowanie jej jako metody regulacji narodzin człowieka, co doprowadziło do tego, że stała się ona zjawiskiem powszechnym, czego skutkiem jest mordowanie każdego roku milionów niewinnych istot ludzkich, także w krajach przeżywających alarmujący spadek liczby urodzeń. Pod wpływem tej zbrodniczej ideologii pozostają elity prawniczo-polityczne i kulturowo-medialne, propagując skrajny indywidualizm, ateizm i feminizm, wydając normy prawne zagrożające ludzkiemu życiu i uniewinniające morderców. Aborcja i inne zagrożenia ludzkiego życia oraz naturalnej społeczności małżeńsko-rodzinnej owocuje nie tylko śmiercią niewinnych dzieci, ale też głęboką deprawacją osób, które w tym uczestniczą³.

² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 90. Zob. N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenia wiary*, „Premisla Christiana”, 2012/2013, t. 15, s. 239-141.

³ Zob. S. WIELGUS, *Nowe pogaństwo dziś*, cz. 2, <http://prawda-nieujawniona.blog.onet>.

Dewaluacja wartości ludzkiej natury oraz małżeństwa i rodziny jako naturalnych środowisk wychowawczych skutkuje liberalizacją wychowania oraz życiowych postaw dzieci i młodzieży. Człowiek jest tu bardzo często traktowany w kategorii rzeczy, którą trzeba odpowiednio ukształtować, aby dobrze dała się dobrze „odsprzedać” we współczesnym świecie. Temu sprzyja absolutyzacja wolności pojmowanej jako „do-wolność” w wyborach form i celów wychowania. Ową „do-wolność” stosują zarówno rodzice – wychowawcy, jak i wychowankowie, co przyjmuje postać zasady „róbta co chceta”. Tego rodzaju koncepcje w zakresie wychowania są narzucane jako jedynie słuszne i „modne” we współczesnym świecie, co prowadzi do aksjologicznego zawirowania i swoistego zniewolenia. „Człowiek współczesny – pisze Z. Bauman – pouczany jest więc i musztrowany od najmłodszych lat, by postrzegał świat na kształt zbiornika wypełnionego po brzegi przedmiotami zastępowalnymi, powołanymi do dostarczania ulotnych jeno uciech i przeznaczonymi do chwilowych tylko użytków”⁴. Temu sprzyja, a nawet swoiście zmusza polityka państwa – w tym Polski – czego przykładem jest nowy projekt ustawy o edukacji seksualnej w polskich szkołach. Autorzy tego projektu traktują dzieci i młodzież jak własność państwa, narzucając obowiązkową wiedzę o wynaturzonej seksualności człowieka. Stąd też, wychowania w duchu Dekalogu promuje się wychowanie w oparciu wolność seksualną, propagandę aborcji i seksualną indoktrynację. Jest to próba podporządkowania procesu wychowania politycznej ideologii, przesyczonej postmodernistycznym relatywizmem, który jest sprzeczny z chrześcijaństwem. Takie zachowania ukazują, że celem wychowania jest, aby „nowy człowiek” poprzez edukację nabył przekonania, że nie istnieje absolutna prawda, natomiast wszystko jest

pl/2012/17/ks-abp-st-wielgus-nowe-poganst., [dostęp: 21.04.2014r.]; J. ZABIELSKI, *Deformacja małżeństwa i rodziny jako moralne wyzwanie współczesności*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 2009, t. IX, s. 257-272; D. GIZIŃSKA, *Kohabitacja jako alternatywna forma życia rodzinnego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2008, t. 36, z. 1, s. 197-216.

⁴ Z. BAUMAN, *Wiara w świetle natychmiastowych satysfakcji*, w: „Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio”, red. M. GRABOWSKI, dz. cyt., s. 297. Zob. J. KROKOS, *Zniewolenie wolności*, w: „W trosce o wewnętrzną wolność osoby”, red. M. JANKOWSKA, M. RYŚ, Warszawa 2008, s. 33-42; J. ZABIELSKI, *Aksjologiczny status dziecka w kontekście współczesnej kultury życia*, w: „Dziecko – Etyka -Ekonomia”, red. E. OZOROWSKI, R. Cz. HORODEŃSKI, Białystok 2008, s. 45-61.

względne⁵.

Degradujący liberalizm w dziedzinie wychowania powiązany jest z depersonalizacją kultury i środków przekazu. Jest to zjawisko niezwykle groźne, gdyż kultura jest wyrazem istnienia i bytowania człowieka, stanowi płaszczyznę jego wyróżnienia spośród nieosobowych bytów otaczającego świata, umożliwiając wchodzenie w relacje osobowe i innymi ludźmi. Człowiek egzystuje zawsze w jakiejś kulturze, która stwarza osobową więź między ludźmi, dając podstawy społecznego charakteru bytowania. We współczesnym świecie obserwuje się depersonalizację kultury i sprowadzenie jej do wymiaru rzeczowego, do czego przyczyniają się środki przekazu.

Analizując ten problem papież Benedykt XVI podkreśla, że cechami tego zjawiska „jest wykluczenie Boga z życia osób, rozpowszechniona obojętność na samą wiarę chrześcijańską, a wręcz usiłowanie usunięcia jej na margines życia społecznego. W minionych dziesięcioleciach można było jeszcze znaleźć ogólny zmysł chrześcijański, jednoczący we wspólnocie całe pokolenia, wzrastające w cieniu, które kształtowało kulturę. Dziś, niestety, mamy do czynienia z dramatem fragmentaryczności, co czyni niemożliwym istnienie jednoczącego punktu odniesienia”⁶. Taka postawa ukazuje kryzys współczesnej kultury, co wyraża się w radykalnej krytyce wszelkich pewników aksjologiczno-moralnych w wymiarze normatywnym oraz jako życiowych postaw. Brak zakotwiczenia kultury w wartościach religijno-moralnych uderza w człowieka, prowadząc do niszczenia postaw osobowych, a w licznych przypadkach do „kultury śmierci”. Zatrącenie bowiem wrażliwości na Boga skutkuje utratą wrażliwości na wartość człowieka, a następnie wynaturzeniem jego wolności i relatywizmem kulturowym⁷.

⁵ POŁ. N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenie prawdy*, art. cyt., s. 248-249; W. STARNOWSKI, *Cena wolności – aspekt wychowawczy*, w: „W trosce o wewnętrzną wolność osoby”, red. M. JANKOWSKA, M. RYŚ, Warszawa 2008, s. 97-107; J. ZABIELSKI, *Normatywny charakter nowego porządku światowego*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, 4(2005), s. 29-37.

⁶ BENEDYKT XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii*, „L'Ossevatore Romano” [pol.], 7(2011), s. 40. Zob. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la teologie en postmodernité*, Paris 2007; J. ZABIELSKI, *Współczesny idyferentyzm religijno-moralny jako problem dialogu*, w: „Filozofia dialogu”, red. J. BANIAK, Poznań 2003, s. 217-228.

⁷ Zob. J. ZABIELSKI, *Indyferentyzm religijno-moralny jako zamię współczesnej kultury chrześcijańskiej Europy*, w: „Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy”, red. U. CZERNIAK,

Tego rodzaju ideologie są upowszechniane przez środki przekazu, które zaprzeczają wymóg prawdy, a koncentrują się na propagandzie różnych wynaturzeń, traktując je jako wyraz „współczesnej kultury”. Szczególny udział mają w tym tzw. wolne media, które współpracując ze środowiskami antykatolickimi, propagują ruchy feministyczne, i homoseksualne, prawo zabijania poczętych dzieci, różne antykatolickie fobie i amoralne obsesje. W ostatnich latach z wielkim natężeniem rozwijana jest ideologia gender, deformująca płciowość człowieka i jego naturalne ukierunkowanie małżeńsko-rodzicielskie. Bardzo aktualna jest też nieprzychylność mediów wobec wierzących w Chrystusa w postawie stronnictwo. Wyrazem tego jest nieproporcjonalne nagłaśnianie wiadomości negatywnych o zachowaniu chrześcijan, a często wprost fałszywych, oraz propagowanie ich w tzw. mediach opiniotwórczych. Przykładem skrajnie antykatolickiego pisma stał się ostatnio „Newsweek”, przodują także w tym procederze takie polskie pisma jak: „Gazeta Wyborcza”, „Polityka” czy „Wprost”. Przemilczane natomiast są dokonania chrześcijan – Kościoła w Polsce i na świecie - w działalności charytatywnej, obronie życia ludzkiego, wyjaśnianiu prawd i zasad moralnych, co stanowi charakterystyczne tabu w przekazie medialnym. Takie postawy medialne mają na celu deprecjację chrześcijaństwa i wiary religijnej, co prowadzi do negacji Boga i opartej na tym moralności⁸.

Upowszechnianie zdemoralizowanej kultury skutkuje materializacją pracy zawodowej oraz demoralizacją życia społeczno-politycznego. W ramach tych koncepcji praca ludzka jest rozumiana i realizowana jako wyłączone źródło materialnego zysku. Zostaje wyeliminowany osobowo-rozwojowy charakter pracy oraz jej wymiar społeczno-moralny. Jest to powiązane z zatracaniem poprawnego rozumienia człowieka jako bytu osobowego i zmaterializowaniem jego aktywności. Taka wizja ludzkiej pracy jest elementem materialistycznej koncepcji życia gospo-

J. GRABOWSKI, Częstochowa 2003, s. 561-571; B. Preder, *Moralny kryzys kultury europejskiej*, tamże, s. 573-578.

⁸ Zob. J. ZABIELSKI, *Misja Kościoła wobec dominacji mass mediów w świecie/ Bažnyčios misija ir žiniasklaida*, w: „Kościół a Europa w dobie współczesnej”, red. M. OLSZEWSKI, E. KIRSTUKAS, Wilno 2010, s. 127-134; A. GUDAUSKAS, *Kriščioniškoji komunikacijos prigimtis, realijos ir perspektyvos*, tamże, s. 99- 110; N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenia wiary*, art. cyt., s. 247-248; M. A. PEETERS, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. L. WIRONIECKI, Warszawa 2013, s. 85-116.

darczego oraz demoralizacji społeczno-politycznej. Poglądy te i życiowe postawy zakotwiczone są w agresywnym sekularyzmie, destabilizującym naturalne podstawy moralności oraz ludzkiej wspólnoty. Społeczność katolicka jest tu postrzegana jako jedyna przeszkoda na drodze do ateizacji zmierzającej do zbudowania społeczeństwa bez Boga i odniesienia do transcendencji, opartego na etyce podporządkowanej relatywizmowi okoliczności i korzyści. Bóg jest tu postrzegany jako przeszkoda w realizacji zamiarów, których miarą jest wyłącznie człowiek. Wolność zaś pojmowana jest jako możliwość zaspokajania wszelkich pragnień i czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Ta błędna koncepcja osoby ludzkiej i jej wolności kształtuje politykę, moralność i kulturę współczesnego społeczeństwa, w tym Unii Europejskiej, która staje się wyraźnym ośrodkiem walki z chrześcijaństwem w Europie. Wyrzajem tego jest odrzucenie odwołania się do Boga w konstytucji Unii Europejskiej, wykluczenie odniesień do chrześcijaństwa w traktacie lizbońskim, w którym Kościół katolicki zrównano z „organizacjami humanistycznymi” nie mającymi charakteru religijnego, przyjęcie w 2009 roku przez Parlament Europejski rezolucji wzywającej wszystkie kraje członkowskie do uznawania związków homoseksualnych i ułatwiania zabijania dzieci nienarodzonych oraz umożliwianie swobodnego dostępu do środków antykoncepcyjnych. Fakty te są wyrazem unijnej filozofii, która jest sprzeczna z europejskimi tradycjami i głęboko narusza chrześcijańskie dziedzictwo kulturowe Europy i świata⁹.

Swoistym zwieńczeniem „nowego ateizmu” jest agresywne protestowanie przeciw wierze religijnej oraz mobilizacja ruchów i wspólnot antyreligijnych. Jesteśmy świadkami szerzenia się charakterystycznej mody na niszczenie katolickiej tożsamości. Objawia się to zgodą na tzw. pluralizm pogładowy, z którego wykluczeni są katolicy. Brak szacunku dla chrześcijaństwa staje się „europejską modą”, która dopuszcza absolutną tolerancję wobec najbardziej skrajnych opinii i postaw z wyłączeniem życia katolików. Z życia publicznego znikają chrześcijańskie symbole, dni święte stają się najlepszym czasem handlu, świat konsumpcyj-

⁹ Por. N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenia wiary*, art. cyt., s. 245-247; zob. także: S. WIELGUS, *Nowe pogaństwo dziś. Nowa ideologia zła w świetle nauki bł. Jana Pawła II*, <http://www.naszdziennik.pl/wp/12409,nowe-poganstwo-dzis.html>, [dostęp: 21.04.2014]; F. CASAZZA, P. D. GUENZI, *Stili di vita e consumi. Dalleconomia dello sviluppo all'<economia della felicità>*, „Rivista di Teologia Morale”, 39(2007), nr 154, s. 279-284.

ny wypacza ideę najważniejszych świąt chrześcijańskich – Bożego Narodzenia i Wielkanocy, zagłuszając je zgiełkiem handlowych centrów, które przekształca się w świątynie „złotego cielca” próżności i obfitości. Z wystąpień publicznych praktycznie zniknęło odwoływanie się do Boga i chrześcijańskiej wiary, a tzw. „publiczna poprawność” nie pozwala wspominać chrześcijańskich tradycji, które ukształtowały zachodnią cywilizację. Co więcej, rozwija się opinia, że symbole religijne „obrażają” uczucia obywateli, czego przykładem jest wydane w 2012 roku żądanie Komisji Europejskiej od Słowacji usunięcia symboli religijnych z monet 2 euro¹⁰. Jeszcze bardziej drastyczne zachowanie prezentują autorzy tzw. „sztuki”, w ramach której ośmieszają chrześcijan, z czego wielu producentów czerpie niemałe zyski. W wielu filmach, programach telewizyjnych, internetowych czy prasowych, negatywny obraz chrześcijaństwa stanowi dziś niemal normę. Wyrażane jest to w propagowaniu liberalizmu i ośmieszaniu norm życia chrześcijańskiego, czego przykładem w Polsce są m. in. zachowania Doroty Rabczewskiej, Adama Darskiego, czy też Doroty Nieznalskiej, która w 2001 roku dokonała profanacji krzyża, z czego nie tylko została uniewinniona decyzją sądu w 2010 roku, ale otrzymała stypendium ministra nauki i szkolnictwa wyższego Barbary Kudryckiej za „wybitne osiągnięcia artystyczne”¹¹.

Wraz z agresją wobec chrześcijaństwa, we współczesnej kulturze indywidualizmu i konsumpcjonizmu rozwija się tzw. religijność selektywna – wybiórcza, czego wyrazem jest deklarowanie przynależności do Kościoła, przy jednoczesnym kwestionowaniu lub odrzucaniu pewnych prawd wiary i norm moralnych. Obok tej postawy, „pojawiła się nowa oferta dla społeczeństw ponowoczesnych w formie tzw. pseudo-religii, które są łatwe do przyjęcia, gdyż zostawiają dużą swobodę, nie stawiając żadnych lub prawie żadnych wymagań, a równocześnie w jakimś stopniu zdają się zaspokajać duchowe potrzeby człowieka”¹². Naj-

¹⁰ Chodziło o usunięcie krzyży na ornatkach i aureolach nad głowami św. Cyryla i Metodego, których papież Jan Paweł II ogłosił patronami Europy.

¹¹ Zob. N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenia wiary*, art. cyt., s. 248-251; S. Wielgus, *Nowe pogaństwo dziś*, cz.2, <http://prawda-nieujawniona.blog.onet.pl/2012/10.17/ks-abp-st-wielgus-nowe-poganst...>, [dostęp: 21.04.21014]; M. KOŃCZAL, *Współczesne neopogaństwo słowiańskie – konstrukcja, rekonstrukcja czy dekonstrukcja*, „Zeszyty Filozoficzne”, 2006, nr 12-13, s. 235-246.

¹² K. BEŁCH, *Współczesne zagrożenia wiary wyzwaniem dla duszpasterstwa*, „Premisla Christiana”, 2010/2011, t. 14, s. 249. Zob. J. ZABIELSKI, *Dyktatura relatywizmu we współczesnym*

bardziej propagowaną pseudoreligią jest amerykański ruch *New Age* (Nowa Era), który zapuszcza korzenie w całym świecie, także w Polsce. Jako kierunek światopoglądowy skupia w sobie monizm, panteizm oraz etyczny indywidualizm i woluntaryzm. Nie uznaje absolutnej prawdy ani dobra: prawdą jest to, w co wierzy poszczególny człowiek, a dobrem to, co uważa za dobro. Nie uznaje osobowego bóstwa, ani żadnego systemu aksjologicznego, gdyż nic nie jest ani dobre, ani złe; jest mocno powiązany z kulturą postmodernistyczną, popierając feminizm, głosząc religijny kult Matki Ziemi. Propagatorzy *New Age* twierdzą, że jest to pełnoprawna Religia kosmiczna, która w przyszłości zastąpi wszystkie religie świata. *New Age* i inne pseudoreligie przyciągają wielu katolików, wywołując wielkie zamieszanie w ich umysłach i w życiu religijno-moralnym. Wielu katolików jednocześnie należy do wspólnot pseudoreligijnych, których normy są sprzeczne z chrześcijaństwem, tworząc religijne hybrydy, np. katolik - mason, katolik - spirytysta lub katolik - teozof. W konsekwencji wiary tych środowisk przyjęła charakter synkretyczny, chrześcijańskie zaś tradycje występują równocześnie z pogaństwem, chiromancją, astrologią, terapiami *New Age*, medytacjami religii Wschodu. Jest to niezwykle groźne zjawisko, powodujące zanikanie granic między wyznaniem, religiami i wierzeniami, wprowadzające niebezpieczny relatywizm doktrynalno-moralny¹³.

Sumaryczny obraz religijno-moralnej sytuacji współczesnego świata zawiera wypowiedź kard. J. Ratzingera, który stwierdził, że „żyjemy w okresie, gdy pokusa, by działać bez Boga, urosła do niebywałych rozmiarów. Nasza cywilizacja techniki i dobrobytu opiera się na przekonaniu, że w zasadzie wszystko można wytworzyć. Gdy tak uważamy, życie zaczyna się zamykać w granicach rzeczy, które potrafimy wytwarzać, realności, których istnienia potrafimy dowieść. Pytanie o Boga odchodzi coraz częściej w niepamięć”¹⁴.

świecie, w: „Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu”, red. J. GOCKO, Lublin 2007, s. 57-73.

¹³ Zob. N. PODHORECKI, *Współczesne zagrożenia wiary*, art. cyt., s. 244-245; P. MURZIŃSKI, *New Age czyli współczesna Wieża Babel*, Białystok 2010.

¹⁴ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia P. Seewald*, tłum. G. SOWIŃSKI, Kraków 2001, s. 23.

2. Ewangelizacja neopogaństwa jako imperatyw współczesności

Przywołane tu sposoby interpretacji ludzkiej egzystencji oraz życiowe postawy ukazują, że świat współczesny staje się coraz bardziej wielowymiarowy i skomplikowany, generujący coraz więcej problemów, których odbiór jest zależny od punktu widzenia. Skutkuje to rozbiciem fundamentalnych ośrodków zjednoczenia ludzkości, jakimi są: nauka, moralność, sztuka i religia. Także podstawowe wartości: prawda, dobro, piękno i sacrum - stają się coraz bardziej obce wobec siebie nie stanowią wyrazu mądrości jednoczącej ludzkość. Współczesny świat i społeczeństwo wchodzi w pewnego rodzaju agonię, jest skąpane „we mgle”, toczy się zmaganie o „duszę świata”, rozwija się natarczywa antyewangelizacja, fałszywa hierarchia wartości, wypaczone wolność i egoizm. Często współczesny świat określany jest jako otwarty – „bez drzwi i okien”, w którym ludzie mają możliwość poznania wszystkiego, a styl życia mierzy się w kategoriach wszechświata. Tempo tych zmian jest tak oszałamiające, że ludzie tracą więzy ze sobą i z przeszłością – tradycją. Celem zaś tych kulturowych przemian nie jest człowiek, lecz obfitość dóbr i sprawniejsza produkcja. We współczesnej kulturze ludzkiej „być” oznacza „produkować”, a „żyć” – znaczy „posiadać”. Dzięki inżynierii genetycznej wtargnięto w „kod życia” człowieka, co w dużej części stanowi zagrożenie ludzkiej egzystencji i poważne problemy moralne. Papież Jan Paweł II często podkreślał, że współczesny świat gubi sacrum, pomijając lub odrzucając Boga i niezmiennie normy moralne. Fakty te stanowią wielkie ewangelizacyjne wyzwanie dla Kościoła - nowa ewangelizacja jako zadanie chrześcijan¹⁵.

Uzasadnieniem potrzeby ewangelizacyjnego zaangażowania jest już uświadomienie owego stanu współczesnego świata. Papież Benedykt XVI podkreśla, że „kiedy człowiek chce być wyłącznym twórcą wła-

¹⁵ Zob. Cz. PARZYSZEK, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 23-27; B. DROŹDŹ, *Uwarunkowania społeczno-kulturowe ewangelizacji w Polsce*, w: „Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwanie współczesności”, red. W. PRZY-GODA, E. ROBEK, Sandomierz 2011, s. 39-58; K. AHERN, *Strukturen der Hoffnung in einer gebrochenen Welt. Der Dienst der internationalen katholischen Jugendbewegungen*, „Concilium” [niem.], 46(2010), nr 1, s. 67-75.

snej natury i przeznaczenia, pozbawia się tego, co stanowi fundament wszystkich rzeczy, a w jego wnętrzu pozostaje pustka”¹⁶. Zadaniem ewangelizacji jest ustalenie odpowiednich treści oraz form przekazu prawdy Bożego Słowa, ukazującej potrzebę i sposoby odnowy współczesnego świata. Do ewangelizacyjnej odnowy dzisiejszego stanu ludzkości wzywa też „nakaz Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego, określający samą rację istnienia Kościoła: <Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!”¹⁷. Konieczność ewangelizacji ma więc dwa podstawowe wymiary: doktrynalny i kariologiczny. Wymiar doktrynalny zawarty jest w ewangelizacyjnym posłannictwie Kościoła, należącym do jego istoty. Wymiar zaś kariologiczny wynika z nowych wyzwań i zagrożeń współczesnego świata oraz szans i możliwości ewangelicznej przemiany świata¹⁸. Nowa ewangelizacja jest konieczna zarówno w krajach ateistycznego totalitaryzmu, jak również w krajach Trzeciego Świata, zwłaszcza chrześcijan tych regionów, których „moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji i rozwój sekt. Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności”¹⁹.

Biorąc zaś pod uwagę wymiar przedmiotowo-treściowy, u podstaw ewangelizacji winno być głoszenie prawdy, odrzucanej przez myślenie postmodernistyczne. Należy zacząć od Prawdy Najwyższej – Boga, który jest źródłem prawdy, co potwierdzają słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Postmodernistyczne odrzucenie prawdy jest wyrazem odrzucenia Boga, co jest zakwestionowaniem dążeń ludzkiego rozumu. Intelpekt człowieka posiada bowiem zdolność

¹⁶ BENEDYKT XVI, List Apostolski *Ubicumque et semper* ustanawiający Papieską Radę Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2010. Por. J. ZABIELSKI, *Geneza współczesnego indyferentyzmu religijnego*, „*Communio*” [pol.], 34(2014), nr 1(185), s. 66-80.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 106. Por. J. ZABIELSKI, *Ewangelizacja w dobie religijnego zobojętnienia*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*”, 3(2004), s. 19-34.

¹⁸ Zob. Cz. PARZYSZEK, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, dz. cyt., s. 48-49; J.-L. SOULETIE, *L'Espérance chrétienne dans les sociétés postmodernes*, „*Nouvelle Revue Théologique*”, 2009, t. 131, s. 588-599.

¹⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Christifideles laici*, nr 35. Por. J. ZABIELSKI, *Wolność jako wyzwanie moralności i jej zagrożenia*, w: „*Wolność i tolerancja*”, red. H. ŚWIĘCZKOWSKA, Białystok 2007, s. 29-38.

i domaga się odkrywania prawdy. Należy podkreślać, że „człowiek przy pomocy rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia”²⁰. Poznanie Boga i zjednoczenie z Nim pozwala człowiekowi rozpoznać prawdę o sobie i otaczającym świecie, gdyż: „Głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych, do których przywykliśmy, a które absolutnie nie są w stanie należycie jej wyrazić”²¹. Tylko bowiem zjednoczenie w wierze z Bogiem zapewnia człowiekowi wyzwajające poznanie prawdy, co poświadcza Chrystus mówiąc do Żydów, którzy w Niego uwierzyli: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31-32).

Adresatami ewangelizacji poprzez prawdę mają być wszyscy ludzie – jednostki i społeczności. Człowiek ma poznać prawdę o sobie oraz o relacjach międzyludzkich tworzących osobowe społeczności. Tą naturalną i najważniejszą społecznością jest małżeństwo i rodzina, do których przede wszystkim ma być skierowana ewangelizacja. Jej celem ma być oczyszczenie z błędnych poglądów na temat wspólnoty małżeńsko-rodzinnej. W ewangelizacji należy podkreślić: „Rodzina zbudowana jest na małżeństwie, głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozzerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie, otwartego na przekazywanie życia. Małżeństwo jest instytucją naturalną, wyłącznie jej powierzona jest misja przekazywania życia”²². Mając to na względzie, należy też przypominać, że rodzina jest też fundamentalnym środowiskiem ewangelizacji, zarówno wobec członków rodziny, jak osób zewnętrznych. Jan Paweł II przypominając to podkreśla, że „rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła”²³. Idąc za my-

²⁰ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 20. Zob. J. ZABIELSKI, *Wiara jako aksjologiczny fundament ludzkiej egzystencji*, „Studia Teologiczne”, 31(2013), s. 145-158.

²¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 23. Zob. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007.

²² Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny*, Rzym 22,X.1983 r., Wstęp, B - C. Zob. J. ZABIELSKI, *Deformacja małżeństwa i rodziny jako moralne wyzwanie współczesności*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, 2009, t. 9, s. 257-272.

²³ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 49. Zob. M. BAYERL, *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild. Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer*

ślą Papieża w ewangelizacji należy wyakcentować, że rodzina jest „kuźnią cnot, szkołą mądrości i cierpliwości, pierwszym sanktuarium; gdzie się człowiek uczy kochać Boga, poznawać Chrystusa; mocną obroną przed hedonizmem i indywidualizmem; ciepłą, życzliwie otwartą dla drugich. Niech nie będzie pustynią dusz, przypadkowym zejściem się dróg, które potem rozbiegają się w różne strony, hotelem lub – niech Bóg broni – biwakiem, gdzie można zjeść kawałek chleba i odpocząć, by później rozejść się, każdy zdany na los własny”²⁴.

Ewangelizacja rodziny i poprzez rodzinę łączy się z edukacją, która winna mieć na celu rozwój całego człowieka w perspektywie życiowego powołania. Chrześcijańskie wychowanie kieruje się zasadą, że „podmiotem formacji jest osoba w kolejnych fazach swojego życia, natomiast celem formacji jest cały człowiek, powołany, aby szukać Boga i miłować Go <z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił> (Pwt 6,5), a bliźniego swego jak siebie samego (por. Kpł 19,18; Mt 22, 37-39). Miłość do Boga i braci jest potężną siłą, która może być nieustannym źródłem natchnienia na drodze dojrzewania i wierności”²⁵. Ewangelizacyjna edukacja skierowana jest przede wszystkim do ludzi młodych, którzy szczególnie są narażeni i poddani subiektywizacji wiary oraz warunkowemu uczestnictwu w życiu Kościoła. Należy więc podkreślać, że tylko „osobiste spotkanie z Chrystusem rozjaśnia życie nowym światłem, wprowadza nas na właściwą drogę i zobowiązuje, abyśmy byli Jego świadkami. Wskazany przez Niego nowy sposób patrzenia na świat i na ludzi pozwala nam wnikać głęboko w tajemnicę wiary, która nie jest jedynie zbiorem teoretycznych tez, wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum, lecz pewnym doświadczeniem, które trzeba przeżyć bezpośrednio: prawdą; według której trzeba postępować; solą i światłem całej rzeczywistości”²⁶.

Szczególnym obszarem wymagającym ewangelizacji są też współcze-

Sicht, Würzburg 2006.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie podczas wizyty apostolskiej w Turynie*, 13.04.1980r., „L’Osservatore Romano” [pol.], 1980, nr 4, s. 22-23. „Dom powinien być schronieniem, gdzie można leczyć rany i gdzie ludzie akceptują Cię bez względu na to, jaki popełniłeś błąd”. A. L. MCGINNIS, *Sztuka motywacji*, Warszawa 1992, s. 61.

²⁵ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 71. Zob. P. POUPARD, *La fede e la scienza oggi*, „Angelicum”, 87(2010), fasc. 1, s. 13-24.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XVII Światowy Dzień Młodzieży*, nr 4, w: „Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005)”, Poznań 2005, s. 148.

sne mass media, które stanowią dziś nie tylko narzędzie informacji, ale też formacji ludzkiego myślenia i postaw indywidualnych, małżeńsko-rodzinnych i społeczno-kulturowych. Mając to na względzie, papież Jan Paweł II, pod koniec swego życia, apelował: „Kościół nie tylko wezwany jest do tego, aby korzystał z mediów w celu szerzenia Ewangelii, ale – dzisiaj jak nigdy dotąd – wezwany jest do zespolenia zbawczego orędzia z <nową kulturą>, którą potężne narzędzia komunikowania tworzą i nagłaśniają. Odczuwa on, że posługiwanie się techniką i technologią współczesnej komunikacji jest integralną częścią jego misji w trzecim tysiącleciu”²⁷.

Podsumowanie

Intelektualny charakter osoby ludzkiej pozwala człowiekowi rozpoznawać cel swojej egzystencji oraz środki jej osiągnięcia. W tym przekonaniu utwierdza nas religijna wiara, co św. Doroteusz z Gazy wyraził następująco: „Kiedy Bóg stworzył człowieka, włożył weń niebiańskie nasienie, jakiś rodzaj zdolności żywszej i jaśniejszej niż iskra, aby oświeciła ducha i pozwoliła mu rozróżniać między dobrem a złem. Nazywamy to sumieniem, które jest prawem naturalnym”²⁸. Korzystanie z tej zdolności jest szczególnie ważne i potrzebne w sytuacji zagrożenia, a takie stanowią „areopagi” współczesnego pogaństwa. Świadomość tej sytuacji zobowiązuje do szczególnej wrażliwości chroniącej przed zbłądzeniem – zejściem z drogi prowadzącej do wiecznego szczęścia. Równocześnie zobowiązuje do troski o innych ludzi, co mobilizuje do ewangelizacji współczesnego świata. Te zobowiązania mobilizują do ciągłej aktywności: „Głos czasu [...] woła ludziom: <Naprzód>. Czas dany jest człowiekowi po to, aby szedł naprzód i aby się doskonalił, zdobywał szczęście i osiągał lepsze życie. Czas jest dla człowieka drogą naprzód, ku owemu wielkiemu celowi, który ustanowiony został kiedy czas i On rozpoczęli wspólne dzieło”²⁹. Ta „droga naprzód” winna doprowadzić człowie-

²⁷ JAN PAWEŁ II, List *Il rapido sviluppo*, 24.01.2005 r. Zob. Cz. PARZYSEK, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, dz. cyt., s. 212-214; J. ZABIELSKI, *Misja Kościoła wobec dominacji mass mediów w świecie/Bażnyčios misija ir žiniasklaida*, art. cyt., s. 138-148.

²⁸ ŚW. DOROTEUSZ z Gazy, *Nauki* 3, 40; SC 92, s. 209.

²⁹ K. DICKENS, *Dzwony*, w: tenże: „Opowieści wigilijne”, tłum. K. TARNOWSKA, Warszawa

ka do celu - szczęśliwości, którą św. Grzegorz z Nazjansu określa jednoznacznie: „Przyjacielu, poznaj samego siebie. Poznaj swoje pochodzenie i swoją naturę. To jest prosta droga, która cię zaprowadzi do osiągnięcia piękna pierwowzoru (Boga)”³⁰.

Streszczenie

Rzeczywistość współczesnego świata charakteryzuje dechrystianizacja, określana mianem „nowe pogaństwo” lub „nowy ateizm”. Ma to charakter narastający i przyjmuje postać egzystencji „jakby Boga nie było”. Wyłania się kilka obszarów – „areopagów” tego współczesnego pogaństwa: negacja i fałszowanie prawdy, dewaluacja wartości życia oraz małżeństwa i rodziny, liberalizacja wychowania i życiowych postaw dzieci i młodzieży, depersonalizacja kultury i środków przekazu, materializacja pracy zawodowej i demoralizacja życia społeczno-politycznego oraz mobilizacja ruchów antyreligijnych. Rozwój tego rodzaju poglądów i postaw wymaga zaangażowania ewangelizacyjnego, korygującego błędność owych teorii i zachowań oraz wskazującego poprawne kierunki rozwoju. W niniejszej analizie tego zagadnienia podjęto dwa problemy: 1. Obszary i rodzaje „areopagów” współczesnego pogaństwa; 2. Ewangelizacja neopogaństwa jako imperatyw współczesności.

Słowa kluczowe: *dechrystianizacja, „nowe pogaństwo”, „nowy ateizm”, fałszowanie prawdy, demoralizacja, nowa ewangelizacja, rozwój religijno-kulturowy.*

The „Areopagi” of Contemporary Paganism as a Challenge for the New Evangelization

Summary

The reality of the modern world is characterized by de-Christianization, referred to as the „new paganism” or „new atheism”. It is growing in character and takes the form of existence „as if God does not exist”. Several areas – the „areopagi” of this contemporary paganism emerge: the negation and falsification of the truth, the devaluation of the value of life and of

1958, s. 174.

³⁰ Św. GRZEGORZ z Nazjansu, *Poezje*, I, II, 31, w. 7; PG 37, 911.

marriage and the family, the liberalization of education and of life attitudes of children and youth, the depersonalization of culture and media, the materialization of work and the demoralization of socio-political life and the mobilization of anti-religious movements. The development of such opinions and attitudes requires the commitment of evangelization, correcting the errors of these theories and behavior and indicating the correct way of development. In this analysis of the issue, two questions were taken into consideration: 1. The areas and types of the „areopagi” of contemporary paganism; 2. The evangelization of neo-paganism as an imperative of the present.

Key words: *de-Christianization, „new paganism”, „new atheism”, falsification of the truth, demoralization, new evangelization, religious and cultural development.*

KS. ŁUKASZ ANDRZEJCZYK

EWANGELICZNA WOLNOŚĆ W KAZANIACH KS. JERZEGO POPIEŁUSZKI

Treść: 1. Wolność dobrem człowieka, 2. Nauczanie o wolności odpowiedzią na represje stanu wojennego w Polsce, 3. „Zło dobrem zwyciężaj” chrześcijańską odpowiedzią na zastaną sytuację.

Dnia 19 października br. minęło trzydzieści lat od męczeńskiej śmierci bł. Ks. Jerzego Popiełuszki. Jego nauczanie na mszach za Ojczyznę miało mocny aspekt kerygmaticzny, wpisywało się w niezmiennie nauczanie Kościoła i wzywanie do pokuty i nawrócenia, do wolności dziecka Bożego¹.

Niewątpliwie obrońcą godności człowieka i jego wolności od zła był ks. Jerzy Popiełuszko. Ujmował wolność, jako dobro człowieka, wartość narodową, dar Boga dla człowieka. Zwracał uwagę także na rozróżnienie „wolności od” i „wolności do”, choć to rozróżnienie nie jest wprost ukazywane, ale jest zastosowane w wielu kazaniach. Stosował podział na wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Na uwagę zasługuje ukazane przez kaznodzieję ujęcie wolności w kontekście nauki społecznej i wolności religijnej.

Potrzeba głoszenia wolności była wynikiem zastanej sytuacji w Polsce trwał stan wojenny. Ludzie będąc w zewnętrznym zniewoleniu byli bardzo mocno spragnieni wolności. Ks. Jerzy był swoistym ich mentorem, nie bał się stanąć w prawdzie i pokazać ludziom, czym był faktycznie stan wojenny i jakie miał skutki dla całego społeczeństwa.

Ks. Popiełuszko głosił zasadę „zło dobrem zwyciężaj”, która nie była żadnym novum, gdyż jest to podstawowa zasada życia chrześcijańskiego. Kapłan, ten tylko ją ponownie ludziom naświetlił i zaktualizował.

Ks. mgr Łukasz Andrzejczyk – kapłan diecezji łomżyńskiej wyświęcony 2012r., wikariusz w Małym Płocku.

¹ Por. KKK 2419.

Żyjąc w wolnym demokratycznym kraju, czy możemy być spokojni o jego i naszą wolność? Chyba nie, o czym przestrzegają Jan Paweł II: „Wolności nie można tylko posiadać, ale trzeba ją stale zdobywać, tworzyć”².

Artykuł jest refleksją po lekturze homilii wygłoszonych przez kapelana Solidarności na mszach za Ojczyznę, traktuje o aktualnym problemie wolności.

1. Wolność dobrem człowieka

Analizując nauczanie o wolności w kaznodziejstwie ks. Jerzego, najpierw warto zwrócić uwagę na rozumienie przez niego wolności jako dobra człowieka. Ks. Jerzy charakteryzuje wolność, która jest dobrem człowieka słowami Ewangelii św. Łukasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie ponieważ Mnie namaścił i posłał mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie, abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18-19). Kaznodzieja identyfikuje misję głoszenia Ewangelii przez Chrystusa z misją kaznodziejską, niesienia słowa Bożego do ludzi, którzy cierpią prześladowanie, których wolność jest w jakim sensie ograniczona. W kaznodziejskim przepowiadaniu pokazuje słuchaczom, że człowiek został stworzony do wolności, do wolności dziecka Bożego. Ukazuje sedno tej wolności: „Bóg stworzył człowieka wolnym do tego stopnia, że może on Boga przyjąć lub Go odrzucić”³. Ks. Jerzy bardzo dobitnie podkreślał swoim słuchaczom, że życie i działalność Jezusa Chrystusa miała na celu uświadomienie człowiekowi, że został powołany i stworzony do wolności dzieci Bożych. Istnieje jednak granica tej wolności otrzymanej przez człowieka od Boga. Kaznodzieja określa, że wolność jest wartością, którą człowiek otrzymał od Boga od chwili narodzin. Stwierdza także, że wykroczenie przeciwko prawu do wolności jest równoznaczne z występowaniem przeciwko samemu Bogu⁴. Wskazuje on także, że wolność musi być oparta na sprawiedliwości, dobro-

² JAN PAWEŁ II, *Przemówienie*, Białoruś 17 października 1998, w: http://sciaga.pl/tekst/66283-67-wolnosc_i_nie_mozna_posiadac_trzeba_ja_stale_zdobywac_jan_pawel_ii_na_czym

³ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, w: *Kazania 1982- 84*, Warszawa 1992, s. 73n.

⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 28 sierpnia 1983*, dz. cyt., s. 99n.

ci i miłości⁵. Następnie, kaznodzieja ten pokazuje źródło tej wolności. Podkreśla on bardzo mocno, iż wolność należy się człowiekowi z prawa Bożego, a nie z samej łaski. Stwierdził on, że „do wolności jest człowiek stworzony tak dalece, że sam Bóg nawet tej ludzkiej wolności nie łamie”⁶. Ks. Popiełuszko bardzo silnie podkreśla, ogromną rolę wolności, jaką człowiek został obdarzony. Ograniczenie wolności według niego jest nie tylko źródłem cierpienia pojedynczej osoby, a także powodem niepokoju całego społeczeństwa. Ks. Jerzy nauczał, że „gdzie nie ma wolności, tam nie ma miłości, nie ma przyjaźni, zarówno między członkami rodziny, jak i społeczności narodowej czy też między narodami. Nie można miłować czy żyć z kimś w przyjaźni przez przymus”⁷.

Nauczając o wolności, Ks. Jerzy ujmuje ją w kontekście teologicznym. Podkreśla, że „wolność jest rzeczywistością, którą Bóg wszczepił w człowieka, stwarzając go na swój obraz i podobieństwo”⁸. Wolność jest darem Boga dla człowieka, która jest wpisana w godność człowieka⁹. Jest to kolejny aspekt, w jakim ten kapłan rozumie i tłumaczy wolność. Ks. Jerzy łączy temat wolności z godnością dziecka Bożego. Pokazuje słuchaczom, że tak samo „jak wolność jest nam dana przez Boga nie tylko dana, ale jednocześnie zadana, tak też jest i z godnością człowieka. Jest ona nam zadana na całe życie”. Jednak to od człowieka zależy, co z tą wolnością zrobi i jak ją wykorzysta, czy stanie się ona udziałem człowieka całej jego życiowej drogi. Od człowieka też zależy, jak podkreśla kaznodzieja: „czy ten dar godności dziecka Bożego doniesiemy do końca naszej życiowej drogi”¹⁰. Kapłan zwraca uwagę na cenę wolności: „dla zachowania wiary i godności można poświęcić nawet wolność, ale dla zachowania wolności nigdy nie wolno poświęcić wiary i godności dziecka Bożego”¹¹. Kaznodzieja pokazuje, że do przetrwania w człowieku obrazu dziecka Bożego należy spełnić dwa warunki. Po pierwsze należy zachować godność człowieka, a po drugie żyć w prawdzie, czyli

⁵ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 czerwca 1982*, dz. cyt., s. 47

⁶ J. POPIEŁUSZKO, *Wprowadzenie do liturgii Mszy świętej z dn. 29 sierpnia 1982*, w: *Ofiara spełniona*, Warszawa 2010, s. 75.

⁷ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 września 1982*, dz. cyt., s. 55.

⁸ Tamże, s. 71n.

⁹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 czerwca 1983*, dz. cyt., s. 94.

¹⁰ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 29 stycznia 1984*, dz. cyt., s. 133.

¹¹ Tamże, s. 138.

pozostać sobą. Ks. Jerzy pokazuje, iż to jest minimum do zachowania obrazu dziecka Bożego.

Chcąc podkreślić personalistyczny aspekt wolności ks. Jerzy odwołuje się do nauczania papieskiego. Jana Pawła II podczas homilii na XV Światowy Dzień Pokoju tak powiedział: „Nie jesteś niewolnikiem. Nie wolno ci być niewolnikiem. Jesteś synem”. Innym ulubionym głosicielem Ewangelii, którego często przywoływał, był kardynał Stefan Wyszyńskiego, który podkreślał, że wolność należy się każdemu człowiekowi, że „prawdziwa wolność jest pierwszą cechą człowieczeństwa”¹². Ks. Jerzy wskazuje, że wolność ma też swoje warunki i nie może być osiągnięta bez względu na wszystko. Jako przykład podaje postawę więzionych kobiet w Fordonie: „(...) chcemy wyjść na wolność, ale nie za wszelką cenę. Nie za cenę wyrzeczenia się ideałów, nie za cenę zdrady samego siebie i tych, którzy nam zaufali”¹³. Ks. Jerzy w swoim nauczaniu wolności nadaje charakteru społecznego i podkreśla, że wolność jest ofiarowana nie tylko pojedynczemu człowiekowi, ale całej społeczności. Dlatego każdy człowiek ma obowiązek upominania się o wolność dla tych, którzy zostali jej niewinnie pozbawieni¹⁴.

Mówiąc o wolności człowieka nie można zapominać o środowisku, z którego się wywodzi, o kulturze społecznej, którą dziedziczy, a więc nie można zapomnieć o narodzie. Dlatego ks. Popiełuszko ukazuje wolność, jako największą wartość narodową. „Od początków dziejów naszej Ojczyzny praojcowie nasi przelewali krew, aby nie pozwolić obcej przemocy na odebranie największej wartości narodowej, na odebranie wolności”. Ukazuje on także, że wolność to umiejętność obrony Ojczyzny przed wrogiem. Wolność ta jest darem samego Boga, danym człowiekowi. Wolność jest wartością, do której będzie zawsze dążył naród¹⁵. Ks. Popiełuszko sugeruje, że przelana krew w imię Ojczyzny, w imię odzyskania przez nią niepodległości będzie odwzajemniona przez Boga. Bóg podaruje takiemu narodowi prawdziwą wolność. Pokazuje także, że Bóg daje wolność tylko takim ludziom, którzy są mu wierni do końca¹⁶. Ks. Jerzy bardzo mocno podkreśla, że wolność jest fundamentem kre-

¹² Tamże, s. 136.

¹³ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, dz. cyt., s. 77.

¹⁴ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 29 stycznia 1984*, dz. cyt., s. 136.

¹⁵ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 30 stycznia 1983*, dz. cyt., s. 67, 72.

¹⁶ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 listopada 1983*, dz. cyt., s. 126.

atywnego działania zmierzającego do dobra społecznego narodu. „Tylko naród wolny duchowo i miłujący prawdę może trwać i tworzyć dla przyszłości”. Dlatego kaznodzieja zachęca do troski o wolności, a w sposób szczególny o wolność duchową. Apeluje do walki o to, aby lęk czy zastraszanie przez czynniki zewnętrzne nie stały się przyczyną braku wolności czy jej w jakiś sposób ograniczeniu¹⁷. Ks. Jerzy zwraca uwagę na związek wolności z kulturą i historią narodu. Pokazuje on, że fundamentem każdego narodu jest kultura i historia, a przede wszystkim prawo do jej korzystania, które nie jest ograniczone przez jakąkolwiek władzę: „Nie można tworzyć dziejów bez dziejów, nie można zapominać o chrześcijańskiej drodze naszego narodu. Nie można podcinać korzeni ponadtyśiącletniej przeszłości, bo drzewo bez korzeni będzie się przewracało (...)”¹⁸.

Nauczanie ks. Popiełuszki o wolności jest odpowiedzią na nauczanie Kościoła. W głównej mierze to Kościół przez swoją posługę kształtował „postawę wewnętrznej wolności człowieka, czyniąc go zdolnym do przeciwstawianiu się wszelkiemu złu”¹⁹. W wielu swoich kazaniach ks. Jerzy mówiąc o wolności, prosi o modlitwę w intencji tych, którzy zostali jej pozbawieni. Łączy prośbę o wstawiennictwo ludzi u Boga z brakiem wolności zewnętrznej i działaniami zmierzającymi do odzyskania utraconej wolności. Ks. Popiełuszko jednocześnie podkreśla, że te wszystkie działania, inicjatywy, związane z życiem prywatnym i społecznym będą wołaniem o wolność w Ojczyźnie i Kościele. Taka wolność jest oparta na sprawiedliwości, dobroci i miłości²⁰.

W jednym ze swoich kazań ks. Jerzy ukazuje symbolikę krzyża i wiąże mękę Chrystusa z aktualną sytuacją. Wskazuje, że krzyżem jest brak poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej, brak prawdy i brak wolności. Kaznodzieja stosuje porównania, które przybliżają człowiekowi to dzieła zbawcze. Wskazuje, że tak jak Chrystus cierpiał na krzyżu, identycznie cierpią obywatele Ojczyzny, którzy są pozbawieni podstawowych praw, są pozbawieni wolności. Krzyż, który jest brakiem poszanowania podstawowych praw m. in. wolności czy sprawiedliwości, które

¹⁷ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 września 1983*, dz. cyt., s. 107n.

¹⁸ Tamże, s. 106.

¹⁹ P. NITECKI, *Zło dobrem zwyciężał. Religijno-moralny sens nauczania Księdza Jerzego Popiełuszki*, Warszawa 1986, s. 19.

²⁰ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 czerwca 1982*, dz. cyt., 47.

przynależą się człowiekowi z jego natury i powołania, jego efektem jest chaos i brak pokoju. Wolność jest nierozzerwalnie powiązana z pokojem. Charakteryzując krzyż, jako brak wolności, wskazuje, że wolność odkrywa ogromną rolę, jest fundamentem w kształtowaniu wartości w relacjach w najbliższej rodzinie jak i całym społeczeństwie. Ukazuje on, że krzyż jest etapem, przejściem do zmartwychwstania Chrystusa i wolnej Ojczyzny. Tłumaczy także, że wolność jest owocem miłości i dlatego prosi w imieniu całego narodu o wolność od zemsty i nienawiści²¹.

Ks. Popiełuszko zwraca uwagę na znaczenie wolności religijnej. Podkreśla on, że dążeniem do zniewolenia człowieka jest narzucanie mu światopoglądu, a także odbieranie wolności do wyznawania wiary. Pokazuje, że ten rodzaj wolności, nie polega tylko na chodzeniu do kościoła i nie można jej ograniczać tylko do tej przestrzeni²². Wskazuje, że bardzo mocno podkreśla się różne prawa człowieka, a zapomina się o prawie do wolności religijnej. Jako symbol wolnego człowieka wskazuje na orły: „Orły to wolne ptaki, bo szybują wysoko, a nie pełzają po ziemi. Jednak, czy będziecie mogli być jak orły, zależy przede wszystkim od tego, komu pozwolicie rzeźbić w waszej duszy i w waszym umyśle”²³. Kapłan ten bardzo mocno podkreśla, że człowiek jest wtedy wolny, gdy zabiega o wolność dla innych ludzi. Prawdziwie wolny jest ten człowiek, który żyje zgodnie z własnym sumieniem. Kaznodzieja dobitnie stwierdza, że wolność sumienia i religii są pierwszym i najważniejszym prawem osoby ludzkiej²⁴.

Kapłan ten podkreśla bardzo dobitnie, że „aby pozostać człowiekiem wolnym duchowo, trzeba żyć w prawdzie”. Ks. Popiełuszko bardzo mocno łączy wolność z prawdą. Podkreśla on, iż tak jak prawda jest niezmienna, identycznie jest z wolnością. Prawdy i wolności nie da się zniszczyć. Ks. Jerzy podkreślać, że brak wolności, czyli niewola, polega na poddawaniu się kłamstwu, nie demaskowaniu go oraz protestowaniu przeciwko niemu. Dlatego głosił on odważnie, że jedyną drogą prowadzącą bezpośrednio do wolności jest „odważne świadectwo prawdy”. Ks. Popiełuszko wskazuje, że tylko „człowiek, który daje świadectwo

²¹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 września 1982*, dz. cyt., s. 54- 56.

²² Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 lutego 1984*, dz. cyt., s. 140n.

²³ Tamże, s. 143n.

²⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 grudnia 1983*, dz. cyt., s. 131.

prawdzie, jest człowiekiem wolnym nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia”. Według ks. Jerzego człowiek głoszący i żyjący prawdą jest tożsamy z człowiekiem wolnym²⁵. Kapłan ten pokazuje, że „sprawiedliwość zabrania ograniczania wolności człowieka”²⁶.

Ks. Popiełuszko stwierdza, że jeśli człowiek jest wolny duchowo, to wtedy i tylko wtedy możliwa jest walka człowieka o tę wolność zewnętrzną. Stawia jednak jeden bardzo ważny warunek, jeśli to wszystko ma swoje oparcie i fundament w Bogu²⁷. Wolność wewnętrzną człowieka ks. Popiełuszko bardzo często utożsamia z godnością człowieka. Pokazuje on, że zachowanie tej godności następuje pod warunkiem wolności zewnętrznej. Zewnętrzne zniewolenie przy zachowaniu wolności wewnętrznej nie ma wpływu na zachowanie godności człowieka, choć jest bardzo istotne. Ponieważ prawda jest fundamentem uczciwego życia człowieka i jest nierozzerwalnie związana z wolnością ks. Jerzy bardzo mocno to uświadamia swoim słuchaczom w związku z godnością człowieka²⁸. Ks. Jerzy pokazuje, aby być wolnym całkowicie, to chrześcijaninowi nie wystarczy sprzeciwianie się tylko złu, ale musi być on świadkiem i obrońcą tej wolności. Stwierdza, że tylko taki człowiek jest prawdziwie wolny²⁹.

Ks. Popiełuszko analizując problem ograniczania wolności w czasie trwania stanu wojennego, wskazywał na negatywne skutki tego zjawiska. Według niego, taki człowiek czuje się ograniczony i niechętny do działania wobec drugiego człowieka. Ks. Popiełuszko wskazuje pięć czynników, które się do tego przyczyniają: brak Boga, brak sprawiedliwości i prawdy, brak wolności, brak poszanowania ludzkiej godności i brak miłości. Brak wolności ks. Jerzy wymienia, jako trzeci czynnik. Cytując kard. Wyszyńskiego chce zaznaczyć, że wolność człowieka jest ograniczana w kontekście pracy. Wskazuje, że ludzie pracujący doznają wielu zawodów z powodu ograniczenia wolności i podstawowych praw przynależących każdemu człowiekowi. Ks. Popiełuszko pośród tych ograniczonych praw wymienia: wolność myślenia, światopoglądu, wy-

²⁵ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 31 października 1982*, dz. cyt., s. 57- 59.

²⁶ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 24 czerwca 1984*, dz. cyt., s. 156.

²⁷ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 25 grudnia 1983*, dz. cyt., s. 131.

²⁸ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 29 stycznia 1984*, dz. cyt., s. 135.

²⁹ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 maja 1984*, dz. cyt., 152.

znawania Boga i wychowania³⁰.

W kazaniu z 25 grudnia 1983 r. ks. Jerzy Popiełuszko podkreśla, korzystając ze słów wygłoszonych przez Jana Pawła II w Orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju, że wolność jest fundamentem pokoju. Bardzo mocno zaznacza, że tam gdzie nie ma wolności, nie ma też i pokoju. Dowodzi to, na przykładzie ówczesnej sytuacji panującej w Polsce, gdzie władza jest sprawowana przez jedną klasę społeczną i jej działalność jest utożsamiana z interesami jednej opcji politycznej, która identyfikuje się z państwem: „Nie ma prawdziwej wolności – fundamentu pokoju – tam, gdzie władza jest skupiona w rękach jednej klasy społecznej, jednej rasy, jednej grupy, lub gdy dobro wspólne zostaje utożsamione z interesami jednej partii, która identyfikuje się z państwem”³¹. W innym kazaniu cytując encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* wskazuje, że „pokój musi być oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniony w klimacie wolności”. Dalej temat ten rozwija Jan Paweł II. Ojciec święty w Orędziu na XIII Światowy Dzień Pokoju wskazuje, że pokój może być osiągnięty jedynie wtedy, gdy przestrzega się warunków wolności. Jan Paweł II rozwija myśl Jana XXIII o tym, że „pokój musi być urzeczywistniany w klimacie wolności” w Orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju i stwierdza, że „bez głębokiego i powszechnego poszanowania wolności człowiek nie utrzyma pokoju”³².

Analizując kazania ks. Jerzego Popiełuszki wygłoszone podczas Mszy świętych za Ojczyznę w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie w kontekście wolności, można bardzo szybko zauważyć, że ukazuje on wolność w relacji do człowieka i Boga. Dla niego wolność, to przede wszystkim dobro człowieka, dar od Boga i wartość narodowa, którą należy pieczołowicie pielęgnować. Dlatego kiedy w Polsce wprowadzono stan wojenny, który mocno ograniczył ludzką wolność we wszystkich jej aspektach, ks. Jerzy tak mocno krytykuje jego mechanizmy i zachęca do walki o tę wartość.

³⁰ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 24 kwietnia 1983*, dz. cyt., s. 84- 87.

³¹ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 grudnia 1983*, dz. cyt., s. 131.

³² Tamże, s. 127- 129.

2. Nauczanie o wolności odpowiedzią na represje stanu wojennego w Polsce

Kazania z mszy za Ojczyznę ks. Jerzego Popiełuszki były komentarzem do aktualnej sytuacji w jakiej znajdowali się ludzie w Polsce oraz sytuacji historycznej Polski. Dlatego ks. Jerzy bardzo często odwoływał się do czasów stanu wojennego i rzeczywistość tę komentował.

Stan wojenny w Polsce wprowadził gen. Wojciech Jaruzelski, w niedzielę 13 grudnia 1981r., obwieszczać go podczas przemówienia radio-telewizyjnego. Ten okres w historii Polski przyniósł wiele negatywnych skutków i ograniczeń dla obywateli naszej Ojczyzny. Pierwszym skutkiem było zablokowanie połączeń telekomunikacyjnych. Obywatele zostali pozbawieni łączności ze światem. Represjonowano działaczy związkowych i politycznych aresztując ich bez prawnie, przy użyciu siły i podania przyczyny. Ponadto zawieszono działalność organizacji o charakterze publicznym np. „Solidarności”, ograniczono swobodę poruszania się po kraju, a także wprowadzono godzinę milicyjną. Dodatkowo jeszcze przepisy prawne stanu wojennego zabraniały przeprowadzania strajków i wprowadzono obowiązkową militaryzację miejsc pracy. Pod względem prawnym stan wojenny jest określany jako zamach stanu, ponieważ bez odwołania się do jakiegokolwiek aktu prawnego ogłosiła swoje istnienie Wojskowa Rada Ocalenia Narodowego, na której czele stał gen. Jaruzelski. Co było pogwałcenie prawa, gdyż stan wojenny mogła zgodnie z konstytucją wprowadzić jedynie Rada Państwowa, a w praktyce wprowadziła go WRON³³.

Do mechanizmów działań władzy stanu wojennego należało urządzenie łapanek wśród ludzi, którzy powracali z kościołów do swoich mieszkań z nabożeństw o charakterze patriotycznym. Bardzo często stosowane były demonstracje siły na ulicach Warszawy, w okolicach modlących się ludzi w kościołach, a także poprzez przywożenie prowokatorów w okolice kościołów, gdzie gromadzili się wierni. Do stałych praktyk należało cenzurowanie artykułów, zwłaszcza w prasie katolickiej, takich jak „Tygodnik Powszechny”, „Gość Niedzielny” czy „Nie-

³³ Por. W. ROSZKOWSKI, *Najnowsza historia Polski 1980- 2002*, Warszawa 2003, s. 49n.

dziela³⁴. Cenzura była skierowana przeciwko temu co dobre, a nie złe. Świadczy o tym fakt wykreślenia z czasopism katolickich słów Ojca Świętego Jana Pawła II i kard. Wyszyńskiego. Jako przykład podaje ks. Popiełuszko „Tygodnik Powszechny”, w którego numerze z dn. 20 maja 1984 r. cenzura interweniowała dwadzieścia trzy razy³⁵. Władza wyrzucała krzyże ze szkół i fabryk³⁶. Władze stanu wojennego podejmowały krzywdzące decyzje dotyczące rozwiązywania stowarzyszeń twórców kultury, aktorów, dziennikarzy, pisarzy i poetów. Rozwój kultury ograniczała cenzura, która wykreślała w pismach katolickich, pojedyncze słowa i zdania lub całe artykuły, w których były zawarte myśli prawdziwe i odważne³⁷. Mechanizm postępowania władz w Polsce podczas stanu wojennego polegał na tym, że władza zastraszała ludność, po czym łagodziła panującą przemoc w miarę ustępowania protestu całego społeczeństwa. Każde działanie prowadzące do złagodzenia reżimu stanu wojennego, choćby takich jak przywrócenie łączności telefonicznej, zniesienie godziny milicyjnej, czy zwolnienie osób internowanych tłumaczono jako postęp normalizacji³⁸. „Owocem” stanu wojennego jest wiele ofiar zabitych podczas pacyfikacji strajków w wielu zakładach przemysłowych³⁹. Skutkiem stanu wojennego było więzienie obywateli, a także skazywanie ich na przymusowe odosobnienie bez wyroku sądu. Podkreślano także cierpienie jakiego doznają rodziny uwięzionych⁴⁰. Czas ten w historii Polski charakteryzował się także słowami podszytymi kłamstwem, stosowaniem cenzury⁴¹.

Całą sytuację funkcjonowania Ojczyzny i metody postępowania władzy wobec obywateli w czasie stanu wojennego bardzo dobrze przedstawiał w swoich kazaniach ks. Jerzy Popiełuszko. W jednym z kazań odpowiadał na pytanie rodaków, dlaczego władze stanu wojennego rozwiązały związek zawodowy „Solidarność”. Wskazuje na to, że organizacja ta pozwalała zauważyć zło i mechanizmy jego działania, a młodemu

³⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 81.

³⁵ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 maja 1984*, dz. cyt., s. 151.

³⁶ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 września 1983*, dz. cyt., s. 107.

³⁷ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 września 1983*, dz. cyt., s. 111.

³⁸ Por. W. ROSZKOWSKI, *Najnowsza historia...*, s. 51n.

³⁹ Por. Tamże, s. 53n.

⁴⁰ Por. A. WOŹNY, *Stan wojenny w Radiu Watykańskim*, w: „Przegląd Powszechny”, 12 (2007), s. 14.

⁴¹ Por. Tenże, tamże, s. 19.

człowiekowi ukazywała te obszary historii Polski, w którym prawda była często kamufLOWANA⁴². Dlatego dyskryminowano działaczy, NSZZ „Solidarność”, którzy za brak chęci współpracy z władzą otrzymywali niższe zarobki i gorsze warunki pracy lub pracę w zakładach oddalonych znacznie od miejsca zamieszkania⁴³. W tym czasie w mediach oczerniano i ukazywano w negatywnym świetle „Solidarność”, i to czego ona dokonała, zacierając wszystkie możliwe ślady jej działania⁴⁴. O tym jak niegodnie i niesprawiedliwie byli traktowani ludzie pracy mówi ks. Jerzy w kolejnym kazaniu: „Żądanie podpisania deklaracji o różnych treściach, a zwłaszcza o wystąpieniu z „Solidarności”, obejmuje coraz szersze kręgi pracowników i w razie odmowy powoduje zwolnienie z pracy”⁴⁵. Przywódcom „Solidarności” wybranym w demokratycznych wyborach stawiano fałszywe zarzuty⁴⁶. Ks. Jerzy zwracał uwagę na sytuację rodzin: „do dzisiaj tak wiele rodzin naszej Ojczyzny jest osieroconych. Do dzisiaj dzieci oczekują na powrót ojców i matek pozbawionych wolności, do dzisiaj rodzice oczekują na powrót dzieci, mężowie na powrót żon, a żony na powrót mężów”⁴⁷. Stwierdza że negatywnym efektem stanu wojennego są dzieci osierocone, przebywające w domach dziecka i dzieci samotne, w których sumieniach stan wojenny dokonał spustoszenia, poprzez obcowanie ze złem i nienawiścią, wywołując wstrząs w ich niedojrzałej jeszcze psychice⁴⁸. Uzasadnia to, w dalszej części kazania, w następujący sposób: „nikt ci (chodzi tu o dziecko) nie zwróci tych dni bez niego (chodzi tu o ojca) i jemu tych dni bez ciebie”. By bardziej podkreślić dramat dziecka, którego rodzic został internowany, ks. Jerzy zastosował mocny środek perswazyjny – dialog czteroletniego Jacka z matką: „Syneczku, zabrakło ojca, więc ty to zrobisz za niego. Ty go zastąpisz”. Następnie przytacza przykład pięcioletniej dziewczynki, która do swojego ojca podczas odwiedzin w obozie powiedziała: „Tatusiu, wróć do domu, albo pozwól mi zostać tu z tobą”⁴⁹. W przepowiadaniu

⁴² Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 kwietnia 1982*, dz. cyt., s. 40.

⁴³ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 maja 1984*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁵ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 28 sierpnia 1983*, dz. cyt., s. 102.

⁴⁶ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 września 1983*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁷ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 kwietnia 1982*, dz. cyt., s. 40; Por. J. Popiełuszko, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁸ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 czerwca 1982*, dz. cyt., s. 45.

⁴⁹ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 czerwca 1982*, dz. cyt., s. 46.

kaznodzieja demaskował metody działania władz państwowych, które przeprowadzały niesprawiedliwe sądy, więziły niewinnych ludzi upokarzając na różne sposoby do których należało umieszczanie ich z prawdziwymi przestępcami⁵⁰. Następnie wskazuje na pracowników zakładów pracy, którzy utracili życie w imię praw ludzkich⁵¹.

W kazaniu z 30 maja 1982 r., ks. Popiełuszko swoją wypowiedź zbudował na tekście tzw. Litanii „Solidarności”, która powstała w okresie stanu wojennego w jednym z obozów dla internowanych. Wezwania tej litanii do Matki Bożej pokazują jaka panowała wówczas sytuacja w Polsce, w tym okresie. Homilista zachęca, aby Polacy oddawali i powierzali swoje bóle i troski Maryi. Wskazywał na Matkę Bożą, która jest naszą Matką, od momentu przekazania Jej przez konającego Chrystusa. Ks. Jerzy w tej homilii chciał swoich słuchaczy nauczyć ufego oddawania się Maryi w trudnych chwilach, na wzór Króla Jan Kazimierza. W imieniu zgromadzonych na liturgii i w imieniu internowanych, kaznodzieja przedstawiał Matce Chrystusa następujące grupy: „oszukanych, zdradzonych, w nocy pojmany, uwięzionych, na mrozie trzymany, przerażonych, zastrzelonych górników, stoczniovców, przesłuchiwanym, niesłusznie skazanych, robotników, studentów, wytrwałych aktorów, prawdomównych, nieprzekupnych, niezłomnych, osierconych, bitych, poniewieranych, pozbawionych pracy, zmuszanych do podpisywania deklaracji niezgodnych z sumieniem, dzieci tęskniących za uwięzionymi matkami i ojcami, matek płaczących, ojców zatroskanych, poniżanych uczonych i pisarzy – zakończył następującą apostrofą – Prosimy Cię Matko, która jesteś nadzieją milionów, daj nam wszystkim żyć w wolności i prawdzie, w wierności Tobie Twojemu Synowi”⁵². Tekst ten pokazuje, że ograniczenie wolności dotknęło nie tylko pewnej klasy społecznej, ale całego społeczeństwa, począwszy od pracowników fizycznych, poprzez studentów i klasy społecznej aż do cierpienia całych rodzin. W innym kazaniu, cytując słowa Ojca Świętego Jana Pawła II, z 8 września 1982 r., wskazuje na to, jak stan wojenny wpłynął na życie wielu milionów Polaków: „Ogarniamy najwyższą troską tych, których wydarzenia stanu wojennego oderwały od rodzin, od ich zwyczajnego

⁵⁰ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 kwietnia 1982*, dz. cyt., s. 40.

⁵¹ Tamże, s. 42.

⁵² J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 30 maja 1982*, dz. cyt., s. 43n.

życia i pracy. Troszczymy się o los internowanych, którym społeczeństwo i Kościół może przychodzić z pomocą. Coraz częściej troszczymy się o los więzionych i skazanych, do których społeczeństwo i Kościół prawie że nie ma dostępu”⁵³. Poprzez te słowa ks. Jerzy pragnął zwrócić uwagę na wielkość cierpienia jakiego doznali Polacy. Cierpienie, które w imię braku poszanowania ludzkiej godności jest przeżywane przez większą część społeczeństwa, które prowadziło życie w zgodzie z prawdą i własnym sumieniem.

W kazaniu z 27 listopada 1983 r. ks. Popiełuszko wprost mówił o cierpieniu narodu podczas stanu wojennego, podając konkretne fakty: niewinna śmierć górników z kopalni *Wujek*, śmierć robotników z Lublina, Nowej Huty i innych miejscowości. Następnie podał niewinną śmierć Grzegorza Przemyka, wspomina o ludziach pobitych i obozach internowanych. Wskazał więzionych bez wyroków od dwóch lat przywódcach „Solidarności” i Komitetu Obrony Robotników, a także wyrzuconych bezpodstawnie z pracy, młodzieży która została zmuszona do zdjęcia krzyży ze szkolnych sal lekcyjnych⁵⁴, za przykład podał uczniów ze szkoły rolniczej spod Garwolina, którzy stanęli w obronie krzyża Chrystusowego w szkolnych salach w sposób bardzo odważny i dojrzały. Ks. Popiełuszko podkreślał bardzo mocno i zdecydowanie że głos uczniów spod Garwolina jest głosem całej polskiej młodzieży⁵⁵. Ks. Jerzy wskazywał także na nauczycieli zwalnianych z pracy za krzewienie wartości patriotycznych swoim uczniom. Nie omieszczał wspomnieć wykorzystywanie do zniesławienia osób za pomocą środków masowego przekazu, osób które do tej pory cieszyły się społecznym szacunkiem. Innym „obrazkiem” stanu wojennego były kolejki do sklepów i reglamentowana żywność na tzw. kartki. Było to jak uważał ks. Jerzy w swoich kazaniach przejaw naruszenia godności ludzkiej, do której zaliczał również zjawisko płatnych donosicieli⁵⁶. W homilii upominał się za więzionymi niewinnie w Warszawie, Barczewie, Strzelinie i Lublińcu, którzy byli gorzej traktowani niż kryminaliści, mimo tego wierzyli w nadejście wolności i czasu pokoju. Wyrazem pragnień wielu więźniów politycznych

⁵³ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 26 grudnia 1982*, dz. cyt., s. 64n.

⁵⁴ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 listopada 1983*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁵ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 25 marca 1984*, dz. cyt., s. 146.

⁵⁶ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 listopada 1983*, dz. cyt., s. 125.

były przytoczone słowa z listu Anny Walentynowicz piszącej z więzienia w Lublińcu: „Może moja i nie tylko moja tęsknota za Wami i wolnością urzeczywistni słowa Papieża <<Pokój Tobie, Polsko>>”⁵⁷.

Ks. Popiełuszko w homiliach niejednokrotnie ukazywał jak naród był traktowany przez władze w okresie stanu wojennego. Polacy byli nie szanowani przez rządzących. Obywatele żyli w ciągłym niepokoju, w lęku o swoją i najbliższych przyszłość. Naród czuł się jak w więzieniu, uważał Kapelan „Solidarności”. Prawa ludzkie nie były respektowane, a i godność drugiego człowieka była poniżana⁵⁸. W kazaniu z dn. 25 marca 1984 r. podaje fakt aresztowania byłych internowanych z Darłówka i Jaworza, którzy pragnąc podziękować swoim kapłanom za opiekę duszpasterską ufundowali sztandar o treści religijnej z wizerunkiem Maryi i św. Maksymiliana Kolbe, za co Służba Bezpieczeństwa urządziła łapanki i większa część internowanych, na czas tych uroczystości, została zatrzymana w areszcie, a sztandar został zarekwirowany przez Służby Bezpieczeństwa. Jest to typowy przykład na to, jak wolność religijna była w czasie stanu wojennego ograniczona⁵⁹.

W okresie stanu wojennego w szczególnej sytuacji znalazł się Kościół w Polsce. „Kościół, który w 1981 r. często podejmował się mediacji między władzami i „Solidarnością”, znalazł się obecnie w szczególnie delikatnej sytuacji. Po rozbięciu związku Kościół stanął na pierwszej linii obrony przed komunistyczną przemocą i przez to sam mógł stać się przedmiotem ataku. Niezależnie od fundamentalnej zasady Kościoła, jaką jest opór przeciw gwałtowi, papież i biskupi mieli na uwadze przyszłość Polski i katolicyzmu w Polsce, unikali frontalnego zderzenia z władzami stanu wojennego i wzywali do spokoju, by uchronić społeczeństwo przed możliwą masakrą”⁶⁰. Kościół w tym czasie zachęcał, wręcz apelował o niedopuszczanie do bratobójczej walki, a drugiej strony czynił kroki w kierunku uwolnienia zatrzymanych. Głównym celem Kościoła w tym czasie była bezwzględna obrona obywateli przed rozlewem krwi i ratowanie życia ludzi, gdyż życie ludzkie jest największą wartością⁶¹. W komunikacie Komisji Episkopatu Polski po wpro-

⁵⁷ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 25 marca 1984*, dz. cyt., s. 145n.

⁵⁸ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 29 sierpnia 1982*, dz. cyt., s. 50.

⁵⁹ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 25 marca 1984*, dz. cyt., s. 146n.

⁶⁰ W. ROSZKOWSKI, *Najnowsza historia...*, s. 51.

⁶¹ Por. A. MICEWSKI, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Paryż 1987, s. 71n.

wadzeniu stanu wojennego, można zauważyć, że zadaniem Kościoła jest, a w sposób szczególny w czasie stanu wojennego była obrona praw i godności człowieka. Głównym zadaniem Kościoła na ten trudny czas było „uwolnienie internowanych, a do czasu uwolnienia, stworzenie im ludzkich warunków” oraz „przywrócenie Związkom Zawodowym, zwłaszcza Związkowi Zawodowemu „Solidarność”, zgodnego ze statutem działania”⁶². Kościół w czasie stanu wojennego w sposób szczególny troszczył się o internowanych, a także te osoby które były zwalniane z pracy za przynależność do „Solidarności”⁶³. Ks. Jerzy odprawiając Mszę św. za Ojczyznę 28 lutego 1982 r. zamiast homilii odczytał obszernie fragmenty Rady Głównej Episkopatu Polski i wypowiedź Prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego. W odezwie, biskupi solidaryzowali się z „sterroryzowanym siłą militarną” narodem, który dotknął dramatyczny cios dla społecznych oczekiwań i nadziei, że drogą narodowego porozumienia można rozwiązać istniejące problemy naszej Ojczyzny. Słowami Prymasa Tysiąclecia, ks. Jerzy – wtedy – ustosunkował się do żądania władzy, aby obywatele podpisali deklarację o występowaniu z „Solidarności”, co Prymas Wyszyński uznał za łamanie sumień, czego czynić nie wolno, gdyż sam Bóg tego nie czyni, ale będzie sądził ostatecznie według naszego sumienia⁶⁴. Również następca Prymasa Tysiąclecia, kardynał Józef Glemp jednokrotnie wypowiadał się na temat stanu wojennego, w jednej z nich mówił: „stan wojenny jest stanem nowych i ostrych praw zawieszających dotychczasowe swobody obywatelskie. Władza zasadniczo przestaje być władzą dialogu z obywatelem, a staje się władzą wyposażoną w środki doraźnego przymusu i wymaga posłuszeństwa”⁶⁵. Władza PRL usprawiedliwiają się, określała stan wojenny jako wybór mniejszego zła, zamiast najgorszego.

Ks. Popiełuszko określał stan wojenny jako złe drzewo, które może tylko przynieść złe owoce⁶⁶, a w innym kazaniu stwierdza, że stan wojenny jest czasem w którym wolność została wielu obywatelom niesłusznie odebrana⁶⁷. Ks. Jerzy stwierdza, że stan wojenny jest narzucaniem prze-

⁶² Komunikat KEP z dn. 15.XII.1981 r.

⁶³ Por. A. MICEWSKI, *Kościół wobec...*, s. 81.

⁶⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 28 lutego 1983*, dz. cyt., s. 36.

⁶⁵ A. MICEWSKI, *Kościół wobec...*, s. 71.

⁶⁶ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 czerwca 1982*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁷ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, dz. cyt., s. 74.

mocą ateizmu i laicyzacji, pozbawianiem młodzieży wyższych ideałów i wartości oraz próbą wyeliminowania Boga z życia narodu⁶⁸. W innym jeszcze kazaniu ks. Popiełuszko stan wojenny porównuje do panowania szatana, po przez takie działania jak: przemoc, demonstrowanie siły i nienawiści oraz szerzenie się kłamstwa i oszustwa. Jako przykład tego panowania podaje postać Barbary Sadowskiej, która była na czarnej liście pisarzy i została brutalnie pobita podczas ataku na klasztor sióstr franciszkanek, i jej syna Grzegorza Przemyka – maturzysty, który został bez żadnego powodu zatrzymany i bestialsko zabity przez funkcjonariuszy milicji. Kaznodzieja wykonawców tej zbrodni określa Kainami, a ofiary tej zbrodni, których niewinna krew została przelana – Ablem⁶⁹. Słowa papieża Jana Pawła II, który zanoszą modlitwę do Matki Bożej z jasnogórskiego sanktuarium wyraża nadzieję na szybkie zakończenie tego okresu historii i uwolnienie niesłusznie przetrzymywanych: „Matko, błagam Cię, aby wyszli na wolność wszyscy, którym tę wolność niesłusznie odebrano...”. O amnestię z czasu stanu wojennego upominają się także biskupi w komunikacie ze 183 Konferencji Episkopatu Polski z dn. 25- 27 lutego 1982 roku, którego fragment ks. Jerzy cytuje: „stan wojenny jak najrychlej się skończy, internowani będą zwolnieni, wobec skazanych za czyny związane ze stanem wojennym będzie stosowana amnestia”⁷⁰. Ks. Jerzy wspomina, że w więzieniach przebywają tylko Ci, którzy są najwierniejsi swoim przekonaniom i swojemu sumieniu⁷¹. W swoim kazaniu ks. Jerzy określił „Solidarność” jako nadzieję Polaków i rozwiązanie tego związku określał jako ranę nieśmiertelną. Następnie podkreślał, że nie można zniszczyć czegoś co jest nieśmiertelne, a nadzieja jest nieśmiertelna⁷². Ks. Popiełuszko powołując się na biskupów stwierdza że związek zawodowy „Solidarność”, który bronił praw ludzi pracujących jest antidotum na przywrócenie porządku społecznego w Polsce⁷³.

W swoich kazaniach w czasie stanu wojennego Ks. Popiełuszko głosił Naukę Społeczną Kościoła. Za Jana Pawła II, cytując Orędzie na Dzień

⁶⁸ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 29 maja 1983*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁹ Tamże, s. 91.

⁷⁰ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, dz. cyt., s. 74.

⁷¹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 28 sierpnia 1983*, dz. cyt., s. 101.

⁷² Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 29 sierpnia 1982*, dz. cyt., s. 50.

⁷³ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 80.

Pokoju pragnął podkreślić jaka powinna być władza i ukazać jaka jest władza w okresie stanu wojennego: „Władza jest służbą. Władanie to znaczy służenie. Pierwsza miłość władcy to miłość ku tym, nad którymi władzę sprawuje. Gdyby tak było, gdyby ta wielka prawda chrześcijańska nareszcie weszła w życie, gdyby władza była moralna, gdyby zasady urzędowania kierowały się etyką chrześcijańską, jakże inaczej wyglądałoby życie. (...) Tymczasem staliśmy się świadkami działań państw tyrańskich, gdzie mowa do obywatela wyraża się w tonie prokuratorско- policyjnym”. W ten sposób ukazuje różnice pomiędzy prawdziwą władzą a pozorną. Dalej powołując się na kard. Wyszyńskiego rozwija myśl Ojca Świętego: „największym wrogiem władzy stał się obywatel. Dlaczego tak się dzieje? Bo obywatel został okradziony ze swych praw i zniechęcony do pełnienia obowiązków. Władza nie może być tyranem, a państwo nie może być zorganizowanym więzieniem”⁷⁴. W ten sposób ks. Jerzy uzasadnia dlaczego władza stanu wojennego jest określana jako tyrania. W jeszcze innym kazaniu podaje powód dlaczego obywatele są traktowani przez władzę jako wrogowie. Stwierdza on, odnosząc się do obecnej sytuacji, cytując list z maja 1968 r. biskupów polskich, że ludzie są traktowani jak wrogowie tylko dlatego, że pragną dobra dla całego narodu i Ojczyzny, według odmiennych przekonań jakie ma władza, ale przekonań wspólnych dla wielu milionów Polaków⁷⁵. To jak była odbierana władza i dokonywane przez nich decyzje przez społeczeństwo, wspomina ks. Jerzy w jednym z kazań: „Decyzja władz stanowiła cios dla społecznych oczekiwań i nadziei na to, że drogą porozumienia można rozwiązać istniejące problemy naszej ojczyzny”⁷⁶.

Po zakończeniu stanu wojennego ks. Popiełuszko w swoim ostatnim kazaniu, podczas Mszy Świętej za Ojczyznę, daje wskazówki co należy robić. Mówi wprost: „Trzeba zasiąść do stołu z autentycznymi przedstawicielami narodu, z tymi, którym naród zaufał i tego zaufania nie cofnął, a nie stwarzać fikcji rozmów ze sztucznie powołanymi do istnienia organizacjami”. Dalej mówił, że „trzeba do końca usunąć bariery przeszkadzające dialogowi narodu z władzą. W tym przede wszystkim trzeba uczciwie przeprowadzić do końca amnestię dla wszystkich więzio-

⁷⁴ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 29 sierpnia 1982*, dz. cyt., s. 49.

⁷⁵ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, dz. cyt., s. 74.

⁷⁶ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 28 sierpnia 1983*, dz. cyt., s. 101.

nych i posądzonych o czyny z pobudek politycznych. Trzeba naprawić krzywdy, zwłaszcza moralne, wyrządzone tym, którzy na swój sposób, bezinteresownie ukochali Ojczyznę. Trzeba umożliwić bezwarunkowy powrót do normalnego życia wszystkim ukrywającym się, bo oni już złożyli na ołtarzu Ojczyzny wysoką ofiarę poniewierki⁷⁷.

Podsumowując analizę nauczania o wolności przez ks. Jerzego w kontekście stanu wojennego należy stwierdzić, iż homilie wygłoszone w tym okresie były odważnym głosem w imieniu pokrzywdzonych, więzionych, którym zamknięto usta. Prostym stylem wypowiedzi, kaznodzieja przytaczał różnego rodzaju fakty ograniczania wolności i łamania praw obywatelskich. Swoje nauki opierał na Biblii i społecznej nauce Kościoła. Wiodącą dominantą homilii była wolność człowieka i Ojczyzny, a dokładnie jej brak, przez wprowadzenie stanu wojennego z całą machiną represji. Ks. Jerzy swoimi kazaniem próbował wlewać nadzieję, szczególnie w te serca, które cierpiały prześladowania, izolację lub śmierć bliskiej osoby. W naukach pobudzał sumienia i kształtował postawy moralne, czego owocem były liczne nawrócenia ludzi, którzy po wielu latach mieli odwagę i prosili ks. Jerzego o spowiedź.

3. „Zło dobrem zwyciężaj” chrześcijańską odpowiedzią na zastaną sytuację

Ks. Jerzy Popiełuszko, będąc duchowym przewodnikiem swoich wiernych w kazaniach wygłoszonych podczas comiesięcznych mszy za Ojczyznę w kościele św. Stanisława Kostki stawiał postulatory oraz dawał wskazówki, co należy czynić.

Ks. Jerzy podając konkretne przykłady podpowiadał swoich słuchaczom co mają czynić i w ten sposób aktualizował Słowo Boże. W ten sposób przybliżał wiernym przesłanie biblijne i jego znaczenie w życiu codziennym. Jest to główne zadanie każdego kaznodziei. Poprawna aktualizacja orędzia zbawczego polega na tym, że słuchacz przyjmuje Słowo Boże, jako skierowane bezpośrednio do niego i je wciela w życie. Ks. Popiełuszko dobrze aktualizował Słowo Boże, które dotyczyło osóbście jego słuchaczy i miało odzwierciedlenie w codziennym życiu⁷⁸.

⁷⁷ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 sierpnia 1984*, dz. cyt., s. 165.

⁷⁸ Por. J. TWARDY, *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii*, w: „Przegląd Homiletyczny” 7

Podstawowym zadaniem przepowiadania jest dobra aktualizacja orędzia zbawczego o czym przypomina jeden ze znanych homiletów, który stwierdza, iż „zasadniczym celem przepowiadania jest doprowadzenie słuchacza do osobowego spotkania z Chrystusem w wierze i miłości”⁷⁹. Przepowiadanie ks. Jerzego do takich bez wątpienia należało, świadczą o tym chociażby tłumy ludzi, którzy się wokół niego gromadziły. Poprzez jego głoszenie słowa Bożego bardzo wielu ludzi przyjmowało chrzest, a także przystępowało do sakramentu pokuty. Jak wskazuje, ks. Jan Twardy „posługa słowa jest interpretacją ludzkich doświadczeń, problemów i zagrożeń w świetle objawienia. (...) Kaznodzieja powinien dobrze wnikać w problemy i potrzeby swoich słuchaczy”⁸⁰. Posługa kaznodziejska ks. Popiełuszko niewątpliwie do takowych należała.

Ks. Jerzy Popiełuszko ujmuje odpowiedź człowieka na zastaną rzeczywistość w kilku aspektach. Po pierwsze wskazuje, że jest to walka ze złem. Walka ze złem należy do głównych zadań, jakie stoją przed każdym chrześcijaninem. Szczególny wymiar tego zadania realizował ks. Jerzy wskazując na troskę o dobro wspólne w ojczyźnie. Ks. Popiełuszko podkreślał, że „mamy obowiązek domagać się, by nadzieje narodu zaczęły się wreszcie realizować. Trzeba to czynić z odwagą i rozważą. Trzeba zdawać sobie sprawę z sytuacji geopolitycznej, w jakiej się znajdujemy, ale jednocześnie ta sytuacja nie może być wygodną zastoną do tego, by zrezygnować z należnych narodowi praw”⁸¹. Słowa te jednoznacznie wskazują, że był on zwolennikiem dialogu obywateli z państwem, a także ugody, ale opartej na zasadach moralnych realizowanych z poszanowaniem godności człowieka, a nie na przemocy. Wskazywał, że „jesteśmy uczniami Chrystusa i dlatego rozumiemy, jak bardzo brak prawdy i triumf nienawiści w naszej ojczyźnie stoi na przeszkodzie dialogi i porozumienia między braćmi. (...) Naród chce pojednania, chce ugody, ale jednocześnie chce gwarancji, nie słownych deklaracji. Chce gwarancji, że znowu nie będzie oszukany, że jego trud i praca nie będą zmarnowane. Chce, by ugoda nie była kapitulacją, rezygnacją z ideałów,

(2003), s. 35.

⁷⁹ H. SIMON, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911- 1971)*, Opole 1995, s. 73.

⁸⁰ J. TWARDY, *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii*, s. 36n.

⁸¹ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 sierpnia 1984*, dz. cyt., s. 163.

tęsknot i wiary w lepszą, godniejszą przyszłość⁸². Walka ze wszelkim złem jest rozumiana, jako służba Bogu: „służyć Bogu to szukać dróg do ludzkich serc. Służyć Bogu, to mówić o złu, jako o chorobie, którą trzeba ujawnić, aby móc leczyć. Służyć Bogu, to piętnować zło i wszelkie jego przejawy”⁸³. Ks. Jerzy zachęca, aby wierni służyli Chrystusowi, ale aby mogli służyć wyjaśnia im, na czym ta służba ma polegać. Wskazuje, że służba Bogu polega na szukaniu drogi do serca człowieka, jest to ujawnianie zła, które tak jak chorobę trzeba leczyć, a także wskazuje, że jest to potępienie zła i jego oznak⁸⁴. Służba w Kościele jest środkiem do pokonania tego, co jest złe. Jako przykład człowieka, który potępił zło ks. Jerzy podaje postać Ojca Świętego Jana Pawła II⁸⁵. Skoncentrowanie uwagi słuchaczy przez ks. Jerzego na Bogu, jako najwyższej normie Dobra i Zła, pozwoliły kaznodziei na zwróceniu uwagi nie tylko na zewnętrzne przejawy zła, ale właśnie na działanie dobra. W ten sposób ludzie słuchający kaznodziei, którzy najczęściej byli ludźmi zagubionymi i poranionymi odzyskiwali wiarę w Boga, ale także w drugiego człowieka. Uczył w ten sposób poszukiwania siły do przezwyciężania swoich problemów w Bogu. Zadaniem ks. Jerzego było kształtowanie w ludziach postaw ku temu, aby byli „silni Bogiem” poprzez realizację życia chrześcijańskiego niezależnie od zewnętrznych okoliczności⁸⁶. Ks. Jerzy Popiełuszko mówił, że „Kroczyć do zwycięstwa w słusznej sprawie można tylko z Bogiem”⁸⁷. Dlatego też stawiał on ogromne wymagania słuchaczom, którzy go słuchali, ale także i sobie. Zobowiązywał do pełnej odpowiedzialności za wiarę oraz dawania świadectwa na zewnątrz. „Chrześcijaninowi nie może wystarczyć tylko potępienie zła, kłamstwa, tchórzostwa, zniewalania, nienawiści, przemocy. Ale chrześcijanin musi być prawdziwym świadkiem, rzecznikiem i obrońcą sprawiedliwości, dobra, prawdy, wolności i miłości. O te wartości musi odważnie upominać się dla siebie i dla innych”⁸⁸. Przy czym kapłan ten miał świadomość, że takie świadectwo nie jest czymś łatwym i wymaga ogromnej odwagi,

⁸² J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 79, 82.

⁸³ Tamże, s. 79.

⁸⁴ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁵ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 30 października 1983*, dz. cyt., s. 114.

⁸⁶ Por. P. NITECKI, *Zło dobrem...*, dz. cyt., s. 29.

⁸⁷ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 29 sierpnia 1982*, dz. cyt., s. 50.

⁸⁸ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 maja 1984*, dz. cyt., s. 152.

a także ofiary z siebie samego i przewyciężenia swoich słabości⁸⁹.

Po drugie ks. Jerzy Popiełuszko wskazuje, że poprzez śmierć Chrystusa, krzyż stał się znakiem nie hańby, ale zwycięstwa⁹⁰. Krzyż stał się znakiem zwycięstwa, dlatego że prowadzi do zmartwychwstania. Kaznodzieja najpierw pokazuje pierwotne znaczenie krzyża, czyli jako znaku hańby, poniżenia czy przemocy. Ks. Jerzy stosuje metaforę Chrystusa z Ojczyzną, co stanowi tezę, że tak jak Chrystus na krzyżu cierpi, tak samo cierpi Ojczyzna. Następnie podaje cztery argumenty na to cierpienie Ojczyzny. Jest to brak poszanowania podstawowych praw człowieka, narzucanie ideologii ateistycznej, jest to brak prawdy i wolności. Następnie posługując się metaforą wskazuje, że krzyż jest drogą do zmartwychwstania i dlatego krzyż Ojczyzny prowadzi do jej zmartwychwstania w duchu miłości i wolności. Następnie podaje słuchaczom wskazówki. Zachęca ich do tego, aby prosili Boga o nadzieję dla siebie samych, o wewnętrzną radość oraz o wolność od zła⁹¹. Ks. Jerzy pokazuje, że zwycięstwo jest możliwe, ale „mocą wiary, nadziei i miłości. Mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości”⁹². W wielu swoich kazaniach wskazuje na cierpienia, jakich doznawała Polska. Ks. Popiełuszko chce uświadomić swoim słuchaczom, że żadne cierpienie, a cierpienie narodu tym bardziej nie może być zatracone. Dlatego zachęca swoich słuchaczy do składania Bogu w ofierze w tej intencji pokorną i ufną modlitwę⁹³. Wskazując na dzieje Ojczyzny zachęca Polaków, którzy są zniechęceni i załęknieni do pracy nad sobą oraz utwierdzania i pomnażania nadziei⁹⁴.

Kluczem do zrozumienia sensu ludzkiego cierpienia, ks. Jerzy ukazał przez krzyż Jezusa Chrystusa, jako „znak zwycięstwa dobrego nad złem, życia nad śmiercią, miłości nad nienawiścią”⁹⁵. Problem krzyża ks. Popiełuszko często omawiał w aspekcie ludzkich cierpień i doświadczeń, które daje człowiekowi życie. Mówił on wielką prawdę, gdyż cierpienie człowieka łączył z misterium paschalnym Chrystusa. „Nie ma Kościo-

⁸⁹ Por. P. NITECKI, *Zło dobrem...*, s. 30.

⁹⁰ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 listopada 1983*, dz. cyt., s. 121.

⁹¹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 września 1982*, dz. cyt., s. 53- 56.

⁹² J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 30 października 1983*, dz. cyt., s. 115.

⁹³ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 listopada 1983*, dz. cyt., s. 125.

⁹⁴ Tamże, s. 126.

⁹⁵ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 82.

ła bez krzyża, nie ma ofiary, uświęcenia i służby bez krzyża. Nie ma trwania i zwycięstwa bez krzyża. Każdy, kto w słusznej sprawie zwycięża, zwycięża przez krzyż i w krzyżu. Kościół ma głosić prawdę. Kościół ma być obrońcą uciśnionych. W imię prawdy Kościół nie może patrzeć obojętnie na zło i krzywdę ludzką⁹⁶. W tej sytuacji ks. Jerzy Popiełuszko ogarniał swoją troską ludzi cierpiących niewinnie, zwłaszcza ludzi przebywających w areszcie i internowanych, niesłusznie oskarżanych, a także tych, których godność była poniżana. W ten sposób tym zachowaniem ks. Jerzy chciał ukazać, że Kościół tak jak Chrystus cierpi⁹⁷.

Po trzecie wiara chrześcijańska jest przepełniona nadzieją. Dlatego ks. Jerzy przypomina tę prawdę swoim słuchaczom. Pragnął on przybliżyć ludziom tę prawdę, szczególnie tym, którym tej nadziei bardzo brakowało. Jego nauczanie budziło w ludzkim sercu nadzieję. Budziło nadzieje w zwycięstwo dobra nad złem. Zła, które nigdy nie zwycięża, choć może przez pewien moment pozornie królować⁹⁸. Ks. Jerzy Popiełuszko pokazuje, że jakiegokolwiek zwycięstwo jest możliwe, ale tylko wtedy, gdy się do niego zmierza w towarzystwie Boga⁹⁹. W kazaniu ks. Jerzy Popiełuszko wskazuje, że zło można tylko dobrem przezwyciężyć. Ukazuje tę prawdę w kontekście wolności. Pokazuje słuchaczom, że „dążenia do wolności nie pokona się przemocą, gdyż przemoc jest siłą tego, kto nie posiada prawdy”¹⁰⁰. Wskazuje, że człowiek, który jest wierzący i w jego życiu ogromne znaczenie odgrywają wartości patriotyczne to jest w stanie przezwyciężyć każdą przemoc i powstanie z każdego upadku. Tylko, dlatego że jego kręgosłup moralny stanowi sam Bóg¹⁰¹.

Po czwarte, ks. Jerzy wskazuje, że zwycięstwo możliwe jest poprzez uczynki miłosierdzia i modlitwę. Ks. Jerzy cytując słowa Chrystusa z Ewangelii wg św. Mateusza: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, mnieście uczynili...” (Mt 25, 40) zachęca wiernych do uczynków miłosierdzia względem swoich bliźnich. Zachęca wiernych do modlitwy o potrzebne siły dla wszystkich Polaków, aby mogli odebrać i zachować wolność. Zachęca wiernych, aby prosili Boga,

⁹⁶ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 26 września 1982*, dz. cyt., s. 57.

⁹⁷ Por. P. NITECKI, *Zło dobrem zwyciężał...*, s. 10.

⁹⁸ Tamże, s. 11.

⁹⁹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *kazanie z dn. 29 sierpnia 1982*, dz. cyt., s. 50.

¹⁰⁰ J. POPIEŁUSZKO, *kazanie z dn. 30 stycznia 1983*, dz. cyt., s. 72.

¹⁰¹ Por. tamże.

żeby napełnić ich serca swoich Duchem. Ponadto, aby napełnić serca wiernych pokojem i nadzieją na zwycięstwo dobra nad złem, oraz prosi o wzniecenie w ludziach solidarności serc¹⁰². Pokazuje, że sens życiu może tylko nadać Bóg modlitwa i praca¹⁰³. Ks. Jerzy zachęca ludzi do modlitwy, ale modlitwy, która nie ogranicza się tylko do świątyni. Zaprasza do modlitwy podczas różnych spotkań w domach i środowiskach pracy¹⁰⁴.

Ks. Jerzy dokonując aktualizacji słowa Bożego personalizuje zwycięstwo. Wskazując na trzy główne postacie. Są nimi: Matka Boża Częstochowska, Romuald Traugutt i św. Maksymilian Kolbe.

Ks. Jerzy Popiełuszko ukazuje Maryję, nie, jako Królową Polski, ale jako Matkę. Wskazuje, że Polacy potrzebują matki. Dlatego przypisuje Maryi cechy ziemskiej matki. Ukazuje ją, jako tą, która rozumie swoje dzieci, która otrze łzy, kiedy będą smutne, która ulży w bólu, która będzie dawać nadzieję. Ks. Jerzy pokazuje, że matka cierpi z cierpiącymi. Dlatego i Maryja cierpi wraz ze swoimi dziećmi¹⁰⁵. W innym kazaniu ks. Jerzy ukazuje Maryję i Jasną Górę, jako miejsce, w którym Polacy zawsze mogli czuć się bezpiecznie i prawdziwie wolni¹⁰⁶.

Ks. Jerzy zwraca uwagę na godność człowieka, ukazując ją na przykładzie Romualda Traugutta i w związku, z czym daje swoim słuchaczom wskazówki, które mają im pomóc w zachowaniu tej godności. Zaleca pozostanie sobą i życie w prawdzie pomimo wszystko. Zachęca słuchaczy do życia zgodnie z własnym sumieniem oraz do życia w prawdomówności, bez kłamstwa. Nalega, aby każdy człowiek upominał się o ludzkie warunki pracy, gdyż to wpływa z godności człowieka. Upomina bardzo mocno, że dla zachowania wiary i godności należy poświęcić wszystko¹⁰⁷. Poprzez słowa Ojca Świętego Jana Pawła II mówi, że podstawowym warunkiem wyzwolenia człowieka jest osiągnięcie cnoty męstwa. Wskazuje, że samo napiętnowanie zła i jego przejawów jest niewystarczające. Należy przede wszystkim być „prawdziwym świadkiem, rzecznikiem i obrońcą sprawiedliwości, dobra, prawdy, wolności

¹⁰² Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 lutego 1983*, dz. cyt., s. 76n.

¹⁰³ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 24 kwietnia 1983*, dz. cyt., s. 84.

¹⁰⁴ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 28 sierpnia 1983*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁵ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 29 maja 1983*, dz. cyt., s. 90, 92.

¹⁰⁶ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 26 sierpnia 1983*, dz. cyt., 161.

¹⁰⁷ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z 29 stycznia 1984*, dz. cyt., s. 135- 138.

i miłości”. Wskazuje także, że o te wartości należy dbać i domagać się ich nie tylko w relacji do siebie samego, ale także całego społeczeństwa. A wszystko to ma być budowane na cnotcie męstwa. Ks. Jerzy przestrzega swoich słuchaczy, iż jeśli człowiek nie ma tego fundamentu, jakim jest cnota męstwa, to staje się sukcesywnie niewolnikiem. W ten sposób wyrządza dużą szkodę sobie, swojej osobowości oraz środowisku ludzi, w którym żyje. Następnie pokazuje, że to człowiek sam osobiście ponosi odpowiedzialność za to czy jest niewolnikiem czy nie. Staje się nim poprzez to, że akceptuje zło i jego oznaki. Ks. Jerzy stawia wymagania swoim słuchaczom, aby żądając czegoś od innych sami tym żyli. Człowiek żądając od drugiego prawdy czy sprawiedliwości, najpierw sam musi żyć prawdą i być sprawiedliwym¹⁰⁸.

W kazaniu z 31 października 1982 r. wskazuje na symbol zwycięstwa, jakim dla ks. Jerzego był św. Maksymilian Kolbe, człowieka, który pod przymusem został zniewolony zewnątrz, ale duchowo pozostał wolnym człowiekiem¹⁰⁹. Następnie charakteryzuje, na czym ta wolność wewnętrzna polega. Mówi wprost: „aby pozostać człowiekiem wolnym duchowo, trzeba żyć w prawdzie”¹¹⁰. Ks. Jerzy wyjaśnia, na czym polega to życie w prawdzie. Uważa on, iż jest to dawanie świadectwa na zewnątrz, jest to wyznawaniem i domaganiem się prawdy w każdej sytuacji życia człowieka. Osoba, która żyje w prawdzie jest automatycznie człowiekiem wolnym nawet gdyby istniały jakieś sankcje zewnętrzne, które by ta wolność ograniczały¹¹¹. Ks. Jerzy pokazuje, że człowiek jest powołany do głoszenia prawdy swoim życiem, dlatego zachęca słuchaczy do wierności prawdzie. Następnie zachęca do modlitwy przez wstawiennictwo św. Maksymiliana Kolbe o wierność przez całe życie dla swojego narodu¹¹².

Bardzo ważną osobą w formowaniu Polaków w dążeniu do zwycięstwa oraz w trosce o Ojczyznę i naród jest osoba Ojca Świętego Jana Pawła II. Jako wskazówkę, jak Polacy mają postępować ks. Jerzy cytuje słowa Ojca świętego Jana Pawła II wypowiedziane podczas pielgrzymki do Ojczyzny w Krakowie w 1979 r.: „Musicie być mocni mocą wiary,

¹⁰⁸ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 27 maja 1984*, dz. cyt., s. 152n.

¹⁰⁹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 31 października 1982*, dz. cyt., s. 57.

¹¹⁰ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 31 października 1982*, dz. cyt., s. 57.

¹¹¹ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 31 października 1982*, dz. cyt., s. 57n.

¹¹² Tamże, s. 60.

musicie być mocni mocą nadziei, musicie być mocni mocą miłości, miłości, która wszystko przetrzyma (...). Naród jako wspólnota ludzi jest wezwany do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości. Do zwycięstwa mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości...”¹¹³. W ten sposób ks. Jerzy chce podkreślić, że jeżeli człowiek żyje z Bogiem, to żadne zło nie jest mu straszne. Ks. Jerzy wskazując na słowa wypowiedziane przez Ojca Świętego w trosce o kraj ojczysty, ukazuje, iż Jan Paweł II widząc zło, jakiego doświadcza jego naród dlatego wypowiada słowa nacechowane ojcowską troską o swój naród, wyrażając nadzieję, że przyniosą one dobre owoce. Pokazuje, że na bolesnych doświadczeniach narodu, który pokłada nadzieję w Bogu może wyrosnąć dobro. Zachęca wiernych, aby prosili Matkę Bożą w intencji Ojczyzny i jej narodu, aby budował przyszłość na katolickich wartościach¹¹⁴.

Warto zwrócić uwagę na pewien schemat w kazaniach ks. Popiełuszki, który to kaznodzieja bardzo często stosuje. Ks. Jerzy w swoich kazaniach podaje najpierw pozytywny przykład, na którego podstawie stawia tezę, a następnie ją udowadnia. Na przykład, w kazaniu z 27 marca 1983 r. najpierw kaznodzieja podaje, że Kościół potępia działania władzy wobec internowanych w Kwidzynie. Kościół potępia zło w wszelkiej postaci. Następnie stawia tezę: co przeszkadza w pojednaniu? Potem natomiast podaje osiem postulatów, w których wskazuje, co jest przyczyną braku pojednania¹¹⁵. W dalszej części daje konkretne wskazówki, co należy robić. Wskazuje, że musi dojść do wspólnego porozumienia, ale muszą być spełnione konkretne warunki. Musi być wykonany wspólny cel, który jest fundamentalny, którym jest to dobro Ojczyzny i poszanowanie godności człowieka. To pojednanie musi się dokonać w duchu miłości i sprawiedliwości. Dalej zachęca wiernych do modlitwy w tej intencji, a także wskazuje na krzyż Chrystusa, jako znak zwycięstwa dobra nad złem. Pokazuje, że przemoc i nienawiść w stosunku do Chrystusa, zostały pokonane przez Jego miłość. Wskazuje, aby słuchacze naśladowali w ten sposób miłość Chrystusa i modląc się za ludzi żyjących w grzechu nie piętnowali ich, a jedynie zło, które oni czynią¹¹⁶.

¹¹³ J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 26 czerwca 1983*, dz. cyt., s. 96.

¹¹⁴ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 26 grudnia 1982*, dz. cyt., s. 65.

¹¹⁵ Por. J. POPIELUSZKO, *Kazanie z dn. 27 marca 1983*, dz. cyt., s. 80- 82.

¹¹⁶ Tamże, s. 82.

W kazaniu z 25 grudnia 1983 r. stosuje jeszcze inny schemat, w którym wykorzystuje tezy i antytezy. W tym kazaniu podaje konkretne wskazówki i upomnienia swoim słuchaczom. Ks. Jerzy mówi wprost, że wierni ponoszą odpowiedzialność za swój naród oraz daje nakaz im, aby wychowywali siebie do miłowania pokoju. Dalej podaje już konkretne wskazania: sprawy ludzkie należy rozwiązywać po ludzku, a nie na drodze przemocy. Napięcia i konflikty według niego należy rozwiązywać w duchu negocjacji, a prawa człowieka wynikające z jego natury należy chronić we wszystkich sytuacjach. Następnie wskazuje, iż, aby człowiek mógł się czuć prawdziwie wolny nie wystarczy wolność zewnętrzna. Człowiek musi czuć się wolny duchowo. Nie może czuć się zniewolony wewnętrznie¹¹⁷. W jednym z kazań ks. Jerzy powiedział, że „zachować godność człowieka to pozostać wewnętrznie wolnym nawet przy zewnętrznym zniewoleniu”¹¹⁸.

Podsumowując należy stwierdzić, że Ks. Jerzy Popiełuszko nauczał, że należy walczyć ze złem siłą dobra, bowiem dobro zawsze zwycięża; tylko człowiek, który swoją wiarę opiera na Chrystusie jest w stanie pokonać towarzyszące w życiu cierpienia, zarówno te cierpienia osobiste, jak i narodowe; aby ze wszystkiego wyjść zwycięsko należy mieć nadzieję uważał Ks. Jerzy. Warto podkreślić, że ks. Popiełuszko w swoich przemówieniach dobrze aktualizował egzystencję swoich rodaków, za św. Pawłem głosił: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,22).

Streszczenie

Artykuł jest analizą homilii wygłoszonych przez ks. Jerzego Popiełuszkę w latach 1982 – 1984 na mszach za Ojczyznę. Kaznodzieja nauczając o wolności ujmował ją w swoistej triadzie: godności osoby ludzkiej, wolności mimo zniewolenia systemowego oraz wolności w walce ze złem. Ks. Jerzy swoje nauczanie opierał na nauczaniu Kościoła. Wzorem dla niego był św. Maksymilian, Jan Paweł II i kard. Wyszyński. Nauczanie ks. Popiełuszki z tego tytułu, iż jest kerygmataczne, a więc głęboko osadzone w nauce Chrystusa jest uniwersalne, wciąż aktualne.

¹¹⁷ Por. J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z dn. 25 grudnia 1983*, dz. cyt., s. 129- 131.

¹¹⁸ J. POPIEŁUSZKO, *Kazanie z 29 stycznia 1984*, dz. cyt., s. 135.

Słowa kluczowe: *Msze za Ojczyznę, wolność, kazanie.*

Evangelical Freedom in the Sermons of Rev. Jerzy Popiełuszko

Summary

The article is an analysis of the sermons delivered by Fr. Jerzy Popiełuszko in the years 1982-1984 during Masses for the Fatherland. Preaching on the subject of freedom, he made use of the triad: the dignity of the human person; freedom, despite the system of slavery; freedom in the fight against evil. Fr. Jerzy based his teaching on the teachings of the Church. St. Maximilian, Pope John Paul II and Cardinal Wyszyński were models for him. The teaching of Fr. Popiełuszko is kerygmatic, deeply rooted in the teaching of Christ. Thus it is universal, always valid.

Key words: *Masses for the Fatherland, freedom, sermon.*

ZOFIA PAŁUBSKA

**PROCES DUCHOWEGO UZDRAWIANIA
SŁUGI BOŻEGO JACQUESA FESCHA
W ŚWIETLE DZIENNIKA WIĘZIENNEGO:
Jacques Fesch, Za pięć godzin zobaczę Jezusa.
Dziennik więzienny, Wydawnictwo Księży
MarianówMIC, Warszawa 2005.**

Treść: 1. Życie Jaquesa sprzed uwięzienia, 2. Łaska nawrócenia czynnikiem przemieniającym życie Jacquesa Fescha, 3. Zakończenie

Jacques Fesch ur. 6 kwietnia 1930 r. w Saint Germain-en-Laye, zm. 1 X 1957 r. w Paryżu, sługa Boży katolickiego Kościoła francuskiego, był synem bankiera, wychowanym w katolickiej tradycji religijnej, aczkolwiek jego ojciec mienił się ateistą. W młodości, ok. 17. roku życia, porzucił życie sakramentalne i zasmakował w swawolnym trybie używania, właściwego dla młodych zamożnych Francuzów. W 1921 r. związał się małżeństwem cywilnym z Pierret, które wydało córkę Weronikę. Pracując w banku ojca, zniechęcony bezsenssem hulaszczego życia, porzucił rodzinę, by udać się w podróż dookoła Pacyfiku. Nie zrealizował jednak marzenia o ucieczce od dotychczasowego życia, gdyż nie uzyskał od rodziny środków na zakup łodzi. W celu zdobycia pieniędzy, 25 lutego 1954 r. bez powodzenia napadł, razem z dwoma młodzieńcami, na niewielki bank, raniąc jego właściciela, a w trakcie ucieczki zastrzelił policjanta, za co został osądzony i skazany na śmierć przez ścięcie na gilotynie. Od wyroku wydanego 6 kwietnia 1957 osadzony był w celi śmierci pod nr 18. Odrzucona została zarówno apelacja od wyroku śmierci, jak i prośba o ułaskawienie skierowane do prezydenta Rene Coty'a. Stracony został 1 października o piątej nad ranem

Dr Zofia Pałubska, absolwentka KUL – absolwentka KUL, dr teologii w zakresie teologii duchowości, mgr filologii polskiej wieloletnia pracownica na stanowisku adiunkta w Instytucie Leksykografii KUL.

w paryskim więzieniu la Sante. Jego ciało, początkowo pogrzebane na paryskim cmentarzu Ivry-sur-Seine, dzięki staraniom rodziny zostało odzyskane i pochowane 11 kwietnia 1958 r. na cmentarzu w Saint-Germain-en-Laye, w grobie rodziny Polacków¹.

W czasie uwięzienia Jacques Fesch przeżył przeobrażenie duchowe i powrót do życia sakramentalnego. W 1987 r. biskup Paryża kardynał J.M. Lustiger zainicjował dochodzenie odnośnie do świętości jego życia, a 1995 r. otworzył diecezjalny etap informacyjny procesu kanonizacyjnego; w 2011 r. akta w formie *positio* przesłane zostały do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Stolicy Świętej.

Jacques Fesch pozostawił po sobie świadectwo o rozwoju życia duchowego w formie korespondencji wydanej p.t. *Lumière sur l'échafaud*, Paris 1972; *Cellule 18*, Paris 1980; *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, Paris 1991 oraz dziennika więziennego, po dwudziestu pięciu latach wydanego najpierw po włosku p.t. *Giornale intimo*, *Editrice Elle Di CL, Lauman*, Torino 1982, a następnie we Francji p.t. *Dans Cinq heures je verrai Jésus – Journal de prison*, *Editions Bernard de Fallois*, Paris, a także w Polsce p.t. *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*, Wydawnictwo Księża Marianów MIC, Warszawa 2005.

Dziennik więzienny Jacquesa Fescha staje się przedmiotem fascynacji dla ludzi młodych. W Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej został zaadaptowany do scenariusza widowiska teatralnego wystawianego przez alumnów kursu III - w gmachu Uczelni - od 7 do 17 grudnia 2013 roku.

1. Życie Jacquesa sprzed uwięzienia

Życie Jacquesa Fescha z okresu blisko siedmiu lat - między ok. siedemnastym rokiem życia, a nawróceniem w 1955 r., charakteryzuje jego pierwszy biograf i wydawca dziennika więziennego – ks. André Manaranche SJ². Oparł on biografię Fescha na dokumentach archiwalnych³ dotyczących procesu sądowego, na wywiadzie środowiskowym,

¹ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, Wydawnictwo Księża Marianów MIC, Warszawa 2005, s. 256-258.

² „Wolę więc, [...] stanąć w szeregu przyszłych biografów, jako jeden z nich, który był dzięki zgodzie Weroniki pierwszym w czasie, za co pozostaję wdzięczny”. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 14-15.

³ Ks. André Manaranche SJ uzyskał 22 listopada 1990 r. u Prokuratora Generalnego przy

wspomnieniach członków rodziny Fescha i autokrytycznych listach samego Jacquesa Fescha do różnych osób, m.in. do brata Thomasa – zbiór 28 listów wydanych w formie książkowej p.t.: *Lumière sur l'échafaud*, Paris 1972 oraz zbiór 84 listów⁴ adresowanych do Pani Marinette Polack, teściowej Jacquesa Fescha, wydanych p.t.: *Cellule 18*, Paryż 1980; po wyczerpaniu nakładów obydwóch pozycji zostały one wydane w jednym woluminie jako *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, Paryż 1991 (numeracja listów cytowanych w prezentowanym opracowaniu pochodzi z nowego wydania).

Spośród dokumentów archiwalnych wykorzystał Manaranche raport lekarzy sądowych z 15 maja 1954 r., dotyczących poczytalności oskarżonego o zabójstwo. Wynika z niego, że nie cierpiał on na zaburzenia psychiczne, zachowywał się poprawnie, logicznie odpowiadał na pytania, nie był uzależniony od alkoholu ani innych używek, nie cierpiał na syfilis i miał dobrze rozwiniętą inteligencję. Znalazł tam również konkluzję, że „należy ocenić jego niespójne postępowanie jako wynik braków w wychowaniu”. Autor raportu nazwał go błakającym się włośczęgą niezdolnym do koncentracji, robiącym wszystko po swojemu, pozbawionym wszelkiego poczucie moralnego, aż do przewrotności. Napisał, że jest to „pospolity sybaryta, który nie cofnął się przed niczym, żeby zaspokoić pragnienie posiadania pieniędzy. Sięgnął w tym celu po środki melodramatyczne, inspirowane niezdrowymi lekturami i kinem”⁵.

Manaranche skontaktował się z rodziną Fescha: Pierrette – wdową po Jacquesie Feschu, z jego córką Weroniką i jej mężem Filipem oraz starszą siostrą Fescha - Moniką⁶. Ponadto wywiad w środowisku

Sądzie Apelacyjnym w Paryżu zwolnienie z klauzuli tajności dokumentów dotyczących procesu sądowego J. Fescha ze względu na cel badawczy, a 21 grudnia 1990 r. zezwolenie na korzystanie z tych dokumentów od Generalnego Dyrektora Archiwów Państwowych. Dokumenty dotyczące sprawy J. Fescha znajdują się w paryskim Archiwum Departamentalnym pod numerem 1224 W 5. Por. ? A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 34.

⁴ Spośród 105 listów Fescha do teściowej wybrano 84.

⁵ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 35-36.

⁶ Starsza o 8 lat siostra starała się zapomnieć koszmarny epizod z życia młodszego brata, który, wg niej, wprawdzie zbłądził, ale odkupił swój błąd: „Po co znowu rozdrapywać cały ten horror? Pokój pamięci mojego brata! Zapłacił i odkupił swój błąd. Niech Bóg będzie jego jedynym sędzią, a my, biedni ludzie, nie mieszajmy się do tych spraw!”. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 37.

znajomych Fescha przyniósł Manaranchowi informację, że ojciec Jacquesa był niewierzący, lecz imponował synowi wszechstronnymi zainteresowaniami – poza bankowością znał się na muzyce, a nawet sam komponował, był zapalonym podróżnikiem. Miał przemożny wpływ na kształtowanie osobowości jedyne go syna - Jacquesa, który go naśladował pomimo rozpoznania w nim również złych cech; potwierdza to w liście do brata Thomasa (*Lumière sur l'échafaud* 24): „Od najwcześniejszych lat karmiłem się jego maksymami i oczywiście nie mogło być inaczej. Szukając wokół siebie przykładów, powieślałem zachowania osoby mającej najsilniejszy charakter. Stąd w skrócie: cynizm, amoralność, pogarda dla ludzkości, połączone z naturą dobrze przygotowaną do tego typu charakteru i nawykłą do pewnych potrzeb, które stworzyło środowisko, w którym żyłem”⁷. Jak wielki był wpływ otaczających go ludzi, nie tylko ojca, świadczy jego korespondencja. Jeszcze w liście więziennym z 12 czerwca 1957 r. zawarł opinię ogólną odnośnie do złego wpływu starszego pokolenia na życie młodzieży i jej niezawinione obciążenia dziedziczne⁸. Na niespełna 4 miesiące przed śmiercią obwiniał przodków i środowisko za błędy własnego życia. W pisemnym sprawozdaniu, sporządzonym dla kapelana André Devoyoda zamieścił portret ojca: „Był skończonym nihilistą, który lubował się w niszczeniu wszystkiego, co nie było cynizmem i sceptycyzmem. Absolutna pogarda dla ludzkości, zwłaszcza dla kobiet, nienawiść rasowa, znudzenie życiem i jedno pragnienie: umrzeć, by opuścić ten nieciekawy świat”⁹. Przytoczona charakterystyka środowiska, a zwł. negatywna ocena niespójnej osobowości ojca, ukazują źródło duchowego zagubienia Jacquesa¹⁰. Scharakteryzował on również złą atmos-

⁷ *Lumière sur l'échafaud*, Paryż 1972; zbiór listów J. Fescha adresowanych do brata Thomasa; por. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 45.

⁸ „Karzą młodych, chociaż jesteście zawsze tylko tacy, jakimi nas uczynili nasi ojcowie. Nasze czyny są tylko konsekwencją otrzymanego wychowania, przykładów, które obserwowaliśmy, i wad, które nam zostały w spadku po ich szaleństwach: a i tak kara spada na nasze głowy. [...] Musiałem odziedziczyć wszystkie wady moralne, które gromadziły się przez całe pokolenia lekkoduchów”. List opublikowany został najpierw w zbiorze *Cellule* 18, a nast. 1991 w *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule* 18.

⁹ Cytowany fragment sprawozdania, nieopublikowany, przechowywany w archiwum zakonnym dominikanów. Por. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 48.

¹⁰ Mimo konfliktu z ojcem w wieku młodzieńczym i ostrego krytycznego osądu jego wpływu na kształtowanie go jako osoby, Jacques nigdy nie zwątpił w jego uczucie.

ferę w domu¹¹.

W nieporozumieniach rodziców, a następnie ich rozwodzie w 1952 r. widzi przyczynę swoich zaniedbań zdrowotnych, które wzbudzają w nim niepokój; w retrospektywnym ujęciu, pod datą 7 sierpnia, napisał: „Można dać szczęście innym tylko będąc samemu szczęśliwym, a Bóg wie, że nie byłem. Widzisz, mam wrażenie, że tchnienie, które ożywia istoty, dając im życie, jest we mnie jedynie w połowie. Brak mi jakiejś energii i wiodę życie rozchwiane, jak te stare trzycylindrowe motory. Bez względu na to, co by mi dano, nigdy nie byłbym zdolny z tego skorzystać jak ci, co czerpią z życia pełnymi garściami. [...] Podejrzewam, że chodzi tu o jakiś fizyczny brak, niewydolność gruczołu, który można by leczyć, a wówczas moje życie mogłoby się prawdopodobnie zmienić”¹². Widać, że Fesch, z pełną świadomością braku poczucia własnego szczęścia, szukał jego przyczyny.

Z perspektywy czasu spędzonego w więzieniu niepochlebnie ocenił swoje młodzięcze życie – „Spędzałem czas na próbach pohamowania męczącego niepokoju, czegoś w rodzaju lęku przed życiem, który kazał mi uczestniczyć we wszystkim bardziej jako widz niż aktor. Nie potrafię się śmiać ani nawet uśmiechać jak należy, a jednak miałem w sobie zadziwiający apetyt na życie, który starał się zawładnąć moją naturą i popychał do desperackich wybryków wtrącających mnie w niezdrowe otoczenie, bez którego w końcu nie mogłem się obyć. Potrafiłem zachować równowagę jedynie w chwilach lęku i katastrof. Były dla mnie stymulacją. Bez niej musiałem nieustannie walczyć z tym brakiem, który przejawiał się [...] wewnątrz prawdziwym cierpieniem, które mogło wydawać się niezrozumiałe dla kogoś, kto tego nie doświadcza”¹³. Powyższe przytoczenia pokazują, że Jacques Fesch był w młodości człowiekiem głęboko nieszczęśliwym – niespokojnym, smutnym, nie umiejącym nawet uśmiechać się.

¹¹ „Między moimi rodzicami nie było zgody. W związku z tym w domu panowała okropna atmosfera. [...] Zero szacunku, zero miłości. Mój ojciec, który był na swój sposób czarujący dla obcych, był w gruncie rzeczy sarkastyczny, pyszny i cyniczny”. Fragment listu do kapelana OP, *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, 23; por. *Cellule 18*; por. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 63.

¹² J. FESCH, *Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny*, Wydawnictwo Księży Marianów MIC, Warszawa 2005, s. 98; dalej: J. Fesch, *Dziennik więzienny*.

¹³ Refleksja zapisana pod datą 7 sierpnia. J. Fesch, *Dziennik więzienny*, s. 98.

W okresie szkolnym, przypadającym na lata 1935-1949, miał opinię dobrze wychowanego, ale leniwego, apatycznego i nie dającego sobie rady ucznia¹⁴ (wbrew tej opinii Pierrette, jego żona, dostrzegła w nim jednak człowieka zdolnego do zapału w pracy i wytrwałego w dążeniu do celu¹⁵). Po maturze podjął pracę w belgijskim banku dla obcokrajowców prowadzonym przez ojca, która jednak nie dawała mu satysfakcji. Prawdopodobnie nie kierował się zainteresowaniami, z których zdał sobie sprawę dopiero w więzieniu – „bardzo kocham zwierzęta i przyrodę. Myślę, że powinienem być wybrać taką właśnie dyscyplinę. [...] nie jestem stworzony, by żyć w społeczeństwie, nudzę się w nim i marnieję. Cywilizacja wszystko niszczy”¹⁶. Z pozycji więźnia, wolnego od dokonywania wyborów, potrafił osiągnąć jasność własnego, po niewczasie odkrytego, powołania.

Wg opracowania A. Maranche’a Fesch w środowisku znajomych miał opinię młodzieńca bez charakteru i bez osobowości, który „nigdy nie dostał od rodziców wskazówek, które pozwoliłyby mu stawić czoło trudnościom życiowym i wyrosnąć z dziecka na dorosłego człowieka. [...] Ojciec się nim nie interesował, natomiast matka bardzo go psuła”¹⁷. Na podstawie wywiadu Maranche’a przeprowadzonego z Pierrette – żoną Fescha – wiemy, że Fesch sam postrzegał siebie w sposób krytyczny, pisząc: „Jestem starym dzieckiem. A to, co stało się moim nieszczęściem, to, jak sądzę, chęć nagięcia siłą mojej natury, próba robienia tak jak inni, podczas gdy moja droga była inna. Dlatego zawsze wyglądałem na nieszczęśliwego i nieprzystosowanego”¹⁸. Mimo niezłej sytuacji materialnej, dostępności do dóbr rodzinnych, posiadania własnych dochodów z pracy i szans na ustabilizowane życie rodzinne, Fesch był nieszczęśliwy.

W związku z trudną historią młodego Fescha rodzą się pytania:

- Czy można we wspomnianym niepokoju i stymulowaniu się lękiem przed niebezpiecznymi zdarzeniami szukać związku z napadem na kantor

¹⁴ Por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 65-67. O lenistwo oskarża J.F. również żona jego szkolnego kolegi – Criqueta. Por. tamże, s. 94.

¹⁵ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 82.

¹⁶ Fragment listu z 29 czerwca 1957 do teściowej, *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, 199-200; por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 76-77.

¹⁷ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s.94.

¹⁸ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 82-83.

bankiera?

- Jak ująć w tym kontekście jego życie w monotonii celi?

- Czy radykalna, acz wymuszona, zmiana trybu życia nie powinna być uznana za łaskę daną więźniowi na ocalenie go od bezsensownego miotania się w niepokoju?

Słuszność postawienia powyższych pytań potwierdza refleksja Fescha, wskazująca, że poczucie bezsensu życia - na miarę rośliny - doprowadziło go do popełnienia przestępstwa za cenę ułudy o odmianie życia i spełnieniu pragnienia podróży, które prawdopodobnie byłoby formą ucieczki od tego bezsensu. Stan jego ducha oddaje fragment z listu do teściowej¹⁹ – „Nie żeby kradzież mi się podobała, ale miałem rzeczywistą potrzebę innego celu niż ten, który streszczał się w ambicjach rośliny²⁰. Widać, że przedwięzienne życie nie dawało Feschowi satysfakcji, a wręcz przeciwnie – nie lubiane zajęcia oraz nieumiejętność i niepogodzenie się z niemożnością wpływania na nie, skłaniały go do wyrwania się zeń. Nie potrafił jednak wyrwać się w sposób afirmatywny. Jego zryw nie tylko nie zbudował jego ciekawszego życia, lecz, widziany z perspektywy prawa, zniszczył je. Dopiero w świetle zapisów stanowiących więzienny dziennik duchowy Fescha widać jego oryginalną drogę ocalenia – zwrot z punktu totalnego upadku.

Chęć niegodziwego pozyskania pieniędzy stała się nieoczekiwaną okolicznością radykalnej odmiany życia Fescha. Nieudany napad na kantor 25 lutego 1954 roku skutkowało zranieniem kilku osób: właściciela kantoru oraz policjanta, uczestnika spontanicznej obławy na niego, podczas ucieczki z miejsca napadu. Za śmiertelne postrzelenie policjanta, wykonującego służbową powinność, został on aresztowany, a następnie 27 lutego osadzony w więzieniu la Santé. To odosobnienie stało się dla Fescha szansą na skupienie myśli na własnym nieuporządkowanym życiu. Prawdopodobnie pod wpływem rutynowych, acz początkowo niechcianych odwiedzin więziennego kapelana - André Davoyda, sięgnął do wspomnień związanych ze sferą religijną. Jacques Fesch, od dzieciństwa związany z tradycją chrześcijańską, z perspektywy więziennej celi trzeźwo ocenił religijność domu, z którego wy-

¹⁹ *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule* 18, 25-27.

²⁰ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 100.

szedł – „U nas w domu było tyle religii, co w stajni”²¹. Jak wspomniano wyżej – ojciec, osoba znacząca dla Fescha najwięcej, nie praktykował życia sakramentalnego, ani żadnych form życia religijnego. Niemniej, jak podkreśla André Manaranche, mimo antychrześcijańskiej i antyklerykalnej postawy ojca, po okresowej utracie wiary i braku zainteresowania życiem religijnym, Jacques Fesch nigdy nie okazywał niechęci wobec wiary chrześcijańskiej²². On sam również ujawnia we wpisie do *Dziennika więziennego* z 10 września 1957 – „Przed czterema laty byłem ateistą i dążyłem do zguby”²³. Stan swojej duszy, z perspektywy człowieka uzdrowionego, charakteryzuje we fragmencie listu z 8 czerwca 1955 roku – „W ciągu sześciu czy siedmiu lat, które przeżyłem jak niegodziwiec, wyrządzałem zło, dużo zła, nie tyle przez złośliwość, ile z nieświadomości, egoizmu i oziębłości. Byłem niezdolny do miłości. Ojciec, matka, żona, dzieci itd. Byli mi obojętni. Nie miałem żadnych uczuć dla kogokolwiek ani czegokolwiek, może z wyjątkiem muzyki, i stałem się maszynką do produkowania egoistycznych doznań w stopniu absolutnym, która czerpała przyjemności, nie przejmując się innymi”²⁴. Przytoczona notatka wskazuje, że z całą pewnością Fesch uznał życie sprzed napadu za egoistyczne i grzeszne. Przeświadczenie to potwierdził ponownie ponad dwa lata później - we wpisie do *Dziennika więziennego* pod datą 22 sierpnia: „[...] znam jednego niezłego grzesznika! Przez całe życie odrzucał Chrystusa, głosząc jedynie negację wszystkiego, ateizm i materialne użycie”²⁵. Co więcej, dostrzegał skutek zła swojego grzechu dotyczącego życia osób mu bliskich i odczuwał chęć zadośćuczynienia – „Dotknęło to całą rodzinę, [...]. Potrzebne jest całkowite uzdrowienie rodziny, [...]”²⁶. Z czasem pojawia się u niego troska o nawrócenie najbliższych mu osób, a zwłaszcza ojca.

Można zatem odpowiedzieć na postawione powyżej pytania: błędy

²¹ Fragment listu z 31 stycznia zamieszczonego w *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule* 18, 59; por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 52.

²² A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 80-82.

²³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166; dalej: J. Fesch, *Dziennik więzienny*, s.

²⁴ *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule* 18, 41; por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 115.

²⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 134.

²⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166.

wychowawcze w niedojrzałej, niereligijnej, dość zamożnej rodzinie; zbyt małe środki do zrealizowania kosztownych podróży oraz niedostatek roztropności i hamulców moralnych, pchnęły młodego Fescha do napadu na kantor, a wskutek nieszczęśliwego zdarzenia – do niezamierzonego zabójstwa policjanta, przypadkowo interweniującego w obławie policjanta. Logiczny skutek przestępstwa – areszt i zamknięcie w więzieniu, w naturalny sposób ograniczające swobodę działania, dały Feschowi sposobność do autorefleksji. Odmienne warunki bytowania pozwoliły mu na rewizję dotychczasowego życia i nowy początek rozwoju człowieczeństwa w świetle Bożej łaski.

2. Łaska nawrócenia czynnikiem przemieniającym życie Jacquesa Fescha

Jacques Fesch w sposób jednoznaczny przypisuje swoje nawrócenie łasce Bożej darmo danej, objawionej przez Osobę Jezusa Chrystusa – „Jestem zbawiony dlatego, że Chrystus chce mnie zbawić”. Oczekuje ode mnie tylko odrobiny wdzięczności i zdania się na Jego wolę. [...] Przed czterema laty byłem ateistą i dążyłem do zguby. Bóg zainterweniował²⁷. Fesch, wdzięczny Panu Bogu za dar ocalenia od zguby przez Jego nadprzyrodzoną interwencję, bierze na siebie zobowiązanie do wdzięczności i poddania się Jego woli.

2.1. Bezpośrednie działanie Boga

Retrospektywna analiza stanu własnej duszy po nawróceniu pozwala Feschowi na logiczną analizę działania w nim Boga w celu przywrócenia go na drogę wiary. W dopuszczeniu na niego okresu całkowitego zagubienia, objawiającego się grzesznym życiem i permanentnym niepokojem, dostrzegął on zamysł Boży – „Pozwolił mi najpierw niezły kawał czasu zeskorupieć w moich grzechach, aż stało się to, co doprowadziło mnie aż tu²⁸. Wydaje się, iż Fesch rozumie, że uwięzienie jest dla niego nie tyle wstrząsem psychicznym i dyskomfortem życia, co

²⁷ Refleksja zapisana w Dzienniku więziennym pod datą 10 września, wspomniana już wcześniej. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 165-166.

²⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166.

niemożnością czynnego wybierania zła. Zamknięty w więziennej celi ma bardzo ograniczoną wolność działania. Może jedynie psychicznie godzić się lub nie na warunki zastane w więzieniu. W zakresie życia religijnego może przyjąć lub odrzucić opiekę więziennego kapelana (stąd początkowo odrzucał jego rutynowe odwiedziny twierdząc, że jest niewierzący)²⁹. Odizolowany od społeczeństwa nie mógł mu szkodzić, a tym samym poniżać w sobie człowieczeństwa.

Fesch odkrył, że kulminacyjny moment jego grzesznego życia - napad na kantor i zabicie policjanta, stał się z woli Boga godziną łaski - „Bóg zainterweniował. [...] Ocalił mi życie w krwawej jatce, dał mi się poznać w samotności mojej celi”³⁰. Dotychczasowy mieszczański styl życia dość zamożnego młodzieńca, zajętego marzeniem o dalekich podróżach, nie sprzyjał głębszemu namysłowi nad sobą. Dopiero samotność więziennej celi dała mu sposobność do poznania siebie i odkrycia w sobie potrzeb wyższych, w tym religijnych. W kategorii łaski widzi też pojawienie się dwóch osób w jego więziennym życiu. Uważał on, że Bóg, po przygotowaniu go metodą samotności do wołania o Jego obecność³¹, wysłał pomocnych mu ludzi z którymi widywał się w więzieniu i kilkoro przyjaciół, z którymi korespondował i stworzył swoistą wspólnotę modlitwy – „[...] Pan, by móc przyjść do stworzenia, powołał oddanego adwokata, zakonnika o niewyczerpanym miłosierdziu, pełnych współczucia przyjaciół, i to oni właśnie modlili się za mnie!”³². Na podstawie powyższych zapisków można sądzić, że miał świadomość, iż w przypadku jego nawrócenia dużą rolę spełniła modlitwa wstawiennicza życzliwych mu osób. Widać wyraźnie, że rzeczywistość modlitewnego „świętych obcowania” współlistnieje z jego zadeklarowanym osobistym przyłgnięciem do Boga – „Mnie pozostało tylko wołanie: «Przyjdź, Panie!», i natychmiast na moją duszę spłynął strumień łask”³³.

²⁹ Por. A. MARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 115.

³⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166

³¹ „Czy to ja uspokoiłem gniew Jego sprawiedliwości przez nieustanne wołania?” J. Fesch, *Dziennik więzienny*, s. 166

³² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166. Adwokatem był Paul Baudet, który w jego intencji odbył pielgrzymkę do „świętego Jakuba z Compostelli”, zaś zakonnikiem dominikanin brat Thomas Carron. Wśród odwiedzających go ludzi znalazły się jego siostra – Monika z mężem i rodzice oraz żona Pierrette.

³³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166.

Jeszcze jednym, tajemniczym wg Fescha, impulsem do nawrócenia był wewnętrzny głos w formie zdania: „Jacques, otrzymujesz łaski Twojej śmierci”, usłyszany 1 marca 1955 roku³⁴. Wg Manaranche była to kolejna, darmo dana Feschowi łaska - objawienia się głosu Boga. „Łaska nie pojawia się w nim jak środek przeciwbólowy, który poprzestałby na uśmierzeniu bólu przez odrętwienie; zadamawia się na dobre jako całkowita Obecność, zarazem mocna i łagodna, która, daleka od uspienia go, pomnaża jego żywotność do granic wytrzymałości. Po takim przeżyciu Jacques nie potrzebuje już prowadzić swoich filozoficznych rozmyślań za czy przeciw: nie wydedukował Boga, spotkał Go”³⁵. Domniemane słyszenie wewnętrznego głosu dało Feschowi pewność, że Bóg istnieje.

2.2. Zbawcza obecność Jezusa Chrystusa w procesie duchowego uzdrawiania

Fesch wierzył, że decydującą rolę w jego uzdrowieniu duchowym miał sam Jezus Chrystus zbawiający z miłości – „Myślałem przed chwilą o wszystkich łaskach, jakimi zostałem napełniony, o miłości Jezusa do mnie. Jestem zbawiony dlatego, że Chrystus chce mnie zbawić. Oczekuje ode mnie tylko odrobiny wdzięczności i zdania się na Jego wolę”³⁶. Przyjął, że sam Bóg w nim działa, co wyraźnie odczuwał w okresach trudności – „W chwili próby rytm mojego życia religijnego zwalniał, aż popadał w stagnację obrzydliwą jak bagno. Pozostałbym w tym stanie do końca, gdyby mały Jezus, w swojej dobroci, nie zjawił się, by mnie uprzedzić, że po mnie przyjdzie. A ponieważ znał moje siły, przyszedł uprzedzić mnie, na dwa czy trzy miesiące przed końcem, żebym mógł wytrwać przez ten krótki czas. Czy jednak to nie On wykonał całą pracę?”³⁷. Fesch ujawnił w powyższym tekście iż wie, że Bóg szanuje wolność oraz godność człowieka i nie interweniuje w przypadku ludzkiej niezdolności do trwania przy Nim. Wiedział również, że Bóg, znając jego naturalne ograniczenia, w porę przyszedł

³⁴ Sugestię mistycznego słyszenia głosu Boga podaje A. Manaranche; por. tenże, *Od bezsensu do miłości*, s. 118-119.

³⁵ A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 119.

³⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 165-166.

³⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166.

mu z pomocą – „przyszedł uprzedzić mnie, na dwa czy trzy miesiące przed końcem, żebym mógł wytrwać przez ten krótki czas”, a i tak – wiedział to skazany – On sam w nim działał. Pytał - „Czy jednak to nie On wykonał całą pracę?”. Zatem miał świadomość, że przede wszystkim Bogu zawdzięcza uzdrowienie duchowe i wiedział, że jako słaby i niewytrzymały, acz zdolny do komunii z Bogiem, w chwili próby „popadał w stagnację obrzydliwą jak bagno”.

Więź z Jezusem Chrystusem była dla Fescha ochroną przed zwątpieniem i grzechem. Jeszcze 27 września (na trzy dni przed ścięciem) odnotował obawę przed możliwością popełnienia samobójstwa – „Tak bardzo boję się samobójstwa! Jestem podtrzymywany przez miłość Jezusa [...]”³⁸. Pokłada w Nim bezwarunkową ufność – „Jestem małym, bardzo słabym dzieckiem i tak jako to jest ze wszystkimi, którzy są słabi, Jezusowi podoba się ich umacniać i kochać jeszcze bardziej właśnie z powodu ich słabości. [...] Wierzę ze wszystkich sił, że Jezus jest moim oparciem i będzie nim aż do końca, i nic nie odbierze mi tej pewności”³⁹. Dar miłości ze strony Jezusa dostrzega nie tylko w czulej opiece nad jego słabością i w ochronie przed jakimkolwiek złem duchowym. Jezusowe oddanie odnajduje również w doświadczeniu go upokorzeniem – „Wierzę, że Pan chciał, [...], aby mnie unżyć. Chce mi pokazać, że to On kieruje moim uświęceniem”⁴⁰. Powyższy fragment zapisu z 28 września wynikał z niemożności kontynuowania ambitnej ascezy narzucanej sobie z miłości do Jezusa, a tymczasem niedyspozycja fizyczna zmusiła go do rezygnacji z radykalnej chęci przypodobania się Panu, a wręcz przeciwnie - do zaakceptowania niekonsekwencji w realizowaniu umartwień – musiał lepiej jeść i odstąpić od surowszej pokuty, co przyjął z pokorą – „Trudno! Ofiarujemy te upokorzenia Panu”⁴¹.

Obecność Jezusa odczuwa Fesch również w zmienności stanów ducha – od euforii obdarowania łaskami, po odczucie opuszczenia i cierpienia; przypuszcza on, że „Jezus chce mi przez to pokazać wartość darów, jakie mi daje”⁴². Nawrócony więzień akceptuje wszystkie doświadczenia zsyłane przez Boga.

³⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211.

³⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 212.

⁴⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 214.

⁴¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 214.

⁴² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 214.

Fesch odczuwa Bożą obecność również w funkcji ochrony, m.in. przed nadmiernym cierpieniem trwogi umierania – „[...] żeby okazać mi swoją ojcowską miłość, nie chce, bym cierpiał w tych ostatnich chwilach i przenosi mnie ponad trwogą, [...] Jak dobry jest Bóg!”⁴³.

Fesch, oceniając wymierzoną mu karę za niewspółmiernie wysoką, identyfikuje się z męczennikami, którzy umierają, by nie zaprzecić się wiary w Jezusa. Odczucie niesprawiedliwego osądu⁴⁴ składa Panu Bogu jako ofiarę – „Jestem winny, lecz ta kara jest niesprawiedliwa, ofiaruję więc Bogu to, co mogę ofiarować”⁴⁵. Życie, odbierane mu wyrokiem sądu, chce ofiarować Panu Bogu jako ofiarę przebłagalną – „[...] gdyby dziś zaproponowano mi wolność w zamian za zniewagę uczynioną Bogu, odmówiłbym, wybierając śmierć”⁴⁶. Hipotetyczną sytuację urealnienia szczerą intencją ofiarowania Bogu swojego życia – „Współdziałam więc w tej egzekucji, przyjmując ją całą duszą i ofiarowując ją Panu, i w ten sposób umieram trochę mniej niegodnie. Niech moja krew choć trochę uśmierzy wzburzoną sprawiedliwość Bożą”⁴⁷. Jego wewnętrzna zgoda na śmierć ma charakter ekspiacji.

Na trzy dni przed egzekucją, w zapisie z 27 września, zamieścił swoje *credo* w Boże Miłosierdzie – „Jezus w swojej dobroci zrobi tak, bym mógł umrzeć całkowicie oczyszczony z grzechów”⁴⁸. Ujawnia swoją świadomość odnośnie do działania Boga w duszy – „[Lecz] do tego trzeba wyjątkowych łask, [...]. Trzeba być czystym jak Chrystus, by móc Go oglądać, lecz by stać się tak czystym, trzeba, by On dokonał oczyszczenia naszej duszy. Sami nic nie możemy”⁴⁹. Wyraża też przekonanie, iż Bóg wymaga od człowieka zgody na Jego działanie – „Trzeba zrezygnować z wszelkiej woli własnej, z wszelkiej! Jeśli nie pozwolimy Jezusowi bez zastrzeżeń ogarnąć naszej duszy, nie zosta-

⁴³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211-212.

⁴⁴ Powszechna była opinia Francuzów odnośnie do najwyższego wymiaru kary za śmiertelne, acz przypadkowe, postrzelenie policjanta, ścigającego złodzieja pieniędzy. Przez kraj przetoczyła się żywa dyskusja, z której można wysnuć wniosek, że nie bez znaczenia dla orzeczenia była funkcja postrzelonego człowieka – był policjantem. Por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 236-237.

⁴⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 215.

⁴⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 215-216.

⁴⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 216.

⁴⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 210.

⁴⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 210.

niemy całkowicie oczyszczeni i nie pójdziemy prosto do nieba. [...] Trzeba ufać i wierzyć, że Jezus może wszystko w nas, jeśli pozwolimy Mu działać, a zwłaszcza, jeśli Mu w tym pomożemy⁷⁵⁰. Składa oświadczenie odnośnie do osobistej roli w dziele Bożego Miłosierdzia – „Wierzę, że Pan, w swej dobroci, wybrał mnie jako narzędzie swojej Opatrzności, ponieważ spodobało Mu się wybrać to co słabe, wzgardzone i nikczemne, by pokazać, jak mało wart jest ten świat⁷⁵¹. W agonii Jamesowi towarzyszy wspierające go odczucie obecności Osoby Jezusa zabezpieczającego go ochronną „siatką miłości”⁷⁵².

Zapis z 27 września dokumentuje kulminacyjny moment przeobrażenia duchowego więźnia, zdolnego do mistycznego (w duchu św. Teresy od Dzieciątka Jezus) „wyśpiewania” Bogu aktu uwielbienia i wdzięczności – „Wierzę, że Jego Święte Imię będzie uwielbione i wierzę, że jestem najszcześniejszym z ludzi, że zostałem wybrany spośród wielu. Moje serce jeszcze pełne jest miłości. On coraz mocniej przyciąga mnie do siebie i mogę już tylko adorować Go w milczeniu, pragnąc umrzeć z miłości. Chciałbym, [...] ponawiać wraz z każdym uderzeniem serca gotowość oddawania się na ofiarę całopalną Jego Miłosiernej Miłości aż do chwili, gdy rozproszą się cienie i będę mógł mówić Mu o mojej miłości twarzą w twarz na wieki!”⁷⁵³. Przed północą 30 września zapisał hymn pochwalno-dziękczynny na cześć Jezusa Chrystusa – „Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Jak dobry jest Pan. Nie czeka na wieczność, by wynagrodzić swoich wybranych. Pociąga mnie już łagodnie ku sobie, dając mi pokój, który nie jest z tego świata”⁷⁵⁴. Oddał stan spokoju ducha, dominujący nad bólem, uzyskany dzięki Jego obdarowaniu – „Przepełnia mnie pokój, a moje modlitwy są słodkie jak miód. Dobry Jezus, który tyle wycierpiał dla mnie, wciąż bierze na siebie prawie cały mój ból”⁷⁵⁵. Ostatnią myśl o Jezusie Chrystusie zakończył parafrazą – „Szczęśliwi ci, którzy pokładają uf-

⁵⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 210-211.

⁵¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211.

⁵² „Jestem podtrzymywany przez miłość Jezusa, który w tych ostatnich chwilach zacieśnia wokół mnie swoją siatkę ochronną. [...] A nawet więcej, żeby okazać mi swoją ojcowską miłość, nie chce, bym cierpiał w tych ostatnich chwilach i przynosi mnie ponad trwogą [...]” J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211-212.

⁵³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211.

⁵⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 219.

⁵⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 219.

ność w Panu. Nigdy nie zostaną zawstydzeni!”⁵⁶. Kilka godzin przed śmiercią w zupełności poświęcił myśli o Bogu. Należy zauważyć, że nie odniósł swojej sytuacji do agonii Jezusa Chrystusa, a tylko obcował z Nim w myśli i modlitwie.

Proces uzdrawiającego oczyszczania dał Feschowi rozpoznanie pokory jako cnoty usposabiającej do bezwarunkowego ufania Jezusowi – „Wierzę ze wszystkich sił, że Jezus jest moim oparciem i będzie nim aż do końca, i nic nie odbierze mi tej pewności”⁵⁷. W postawie pokory odkrywa sposób na zbliżenie się do Osoby Jezusa – „Jestem małym bardzo słabym dzieckiem i tak, jak to jest ze wszystkimi, którzy są słabi, Jezusowi podoba się ich umacniać i kochać jeszcze bardziej właśnie z powodu ich słabości”⁵⁸. Wymowa przytoczonego zapisu bliska jest myśli Świętego Pawła Apostoła⁵⁹, co wskazuje na duchową identyfikację Fescha z postawą Apostoła Narodów, a jednocześnie – pośrednio – na całkowite pokorne przyłgnięcie do Chrystusa.

O bardziej intensywnym i prawie nieustannym przeżywaniu ściślego zjednoczenia z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa w ostatnich dniach⁶⁰, choć niewolnych jeszcze od nadziei na ulaskawienie, zaświadcza w *Dzienniku więziennym* – „Szukam małego Jezusa, który objawia mi się przez większość czasu w odczuwalny sposób”⁶¹. Ludzkie rozgoryczenie i trzeźwą ocenę nieodwołanej śmierci, na co wskazuje zapis: „jest bardzo prawdopodobne, że egzekucja będzie we wtorek rano”⁶², odsuwa jednak przywołując radość z obecności Jezusa – „I jest tak, że kiedy ta radość mnie opuszcza, mam tylko jedno pragnienie: odnaleźć ją, co nie pozostawia mi czasu na myślenie o śmierci; a kiedy tę radość posiadam, wówczas nie ma oczywiście mowy o żadnej oba-

⁵⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 219.

⁵⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 212.

⁵⁸ Zapis z 27 września; J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 212.

⁵⁹ „[Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam tylekroć jestem mocny” (2Kor 12,9-10).

⁶⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211.

⁶¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 215. Zapewne pod wpływem lektury pism Św. Teresy od Dzieciątka Jezus pielęgnował cześć dla Jezusa Chrystusa w Jego Dzieciństwie.

⁶² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 215.

wie”⁶³.

Należałoby zaznaczyć, że odczuwanie przez Jacquesa radości z duchowego obcowania z Jezusem w tak ekstremalnie trudnym momencie wskazuje nie tylko na bezgraniczne zaufanie – „Wierzę ze wszystkich sił, że Jezus jest moim oparciem i będzie nim aż do końca, i nic nie odbierze mi tej pewności”⁶⁴, ale też na miłość, całkowite zawierzenie Jego Osobie i uwielbienie – „Wierzę, że Pan, w swej dobroci, wybrał mnie jako narzędzie swojej Opatrzności, ponieważ spodobało Mu się wybrać to co słabe, wzgardzone i nikczemne, by pokazać, jak mało wart jest ten świat. Wierzę, że Jego Święte Imię będzie uwielbione i wierzę, że jestem najszczęśliwszym z ludzi, że zostałem wybrany spośród wielu. Moje serce jeszcze pełne jest miłości. On coraz mocniej przyciąga mnie do siebie i mogę już tylko adorować Go w milczeniu, pragnąc umrzeć z miłości”⁶⁵.

Odpowiedzią Fescha na pociągającą miłość Boga była jego modlitwa.

2.3. Życie modlitewne Fescha w okresie więziennym

Podobnie jak wszystkie czynności w więziennej celi, również modlitwę poddał wewnętrznej dyscyplinie, która prawdopodobnie ułatwiała mu trwanie w samotności, ale na pewno odbierała spontaniczność. Była też elementem jego walki ze słabościami - wymagał od siebie postawy modlitewnej na klęczkach – „Byłoby też lepiej, gdybym modlił się na kolanach, ale rozpraszają mnie strażnicy przychodzący co pięć minut spojrzeć przez judasza”⁶⁶. Stąd ta postawa najczęściej była prawdopodobnie tylko pragnieniem, gdyż wspomniane rozproszenia całkowicie uniemożliwiały mu modlitwę – „[...] w końcu w ogóle przestają się modlić”⁶⁷. Wspomina też o rozproszeniach powodowanych kontaktami osób spoza celi – „Wystarczy, że ktoś przychodzi i opowiada mi o tym, czy owym, a znowu jestem zagubiony w świecie, który już nie jest mój”⁶⁸.

⁶³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 215.

⁶⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 212.

⁶⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 211.

⁶⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 93.

⁶⁷ J. FESCH, *Dziennik*, s. 93.

⁶⁸ J. FESCH, *Dziennik*, s. 155.

Narzucił sobie rytm modlitw w ciągu dnia i nocy. W notatce z 6 września, w stanie podwyższonej gorliwości, zapisał tygodniowy program medytacji: „Każdego dnia będę szczególnie rozważał jedną tajemnicę. W czwartki: Ostatnią Wieczerzę, w piątki: Mękę, w soboty: złożenie do grobu; w niedziele Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie; w poniedziałki, wtorki i środy: publiczną działalność Jezusa”⁶⁹.

Z wpisu do dziennika z 8 września wiadomo, że Fesch posługiwał się gotowymi tekstami modlitw dostarczanych mu do celi – „[...] Najświętsza Dziewica dała mi modlitwy wielu zakonników, krewnych, przyjaciół, które Pan na szczęście wysłuchuje”⁷⁰

Wydaje się jednak, że uprzywilejowaną formą modlitwy Fescha była medytacja – „Lubię tak rozmyślać. Godzina spędzona w ten sposób jest bardzo płodna. Muszę być w stałym kontakcie z Jezusem”⁷¹. Przez medytację tajemnic z życia Jezusa Chrystusa szukał podobieństwa do własnego położenia, np. 13 września rozważał tajemnicę Męki Pańskiej – „Dziś rano rozważałem Mękę i dało mi to wiele sił. Trzeba zresztą, żebym zbliżył się bardziej do Jezusa ukrzyżowanego, bo i ja, choć niegodny, otrzymam łaskę przeżycia mojej małej Golgoty”⁷². W procesie Jezusa Chrystusa odnajduje analogię do swojego osobistego doświadczenia – „Kiedy czytam, że pluli na Chrystusa i policzkowali Go, widzę siebie w rękach policjantów, widzę, jak wymierzają mi razy i opluwają, i lepiej rozumiem cierpienia Jezusa. Scena rady przywodzi mi na myśl Pałac Sprawiedliwości, a efekty krasomówcze, sztuczne oburzenie najemnych żołnierzy na żołdzie diabła, który nazywa się policjant, reklama i oportunizm, każą mi myśleć o Kajfaszu rozdzierającym szaty w geście oburzenia!”⁷³. Przytoczony tekst pokazuje jak głęboko został zraniony przypadkowy zabójca, świadomy niesprawiedliwości wyroku sądowego, skłonny szukać podobieństwa do niesprawiedliwego i jeszcze bardziej okrutnego wyroku wydanego na Jezusa. Jego i Osobę Jezusa łączy nie tylko doznanie pogardy, ale również poczucie niesprawiedliwości wyroków.

Do rozważania Męki Pańskiej wracał niejednokrotnie pod wpływem

⁶⁹ J. FESCH, Dziennik, s. 155.

⁷⁰ J. FESCH, Dziennik, s. 161.

⁷¹ J. FESCH, Dziennik, s. 155.

⁷² J. FESCH, Dziennik, s. 172.

⁷³ J. FESCH, Dziennik, s. s. 172.

myśli o własnej egzekucji – „Każdy akt, każdy moment mojej egzekucji i wszystkie przygotowania powinienem odnieść do Jezusa. Jaka piękna okazja do naśladowania. Długie oczekiwanie w nocy, to będzie moja agonia w Ogrodzie Oliwnym, przygotowania, droga krzyżowa i w końcu narzędzie śmierci...”⁷⁴. Wprawdzie uznaje, że jest winny i nie może w niczym porównywać się z Jezusem⁷⁵, ale nie może oprzeć się identyfikowaniu się z Nim w doświadczeniu agonii. Rozważanie sytuacji zaistniałej na Golgocie, w jakimś stopniu podobnej do sytuacji w więziennej celi śmierci, niesie Feschowi nadzieję - „Nie należy zapominać, że pierwszym wybranym był bandyta, stracony za swoje czyny [...]”⁷⁶. Ostatnie godziny przedśmiernej nocy również chciał wypełnić zaplanowaną modlitwą – „Odmówię najpierw różaniec i modlitwy za zmarłych, potem złożę moją duszę w Bogu. Następnie, leżąc już, będę rozważał konanie naszego Pana w Ogrodzie Oliwnym, ale dobry Jezu, pomóż mi!”⁷⁷. Przytoczony wpis świadczy o zjednoczeniu skazańca z Jezusem Chrystusem przeżywającym mękę konania w Ogrodzie Getsemani.

Jak sam twierdzi, szczerą intencją ustawicznego trwania myślą przy Bogu i usystematyzowana modlitwa, daje mu siłę do trwania przy Bogu – „Umożliwia ona tę niezbędną rozmowę, która wznosi duszę i daje jej siłę do walki przeciw nieustannej inwazji myśli pochodzących z ciała i kładących się zasłoną na wszystko, co jest tak czyste i jaśniejsze”⁷⁸. Modlitwa, jako dobrze zaplanowany akt, jest elementem ascetycznej dyscypliny.

Z zapisków Fescha wynika, że niewiele spontanicznych modlitw utrwalił. Myślę, że najgorętszą modlitwą przeżył po otrzymaniu poruszającej informacji odnośnie do rodziny – „właśnie wtedy wyrwał mi się z piersi krzyk, wołanie o pomoc” «Mój Boże»”. Natomiast wpis z 30 września wskazuje, że w obliczu nieuchronnej śmierci łączył się z Bogiem modlitwą pragnienia, prośby o dobrą śmierć, uwielbienia

⁷⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 174.

⁷⁵ „Jasne, że ja jestem winny i nie chcę w niczym porównywać się z Jezusem. Ale kto lepiej zrozumie ukrzyżowanie i wszystkie bóle, jakie ono powoduje, niż dobry łotr, który wisiał na drzewie krzyża obok swojego Zbawiciela?”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 172.

⁷⁶ Zapis z 13 września; J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 172.

⁷⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 218.

⁷⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 92.

i nadziei: "Niech wola Pana będzie wypełniona we wszystkim! Mam ufność w miłości Jezusa i wiem, że poleci swoim aniołom, by niosły mnie na rękach. Obym umarł tak, jak Pan tego chce. Jestem pewien, że Jezus, w swojej dobroci da mi chrześcijańską śmierć, abym mógł dać świadectwo do końca. Trzeba, bym uwielbiał Jego Święte Imię, i wiem, że będę Je uwielbiał. [...]"⁷⁹.

2.4. Okoliczność „świętych obcowania” elementem ożywiającym i stabilizującym religijność Fescha

Lektura przypadkowo dostarczanych książek dała Feschowi możliwość zaznajomienia się z wybitnymi postaciami z historii Kościoła. Jednak pierwszym, silnym impulsem do refleksji religijnej była lektura dostarczonego mu przez matkę opisu fatimskich objawień Najświętszej Maryi Panny.

2.4.1. Cześć oddawana Najświętszej Maryi Pannie

Zainteresowanie Osobą Maryi przeszło w szczerą do Niej przywiązaną i zawierzenie się Jej, czemu daje wyraz we wpisach do *Dziennika więziennego*, m.in. „Maryja zawsze przynosi mi pocieszenie swoją miłością”⁸⁰; „Muszę podać rękę Najświętszej Dziewicy i pozwolić się prowadzić tam, gdzie Ona zechce. Z Nią nie boję się, choćby nie wiem jak gorzki był kielich, jestem pewien, że Ona, jak dobra mama, doda do niego kilka kropel miodu”⁸¹; „Boże, dziś wieczorem moje serce jest pełne radości! Żadnego lęku, żadnej trwogi. Zabrała je Najświętsza Dziewica!”⁸²; „Kościół obchodzi dziś święto, czcząc Matkę Bożą Łaskawą, która zechciała założyć zakon działający na rzecz uwolnienia więźniów! Niech nasza Matka uwolni całkowicie moją duszę z więzów grzechu, lęku i słabości ciała!”⁸³. Na Osobę Najświętszej Maryi Panny jako orędowniczki naprowadzał Fescha m.in. kalendarz liturgiczny, który śledził i wykorzystywał do aktualizacji życia religijnego.

Jak już wspomniano wyżej, silnym impulsem do zwrócenia się

⁷⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 216-217.

⁸⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 110; wpis z 12 sierpnia 1957 roku.

⁸¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 151; wpis z 4 września

⁸² Wpis z 20 września, dokonany po medytacji Męki Pańskiej; J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 195

⁸³ Wpis z 24 września, w: J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 203.

w stronę rzeczywistości nadprzyrodzonej, było przeczytanie relacji z objawień fatimskich. Odświeżył w ten sposób relację z Matką Bożą – „To pierwsze spotkanie z Maryją będzie decydujące w jego życiu. [...] To spotkanie z Maryją rozpoczyna nowy etap w jego życiu”⁸⁴. To pod wrażeniem pierwszego czytania opisu objawień fatimskich zrodziła się w Feschu intencja ofiarowania życia jako zadośćuczynienie za grzechy ludzi. Niemal przez całe życie więzienne pozostawał pod silnym wpływem relacji fatimskich. Manaranche podaje, za adwokatem Paolem Baudetem, że wtedy dokonał się w Feschu powrót do wiary chrześcijańskiej⁸⁵. Po upływie ponad trzech lat osadzenia, 10 września, czyli na dwadzieścia dni przed śmiercią, wpisał do *Dziennika więziennego* notatkę: „Wciąż moje serce przepelnione jest miłością, zwłaszcza gdy myślę o Najświętszej Dziewicy. Z Nią nie obawiam się niczego, choćbym miał tysiąc razy umierać. Ona nieustannie mnie ochrania i nie ma nawet kwadransa, bym nie kierował do Niej moich modlitw czy słów pełnych miłości. Wyobrażam sobie Jej Niepokalane Serce otoczone cierniami, takie jak ukazała pastuszkom z Fatimy, i marzę, że wyjmę te wszystkie okropne kolce i że swoimi pocałunkami zamknę Jej rany”⁸⁶. Po Komunii św. przyjętej w przeddzień Wniebowzięcia NMP, zwrócił się do Boga z apelem: „*Niech Najświętsza Dziewica zabierze moją duszę do raju* i pozwoli mi oglądać swojego Boskiego Syna w całym blasku Jego chwały”⁸⁷.

Ostatnią dekadę dni życia więzień przeżywał w szczególnie bliskiej relacji z Maryją – Matką Zbawiciela konającego na Krzyżu – „Boże, dziś wieczorem moje serce jest pełne radości! Żadnego lęku, żadnej trwogi. Zabrała je Najświętsza Dziewica!”⁸⁸. Fesch uważał, że koi Ona udrękę agonii na „jego krzyżu” – „Mój krzyż zbliża się z taką realnością, jak przedmioty wyłaniające się z mgły, które ukazują się nagle naszym zaskoczonym oczom. Każdego dnia przeraża mnie trochę bardziej. Nie zawsze potrafię przeszkodzić mojej wyobraźni w zajmowa-

⁸⁴ T. JANKOWSKA, *Szaleństwo Miłosierdzia Bożego*, Wydawnictwo Fidei, Warszawa 2012, s. 49.

⁸⁵ „mecenas Baudet twierdzi, że nawrócenie jego klienta nastąpiło po ośmiu miesiącach więzienia, to znaczy w październiku 1954 roku” A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 117.

⁸⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 166-167.

⁸⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 114.

⁸⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 195.

niu się tą myślą, dającą mi poznać zawczasu całą jego gorycz. [...] Idźmy za Maryją, Jego Matką, i oglądajmy z przerażeniem smutny widok, jaki ukazuje się naszym oczom”⁸⁹.

W dzienniku informuje, że Maryja jest jego pomocą przynoszącą mu radość – „Przez cały ranek moje serce cieszy się i czuję rękę Maryi, która nieustannie mnie chroni”, i jego drogą do Jezusa – „Mój lęk, choć wciąż obecny, przemienił się w radość. Oddaję ją Jezusowi i nie pragnę już niczego innego, jak tylko jednoczyć się bardziej i bardziej z Jezusem ukrzyżowanym”⁹⁰. Oprócz Najświętszej Maryi Panny, więzienna lektura przybliżała Feschowi sylwetki innych świętych.

2.4.2. Rola świętych karmelitańskich w uporządkowaniu przeżyć religijnych Fescha

Lektura ksiązek autorstwa św. Teresy z Avili i św. Teresy z Lisieux pomogła Feschowi zrozumieć proces rozwoju jego relacji z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa, lecz, wydaje się, nie wpłynęła w znaczącym stopniu na sam postęp duchowy. Może jedynie św. Teresa z Lisieux jest przez niego wzywana jako orędowniczka i pośredniczka w relacji z Osobą Jezusa. Zwłaszcza ostatnie dni oczekiwania na śmierć przeżywa pod wpływem duchowości dzieciństwa Bożego św. Teresy z Lisieux, o czym świadczy wpis do *Dziennika więziennego* z 19 września – „Mam nadzieję, że za kilka dni mały Jezus powróci do mojego serca i pomoże mi zniszczyć we mnie to, co mogłoby stanowić przeszkodę w moim wejściu do raj”⁹¹. Prosząc ją o łaski, posługuje się symbolem róży, przypisywanemu jej symbolowi; w notatce z 10 września wyznaje – „Modlę się też szczególnie do małej świętej Tereski i proszę ją o „deszcz róż”⁹².

Wierząc w świętych obcowanie niezachwianie ufał także w pomoc św. Jana Marii Vianney’a, do którego modlił się w intencji ojca, a także św. Józefa⁹³. Dlatego mógł z ufnością napisać: „Tak więc jestem dobrze

⁸⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 192-194.

⁹⁰ Wpis z 20 września: J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 191.

⁹¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 191.

⁹² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 167.

⁹³ „Lubię też świętego Józefa i codziennie odmawiam kilka modlitw, w których proszę go o opiekę”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 167.

chroniony i wróg może próbować mnie niepokoić – nie uda mu się!⁹⁴.

Wśród świętych szukał wzorców obcowania z Bogiem; wskazują na to wpisy z 6 i 7 września. Fesch wyrażał w nich troskę o pozyskiwania miłości Jezusa. Za św. Franciszkiem Salezycznym stara się zaspokajać głód bliskości z Jezusem poprzez codzienną Komunię św. duchową; za św. Teresą od Dzieciątka Jezus przyjmował postawę uległej ufności – „Chcę złożyć ufność w Jezusie i robić tylko to, co On chce, bym robił. O nic nie prosić, stać się jak ciasto, które można ugniatać, bez własnej woli, chcieć tylko tego, czego On chce, i prosić Go, jako o największą łaskę, by nie robić niczego, co mogłoby Mu się nie podobać⁹⁵”; za św. Joanną de Chantal chciał podjąć ascezę unicestwiająca wszystko, co odrywało go od Boga – „Trzeba porzucić wszystko, a zwłaszcza własny osąd, własną wolę i miłość własną⁹⁶ i wszystko oddać Bogu; za św. Franciszkiem z Asyżu o nic nie prosić Boga, by Go nie okradać z tego, co do Niego należy, ale też niczego Mu nie odmawiać⁹⁷”.

Na ścisłe zjednoczenie Fescha z pociągającym go do Siebie Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa wpłynęły również czynniki naturalne – spotkane w więzieniu osoby, jak również korespondencja i tęsknota za dziećmi, zwłaszcza córką.

2.5. Naturalne okoliczności sprzyjające duchowemu uzdrowieniu

Trzeba podkreślić, że na przeobrażenie duchowe Fescha duży wpływ wywarły dwie osoby mające z nim częsty kontakt bezpośredni – kapelan więzienny Jean Devoyd OP (1899-1980), początkowo niechętnie przez niego przyjmowany, później zaś wierny powiernik i kierownik duchowy. Znaczącą rolę w uzdrowieniu duchowym Fescha spełnił również jego adwokat – Paul Baudet (1907-1972), charakteryzujący się gorliwością neofity oddanego szerzeniu chwały Bożej; sam dotknięty osobistymi słabościami⁹⁸, potrafił po ludzku zrozumieć więźnia i chcieć go wspierać. Chciał mu pomóc nie tylko w zakresie procedury prawnej,

⁹⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 167.

⁹⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 154.

⁹⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 157;

⁹⁷ Por. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 154-160.

⁹⁸ Sam walczący z problemem orientacji homoseksualnej. Por. A. Manaranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 186.

ale też przez podejmowanie dedykowanych mu czynów ascetycznych⁹⁹ i modlitwę.

Jednym z pierwszych czynników oddziałujących na rozpoczęcie procesu duchowej przemiany Fescha, był list benedyktyna – brata Thomasa, Żyda z pochodzenia, przyjaciela Pierrette, którego nigdy osobiście nie spotkał¹⁰⁰ - napisany do niego prawdopodobnie w kilka dni po aresztowaniu, jeszcze w lutym 1954 roku; Fesch odpowiedział mu dopiero po upływie 14 miesięcy – 26 kwietnia 1955, pisząc: „[...] nie odpowiedziałem na Twój długi list z zeszłego roku, ale nie czułem wtedy tego, o czym mi pisałeś”¹⁰¹, a następnie uzupełnił tę odpowiedź 8 czerwca 1955 r. – „Nie zrozumiałem Twojego pierwszego listu, nie miałem wiary”¹⁰². Wtedy nie tylko nie miał wiary, ale nawet jej nie pragnął, jak wspomina 3 sierpnia 1957 r., na blisko dwa miesiące przed śmiercią: „Pozostawałem upartym ateistą, a nawet próbowałem, dla zabawy, przekonać mojego adwokata do zanegowania istnienia jakiegokolwiek życia duchowego poza ciałem. Pamiętam moje potężne, intelektualne argumenty, zaczerpnięte zewsząd, które zdawały się nie do odparcia”¹⁰³. Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że proces kruszenia niewiary Fescha, w pełni przez niego uświadomiony, trwał ok. czterem miesiącami. Nie bez znaczenia dla formacji duchowej Fescha była dalsza korespondencja z bratem Thomasem¹⁰⁴ i Marinnette Polack, teściową; korespondował również z matką.

Oprócz listów oraz rozmów z kapłanem, ważnym czynnikiem uzdrawiającym go była lektura książek dostarczanych mu przypadkowo, bez żadnego klucza metodycznego, m.in. przez matkę. Czytał dzieła św. Teresy z Ávili (1515-1582) - na pewno *Twierdzę wewnętrzną*¹⁰⁵ i prawdopodobnie któreś z pism św. Teresy z Lisieux (1873-1897), na

⁹⁹ Adwokat Paul Baudot w intencji Fescha odbył pielgrzymkę do Santiago de Compostella.

¹⁰⁰ Por. A. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 120-121.

¹⁰¹ List zamieszczony w: *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, 34-35; por. MANARANCHE, *Od bezsensu do miłości*, s. 121-122.

¹⁰² List zamieszczony w: *Lumière sur l'échafaud suivi de Cellule 18*, 42.

¹⁰³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 85.

¹⁰⁴ Por. T. JANKOWSKA, *Szaleństwo Miłosierdzia Bożego*, Wydawnictwo Fidei, Warszawa 2012, s. 46-49.

¹⁰⁵ Wskazuje na to uwaga dotycząca medytacji na temat „siedmiu mieszkań duszy”. Por. wpis z 3 sierpnia, w: *Dziennik więzienny*, s. 87

co wskazuje określenie - „Mały Jezus”¹⁰⁶, a także, poza *Pismem Świętym Nowego Testamentu*, dzieła innych wielkich mistyków katolickich: św. Augustyna (354-4300, św. Dominika (ok. 1170-1221), św. Franciszka z Asyżu (1181-1226), św. Joanny de Chantal (1572-1641), św. Franciszka Salezego (1567-1622), św. Jana Marii Vianney’a (1786-1859)¹⁰⁷. Tą drogą poznał ich terminologię dotyczącą zjawisk mistycznych i etapów rozwoju życia duchowego. Stąd potrafił dostrzec i nazwać etapy własnego postępu duchowego, m.in. noc, oschłości, oziębłości. W uzdrawianiu życia duchowego pomagała mu również lektura pism: Dantego Alighieri (1265-13210, Paula Claudela (1868-1955), czy Aleksandra Puszkina (1799-1837).

Natomiast decydującym wstrząsem psychicznym, wyrywającym z jego ust bezwiedne wzywanie Boga, była reakcja na tajemniczą wiadomość dotyczącą rodziny¹⁰⁸. Spowodowała ona - jak sam, wspominając przeszłość, przedstawił - nagle nawrócenie; pod datą 3 sierpnia w *Dzienniku więziennym*, w sposób plastyczny opisał doświadczenie „porwania Ducha” – „[...] cierpiałem naprawdę po raz pierwszy w życiu z taką intensywnością z powodu tego, czego się dowiedziałem, a co dotyczyło pewnych spraw rodzinnych, i właśnie wtedy wyrwał mi się z piersi krzyk, wołanie o pomoc: «Mój Boże», i natychmiast, jak gwałtowny wichur, który przychodzi nie wiadomo skąd, Duch Pana pochwycił mnie za gardło. [...] Jest to wrażenie nieskończonej mocy i łagodności, którego długo nie da się znieść”¹⁰⁹. Powyższy opis bliski jest relacji z epifanii spod Damaszku, opisaną przez św. Pawła Apostoła (2Kor 12,2-4)¹¹⁰. Powyższa wzmianka o naturalnym wstrząsie, nie

¹⁰⁶ Por. m.in. wpis z 10 września 1957: „Pozostałbym w tym stanie do końca, gdyby mały Jezus, w swojej dobroci, nie zjawił się [...]”, *Dziennik więzienny*, s. 166

¹⁰⁷ „Zaprzyjaźnia się z wieloma świętymi, których żywoty i pisma wprost pochłania: Augustyn, Dominik, Franciszek z Asyżu, Teresa z Avila, Joanna de Chantal, Franciszek Salezy, Proboszcz z Ars. A pośród wszystkich innych, obecność szczególnie: Teresa, małe dziecko Jezusa”. Daniel-Ange, *Prezentacja dziennika Jacques’a*, w: J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 32.

¹⁰⁸ Prawdopodobnie była to informacja dotycząca drugiego, pozamałżeńskiego, dziecka Fescha.

¹⁰⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, wpis z 3 sierpnia 1957 r., s. 86. Notatka dotyczy przeżycia z 1 marca 1955 r. związanego z nieujawnioną informacją odnośnie do rodziny. Por. A. Maranche, *Od bezsensu do miłości*, s. 119.

¹¹⁰ Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterem laty - czy w ciele - nie wiem, czy poza ciałem - też nie wiem, Bóg to wie - został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek - czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, (też nie wiem), Bóg to wie - został porwany do rajy i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”.

mającym związku z religijnością, który stał się momentem zwrotnym w kierunku duchowego życia chrześcijańskiego, mógł być impulsem do szybkiego rozwoju - aż do przeżyć mistycznych.

Konsekwencją opisanego naturalnego wstrząsu psychicznego był powrót do świadomości o posiadaniu wiary – „I od tej chwili uwierzyłem z niezachwianym przekonaniem, które nie opuściło mnie od tamtej pory”¹¹¹, natomiast jego wyrazem była modlitwa – „Zacząłem się modlić i zwracać moje kroki ku Panu z gwałtownością podsycaną wszechpotężnymi łaskami. Wszystko wydawało mi się proste, ciepłe i jasne”¹¹². Pierwszą z łask było proste, acz obfite udzielanie się Bożej obecności – „Kiedy Pan przenika duszę, nie robi tego oszczędnie, ale szczerze, jak wielki pan”¹¹³. Pisząc, że Bóg, biorąc duszę w posiadanie, „naznacza swoją własność w niezatarty sposób, abyśmy w chwili próby i pozornego opuszczenia mogli wytrwać w wysiłkach siłą rozpędu, jaki dał nam ten pierwszy impuls”¹¹⁴, Fesch sygnalizuje, że rozumie je jako wyposażenie duszy na czas trudności. Niezachwianie ufa Bogu – „Niemożliwe, by ten, kto tak został wzięty w posiadanie, zapomniał o Nim na zawsze. Uważa, że udzielanie się Boga duszy wyciska na niej niezatarte znamię – „I nawet jeśli pokusy czy słabość ciała przemienią w końcu płomiennego chrześcijanina w letnią owieczkę, pozostanie mu zawsze gdzieś w kącie pamięci wspomnienie tych chwil pokoju i doskonałego szczęścia”¹¹⁵. Dzięki znajomości dzieł Teresy od Jezusa potrafił opisać stan duszy według jej schematu. Informował, że współpracując z łaską, stopniowo przyjmował od Boga szczęście, aż po krótkie, lecz intensywne zjednoczenie z Bogiem¹¹⁶. Pamięć o nim pomagała mu przetrwać zdarzające się okresy oschłości – „Potem nastąpiła względna oschłość, wszystko stało się trudne, ciemne i odległe, z kilkoma przejściowymi, maleńkimi porywami, jakby oazami na pustyni, a wy-

¹¹¹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 86.

¹¹² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 86.

¹¹³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 86.

¹¹⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

¹¹⁵ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 86-87.

¹¹⁶ Pod datą 3 sierpnia zapisał: „[...] dzisiaj zdaję sobie sprawę, że wszystko, co zostało mi dane, było nieporównywalne z tym, na co, jak mi się wówczas wydawało, zasługiwałem. Owa faza łatwo osiągalnego szczęścia skończyła się pewnego wieczoru krótkim choć intensywnym zjednoczeniem z Bogiem, którego nigdy nie zapomnę”; J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

silek, który podejmowałem, zdawał mi się próżny i niepotrzebny”¹¹⁷. Potrafił scharakteryzować stopniową degradację duchową, nie przekraczającą jednak granicy wiary: „A potem przyszło stopniowe zawalenie się moich dobrych postanowień, wygaśnięcie gorliwości, zacząłem gnić w bagnie ospałości, leniwej obojętności i niechęci do wszelkiego wysiłku, pozostając jednocześnie przekonany do prawd wiary”¹¹⁸. Przedłużający się okres oczekiwania na definitywne rozwiązanie jego statusu poprzez wyrok, a następnie trzymanie się nadziei odnośnie do oczekiwanej zamiany kary śmierci na wieloletnie życie w więzieniu, wywołały w nim stan apatii – „[...] wiedziałem, gdzie było dobro, ale nie czyniłem go, bo byłem znużony i słaby, a próby, które powinienem pokonać, wydawały mi się zbyt trudne wobec mojego oporu”¹¹⁹. Nawiązując do postulatu odnośnie do wiary żywej (por. Jk 2,14-26), oskarża się: „Miałem wiarę bez uczynków i pozostawałem w takim stanie aż do tego tygodnia”¹²⁰, czyli kolejnego zrywu. Powyższy wpis do *Dziennika* sugeruje, że początek sierpnia 1957 r. stanowił kres długotrwałej oschłości duchowej Fescha, po którym przeżywał on bardzo intensywne przygotowania do realnego pośmiertnego spotkania się z Jezusem. Świadectwem tego jest dziennik¹²¹.

Naturalne podłoże ma również praktykowanie ascezy przez Fescha – asceza w przypadku Fescha ma przeważnie charakter „treningu” woli, i raczej nie jest formą naśladowania Boga unieżonego w człowieczeństwie. Wyraźnie wskazuje na to zapis z 28 września, gdy mimo ubytku sił fizycznych, by wykorzystać łaskę świadomego umierania, walczył ze słabościami – „Inaczej być może zasnąłbym słodko mrużąc. Muszę walczyć do końca [...]”¹²². Na krótko przed straceniem więzień wciąż miota się między fizycznym samoudręczaniem się, a szczerym ofiarowaniem się Jezusowi – „[...] } ponieważ czuję się chory, nie mogę mieć nadziei na nałożenie sobie surowszej pokuty. Trudno! Ofiarujemy

¹¹⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

¹¹⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

¹¹⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

¹²⁰ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 87.

¹²¹ Pierwszy zapis w *Dzienniku więziennym*, niedatowany, ma charakter listu do córki Weroniki. Zapiski datuje od 3 sierpnia 1957 r. i nie pomija ani jednego dnia, aż do 30 września 1957 roku. Por. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 83-220.

¹²² J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 214.

to upokorzenie Panu¹²³ - mimo zmęczenia tą walką.

Wyrzekanie się drobnych i jak sam uważa, nieistotnych rzeczy, umacnia go w czujnym trwaniu przy Bogu bez lęku, co ujawnił we wpisie do *Dziennika więziennego* z 21 września – „Serce pozostaje niezłomne i porusza je jedynie myśl, że mogłoby się nie podobać Bogu. [...] Jestem gotowy z pomocą łaski, znieść wszystkie cierpienia, które Pan zechce mi zesłać. [...] I tak od czterech czy pięciu dni toczę ciężki bój o kawałek czekolady [...] jestem pewien, że tą czekoladą czynię więcej dobra dla mojej duszy niż wieloma modlitwami¹²⁴. Asceza zdaje się pomagać więźniowi w opanowaniu jego ziemskiej natury¹²⁵. Dlatego, podejmując kolejne wyrzeczenia, uszlachetnia swoje pragnienia, choćby odnośnie do uporządkowania spraw rodzinnych – „zdaje mi się, że lepiej rozumiem potrzebę mojego ślubu kościelnego¹²⁶.

Jednak Fesch nieustannie zмага się z jansenistyczną pogardą dla natury. Otóż mimo wielu wysiłków woli, osiągnąwszy wysoki stopień niezależnienia się od fizycznych słabości (z zastosowaniem metody ascezy) i wzmocniwszy wolę, nie doceniał osiągniętego postępu, na co wskazuje zapis: „Mimo to jestem trochę zaniepokojony stwierdzając, że gdzieś w głębi moja natura pozostała, że tak powiem, niezmieniona. Sama esencja mojej istoty jest zła i czuję w sobie wielkie skłonności do upadku¹²⁷. Dobrze przynajmniej, że z niedoszacowania wartości natury potrafił wyciągnąć korzystne dla siebie wnioski, stawiające go we właściwej relacji do Boga – „Sądzę, że taka świadomość jest wspólna wszystkim śmiertelnikom. Powinna nam pomagać w rozwijaniu pokory¹²⁸.

Wciąż podlega pesymistycznemu nastawieniu wobec własnej osoby – „Nie powinienem zapominać, kim jestem, co zrobiłem i co mógłbym

¹²³ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 214.

¹²⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 195.

¹²⁵ Wpis do *Dziennika więziennego* z 21 września: „Teraz, kiedy zbliżam się do końca, podjąłem wiele dodatkowych decyzji. O drugiej nad ranem odmawiam cały różaniec i dodałem jeszcze codzienna drogę krzyżową i specjalne modlitwy za tych, którzy mają umrzeć. Ani kawałek mięsa od poniedziałku począwszy [...] Tytoń od dawna już jest usunięty, a względy ludzkie schowałem do kieszeni już ładny kawał czasu temu.” J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 196.

¹²⁶ Zapis z 21 września; J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 197.

¹²⁷ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 196.

¹²⁸ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 196.

zrobić, gdyby Pan pozostawił mnie choć trochę samemu sobie. Mam zepsutą i ułomną naturę i powinienem przede wszystkim spróbować ją zmienić. Grzeszę pychą, bo pragnę rzeczy, o których nie powinienem nawet myśleć¹²⁹. Pokorna postawa wobec Boga nie wynika jednak ze świadomości, że mógłby, oczywiście z zachowaniem właściwych relacji, wejść w komunię z Bogiem. On widzi Boga i siebie w relacji przeciwstawnej: z jednej strony doskonały Bóg, z drugiej zepsuta ułomna natura człowieka. Znaczący wpływ na relację z Bogiem ma uczucie strachu przed Nim i niedostatek ufności¹³⁰.

Trudno ustalić, jak Fesch rozumiał swój postępek duchowy. Wiedział, że nie zdołałby uniknąć złego postępowania bez Boga – „gdyby Pan pozostawił mnie choć trochę samemu sobie” i, na podstawie nieudokumentowanej lektury, przyswoił sobie ideę, że unika złego jedynie dzięki zawierzeniu Jego pomocy¹³¹. Trzeba też podkreślić, że jego pesymizm i niewiara w wartość człowieka nie obezwładniały go i, mimo niskiej samooceny, pragnął się doskonalić – „Muszę się doskonalić [...]. Jak tego dokonać?”¹³². Ciągłe rozdarcie między pragnieniem bliskiego obcowania z Bogiem i radykalnym uznawaniem siebie za niegodnego z powodu cielesności z pewnością utrudniało Feschowi stabilne trwanie przy Bogu. Pewną pomocą dla niego była lektura dzieł autorstwa świętych, którzy mimo cielesności osiągnęli wysoki poziom przyjaźni z Bogiem.

3. Zakończenie

Jacques Fesch, oceniając swoje życie z perspektywy trzyletniego procesu uzdrawiania, uznał je za jedno pasmo poszukiwań Boga¹³³.

¹²⁹ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 155-156.

¹³⁰ „[...] zaczynam grzeszyć szukając winy tam, gdzie jej nie ma. Wszystko to powoduje nieznośną atmosferę, gdzie nie ma miejsca na ufność”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 204.

¹³¹ „Trzeba dobrze zapamiętać to zdanie: «Jezus nie domaga się wielkich czynów, a jedynie zdania się na Niego i wdzięczności»”. Por. wpisy z 6 i 7 września. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 156.

¹³² Przejmując myśl z lektury, powieliła prośbę: „Mój Jezu kocham Ciebie”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 157.

¹³³ W zapisie do *Dziennika więziennego* z 5 sierpnia zwrócił się do córki: „chciałby, żebyś już teraz rozumiała, że nie ma dwóch ludzi: tego przed i tego po, ale jeden i jedyny, który szukał, nie zdając sobie z tego sprawy, tego, co teraz znalazł”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*,

U kresu życia – na niespełna dwa miesiące przed egzekucją – wyznał: „Bóg był blisko mnie od pierwszego dnia. Z niepokojem śledził moje postępowanie i objawił mi się w dniu, w którym podobało Mu się tak uczynić”¹³⁴. Powyższe zdanie wskazuje na ciągły w nim, acz okresowo nie w pełni uświadamiany, proces poszukiwania Boga. Jest też wyrazem całkowitej afirmacji Bożej woli, co potwierdza w dalszym toku wypowiedzi: „[...] wiem z całkowitym przekonaniem, że mój udział w mistycznym ciele Chrystusa polega na tym, by wypełnić to, czego On dziś ode mnie oczekuje”¹³⁵. Fesch, bogaty w doświadczenie młodzieńczego marnotrawienia czasu i niekorzystania ze sposobności do czynienia dobra, po procesie przeobrażenia duchowego osiąga zdolność do dojrzałej konkluzji: „Nie można prawdziwie odnaleźć Boga inaczej, jak tylko przez nieustanne poszukiwanie i pogardę dla wszystkiego, czego pragnie nasze ciało. Im bardziej cierpienie ogarnia istotę, tym bardziej jej wylękniona dusza wzywa pomocy, a Pan gotów jej odpowiedzieć i pocieszyć”¹³⁶.

Odnalezienie Boga oraz wejście w bliską zażyłość z Nim dało Feschowi poczucie duchowej stabilizacji. I, choć uważał orzeczenie sądu za niesprawiedliwe, obawiałby się utraty tej duchowej równowagi¹³⁷. Co więcej – bliska utrata cielesnego życia wywołuje w skazańcu radość nadziei na bliskie bezpośrednie spotkanie z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa¹³⁸.

Z wpisów do *Dziennika więziennego* wynika, że Fesch usiłował w sobie zniszczyć starego człowieka, co, jak sam przypuszczał, niezupełnie mu się udało¹³⁹. Z notatek wynika, że dostrzegał w sobie niedo-

s. 92.

¹³⁴ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 92.

¹³⁵ Wpis z 5 września 1957 roku. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 92.

¹³⁶ J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 92.

¹³⁷ „Gdyby nagle wrzucono mnie znów w życie z wszystkimi jego pokusami i smakami, to pewnie, że byłbym tak wytrącony z równowagi, nie widziałbym tego, co dostrzegam teraz”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 92.

¹³⁸ W notatce z 25 września napisał: „Wspaniały spokój wypełnia moją duszę od samego rana. Jezus niesie mnie poza czasem, trwogą i moimi czterema ścianami”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 205.

¹³⁹ „[...] co mnie niepokoi? Zwierzęcy strach przed śmiercią? [...] To raczej strach przed złym umieraniem, przed tym, by nie zgrzeszyć w przyływie buntu czy czegoś innego. W tych ostatnich momentach obawiam się mojej pychy”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 200.

skonałości, których jeszcze nie zwalczył¹⁴⁰. Rozwijając myśl zawartą w refleksji Fescha należy jednak stwierdzić, że zrobił on ogromny postęp – od zniechęcenia, nierealnych marzeń, niegodziwych przedsięwzięć w celu pozyskiwania pieniędzy na realizację podróży, od myślenia wyłącznie o sobie, od bezbożności, przeszedł do stanu bliskości z Bogiem, nieustannej modlitwy, do zainteresowania się stanem rodziny, nawet do pragnienia świętości swoich bliskich. Można uznać, że życie jego uległo przeobrażeniu w nowego człowieka nieustannie pragnącego zjednoczenia z Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa, identyfikującego się z Nim, zwłaszcza w doświadczeniu agonii w Ogrójcu, niesprawiedliwego procesu, męki i śmierci.

Jacques Fesch pozytywnie odpowiedział na pociągającą miłość Boga i przylgnął do Niego w aktach medytacji, modlitwy prośby i uwielbienia. W celu łatwiejszego zbliżenia się do Boga korzystał z pośrednictwa świętych, głównie Najświętszej Maryi Panny, ale też stosunkowo często św. Teresy z Lisieux. Należy zaznaczyć, że okres odosobnienia wykorzystał na zdobycie wiedzy religijnej, a także na pogłębienie relacji z Bogiem poprzez modlitwę.

Dzięki podatności na działanie łaski Bożej przezwyciężył braki w rodzinnym wychowaniu, pokonał ignorancję w zakresie wiedzy religijnej; zwycięsko przeszedł też nad pesymizmem i niską oceną ludzkiej natury.

Śledząc zapiski więzienne Fescha można stwierdzić, że okres odosobnienia był dla niego łaską i trudnym do akceptacji wyrazem Bożej miłości. Przyjęcie Bożej łaski ułatwiło mu pogodzenie się z niesprawiedliwym procesem i niewspółmiernie wysokim wyrokiem, uszlachetniło mękę jego dwumiesięcznej agonii - oczekiwania na wykonanie wyroku oraz przeprowadziło go od naturalnego, niemal zwierzęcego, strachu do pełnego spokoju i szczęścia wynikającego ze zjednoczenia z Bogiem.

Myślę, że dziennik więzienny Jacquesa Fescha jest autentycznym

¹⁴⁰ Wpisy z 22 i 23 września - „Zostało tam jeszcze coś z miłości własnej i lepiej bym zrobił, próbując ją ujarzmić” i całkowicie się jej wyrzec, ponieważ Bóg „chce, byśmy złożyli całą ufność w Nim, nie próbując zachować w rezerwie żadnych własnych sił na wypadek, gdyby zawiodła łaska” oraz że „Jestem teraz coraz bardziej zjednoczony z Jezusem i spieszę się, by zrezygnować ze wszystkiego i wszystko w sobie zniszczyć. Nie dbać o nic, by mieć serce wolne i całkowicie zwrócone ku Bogu”. J. FESCH, *Dziennik więzienny*, s. 200-201.

świadczeniem: procesu duchowego przeobrażania człowieka podatnego na przyjęcie łaski nawrócenia oraz jego współpracy w dziele uświęcania.

Streszczenie

Jacques Fesch (1930-1957), syn bankiera francuskiego, wychowany w dysfunkcyjnej rodzinie, nie doświadczył domowego ciepła, nie był też wdrożony w obrzędowość Kościoła katolickiego. Był dobrze wykształcony, miał zainteresowania artystyczne, marzył o dalekich podróżach. Żył w niestabilnym cywilnym związku małżeńskim z Pierette Polack. Był ojcem córki Weroniki, adresatki dziennika więziennego, i nieślubnego syna Gerarda. W czasie nieudanego napadu na kantor, w celu zdobycia pieniędzy na podróż, postrzelił ścigającego go policjanta. Zaareztowany, następnie osądzony i skazany na śmierć przez ścięcie, trzy i pół roku spędził w więzieniu. Tu przeżył nawrócenie religijne i rozpoczął intensywne życie duchowe. Z pomocą lektury *Pisma świętego* i różnorodnych pism, głównie mistycznych, zdobył pewną wiedzę religijną i wszedł w żywą relację z Bogiem. Praktykował życie sakramentalne i modlitwę, często zwracając się o pomoc do Najświętszej Maryi Panny i świętych. Okres końcowego, dwumiesięcznego oczekiwania na wykonanie wyroku, utrwalony w dzienniku, przeżył w ścisłym zjednoczeniu z Bogiem, a w nieuniknionej śmierci identyfikował się z Jezusem Chrystusem w Jego Męce. Toczy się jego proces beatyfikacyjny.

Słowa kluczowe: *Łaska Boża, Modlitwa, Pociągające działanie Boga, Postęp duchowy, Proces nawracania duchowego, Świętych obcowanie, Współdziałanie z łaską Bożą, Wstrząs psychiczny elementem inicjującym refleksję nad życiem, Zjednoczenie z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa*

The Process of Spiritual Healing of the Servant of God Jacques Fesch in the Light of His Prison Journal: Jacques Fesch, Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny, Warsaw 2005.

Summary

Jacques Fesch (1930-1957), the son of a French banker, raised in a dys-

functional family, did not experience the warmth of a home and was not introduced to a Catholic religious life. He was well educated, had artistic interests, dreamed of making long journeys. He had an unstable civil marriage with Pierette Polack. He was the father of Veronica, the addressee of his prison diary, and of an illegitimate son Gerard. During a failed attack on a currency exchange office, trying to obtain money for a journey, he shot and wounded a policeman who was chasing him. Arrested, tried and sentenced to death by beheading, he spent three and a half years in prison. There he experienced a religious conversion and began an intensive spiritual life. The reading of the Bible and of different texts, mostly mystical, gave him some religious knowledge and he entered into a strong relationship with God. He received the Sacraments frequently and led a life of prayer, often asking the Virgin Mary and the saints for help. The period of the final two months of his life, waiting for the execution, as described in his diary, he lived in close union with God and in his inevitable death he identified himself with Jesus Christ in his Passion. His beatification process has been initiated.

Key words: *grace of God, prayer, attracting action of God, spiritual progress, spiritual process of conversion, communion of saints, cooperation with God's grace, psychological shock initiating reflection on life, union with God in the Person of Jesus Christ.*

MASSIMO ZORZIN

IL RECUPERO DEL „RITO” COME ORRIZONTE PER UNA RINNOVATA TEOLOGIA SACRAMENTALE

Contenuto: Introduzione, 1. Diverse chiavi di lettura dei sacramenti, 2. Chiave di lettura classica, 3. Chiave di lettura sacramentale o simbolica, 4. Chiave di lettura storico-salvifica, 5. Chiave di lettura personalista (cristologica ed ecclesiale).

Introduzione

Il legame imprescindibile che intercorre tra i sacramenti e l'esistenza cristiana è espresso da un testo fondamentale del Vaticano II: «I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del corpo di Cristo e infine a rendere culto a Dio. In quanto segni hanno la funzione di istruire... Conferiscono la grazia, ma la loro stessa celebrazione dispone molto bene i fedeli a riceverla con frutto, ad onorare Dio in modo debito e ad esercitare la carità»¹. Il testo è un'ottima sintesi: vi figurano i diversi aspetti che legano i sacramenti alla vita del battezzato:

i sacramenti sorgenti della spiritualità cristiana, della costruzione della chiesa e del culto;

il rapporto tra evangelizzazione e sacramenti;

la risposta dell'uomo ai doni sacramentali.

Dobbiamo tenere presente che «... Il cammino della teologia in questi

Massimo Zorzin – ur. 16 czerwca 1958 r. w Mediolanie. Studiował teologię, nauki religijne oraz historię starożytną i średniowieczną na uniwersytetach w Rzymie, Mediolanie oraz Forlì. Wydał (wraz z Enzo Marigliano) "Średniowiecze w klasztorze. Życie codzienne opactwa w XII wieku. Historia i sylwetki wielkich mnichów" (Mediolan, 2001) oraz "Wczesne średniowiecze. Aspekty językoznawcze, historyczne i kulturowe" (Pordenone, 2009). Współpracuje z rocznikiem "Squilla di Bleda". Główny przedmiot jego zainteresowań naukowych stanowi eklezjologia w kontekście historii Kościoła.

¹ Sacrosanctum Concilium, 59.

ultimi decenni ha condotto a un recupero della dimensione liturgica, e quindi anche della sua forma rituale, come tema proprio della teologia in genere e della teologia dei sacramenti in specie [...] Tale cammino, che ha avuto il suo avvio con il movimento liturgico, è stato senz'altro incoraggiato da SC 48, dove, nel contesto della partecipazione all'eucaristia, s'invita ad aiutare i fedeli a "intus legere" il mistero della fede "per ritus et preces"...»². Quanto esposto qui sopra non riguarda, però, solo il capitolo dell'eucaristia, ma investe tutta la riflessione sui sacramenti: anche Sergio Ubbiali afferma che «... Per una lettura appropriata della realtà del sacramento occorre postulare il primato del ricorso alla pratica ecclesiale ...»³. È altresì vero che il loro studio e, di conseguenza, la catechesi e la pastorale nei loro riguardi, hanno privilegiato determinate accentuazioni, risultando così notevolmente parziali. Avvalendosi di nuovi apporti di altre discipline teologiche, oggi la teologia liturgico-sacramentaria ha reso possibile l'individuazione di diverse chiavi di lettura dei sacramenti stessi. L'utilità che ne deriva non è legata solamente ad una loro migliore comprensione, quanto a poter compiere un'analisi valutativa del vissuto ecclesiale, ma soprattutto per consentire di promuovere una loro più efficace celebrazione e partecipazione. Tutto questo nell'ottica di ottenere una reale crescita di una professione di fede, che deve essere alimentata da una partecipazione più consapevole e attiva nella celebrazione della fede, che si esprime in una pratica sacramentaria compiuta in verità.

1. Diverse chiavi di lettura dei sacramenti

Oggi i sacramenti sono oggetto di una profonda analisi, che non si limita più soltanto a presentarli come una rubrica nella quale vengono considerati mezzi per la santificazione personale o valutati per gli aspetti morali. La teologia sacramentaria dopo il Concilio Vaticano II si compenetra con altre discipline: gli studi biblici che consentono di operare collegamenti con la Sacra Scrittura, la liturgia che li inserisce all'interno della comunità dei fedeli, le discipline antropologiche che mettono in risalto la dimensione umana ed insieme divina dei sacramenti. Associandomi ai vari articoli sulla definizione "Sacramenti" proposti dal nostro Docente, anche io sono

² Cf. A. LAMERI, *Il rapporto tra Teologia liturgica e Teologia dei Sacramenti*, Roma 2013.

³ S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, "Rivista liturgica", 75 (1988), p. 314.

convinto che non si riesca a dire tutto quanto si dovrebbe nel prendere in esame anche un solo aspetto della reale complessità dei sacramenti. Nel tentativo di offrire una migliore comprensione, atta a favorire ulteriori approfondimenti, si è potuto constatare che nel secolo scorso, come in quello attuale che stiamo vivendo, si sono alternate non poche chiavi di lettura, considerate per certi aspetti "buone" e per altri "inadeguate", anche perché, nella loro rilettura, erano oggettivamente parziali⁴.

Il vero problema che si è creato è quello di aver generato un certo "malessere", operativamente parlando, proprio nei confronti dei sacramenti, e questo si è manifestato in una sempre più marcata disaffezione a questo importante ambito della vita cristiana, con la inevitabile conseguenza di constatare un considerevole allontanamento della loro celebrazione e soprattutto partecipazione, arrivando, invece, a delle inevitabili "alterazioni" del loro vero significato con celebrazioni di un sacramentalismo, come definisce il Triacca, "esasperato", cioè una celebrazione ripetitiva, di routine, quasi meccanica⁵. Per questo è possibile individuare diverse chiavi di lettura dei sacramenti stessi: si tratta solo di mettere a fuoco particolari caratteristiche, considerate preminenti, che permettono di leggere i sacramenti valorizzandone i molteplici aspetti. Sono tutte interpretazioni possibili e lecite al tempo stesso. Non si tratta di selezionare una chiave di lettura piuttosto che un'altra, ma di comprendere che ogni visuale è per forza di cose parziale e che la sintesi è un'operazione necessaria. La ricchezza valutativa permette di prendere coscienza dell'ampiezza di orizzonti in cui i sacramenti collocano il fedele⁶.

Convenzionalmente ne vengono classificate almeno otto, come possibili chiavi di lettura e di studio, e noi, studenti del 3° anno di Teologia, che abbiamo partecipato a questo interessante *Seminario di Studio* analizzando alcuni Autori proposti dal nostro Docente, ne abbiamo preso in esame alcune per sviluppare delle nostre considerazioni, proprio in base agli argomenti che questi Autori hanno ampiamente trattato nelle loro opere, e che sono state le basi di riflessione per un nostro

⁴ Cf. A. TRIACCA, Sacramenti, in Dizionario di pastorale giovanile, LDC, Leumann (To) 1992, pp. 831-838; S. MARSILI, Sacramentaria, in Nuovo Dizionario di Liturgia, Paoline, Roma 1988; E. RUFFINI, Sacramenti, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, Marietti, Casale Monferrato 1977.

⁵ Ibid.

⁶ Cf. E. ANCILLI, L'uomo e i sacramenti. Temi di antropologia teologica, Roma 1981, 701-742.

iniziale lavoro di studio nel corso del 1° Semestre.

2. Chiave di lettura classica

Tale chiave di lettura rimanda alla definizione classica dei sacramenti. Essi sono: «*segno efficace della grazia istituito da Gesù Cristo per salvarci*», ma nello stesso tempo sembra indugiare a mettere in risalto gli effetti rapportati e/o rapportabili al sacramento stesso⁷. Questo modo di leggere mette in rilievo soprattutto gli effetti del sacramento, ossia la vita di Grazia donata a chi lo riceve e lo vive. Questa chiave di lettura classica, radicata nella Tradizione, si sviluppò in seguito alla riflessione suscitata dalla riforma protestante, e ha la caratteristica di porre l'accento sugli elementi costitutivi del sacramento piuttosto che sulla dimensione comunitaria. Pertanto, privilegia la dimensione Trinitaria, che si realizza nella vita stessa dei fedeli e si sofferma ad analizzare alcune caratteristiche:

I costituenti del segno sacramentale, cioè l'elemento e la parola, o più semplicemente si può dire, la materia e la forma;

Le persone interessate direttamente al sacramento, ossia il ministro e il soggetto;

I requisiti necessari per la celebrazione valida e lecita del sacramento.

L'articolo di Silvano Maggiani⁸, una interessante relazione tenuta ad uno dei tanti Congressi sul tema dei sacramenti e della liturgia, tenta di considerare “*che cosa*” vuole significare il termine “*per ritus et preces*” nel testo: «*Perciò la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano formati dalla parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma, insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio*

⁷ Cf. A. TRIACCA, Sacramenti, in Dizionario di pastorale giovanile, LDC, Leumann (To) 1992, pp. 831-838.

⁸ S. MAGGIANI, Per ritus et preces: la mediazione sacramentale, in P. A. MURONI (a cura), Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia, (Analecta liturgica 28), Roma 2010, pp. 161-180.

*e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti*⁹.

La riflessione dell'autore ha fatto maturare la consapevolezza che l'evento della rivelazione:

da una parte deve essere considerato sotto il profilo dell'azione simbolica, come modalità della presenza e della storia del mistero;

dall'altra si deve guardare al significato teologico del segno sacramentale, nel contesto dell'azione celebrativa.

È risultata altresì importante la lettura dell'articolo di Cosimo Scordato¹⁰, in una sua relazione tenuta ad un Convegno sulla Liturgia. Egli parte da un chiarimento del senso della Teologia sacramentaria, e parte proprio dai due termini che nel titolo vengono richiamati, spiegando, o meglio, riportando il giusto significato del termine metodo ed insegnamento, ed in seguito nello specifico metodo di insegnamento. L'autore da un lato ha cercato di radiografare la situazione del metodo di insegnamento della sacramentaria con alcune esemplificazioni. Per lui il metodo lascia intravedere il modo di intendere questa disciplina in se stessa e in rapporto al progetto generale della teologia, ed in questa sua disamina ne è emersa una situazione molto variegata, all'interno della quale sono stati colti molti aspetti di frammentazione e di incertezza, ma anche aspetti della ricerca di un nuovo assestamento. Un altro autore, che si può inserire in questa chiave di lettura, è Eliseo Ruffini. Nel suo articolo, essendo una contribuzione nel dizionario, tratta l'argomento con un'esposizione sistematica, e in questo concetto di sacramentaria cerca di cogliere e spiegare il termine sacramento dall'etimologia allo sviluppo, facendo emergere le difficoltà che lo circondano, ma lasciando comunque aperto il discorso sulla nozione adeguata del termine sacramento per un libero approfondimento¹¹.

Un altro autore è José Antonio Goñi Beasoain de Paulorena, che ha scritto un interessante articolo sulla rivista *Lumen*, *La liturgia fonte e culmine della teologia*¹². Per lui la liturgia è un'importante luogo dove si

⁹ Sacrosanctum Concilium, 48.

¹⁰ C. SCORDATO, Rassegna dei metodi di insegnamento della Teologia Sacramentaria. Rilevamento e indicazioni, in S. Ubbiali (a cura), «La forma rituale del sacramento». Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo, Edizioni liturgiche, Roma 2011, pp. 257-287.

¹¹ Cf. E. RUFFINI, Sacramenti, in Dizionario Teologico Interdisciplinare, Marietti, Casale Monferrato 1977; ID., Sacramentaria, in Nuovo Dizionario di Teologia, Edizioni Paoline, Milano, 1988, pp. 1328-1348.

¹² Cf. J. A. GOÑI BEÁSOAIN DE PAULORENA, La liturgia, fuente y cumbre de la teología, "Lu-

esprime la fede della Chiesa. È un luogo dove si attualizza e rivive il mistero pasquale di Cristo perché così i credenti possano unirsi a Lui, dove Cristo non sia una realtà astratta ma una realtà vivente. È necessario, coniugare insieme le due parti, mente e cuore per far vivere insieme *lex orandi–lex credendi* e *lex credendi–lex orandi*, binomio al quale possiamo aggiungere la *lex vivendi*.

Altri due autori analizzati sono Salvatore Marsili e Domenico Sartore. Il loro lavoro consiste in una breve e sintetica scheda di contenuto sulla voce *Sacramenti*¹³, nel quale essi vogliono fornire una panoramica generale nel definire il concetto di “*sacramenti*”, e di tracciarne una veloce descrizione sotto il profilo teologico, biblico e contenutistico. Il fulcro della loro descrizione è quello esposto nella definizione iniziale, cioè argomentare come i sacramenti siano segni efficaci del mistero di salvezza di Cristo, essendone l’attuazione nel “*tempo della Chiesa*”. La conoscenza dei sacramenti come attuazione della salvezza nel tempo ci faccia scoprire la Chiesa nel suo crescere e formarsi come “*corpo di Cristo*” nella storia. Ed infine, il punto fondamentale di questo loro lavoro di studio, cioè quello di considerare che i sacramenti sono i normali veicoli di comunicazione con l’opera salvifica di Cristo, non sia stato mai messo in discussione.

3. Chiave di lettura sacramentale o simbolica

Questa chiave di lettura analizza i sacramenti dal punto di vista della loro analogia con diverse realtà quali il mondo, l’uomo, la Chiesa, la persona di Cristo, la paternità di Dio. In questa visione i sacramenti vengono presentati come simboli che il Signore ha affidato alla Sua Chiesa. Sono dunque espressione della componente umana e divina, dell’elemento visibile e di quello invisibile, dove l’aspetto umano e visibile è segno e mezzo dell’agire invisibile di Dio. Questa chiave di lettura pone l’accento soprattutto sulla categoria del simbolo che comprende l’essenza del sacramento, e tale categoria rimanda ad altri approcci di tipo filosofico, psicologico, fenomenologico.

I sacramenti vengono dunque considerati come espressione simbolica dell’esperienza di fede, comunitaria ed individuale. Sono in ultima anali-

men”, 60 (2011) n.1, pp.119 -134.

¹³ S. MARSILI – D. SARTORE, *Sacramenti in Liturgia*, San Paolo, Roma - Cinisello Balsamo 2001, pp. 1750-1764.

si mediazioni simboliche della relazione tra Dio e l'Uomo. Il fedele viene messo al centro della celebrazione dei sacramenti. Gesù Cristo, essendo Uomo-Dio assume particolare rilievo, diventa Lui stesso ministro del sacramento che come evento di salvezza si manifesta nelle celebrazioni comunitarie. Uno degli autori, che si può inserire in questa chiave di lettura, è Dario Vitali, con il suo lavoro *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale: il punto di vista ecclesiologicalo*¹⁴. In questa sua riflessione ci sono due termini che formulano il tema portante: *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*. Si può quindi affermare che questo tema, nel quadro dell'attuale dibattito teologico, è sicuramente di grande interesse per il fatto che il primo termine si colloca nell'ambito del dialogo interreligioso, conoscendone non soltanto i nuovi sviluppi ma anche e soprattutto le problematiche. In questo senso l'autore definisce che «...la mediazione sacramentale, legata com'è al momento ecclesiale, risulterebbe del tutto fuori luogo, o comunque legata ad un passaggio avvertito come ormai superato»¹⁵.

Un altro autore che si è analizzato è Giorgio Bonaccorso. Monaco benedettino, egli indaga le radici profonde del rito, perciò legge e commenta testi di antropologia, di filosofia, di letteratura, in sintesi, di tutto ciò che può illuminare il costruirsi dell'uomo e dei suoi molti linguaggi. Il suo lavoro è una delle relazioni concernenti gli Atti del II° Seminario specialistico di Teologia sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano ad Ancona nel 2008¹⁶. Il rapporto tra universalità della salvezza e mediazione sacramentale è indagato attraverso i concetti di corporeità e di singolarità, focalizzando cos'è "universale", per poterlo legare a Gesù Cristo e quindi ai sacramenti. Mostrare che il sacramento è la *mediazione* più connaturale *dell'universalità della salvezza* in Gesù Cristo, perché caratterizzato dalla singolarità e dalla corporeità. Nello sviluppo del suo lavoro sono richiamati concetti categoriali filosofici, analisi di processi razionali, l'importanza del linguaggio, portando talora a sostegno brani neotestamentari, acquisizioni di altri autori, ad esempio di K. Rahner e di E. Schillebeeckx.

¹⁴ D. VITALI, *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale: il punto di vista ecclesiologicalo*, in M. Florio - F. GIACCHETTA (a cura), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella editrice, Assisi 2010, pp. 261- 280.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ G. BONACCORSO, *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, in M. FLORIO - F. GIACCHETTA (a cura di), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella editrice, Assisi 2010, pp. 13-27.

È stato oltremodo interessante anche l'articolo di Nicola Reali¹⁷, dove l'autore mette in luce come la riflessione sulla teologia sacramentaria sia la via privilegiata per ripensare il metodo teologico pratico, per evitare derive intellettualistiche o razionalistiche, e per un rinnovato dialogo con la filosofia. Nella sua prima parte del lavoro, seguendo un percorso storico, prende in esame alcuni autori, che ritroviamo anche in successivi approfondimenti: Odo Casel, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar. Successivamente, nella terza e ultima parte, prende in esame il pensiero di altri tre autori: Louise-Marie Chauvet, Alexander Ganoczy e Sergio Ubbiali. Le riflessioni di questi autori mostrano come si possa ripensare lo statuto epistemologico della teologia sacramentaria, allo scopo di riequilibrare *l'approccio sistematico con quello antropologico, la riflessione con il fatto*, e allo scopo di far emergere più chiaramente che Dio, attraverso il sacramento, vuole salvare l'uomo nella sua realtà, nella sua vita concreta, nella sua esperienza.

Infine, come importanza, ma non da ultimo, e che si inserisce chiaramente in questa chiave di lettura sacramentale o simbolica, è ovviamente Louise-Marie Chauvet, del quale parlerò più ampiamente nella seconda parte. Egli sottolinea che in ogni relazione umana c'è una "*rottura*": *io, l'altro, il mondo*. Essa chiama l'uomo ad una tensione etica che rimanda ad una origine trascendente, dove Gesù è una presenza che "*manca*", e che ritualmente si dona sottraendosi. In questo senso il sacramento testimonia una differenza e una alterità che corrispondono pienamente alla intrinseca qualità simbolica della relazione umana, e di questo ne parla in modo chiaro ancora Nicola Reali¹⁸.

4. Chiave di lettura storico-salvifica

Quest'altra chiave di lettura considera i sacramenti all'interno dell'economia salvifica. I sacramenti vengono letti come elementi che si inseriscono all'interno del mistero dell'Alleanza tra Dio e l'Uomo. Sono dunque definiti come:

¹⁷ N. REALI, *Pensar una acción: la tarea de la teología sacramentaria contemporánea*, "Cuestiones teológicas", 38 (2011) n.89, pp.15-34.

¹⁸ Cf. N. REALI, *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto* (Cammini nello Spirito. Teologia 60), Paoline, Milano 2001.

segni della Nuova Alleanza;
memoriale del Mistero pasquale.

Uno degli autori, che si può inserire in questa chiave di lettura, è Kevin W. Irwin, il quale è specializzato sulla teologia liturgica e il metodo sacramentale¹⁹. Il suo articolo è critico e nello stesso tempo espositivo, dove egli cerca di apprezzare l'importanza della liturgia e i sacramenti in relazione a che cosa significa vivere la vita Cristiana in questo mondo, mentre aspettiamo il cielo nuovo e la terra nuova. Prima che si compisse la nostra speranza, noi come uomini, disperatamente abbiamo bisogno della liturgia e i sacramenti perché ci guidino nel nostro pellegrinaggio qui sulla terra. Tra i motivi per cui ne abbiamo bisogno, si possono enumerare: Dio, l'universo, la chiesa, la vita umana, incarnazione, mediazione, ed escatologia. Questa significa che la sacramentalità è un mezzo molto importante nel modo in cui ci aiuta ad integrare l'umano e il divino, il secolare ed il sacro, l'immanente e il trascendente, il *'qui ed ora'* insieme al *'non ancora'*.

Abbiamo bisogno della loro ripetizione rituale come un modo di ricordarci di queste verità. Abbiamo bisogno del loro linguaggio per aiutarci a fare l'esperienza ed esprimere ciò che crediamo e ciò che sappiamo, anche per parlare di tutte queste cose in vari modi possibile. L'articolo di Enrico Mazza, che riguarda gli Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Liturgia del 2007, richiama la dottrina agostiniana come necessaria per il concetto di sacramentalità della liturgia, dove si evince chiaramente la profonda esperienza dell'autore nella storia della liturgia patristica. Lo scopo di questo articolo è quello di verificare se ancora oggi i testi di sant'Agostino sono utili, e possono contribuire, dopo il Concilio Vaticano II, alla conoscenza dei sacramenti. Il pensiero di sant'Agostino non è superato, ma, anzi, suggerisce utili contributi alla riflessione odierna sulla liturgia, legati alla riscoperta della sacra Scrittura e del pensiero patristico.

È risultato interessante anche l'articolo di Duilio Bonifazi²⁰, nel quale

¹⁹ K. W. IRWIN, *Sacramentality: the Fundamental Language for Liturgy and Sacraments*, in P. A. MURONI (a cura), *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, (Analecta liturgica 28), Roma 2010, pp. 131-160.

²⁰ D. BONIFAZI, *L'università della salvezza e mediazione sacramentale della Chiesa dal Concilio ad oggi*, in M. FLORIO - F. GIACCHETTA (a cura), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella editrice, Assisi 2010, pp. 45-84.

affronta il problema della natura e della funzione della mediazione salvifica sacramentale di Cristo e della Chiesa, e della sua universalità in rapporto alle religioni non cristiane. Gli aspetti che l'autore esamina si collocano all'interno di tre nuclei di problematiche: *il quadro teologico portante della mediazione della salvezza*, cioè l'immediatezza salvifica nella escatologia; *la mediazione salvifica nella vita terrena come mediazione interiore e come mediazione sacramentale*; *la mediazione della storia biblica della salvezza*, culminante in Cristo, e le religioni non cristiane e *la mediazione salvifica sacramentale della Chiesa*.

Da questa riflessione derivano alcuni spunti necessari e fondamentali per un vero approfondimento teologico circa il rapporto tra la Chiesa e le religioni con la salvezza. Un punto fermo, su cui credere, è che la «...*Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza; ed Egli si rende presente a noi nel Suo Corpo che è la Chiesa*»²¹. Questa dottrina non va contrapposta alla volontà salvifica universale di Dio, perciò «...*è necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza*»²².

Un altro importante autore è André Haquin, che si pone questa domanda: «*Come spiegare questa insensibilità degli ultimi anni circa la teologia generale dei sacramenti, così come ci è stata tramandata dal Medioevo e che si è stata rafforzata nel periodo post-tridentino?*». Su questa base egli espone alcune sue considerazioni di carattere storico sullo sviluppo della teologia dei sacramenti, avvenuto subito dopo il Concilio Vaticano II e, alla luce di queste premesse, espone sinteticamente il contenuto della tesi dottorale di Louis-Marie Chauvet, uno tra i più brillanti autori che hanno aperto delle nuove prospettive nella teologia fondamentale dei sacramenti, riservandosi anche di presentare qualche sua sottolineatura e suggerimenti²³.

Un altro autore che possiamo considerare, sempre in questa chiave di lettura, è Dionisio Borobio, con il suo libro *Dalla sacramentalità creaturale-cosmica alla sacramentalità della Chiesa*. L'autore espone due

²¹ Cf. Lumen Gentium, 14.

²² Cf. Redemptoris missio, 9.

²³ A. HAQUIN, *Vers une nouvelle théologie des sacraments*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 66 (1990), pp. 355-367.

tesi fondamentali: quella più importante del suo articolo è l'antropologia dei sacramenti, che è una antropologia creaturale-cosmica in quanto implica l'uomo come l'essere che è nel mondo, e quindi relazionato con le creature. La seconda tesi importante è che i sacramenti sono segni sensibili, che implicano quindi una realtà materiale sensibile, e quindi è evidente che la liturgia cattolica è una liturgia cosmica. Liturgia e sacramenti sono in definitiva una esplicitazione celebrativa della relazione tra creazione e salvezza che si prolunga e si esprime nella Chiesa attraverso un'altra relazione tra liturgia e cosmo²⁴.

Questo approccio ermeneutico valorizza moltissimo la dimensione storica, e dunque attualizza in contesti diversi i segni sacramentali.

5. Chiave di lettura personalista (cristologica ed ecclesiale)

Questa chiave di lettura legge i sacramenti nel rapporto di alterità ossia nell'ambito delle relazioni interpersonali. Pone l'accento sulla comunità e sulle relazioni all'interno del gruppo umano. Vivere i sacramenti viene visto nella dinamica offerta-ricezione del dono o del suo rifiuto, come pure nel rapporto di comunione o diversificazione. I sacramenti sono letti come i punti d'incontro dei fedeli con Cristo. A mio parere questa chiave di lettura valorizza due aspetti particolari: quello della *dimensione cristologica* e quello della *dimensione ecclesiale*. Nella prospettiva della dimensione cristologica viene messa al centro la presenza operante di Gesù Cristo: la Sua azione si manifesta nella storia, e nei sacramenti agisce come Ministro principale del personale incontro con i fedeli, e come garante della loro relazione con il Padre nello Spirito. Cristo mediante i sacramenti invita i credenti alla Sua sequela ossia a porsi individualmente in relazione con Lui. Ciascuno nel proprio vissuto personale è chiamato a riconoscerlo e manifestarlo come Signore.

Nella prospettiva della dimensione ecclesiale i sacramenti vengono vissuti nella Chiesa e per la Chiesa: il fedele si pone in comunione con la Chiesa, cioè nell'assemblea concreta, reale, all'interno della quale occupa un posto. Condivide dunque la fede e si pone in rapporti di solidarietà con

²⁴ D. BOROBI, Dalla sacramentalità creaturale-cosmica alla sacramentalità della Chiesa, in P. A. MURONI (a cura), *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, (Analecta liturgica 28), Roma 2010, pp. 87-129; ID., *L'uomo e i sacramenti. La sottostruttura antropologica dei sacramenti*, in *Concilium* 1 (1968), 48-66.

gli altri. Da questa consapevolezza nasce la spinta propulsiva verso l'intera umanità, che forma nel suo insieme il corpo mistico di Cristo. Si realizza così la missione ossia l'impegno a edificare la nuova famiglia umana in Cristo. I sacramenti, secondo questa chiave di lettura, sono dunque espressione della vita della comunità ecclesiale. Nel contributo di Andrea Bozzolo viene affrontato il problema del rapporto tra teologia e ritualità, approfondendo tre questioni fondamentali, ossia la nozione di *sacramento e sacramentalità*, *l'identità dell'azione liturgica*, e *le implicazioni metodologiche* di una teologia che voglia comprendere i sacramenti per *ritus et preces*. Il significato profondo di questa espressione consiste nella richiesta di un rinnovamento metodologico profondo, che avviene attraverso il passaggio da un approccio ai sacramenti di stampo ontologico ad un approccio pratico-ermeneutico, che faccia valere l'idea che «...l'efficacia salvifica del sacramento deve essere pensata entro l'orizzonte della partecipazione liturgica del soggetto...»²⁵.

In questo dialogo tra la sacramentaria e la cristologia emerge la centralità del Mistero Pasquale di Cristo: una cristologia, questa, che defluisce direttamente nella teologia sacramentaria. Pertanto la Chiesa, nel suo culto pubblico, non propone al mondo una spiritualità fra le tante, ma offre l'origine stessa della sua sacramentalità, il suo comprendersi e il suo darsi, con Cristo e per Cristo, al mondo stesso. «...La Chiesa si riceve e insieme si esprime nei sette Sacramenti, attraverso i quali la grazia di Dio influenza concretamente l'esistenza dei fedeli, affinché tutta la vita, redenta da Cristo, diventi culto gradito a Dio»²⁶. Possiamo rilevare che in queste chiavi di lettura i sacramenti sono considerati come manifestazioni storiche dell'iniziativa Trinitaria che opera nella Chiesa, e dunque nei fedeli che la costituiscono. I sacramenti diventano, pertanto, eventi di Cristo, Signore della storia che in quel dato tempo e momento incontra il credente. Costui, «vivificato dai sacramenti realizza in se stesso il piano di salvezza di Dio ed è chiamato a formare un'unica persona in Cristo»²⁷.

Secondo il chiarimento, strenuamente difeso e continuamente approfondito ad opera di Odo Casel²⁸, il rimando della riflessione della teologia del sacramento all'azione della liturgia è l'aspetto innovatore proposto

²⁵ A. BOZZOLO, La teologia sacramentaria e la liturgia, in P. A. MURONI (a cura), *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, (Analecta liturgica 28), Roma 2010, pp. 221-241.

²⁶ Benedetto XVI, *Sacramentum Caritatis*, 16.

²⁷ (Cf. Gv 11,51).

²⁸ O. CASEL, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milano 2002.

dalla teologia misterica. La difficoltà, che rimane legata alla imprecisione e all'incompletezza delle nozioni messe in opera attraverso l'elaborazione dell'indicazione di partenza, spiega l'assenza di un consenso largo e generalizzato da parte della teologia attorno all'intuizione fondatrice della posizione misterica. Egli, pertanto, propone di assumere una diversa nozione di mistero, riconoscendo un diverso peso alla "azione misterica". Centrale, invece, risulta essere la riflessione di E. Schillebeeckx²⁹, che elabora l'identità del sacramento dentro l'orizzonte dell'esperienza libera del soggetto, attraverso una lettura fenomenologica della religione, utilizzando come categoria privilegiata del suo discorso la nozione di "incontro". Lo schema dell'interpretazione, approntata da E. Schillebeeckx, è coniato a partire da una antropologia della manifestazione che rivaluta la corporeità e, sulla scia di questa, la temporalità e la spazialità. La prospettiva da lui delineata mira ad arginare l'illustrazione dualistica dell'uomo, e dunque della realtà del sacramento, ma finisce con lo smarrire l'indicazione, da cui la visione misterica era partita. A partire da queste considerazioni Schillebeeckx afferma che i sacramenti cristiani, in quanto rituale umano, non sono deducibili direttamente dalla fede religiosa, ma le loro radici si trovano nella corporeità umana.

Egli è stato un grande interprete per l'aggiornamento della teologia di san Tommaso, e ha provveduto a fornire una riflessione personale, diventando una pietra miliare nel cammino verso lo sviluppo di una nuova sacramentaria più personalistica. Penso che in questo contesto si possa ben inserire la relazione con cui Don Pierpaolo Caspani ha introdotto i lavori del gruppo di studio su «*Fare teologia a partire dalla liturgia. Il dibattito tra O. Casel e K. Rahner*»³⁰. Questo dibattito, che nei primi anni '40 del XX secolo contrappose Rahner a Casel, mise in campo il confronto fra due diversi modi di praticare la teologia: uno che configura l'accesso alla verità in termini di mistagogia, l'altro che ritiene imprescindibile il ricorso a un procedimento di tipo logico-concettuale. Per entrambi, la fede ha radicalmente la forma dell'atto pratico con cui il soggetto si consegna alla verità di Dio. Diversa, invece, è la determinazione di quale sia tale atto: per Casel si tratta dell'atto liturgico-sacramentale, mentre per Rahner è decisivo l'at-

²⁹ J. A. SCAMPINI, La teología sacramental de Edward Schillebeeckx. Un intérprete de Santo Tomás comprometido en un serio diálogo interdisciplinal. *Ciencia Tomista*, 138 (2011), pp. 45-78; ID., *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.

³⁰ P. CASPANI, *Fare teologia a partire dalla liturgia. Il dibattito tra O. Casel e K. Rahner*, "La Scuola Cattolica" 140 (2012), pp. 315-340.

to con cui, nelle esperienze fondamentali della vita, l'uomo si trova riconfrontato con se stesso e può così venire a contatto col mistero che vive nel «*centro più intimo*» della sua esistenza.

Con questa chiave di lettura e con questa impostazione ecclesiologicala è da ricondurre la scelta di Karl Rahner: egli legge la Chiesa come il simbolo permanente dell'azione salvifica divina, la realtà storica e visibile nella quale si dona Dio stesso³¹. Per questo motivo la Chiesa, in relazione a Cristo, che è il sacramento originario e da cui deriva, può essere detta il “*primo sacramento*”, cioè il sacramento fondamentale, nei confronti dei sacramenti, che da essa promanano. Ogni ente, secondo Rahner, è necessariamente simbolico, perché necessariamente si esprime per realizzare la propria essenza. A differenza di Casel e di Schillebeeckx³², che procedono dall'analisi dell'esperienza religiosa per mostrare il realismo teologico del rapporto mediato dal rito, Rahner accosta però la questione del sacramento in una prospettiva direttamente speculativa, come momento essenziale del suo progetto complessivo di ripensamento dei contenuti della fede alla luce del metodo trascendentale.

Giuseppe Colombo rivolge una critica radicale a questo, perché sostiene che l'impostazione rahneriana ha contribuito a dissolvere la nozione stessa di sacramento in quanto essa si è analogizzata, rimanendo per altro inesplorata³³. «... *Se essa infatti viene applicata analogicamente a Cristo, alla Chiesa, ai sette sacramenti, al mondo, praticamente ogni cosa diventa sacramento. Questo comporta inevitabilmente un calo di precisione nell'applicazione della nozione di sacramento, e la domanda su cosa è un sacramento rimane in realtà inevasa...*»³⁴.

³¹ Cf. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965.

³² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.

³³ G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in *Concilium* 1 (1968), pp. 4-61; ID., *Prefazione*, in A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999 (Biblioteca di Scienze Religiose, 151), p. 5.

³⁴ Cf. A. LAMERI, *Il rapporto tra Teologia liturgica e Teologia dei Sacramenti*, Roma 2013.

Powrót do „rytu” jako horyzont odnowionej teologii sakramentalnej

Streszczenie

Autor podejmuje się tematu: *Powrót do „rytu” jako horyzont odnowionej teologii sakramentalnej*, aby ukazać najważniejsze elementy związku wiary i życia chrześcijańskiego (sakramentalnego). Jednym z nich (i tu autor powołuje się na Sobór Watykański II) jest uświęcenie ludu Bożego. Drugim: źródło i potrzeba ewangelizacji (wykonanie nakazu Pana). Trzecim: odpowiedź (albo potrzeba) współczesnego (zagubionego) człowieka, itp. W wyniku podjętej (pogłębionej) analizy tekstów (dokonanej w czterech aspektach - kluczach) autor zauważa, iż w obliczu wyzwań, jakie postawił Sobór Watykański II teologii (i całemu Kościołowi katolickiemu), nastąpił pewnien powrót do sakramentologii, także w wymiarze rytu (praktyki). To wszystko po to, aby otworzyć się na konieczny wzrost wiary, możliwy poprzez egzystencjalne (wspólnotowe) jej doświadczenie, dokonane w sposób najpełniejszy w „rycie”, tj. w celebracji. Innymi słowy: istotną treścią konieczności liturgicznej odnowy stało się przekonanie, iż wyznanie wiary może być najlepiej uskutecznione w wymiarze coraz bardziej świadomego uczestnictwa w tym, co określamy „życiem sakramentalnym Kościoła”. To zauważalne otwarcie (z jakim ma Kościół dzisiaj do czynienia), autor nazywa powrotem do „rytu”, czyli powrotem do obrzędu sakramentów św. Widzi w tym zasługę konkretnych teologów (cytowanych z imienia), tzn. odnowionej teologii sakramentalnej (lub inaczej teologii sakramentu). To dzięki nim: „powrót do rytu” stał się wyznacznikiem (horyzontem) sakramentologii.

Słowa kluczowe: *ryt, sakrament, sakramentologia, Sobór Watykański II.*

Back to the „Rite” as the Horizon of the Renewed Sacramental Theology

Summary

The author takes up the issue presented in the title in order to show the most important elements of the relationship between faith and Christian (sacramental) life. One of these (here the author refers to the Vatican II) is the sanctification of the people of God. The second: the source and need for evangelization (realization of the commandment of the Lord). The third: the response (or the need) of the contemporary (lost) human being. As a result of the undertaken (in depth) text analysis (carried out in four aspects-keys), the author notes that in the face of the challenges posed by Vatican II to theology (and the entire Catholic Church), there has been a certain return to sacramentology, on the level of rite (practice) also. All of this in order to open oneself to the necessary increase of faith, possible via its existential (community) experience, made in the most complete way through the “rite”, ie. through celebration. In other words, the essential content of the need for liturgical renewal has become the certainty that the profession of faith can best be accomplished on the level of an increasingly conscious participation in what we define „the sacramental life of the Church”. This noticeable openness (which the Church of today experiences), the author calls: back to the “rite”, that is back to the rite of the sacraments. He sees here the merit of specific theologians (quoted by name), that is a renewed sacramental theology (or: theology of the sacrament). Thanks to them, “back to the rite” has become a determinant (horizon) of sacramentology.

Key words: *rite, sacrament, sacramentology, Vatican II.*

SARA MAJKOWSKI

ON THE SOURCES OF MERIT OF THE ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIVES. A COMPARATIVE STUDY

Treść: 1. Aristotle's account of the Two Kinds of Lives, 2. The Incarnation, 3. The Wisdom of the Saints, 4. The Ultimate Source of Merit of the Active and Contemplative Lives.

The Church today is animated by a spirit of active charity. Some of the greatest saints of our times, such as Mother Teresa and Pope John Paul II, were very active, and in his most recent Lenten message Pope Francis tells us that all Christians are called to spread the Good News and the mercy of God.¹ It seems that everywhere, Mother Church beckons us to go out and live our faith in the world. And this message is good, because it has a foundation upon Christ, who urges us to shine our light in the world and to do good works to glorify God the Father. However, while today's Church stresses action, her greatest theologians have maintained that the contemplative life is the best life that man can live. Their view is in line with Aristotle, who held that the contemplative life is the highest and happiest life.

A puzzle is thus presented to us. While both Christ and his Church explicitly encourage action, the greatest thinkers advocate contemplation. We are then left with the question, how has the Incarnation truly affected the objective merit of the active and the contemplative lives? One of the first to hold the contemplative life above the active life was Aristotle. Thus, our first task is to re-evaluate his conclusion in light of the later Incarnation

Sara Majkowski – urodziła się w Kanadzie w 1989 roku. W latach 2007-2010 Studiowała filozofię na University of Manitoba. W latach 2010-2014 studiowała w Thomas Aquinas College w Kalifornii, gdzie uzyskała stopień bakałarza nauk wyzwolonych (BA in Liberal Arts). Obszary zainteresowań to teologia duchowości, historia Ameryki i metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna.

¹ "Lenten Message of Our Holy Father Francis 2014," 26 December 2013, http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/lent/documents/papa-francesco_20131226_messaggio-quaresima2014_en.html

of Christ. In order to solve our puzzle, we must understand what is meant by action and contemplation. A summary of Jesus' teaching will then force us to examine the superiority of the contemplative life as it is presented by Aristotle. Later, examples of the lives of the most active saints will illustrate the newfound merit of the active life, and then, the perspective of the great theologians will help us find the ultimate source of merit of each life.

1. Aristotle's account of the Two Kinds of Lives

What the active life and the contemplative life is

Aristotle was very interested in the question of wherein human happiness lies. He notes that virtuous action, besides being the most praised and admired of all of man's activities, is the most distinctly human because it involves man's reason, which is most proper to him. Because the proper activity of each living thing is also that which perfects it, it follows that virtuous activity is the best and most fulfilling activity of man. This activity will therefore be human happiness, defined as the "activity of soul in accordance with virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete," and this in a complete life.²

Thus for Aristotle, human happiness is found in a life of virtue, in which man performs the noblest and most fulfilling actions. He finds that there are two kinds of virtue which correspond to man's rational principle or reason, and an element that is of itself in opposition to this principle, namely, the irrational appetite. Though the appetite of itself resists reason, it partakes of reason insofar as it obeys it. The distinct nature of the reason and the appetite accounts for the twofold division of the virtues. While the intellectual virtues pertain to reason alone, the moral virtues involve the appetite guided by reason. Moreover, the virtues have their proper activities. Moral actions have to do with the disciplining of the appetite and oftentimes require other people, while the intellectual virtues involve the mind alone.³ For this reason, the proper activities of the intellect are relatively independent, for instance, a man who contemplates the highest things does so by himself.

² ARISTOTLE, "Nicomachean Ethics," in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (New York: Random House, 1941), 1098a16.

³ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1103a3.

Aristotle's investigation into the nature of human happiness culminates in the laying-down of two distinct paths that man may choose from in order to achieve happiness - he can either exercise virtue in the environment most natural to him, that is, the society in which he lives, or he can choose a life of contemplation, which bears the greatest resemblance to the life of God.⁴ Because the latter is most in accordance with what is best in man, his reason, and because reason is the means by which man grasps the divine, the philosopher concludes that the contemplative life provides man with the greatest happiness, whereas the active life does so only in a secondary way.

In sum, the activities that man chooses to perform in his life determine the kind of life that he lives. He who performs morally good actions, such as the politician, lives the active life, whereas one who dwells upon the first principles of science, e.g. the movement of the heavenly spheres, which eternally guide the consistent and regular motions of the planets,⁵ lives the contemplative life.⁶

What kind of life is the happiest for man?

Aristotle concludes that the contemplative life is higher than the active life because it is the proper activity of reason, which is in itself the best thing in man. It is the ruler of man because it guides all of the other faculties.⁷ Moreover, contemplative activity is superior to any other activity because the philosopher can do it for long periods of time without strain. Not only is it the most pleasant and leisurely activity, but it is also the most self-sufficient insofar as man does not need another person in order to do it. Also, because there are no alternative gains or benefits, this life has a greater degree of finality than does the active life.⁸

Furthermore, Aristotle claims that the contemplative life is best because reason defines what man truly is, for reason guides our every action and is what makes us good. For Aristotle, the rational principle's rule within each person means that the whole self of man is fully contained by, captured if

⁴ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178b23.

⁵ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1141b3.

⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178a8.

⁷ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177a15.

⁸ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177a20.

you will, by reason.⁹ Aristotle here does not mean to say that man can be reduced to his reason alone, or that man is identical to reason. He is taking reason which is a part of man, for the whole man, because a whole is often-times known by that part which is its highest ruling element, e.g. as a king stands for his country.¹⁰ Because of reason's authority, and because reason is possessed by man alone, it is man, and is in fact his very self, for "that which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to reason is best and pleasantest, since reason more than anything else is man. This life therefore is also the happiest."¹¹

Aristotle further reinforces the superiority of the contemplative life when he points out that the active life involves the passions together with the reason; contemplation, in contrast, is relatively free from the passions. Because the passions arise from the body, and bodily existence is common to man and beast alike, activities involving the passions are less proper to humans. Moreover, he who lives an active life interacts with his fellow men, which manifests his being a social animal. This is why Aristotle calls the activities involving the passions "typically human," because they involve the composite nature of man insofar as they engage both his rational soul and his body.¹²

But what arises from all of this is a seeming paradox. For Aristotle, reason is what is most properly human, yet man by nature is a composite. Reason above all is man, yet moral actions are typically human because they involve the entirety of man's being, both his passions and his reason. Herein lies the puzzle of what is most distinctly human. Is our reason alone what characterizes us? Or is it the fact that we are beings having a body and a soul endowed with reason?

The language that Aristotle uses to describe the two lives shows that the active life is more common to man, and this is in keeping with our experience. Put simply, it is a more typical life because it is a more natural life and most people live in this way. The contemplative life, on the other hand, he treats as a life which man must aspire to despite his natural human inclinations. Living contemplatively means going against the perennial com-

⁹ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178a2.

¹⁰ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1168b32.

¹¹ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178a4.

¹² ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178a14.

mon opinion that man should pursue mortal things because he is mortal.¹³ The way in which he encourages the contemplative life, together with his description of it as divine, are very telling; the contemplative life seems unnatural for man, or perhaps outside and beyond the order of nature. Yet we gather from Aristotle that it is our *true self*, our spiritual self, a going-beyond the natural self. Thus, with regards to the question of what is most distinctly human, it seems right to say that the contemplative life is the fruit of what is most proper to man, but that the active life is more *fully* human, insofar as it engages man as a whole, as a being that is composite.

The divine nature of the contemplative life

Yet Aristotle says that reason is that which allows man to consider the highest and most divine truths.¹⁴ And this is the foremost reason as to why the contemplative life is best, that is, because *it is the most divine life that man can live*. It bears the greatest resemblance to the life of God, whose activity is contemplative since he is wholly self-sufficient. Moreover, because God is the happiest and most blessed of all beings, the contemplative life is the happiest life that man can live.¹⁵

Indeed, contemplative activity is the pure fruit of reason alone, and for Aristotle, reason connects man with the divine. Aristotle goes on to say that a life of contemplation “is too high for man; for it is not so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him...”¹⁶ He goes on to say that the contemplative life is indeed divine because,

If reason is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things... but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything.¹⁷

Thus, for man to live a life of contemplation is for him to live not as a man, but as a divine being. Contemplation has man going beyond him-

¹³ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177b31.

¹⁴ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177a16.

¹⁵ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1178b8.

¹⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177b26.

¹⁷ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1177b27.

self and his very nature. Indeed, he transforms his merely human life into a divine life, his merely human existence to divine being, to immortality.

Aristotle here shows a striking awareness that man's ultimate happiness lies in God. Man must *strain* himself to be divine, and the only way in which he can do so is through intense study wherein he discovers the first truths. In urging us to strain ourselves, he recognizes that man must go beyond himself in this life - this striving seems to be a kind of human duty. This indicates that he knows, on some level, that man's total and complete fulfillment lies in his being united with God. The fact that such a life is divine in nature is the determining factor for Aristotle's conclusion that it is the highest and most choice worthy life. The active life, in his mind, simply does not connect man to God to the same degree.

Though man can connect with the Divine in the active life, this connection is one that is far weaker than that which can be established through the contemplative life. He who lives in the world works for his community and ultimately his state, the good of which is more divine than the mere individual good. Aristotle makes this clear when he says, "though it is worthwhile to attain the end merely for one man, it is finer and more godlike to attain it for a nation or for city-states."¹⁸ Moreover, the active man often-times has a family, and all animals strive to attain immortality through their offspring.¹⁹ So, though the active life connects man with God in some manner, it does so in a far more removed way than contemplation does. It leaves man a good distance from God especially in comparison to the contemplative life, because it does not have man making a conscious effort to unite himself with the divine. Nevertheless, the fact of the matter is that the active man, and indeed all men, seek union with God.

2. The Incarnation

So far, we have closely looked at Aristotle's inquiry into human happiness. He wrote the *Ethics* several hundred years before Christ (about the year 330 BC). Aristotle on some level knew that man's ultimate happiness is found in God. Man does indeed contemplate and reach God in knowing the eternal truths of nature, since the divine effects are true means for gra-

¹⁸ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1094b7.

¹⁹ ARISTOTLE, *De Anima*, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (New York: Random House, 1941), 415a25.

sping God. In fact, St. Thomas says that contemplating the divine effects belongs to contemplation proper.²⁰ Interestingly enough, the philosopher is aware of the existence of the afterlife when he discusses the commonly held opinion that evil and the good exist for the dead.²¹ Some passages even have him taking up the existence of life after death. But because evidence for the afterlife is lacking, and because there is doubt surrounding such questions, he proceeds with his inquiry into human happiness only within the framework of earthly life. And though he reached God through physics and even has strikingly accurate insight as to the nature of His divine activity, he deems God “removed to a great distance” from man.²²

The coming of Christ completely transforms man's relationship with the Divine. No longer does he strain for a mere approach to Him through his intellect alone, for man has beheld God face-to-face. The revelation of divine truth was indeed necessary for the salvation of man, whose duty is to order his entire being to God. Without this revelation, only the learned philosophers like Aristotle would have access to these truths. Even they needed revelation, insofar as their discoveries were sometimes erroneous or inaccurate.²³

Christ definitively revealed what was only implied by Aristotle – that man's end is God; the philosopher's writings only hinted at this fact. Aristotle sees that the most fulfilling life is one in which man has the closest possible relationship to God. However his treatise concerns happiness in this life, and it proceeds on the assumption that the earthly life is all there is. And thus, Aristotle's consideration of the happiness of man must be “filled in” in light of Christ.

Our Lord made clear that man's end is not to be found in this life, but in the next. He repeatedly proclaims the Kingdom of Heaven, where the faithful shall be after death, as when he hangs on the cross beside the two thieves and says, “Truly I say to you, today you will be with me in Paradise.”²⁴ Moreover, he tells us that the Kingdom is the place of the Father and

²⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II* in *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*, trans. Fr. Laurence Shapcote, ed. John Mortensen and Enrique Alarcon, vol. 18, (Lander: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), q180 a4 c.

²¹ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1100a19.

²² ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1159a4.

²³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae I*, in *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*, trans. Fr. Laurence Shapcote, ed. John Mortensen and Enrique Alarcon, vol.13, (Lander: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), q1 a1 c.

²⁴ *The Holy Bible*, Revised Standard Version, (San Francisco: Ignatius, 1965), Luke 23:43.

the home of the saints, the eternal life of blessedness in Heaven. So, while Aristotle regards the contemplative life (in this life) to be the happiest and most final end of man, Christ reveals that this life is a means, is something akin to a preamble to the eternal life. For this reason, neither the active nor the contemplative life can be called a true end in itself. Ultimate happiness can no longer be said to lie within the bounds of earthly existence, but in Heaven, the eternal life of blessedness. All of man's activities are to be ordered to God, and they are a preparation for the life to come.

How revelation changes the character of the two lives

Aristotle's contemplation, or natural contemplation, connects man with the divine in a better way than the active life does, insofar as such a life allows man to uncover the first eternal truths. Yet this life is undeniably a laborious one. A man who wishes to discover and to understand these truths must go through many years of philosophical and scientific study. He must discipline his mind and acquire much knowledge to grasp the first principles, even if they are handed down to him by a teacher. It is for this reason, this general inaccessibility to the ultimate truths, that Aristotle describes this life as "remarkable... and difficult."²⁵

Christ has broken down the age-old walls of inaccessibility to the Divine. Through simple words the Incarnate Word has proclaimed Truth for all to hear. And the clinging of man to the Gospel throughout the ages has propagated the Church and ensured the passing-on of wisdom, thus, rigorous, lengthy study is no longer necessary for grasping the divine truths. Moreover, those who seek a greater understanding of them may deepen their knowledge of the divine through prayer and study if they so choose.

Before, the eternal truths were available to a philosophical elite, a privileged class, since each had the time to forego work and live a life devoted to study. If a man of ancient Greece had desired to become a philosopher and to rest in the highest truths, his whole life and action would be determined by his choice of life. He would not work but study, and he would be set apart from the rest of society because of his life-path. Thus, natural contemplation necessitates an exclusive life, very different from the active, social life. But now, the divine truths are accessible to all. All that is needed is simple exposure, oral or written, and we cannot forget, the grace of faith.

²⁵ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, 1141b7.

Christ himself points out this new accessibility in contrast to former times when he says, "I thank you Father, Lord of heaven and earth, that you have hidden these things from the wise and understanding and revealed them to infants; yes, Father, for such was your gracious will."²⁶ The wise and the understanding are none other than the scholars and philosophers! There is now so much more available than the mere natural seeking of the mind. Now, contemplation cannot truly be said to require a whole life's worth of effort.

This new accessibility makes contemplation possible for the active and contemplative alike. Aristotle's approach was very much a categorical one – either you live the active life or the contemplative life. And this sharp division is understandable, at least within the context of Aristotle's time, because then, contemplation only could be achieved in a very particular type of life. Christ, who has given his truth to the world and who rains graces upon the faithful, has given us a new *freedom of life*. His followers do not need to undergo rigorous study. This is not to say that there is no distinct and proper contemplative life for the Christian, indeed there is in that of the contemplative religious orders such as the Carmelites. Rather, the divine truths are no longer difficult to attain, and now, contemplation can be done in any kind of life, as long as one makes room for it. The philosopher's path is one of intellectual labour because rigorous study and self-discipline is required in order to arrive at the first truths. Such labour is no longer necessary with Christ, who communicates his message to the faithful clearly and directly.

And this resting in divine truth is what contemplation truly is. All other activities involve movements of the intellect which make for a multiplicity of objects of the mind. This is the distinguishing factor of contemplation according to St. Thomas, who defines it as "the simple act of gazing on truth."²⁷ He also says that, "discoursing must be laid aside and the soul's gaze fixed on the contemplation of one simple truth."²⁸ The Catechism, too, is in keeping with this, defining contemplation as "a gaze of faith, fixed on Jesus, and attentiveness to the Word of God, a silent love."²⁹

²⁶ *The Holy Bible*, RSV, Matthew 11:25-26.

²⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q180 a3 c.

²⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q180 a6 c.

²⁹ *The Catechism of the Catholic Church: Modifications from the Editio Typica*, trans. United States Catholic Conference, Inc – Libreria Editrice Vaticana, (New York: Bantam Doubleday Dell, 1995), 2724.

Thus, St. Thomas' definition of contemplation is different from that of Aristotle's. For St. Thomas, the final and most proper act of contemplation does not involve only the first, or natural truths, but of divine truth who is God Himself.³⁰ Yet St. Thomas acknowledges that the divine effects pertain to the contemplative life, as well.³¹ Aristotle's philosopher saw the divine effects manifest in nature and contemplated the first scientific principles.³² Since the Incarnation, the object of the contemplator's gaze is actually the Divine. Though St. Thomas grants that the divine effects are the object of contemplation, Aristotle's contemplator nevertheless failed to reach the perfect act of contemplation, which is the gaze upon God himself. Herein we see a key difference between the two thinkers' ideas of contemplative activity. While Aristotle's philosopher has for his object natural truths, St. Thomas' contemplator rests in truths divinely revealed, and God Himself.

Clearly, revelation changes the nature of contemplation, and it forces us to re-examine the question of which life is best. Even Aristotle recognizes that man's true happiness is found in God, and we now know that this means living in conformity to His will. Happiness then, really, is holiness. Though the true and most fulfilling happiness lies in the Beatific vision, there still remains the question of wherein happiness and holiness lies here, in human life on Earth. What kind of life prepares us best for Heaven? If contemplation is now possible both in the active and the contemplative life, are the two kinds of lives of equal merit? How are we to live to be happiest and holiest, and is there one best way to do so? Amidst all of these questions we can be sure that as Christians, we are to live our lives in accordance with Christ's, and there is no better way to do this than to look to Christ's life as our model.

The Life of Christ

For most of his life, Jesus lived in poverty with Mary and Joseph, and he worked as a carpenter through his adulthood. Once he reached his 30's he

³⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q180 a3 c.

³¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q180 a4 c.

³² In the Ethics, Aristotle says that the object of the contemplator's gaze is the first principles of science. This statement implies that the object can be or is God, though Aristotle never mentions God explicitly, yet Aristotle arrived at God in his *Physics and Metaphysics*. Granted that the contemplator's gaze is fixed upon God, this contemplation remains efficient insofar as it lacks the grasping of the divine "attributes" (love and mercy, for example), or that He is the Trinity.

began to preach in the synagogues and in the open air. He travelled across Judea and Galilee with his disciples, who accompanied him wherever he went. In the cities he was at all times present to the people, serving them as their healer and their leader. As we know from Scripture, Christ healed the physical infirmities of innumerable persons – the blind, the lame and the paralyzed alike. He raised the dead and exorcised the possessed, and he even fed earthly bread to his followers. On top of all of this, he provided spiritual healing to those around him simply by talking to them, as he did with Zaccheus, and by preaching the love of Father and His Kingdom. And he even had friends whom he loved dearly; Scripture describes John as the one whom he loved. From all of this we gather that Christ was undeniably active, indeed he lived a very active life, even to the point that he defied Jewish tradition. It held that no work should be done on the Sabbath, and yet he went ahead and healed on that day.³³ In doing so, he raised action to a supernatural plane, showing that it is holy and good and ultimately, sanctifying. Indeed, Jesus was very human, and he had a distinctly hands-on approach to his ministry.

Yet we also see Christ entering a boat to distance himself from the crowds, and after healing a man with leprosy, bidding him not to tell anyone and then hiding out to pray in the wilderness to escape the masses seeking healing.³⁴ Moreover, when the disciples have no success in casting out a demon from a boy, Christ replies, “This kind can only come out by prayer.”³⁵ Such events in Christ's life show that activity in itself is not his end, and not always the best choice or solution; prayer is very powerful, perhaps even more powerful than action, and even for the greater glory of God.

We also see our Lord praying to God the Father alone. This is where we see Christ in his most contemplative state. Interspersed throughout the Gospels are Christ's voyages into the wilderness, where he would pray to the Father in solitude. The first time we see this is when the Spirit leads him into the desert for forty days to be tempted by the devil shortly after his baptism and right before he begins to preach.³⁶ >>>Jesus also prays alone for a whole night before choosing the twelve disciples.³⁷ Perhaps the most

³³ *The Holy Bible*, RSV, Matthew 12:12.

³⁴ *The Holy Bible*, Luke 5:12-16

³⁵ *The Holy Bible*, Mark 9:29

³⁶ *The Holy Bible*, Matthew 4:1-11

³⁷ *The Holy Bible*, Luke 6:12-14

standout instance of our Lord's personal prayer is at the Garden in Gethsemane, where he goes a distance away from the apostles and begins to feel great anxiety for his coming Passion. There, he earnestly prays to the Father that His will be done.³⁸ In all of these instances, Christ prays shortly before some significant event in his life. He prays in order to prepare himself for completing some action essential to his mission. Each of these prayers is a preparatory prayer; in the desert he prays so as to prepare himself to begin preaching, he prays to choose well the twelve apostles, and he prays to have strength and perseverance to sacrifice himself on the Cross. So, not only was Christ's life filled with much action, but even what we read of his most contemplative activity was for the sake of action. Indeed, Christ came for us, for man - he came to serve, to die and ultimately save us. He came to act for us.

Yet Christ also had genuine and true contemplation, since he entertained the Beatific vision. St. Thomas tells us that because all men attain the Beatific vision through Christ, and because the perfection of the effect must be pre-eminently present in the cause, Christ must have had the Beatific vision in a pre-eminent way.³⁹ His human soul had a constant vision of God in virtue of its union with the person of the Word, who is the Divine Essence.⁴⁰ So, even with the fulness of the possession of God, the final end of man, he went on to live a very active life. And this fact gives Christ's life of action new meaning and significance. With the vision of God constantly before his eyes, Christ himself had no need for action, because his life, unlike ours, was not a means for his own eternal blessedness, since he already had eternal blessedness. He alone possessed perfect contemplation at all times, in its complete fullness, man's final and true end, and he nevertheless lived a very active life. And why? Because there was much to be done! Man needed to be reconciled to his God through Christ by hearing the Gospel proclaimed, and humanity had to come to know who Christ was and how to live in him. Even with perfect contemplation, he acted out of love for man and for his salvation.

Christ could have saved man in a very different manner, and maybe even with far fewer divine teachings. He could have chosen any means to

³⁸ *The Holy Bible*, Matthew 26:36-40

³⁹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae III*, in *Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas*, trans. Fr. Laurence Shapcote, ed. John Mortensen and Enrique Alarcon, vol.20, (Lander: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), q9 a2 c.

⁴⁰ *Ibid.* q9 a2 ad1.

save man, anything other than the action of dying a gruesome death on the Cross. We know that the Incarnate Word need not have lived a fully human life to save man.⁴¹ Perhaps Christ could have been a man who merely appeared on Earth as a grown man. In any case, we know that Christ chose to live a fully human life. He needed and desired to employ his whole humanity, his human nature and activities, to achieve a divine mission. And in doing so, he shows that a seeming impossibility is in fact possible – we can serve God and become holy through our humanity, through our human action. And it was precisely through his human action that he achieved a divine purpose, which is the salvation of man.

As discussed earlier, Aristotle on some level knows that man's happiness is found in God. Since Christ, this unity with Him is what we call holiness, and because Christ shows us that we can become holy through the active life, the two lives seem to be placed on a kind of equal footing. Certainly the natural question that follows this one is which life unites us with God in a better way, and we will now attend to this question. Let us move from an examination of the life of Christ to his teachings on the kind of life we are to live.

Jesus encourages us to live actively

Jesus says that the each person is to love God with his whole heart, soul and mind. This is the greatest commandment, and the second is that we love our neighbor as ourselves. These fundamental rules are central to living a holy life yet they are rather broad and general, so let us turn to other, more specific directions that Jesus gives us on how to live.

In Scripture, Jesus frequently tells his followers to be active. For instance, he tells his disciples to go out into the world and spread the Gospel when he says, “Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you; and behold, I am with you always...”⁴² Here, he urges man to spread the Gospel, which is essentially an invitation to help him, to become a part of his mission to live and act for the salvation of man. So when Jesus encourages man to spread the Gospel, he is inviting him to help bring salvation to all of man. Jesus

⁴¹ THOMAS AQUINAS, *Compendium Theologiae*, ch. 231, trans. Cyril Collert, St. Louis and London, B. Herder Book Co., 1947, <http://dhsprory.org/thomas/Compendium.htm#231>.

⁴² *The Holy Bible*, RSV, Matthew 28:18-20.

also encourages the distribution of the sacrament of his body when he tells his apostles, “This is my body given for you, do this in memory of me,”⁴³ and when he tells Peter, “Feed my sheep.”⁴⁴ Also, when Jesus looks upon the crowds of his followers and says, “the harvest is plenty but the labourers are few,” he recognizes the great need for teachers, healers, and a shepherd for his people.⁴⁵

These passages have Christ enunciating the need for leaders of the Church and distributors of the sacraments. One might then think that these directions apply only to a few in the Church hierarchy, but we know that Christ wants all of the members, laity and religious alike, to be teachers and evangelists. There are many passages that have Christ urging all to be active, for example, he says,

You are the light of the world. A city on a hill cannot be hidden. Neither do people light a lamp and put it under a bowl. Instead they put it on its stand, and it gives light to everyone in the house. In the same way, let your light shine before men, that they may see your good deeds and praise your Father.⁴⁶

Thus, it is clear that Jesus desires the faithful to be active in the world. We know this not only from the example of Jesus' life and his explicit teachings, but also by the lives and teachings of his first followers, the apostles, which we find in the Gospels and in Acts (the name of this book itself is noteworthy). Their message to live actively is further reinforced in the apostolic letters.

Martha and Mary

Perhaps the most famous Scriptural text on the active and the contemplative life is the story of Martha and Mary. A woman named Martha invites Jesus to her house, and:

She had a sister named Mary, who sat at the Lord's feet and listened to what he was saying. But Martha was distracted by her many tasks; so she came to him and asked, “Lord, do you not care that my sister has left me to do all of the work by myself? Tell her then to help me.” But the Lord answered her, “Martha, Martha, you are worried and distracted by many things;

⁴³ *The Holy Bible*, RSV, Luke 22:19.

⁴⁴ *The Holy Bible*, RSV, Matthew 5:16.

⁴⁵ *The Holy Bible*, RSV, Matthew 9:37-38.

⁴⁶ *The Holy Bible*, RSV, Matthew 5: 14-16.

there is need of only one thing. Mary has chosen the better part, which will not be taken away from her.”⁴⁷

This well-known story has the busybody Martha going about her house as host and servant of the Lord. She serves him through her action, while her sister Mary quietly sits by the Lord and receives his teaching. Martha thus represents the active life, while Mary's restful focus on Christ alone makes her a representative of the contemplative life.

St. Thomas says that in this passage, Jesus provides another reason (in addition to Aristotle) why the contemplative life is superior to the active life. Quoting St. Augustine, he says that Mary's contemplation will not be taken away from her, whereas Martha's burden of action will.⁴⁸ This is because many charitable activities of this life are only temporal. Once man reaches blessedness, there will be no need to do anything for someone else; if there is no sickness then there is no one to heal and comfort, and if no death then there is no one to bury. Since these evils will not be present in Heaven, their activities also will not be present. This is why Martha's “burden of necessity” will be taken away from her. But Mary chooses to put all action aside so as to take in the teachings of our Lord. She takes the better part because the divine truth, together with its sweetness, persists through this life and eternity.⁴⁹

In this passage, Jesus tells us why Mary's part is better. It is better not only because it is lasting, but also because Jesus is the sole focus of the contemplative act. Martha is distracted by many things – her numerous duties as hostess and lady of the house make her occupied by much, indeed by everything except for Jesus. Yet Mary is focused on Jesus alone. While Martha strove to serve Jesus in her action she lost sight of him, yet Mary never let her gaze leave him. As St. Augustine so beautifully puts it, “Martha was intent how she might feed the Lord; Mary intent on how she might be fed by the Lord. By Martha a feast was being prepared for the Lord, in whose feast Mary was even now delighting herself.”⁵⁰ Mary's choice was wise indeed, since what Jesus has to give us really is better than anything that we can give him. Also, Mary's interior state was such that she was more intimately

⁴⁷ *The Holy Bible*, RSV, Luke 10: 39-42.

⁴⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q182 a1 c.

⁴⁹ AUGUSTINE, *Sermons on Selected Lessons of the New Testament*, trans. R.G. MacMullen, in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff, vol 6, reprint (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980), Sermon LIV, p. 430.

⁵⁰ ST. AUGUSTINE, *ibid.*

united with Jesus. Mary's part is thus better because her heart was wholly centred upon, entirely receptive to our Lord. By simply listening to his words, she was partaking in the final end of man, union with God. She did not concern herself with anyone else's doings, only on Christ. In her simple receiving of his words, she was partaking in her final end and the end of man, which is union with Christ and delight in his divine Truth.

We can see that Christ explicitly encourages us to action not only by words but even by the example of his very active life, yet he also points out that contemplation is better and more enduring than action. Rather than maintaining the focus of her heart on our Lord, Martha was concerned with multiple things – the various tasks involved with exteriorly serving him and the lack of help she received from her sister. Her focus was on everything except for him; she even attempts to destroy the good of her sister Mary, a good that she could not understand.⁵¹ It is worthwhile to note that Jesus does not tell Martha to stop serving him, but only to focus on him and him alone. Thus our Lord brings out two reasons for the superiority of contemplation. Mary's part better not only because it is enduring, but also because her heart is completely given to Christ.

3. The Wisdom of the Saints

The perspective of the great saint-theologians

St. Thomas, in line with Aristotle, says that the contemplative life is generically of greater merit than the active life. This is because the love of God is worthy of more merit than the love of neighbor:

*Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei...et ideo ex suo genere contemplativa vita est maioris meriti quam activa.*⁵²

In addition, St. Thomas says that the active life orders the phantasms

⁵¹ KAREN ZEDLICK, *On Martha and Mary*, paper presented as part of the Thomas Aquinas College lecture series, Santa Paula, California, 2010.

⁵² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II-II*, q182 a2 c.

by properly disposing the interior passions, thus quieting the passions and allowing for peaceful contemplation.⁵³ It is for this reason that St. Thomas views the active life as a preparation for the contemplative life. Indeed, the moral virtues are necessary to perform the contemplative act. Ultimately, though, action becomes a distraction and a hindrance to contemplation, and though the active life is prior in time, the contemplative life higher and generically better.⁵⁴

St. Augustine, on the other hand, points out that there are certain duties that must be attended to in each life. For example, everyone has a duty to his neighbor no matter what kind of life he lives. The right love of God must always be present in the active life, and charity towards neighbor in the contemplative: “No man has a right to lead such a life of contemplation as to forget in his own ease the service due to his neighbor; nor has any man a right to be immersed in active life as to neglect the contemplation of God.”⁵⁵ Nevertheless, as shown previously, St. Augustine grants the objective superiority of the contemplative life. Not only do our Lord’s words strongly indicate this fact, but the greatest thinkers of the Church conform to this view. The endurance of contemplation into eternity makes it indisputably superior to action. Yet whichever life you choose, you must fulfil your duties to neighbor and to God.

Clearly, the contemplative life is generically superior to the active life, but we are left asking the question, how relevant is the generic superiority of the contemplative life over the active life when the personal sanctity of the individual is of primary importance? In reality, there are individuals, individual people, the self. One life’s superiority does not mean that given a particular person, the contemplative life is absolutely speaking the best life for him. Each individual has his own holy desires given to him by God, his own interior life and particular kind of spirituality. God has a plan for each of us; we are predestined to a particular path from the moment God conceived of us in His mind. God wills each of us to become holy in our own particular way yet in conformity with one of these paths. So how is the consideration of individual sanctity to be reconciled with the generic superiority of contemplation? Let us turn to the lives of some active saints in order to shed light upon this question.

⁵³ *ibid.*, q182 a4 c.

⁵⁴ *ibid.*, q182 a2 c.

⁵⁵ Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1980), XIX, p. 413.

The lives of the active saints

St. Francis chose to live actively not only because he had a very action-driven nature, but also because God revealed to him that His will is for him to live the active life. After his conversion, God told Francis to rebuild the Church at St. Damian's, so he went ahead and did so, rock by rock. He sought to imitate Christ as much as he possibly could, and because the salvation of souls was the ultimate reason for Christ's death and resurrection, the saint devoted his entire life to help save souls. He recognized that he could devote his life to this task either in prayer or through preaching, and he struggled when deciding how to live, so he prayed that God may show him what kind of life to lead. He asked Brother Silvester and St. Clare to pray for his discernment, and both of them, after much prayer, received the message that God desired he live an active life of preaching.⁵⁶ The Holy Spirit later directly revealed the same to him in a Gospel reading of a mass he attended.⁵⁷

Francis became a saint by living actively and in total conformity to the life of Christ. Nevertheless, the interior life of prayer was of utmost importance to him and his brothers. In his efforts to transform himself into Christ, St. Francis never stopped praying for suffering. Due to his most pleasing imitation of the Lord he received the stigmata, which St. Bonaventure takes to be a sign from God, a divine message of Francis' great holiness and worthiness to receive this most divine cross:

The cross of Christ given to you and by you accepted at the beginning of your conversion and which from then on you carried continuously in the course of your most upright life, giving an example to others, shows that you have finally reached the summit of Gospel perfection with such clear certitude that no truly devout person can reject this proof of Christian wisdom ploughed into the dust of your flesh.⁵⁸

⁵⁶ Bonaventure, *Life of St. Francis*, in *Bonaventure: The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St. Francis*, trans. Ewert Cousins, (New York: Paulist Press, 1978), p. 294.

⁵⁷ Brother Ugolino di Monte Santa Maria, *The Little Flowers of St. Francis*, trans. Raphael Brown, (New York: Bantam Doubleday Dell, 1958), p. 14.

⁵⁸ Bonaventure, *Life of St. Francis*, p. 314.

In living a Gospel life of activity and contemplation, St. Francis, with God's grace, succeeded in transforming his being into that of Christ. God Himself revealed to St. Francis not only that he shall have eternal life, but also that his brothers will too, through their perfect observation of Christ's life.⁵⁹ Moreover, God has willed the active life for a number of other saints, as well. Perhaps the most well known example today is that of Mother Teresa, who heard Christ telling her to be his fire of love amongst the poor, the sick, the dying and the little children. And these are just a few instances making it very clear that God wills many to live the active life.⁶⁰

A central principle for St. Maximilian Kolbe was that Christ is alive and present in every single person.⁶¹ This principle led St. Maximilian to sacrifice his life for Francis Gajowniczek in the Auschwitz concentration camp. Mother Teresa also followed this principle in her work for the poorest of the poor in Calcutta. For her, a poor and sick person was Jesus himself, as he told us, "as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me."⁶² Indeed, there are a number of passages in Scripture where Christ makes it clear that he himself is present in the most lowly of human beings.

Mother Teresa acknowledged that Jesus is not fully present to us in his flesh, but alive and present in our neighbor. She explained it well when she said that, "In Holy Communion we have Christ under the appearance of bread. In our work we find him under the appearance of flesh and blood. It is the same Christ. 'I was hungry, I was naked, I was sick, I was homeless.'"⁶³ For Mother Teresa and her sisters, Christ was truly present in those they served. When an Austrian lady named Marie visited the Missionaries of Charity, Mother Teresa gave her a young boy who was gravely sick. Shortly thereafter, he died peacefully in her arms. Right at that moment of his death, she saw the face of Christ right there in the face of the little boy. This experience led Marie to become an active sister.⁶⁴ She and the other sisters did not understand Christ's words in a figurative or in a mystical way, but they literally saw Christ in other people. This same seeing also inspired

⁵⁹ Brother Ugolino, *The Little Flowers of St. Francis*, p. 182.

⁶⁰ Msgr. Leo Maasburg and Fr. Pascual Cervera, "Mother Teresa," lecture presented at Thomas Aquinas College, Santa Paula, California, Feb.15th 2014.

⁶¹ Patricia Treece, *A Man for Others: Maximilian Kolbe, the "Saint of Auschwitz,"* (New York: Harper and Row, 1982), p. 120.

⁶² *The Holy Bible*, RSV, Matthew 25:40.

⁶³ MALCOLM MUGGERIDGE, *Something Beautiful for God: Mother Teresa of Calcutta*, (New York: Harper and Row, 1971), p. 74.

⁶⁴ Msgr. Leo Maasburg and Fr. Pascual Cervera, "Mother Teresa," Thomas Aquinas College.

Maximilian Kolbe to sacrifice himself for another in Auschwitz.

If Christ is truly present in human persons, service done in the active life becomes a direct act of love for God. And this is a worthwhile consideration because it brings about a kind of *transformation of action*, for, loving action for neighbor becomes loving service to God. Upon this distinction rests St. Thomas' conclusion that the contemplative life is superior to the active life. As previously mentioned, part of the merit of the contemplative life lies in the fact that it is a direct, unmediated love of God. If one grants that service to neighbor is a direct act of love of God, then the merit flowing from the 'directness factor' belongs both to the active and the contemplative life.

4. The Ultimate Source of Merit of the Active and Contemplative Lives

Since the Incarnation, the active life has become a real means for divinizing man. Man can live a holy life in the world as long as he remains united to God in grace and in his will, and he can even incorporate contemplation into his very active life. Yet the fuel for the good works he does, and indeed his very animating principle, is his love of God. The individual's love of the Divine is the real source for all of the good he does for his neighbor and for the world. In fact, external action presupposes love of God, since no work really can be good if it is not done out of love for God and for the sake of His glory.

St. Thomas is correct in that the root of merit is charity, and the direct love of God is indeed the most meritorious. We are to love him by being with him and receiving him, and this in many ways is the best way to love him, just as the best way to love our friends is to simply be with them and listen to them. We are most receptive to Jesus in the contemplative act, when we place all of our work aside so as to perfectly receive him. Some, while in this loving state of passivity, receive God's will for them to live in the world, in action. When they go out into the world, it is their love of God that inspires their action and makes it good. Not only does well-reasoned reflection reveal the utmost importance of our direct love of the Divine, but even the example of the lives of the most active saints testify to this fact.

It is only through the active saints' deep love of God that they witnessed Christ in those they served. Their loving service for others was an expres-

sion for their love of God and the joy of their work was to love God through and in those in need. This is why it is so moving to hear Mother Teresa's poor being Christ himself. Moreover, the active saints here discussed received a direct call from God to live actively. Each one discerned their way of life through prayer and in contemplation, and each one fulfilled their active vocation because of their love of Him in obedience and in unity with His will. Out of their deep love of Him, they loved those around them.

The primacy of contemplation is emphasized not only in the lives of the active saints, but also in their writings. Though he worked tirelessly and travelled, St. Maximilian Kolbe's priority was prayer. Commenting on the relationship between his prayer and his work, he said that the fruitfulness of work depends solely on one's union with God.⁶⁵ He urged devotion to the Immaculata and he provided unceasing consolation to his fellow inmates in the concentration camp with a profound spiritual strength that flowed from his intimacy with the divine. His union with God in prayer was the fuel for all of his good action and is what made his work good. This inner act of love is direct and pure, wholly unmediated and alive in the interior person, and is itself a kind of contemplation that is in its purest form in the contemplative act. For this reason, the merit of action lies in the direct love of God, and in the contemplative act. This fact, then, answers our question - the merit of the active life and contemplative life alike ultimately flows from the contemplative act.

The active life is indeed the life for some because it is the best means for deepening their love of God. St. Thomas grants that the particular inclinations of individuals make them more apt for the active life.⁶⁶ Knowing God does indeed lead to the love of God, but our love of Him can also be deepened by serving others. The active Sisters of Life, for example, said that their work with pregnant women enriched their interior life by showing them the great goodness of the Lord at work in the lives of those they serve. Their work inspired awe, wonder and an increase of their love for Him.⁶⁷ St. Thomas recognizes this fact, too, when he says that the works of the active life can make one more apt for contemplation.⁶⁸ Yet ultimately,

⁶⁵ Fr. Luigi Faccenda, *Symbiosis: Contemplation and Action*, (West Covina: Immaculata, 1991), p. 60.

⁶⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II*, q182 a4 ad 4.

⁶⁷ Sisters of Life, "The Sisters of Life," presentation at Thomas Aquinas College, Santa Paula, California, Jan. 20th 2014.

⁶⁸ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae II*, q182 a4 ad 3.

the most intimate union that a soul can have to the Divine comes about in the contemplative act.⁶⁹ Indeed, from one's love of God flows good action, and good action can make hearts grow in love for Him and can thus enrich contemplation.

In the Martha and Mary story, Christ tells Martha that one thing is needed, and this one thing is focus on Christ. He does not ask her to stop serving him in action – no, in fact, the Church needs its Marthas. It needs those who are on fire to act for Christ. Christ wanted Martha's action to be more contemplative in character; he wanted her work to be contemplation in action. In the same way that a mother's steadfast love for her spouse and her children animates all that she does for them, our love of God is to animate all of the action we do in the world. This, indeed, was lacking in Martha, that her work be contemplation in action.⁷⁰

The contemplative act, which is the simple, receptive gaze on the Divine, is man's final end. We can begin to realize it in this life and in fact, we must do so. Everything we do must be contemplative in character and we must set aside time to partake in contemplation. It will preserve the goodness of our action and it is itself the greatest and most lasting good. Granting that good action serves God directly, service to the members of the Body of Christ will indeed pass away, while our interior love of him is everlasting. For this reason, and because the primary focus of the contemplative life is contemplation, it is the *de facto* highest life that man can live. This is an indisputable fact, founded upon Christ himself. Yet its objective superiority does not allow us to say it is the best for everyone. God has made it clear that he wills some to live active lives – not just a few individuals, and not only those who have some kind of restlessness.

Yet it is of great importance that each life contain elements of the other. While the active life must be lived as contemplation in action, the contemplative life necessitates working together with others and praying for the people of the world. Moreover, human interaction safeguards contemplation from corruption into melancholy, wherein an abstract truth replaces divine truth and the contemplative act becomes a deification of the intellect. Indeed, what is most essential to contemplation is that it is a loving gaze on a person who is Christ: “what is loved is not the universal, but the individual thing itself. The individuality does not fall away as it does in

⁶⁹ Ibid., q182 a3 ad 3.

⁷⁰ Fr. LUIGI FACCENDA, *Symbiosis: Contemplation and Action*, p.11.

knowing.⁷¹ This is the reason for the common practice in Spain, so rich in contemplative vocations, of having laypeople visit and talk to cloistered religious. Such a practice maintains the reality of humanity and personhood in the minds and hearts of the contemplatives.⁷² Undeniably, action and contemplation both have their own gift which serves to perfect the other. Their unique interaction has led some to call their relationship a kind of symbiosis.

* * *

The Catholic Church today does much good for the world, be it through missionary work or evangelization. It frequently encourages us to live our faith in action. Active charity is so emphasized that some high schools have permitted community service to replace the standard religion class.⁷³ Yet within this mentality there is a temptation for the faithful. Like Martha, we can lose sight of Christ when we busy ourselves in striving to do good works, and when we do so, our work is rendered into a kind of faithless social work. Yet to serve is our duty; in Christ, and as Christians, we are called to evangelize the world and to serve those in need. We have seen that this service to neighbor is not merely a service to neighbor, but in a very real but very mysterious way, a service to Christ. This direct, divine encounter, so wonderfully available to the faithful, is what all of the members of the Body of Christ are called to do.

At the same time, every Christians is called to the contemplation of the Beatific Vision. This seeing begins here and now with contemplative prayer. This is why the Church today should strongly encourage the faithful to partake in, indeed, to indulge in, the joy of receiving Christ in the contemplative act. It is ironic that we humans must be urged to this most restful and delightful thing; perhaps it is the effect of a society whose incessant drive to work drains even into our spiritual lives, or maybe it is human nature to always want to do something. In any case, we must not lose sight of Christ and we must begin our life to come. Begin the feast now and drink deeply of Him, and *let God push your boat into deep waters, toward the unfathom-*

⁷¹ KAREN ZEDLICK, "On Martha and Mary" op.cit.

⁷² Msgr. LEO MAASBURG and Fr. PASCUAL CERVERA, "Mother Teresa" op.cit.

⁷³ For instance, in 2006, a Catholic high school in Winnipeg, Canada, had a number of hours of community service as a religion credit.

*ble depths of the interior life.*⁷⁴

Summary

The article is concerned with the question of which life is the best kind of life to live – the active life or the contemplative life. Its point of departure is Aristotle's *Nicomachean Ethics*; there, he concludes that the contemplative life is superior to the active life because it is a life that is more divine in character. For Aristotle, the contemplative life divinizes man because it is a life lived most in accordance with reason, which is the highest and most divine element in man, and it is a life which most resembles the life of God. But since Christ, and with the introduction of grace into the lives of the faithful, it seems that both the active and the contemplative lives acquire a kind of divine character when lived in accordance with God's will. For this reason, Aristotle's conclusion must be re-evaluated in light of the Incarnation. The thesis shows how Aristotle's conclusion is in fact confirmed by Christ in the Martha and Mary story, where he says that Mary's contemplative role is the "better part" in comparison with Martha's action. This point, that the contemplative life is generically more meritorious than the active life, is brought out by the Church Doctors and is shown to be reinforced by the lives and writings of the active saints. Indeed, the contemplative life is found to be the best kind of life that man can live, and contemplation is the source of merit for the active and contemplative lives alike.

Key words: *Active life, contemplative life, action, contemplation, merit, spirituality, Aristotle, Aquinas,*

O źródłach zasługi życia czynnego i kontemplacyjnego. Studium porównawcze

Streszczenie

Artykuł dotyczy kwestii: jaki rodzaj życia jest najlepszym rodzajem życia – życie aktywne czy kontemplacyjne. Punktem wyjścia jest *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, w której stwierdza, że kontemplacyjne życie

⁷⁴ Faustina Kowalska, *Diary of Saint Maria Faustina Kowalska: Divine Mercy in My Soul*, (Stockbridge: Marian Press, 1987), p. 28.

jest lepsze do aktywnego, ponieważ jest to życie, które jest bardziej boskie w swym charakterze. Dla Arystotelesa, życie kontemplacyjne ubóstwia człowieka, ponieważ jest ono życiem przeżywanym najbardziej zgodnie z rozumem, który jest najwyższym i najbardziej boskim pierwiastkiem w człowieku, i jest to życie, które najbardziej przypomina życie Boga. Ale od czasów Chrystusa, i wraz z wprowadzeniem łaski w życie wiernych, wydaje się, że zarówno aktywne, jak i kontemplacyjne życie nabierają pewnego rodzaju boskiego charakteru, kiedy przeżywa się je zgodnie z wolą Bożą. Z tego powodu, konkluzja Arystotelesa musi być ponownie oceniona w świetle Wcielenia. Artykuł powyższy pokazuje jak konkluzja Arystotelesa jest rzeczywiście potwierdzona przez Chrystusa w historii Marty i Marii, kiedy mówi On, że kontemplacyjna rola Marii jest „lepszą częścią” w porównaniu z działaniem Marty. Myśl ta, że życie kontemplacyjne jest ze swej istoty bardziej zasługujące niż życie aktywne, jest wyprowadzana przez doktorów Kościoła i jest ukazana jako wzmocniona przez życie i pisma aktywnych świętych. Rzeczywiście, kontemplacyjne życie jest uznane za najlepszy rodzaj życia, jakim człowiek może żyć, a kontemplacja jest źródłem zasług zarówno dla czynnego, jak i dla kontemplacyjnego życia.

Słowa kluczowe: *życie aktywne, życie kontemplacyjne, działanie, kontemplacja, zasługa, duchowość, Arystoteles, Tomasz z Akwinu.*

KS. STEFAN RADZISZEWSKI

POETA I MNICH – PIELGRZYM ABSOLUTU (Pieter van der Meer de Walcheren i jego Dziennik nawróconego)

Treść: 1. Złota mgła pozorów, 2. Z dnia na dzień, 3. Łzy miłości, 4. Nieznany, 5. Źródło żywej wody.

*Raz tylko mówi do człowieka Bóg:
zanim go stworzy. Potem w ciszy
w noc go prowadzi¹.
tam, gdzie są cierpienia i ból, tam też jest Bóg².*

O. Sylwanowi Zielińskiemu OCD

W ostatnich miesiącach wielokrotnie – nie tylko w mediach katolickich – można było usłyszeć głos amerykańskiego kardynała Raymonda Burke'a, do niedawna przewodniczącego Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej. Ten wielki obrońca ortodoksji i tradycji Kościoła katolickiego pojawia się również na łamach portalu *New Liturgical Movement*, poświęconego liturgii i sztuce sakralnej, gdzie Shawn Tribe wyjaśnia, iż kard. Burke (odprawiający Mszę świętą w rycie trydenckim)

Ks. Stefan Radziszewski – ur. 1971, dr teologii (homiletyka, 2005), dr nauk humanistycznych (filologia polska, 2009), prefekt kieleckiego Nazaretu, miłośnik św. Brygidy Szwedzkiej i jej Tajemnicy szczęścia oraz Żółtego zeszytu św. Teresy od Dzieciątka Jezus; autor książek: *Kamińska ostiumiczna* (o poezji Anny Kamińskiej), *Katechizm sercem* (o kazaniach bpa Mieczysława Jaworskiego), *Kot czarny. Literatura dla odważnych*, *Kot biały. Literatura dla samotnych* oraz *Kot zielony. Literatura dla wrozpaczych* (zbiory esejów), *Siedem twarzy Judasza* (apostoł zdrajca w literaturze XX wieku), *Siedmiu zbuntowanych* (bunt w młodej prozie polskiej), *Poezja w sutannie* (antologia) oraz *Rekolekcji dla młodzieży* (audiobook); prowadzi zajęcia z literatury w WSD w Kielcach oraz teatr seminaryjny.

¹ R. M. RILKE, ****Raz tylko mówi...**, [w:] tegoż, *Osamotniony na szczytach serca*, tł. A. POMORSKI, Warszawa 2006, s. 12.

² P. VAN DER MEER DE WALCHEREN, *Dziennik nawróconego*, tł. Z. STAROWIEYSKA-MORSTINOWA, Kraków 1983, s. 195.

ubrany jest w szaty, które zaprojektował Dom Hans van der Laan z benedyktyńskiego opactwa Notre Dame w Oosterhout (Holandia). W tym właśnie klasztorze, 22 grudnia 1956 roku, Piotr van der Meer Walcheren, któremu poświęcone jest niniejsze opracowanie, przyjął święcenia kapłańskie. Swoją duchową podróż od ateizmu do spotkania z Bogiem przedstawia ten poeta i mnich w dzienniku *Journal d'un converti*, wydanym ponad sto lat temu. Niestety, w języku polskim nie ukazało się zbyt wiele prac, dotyczących życia i twórczości holenderskiego konwertyty. Zapiski z czasu poszukiwania drogi do Boga i nawrócenia, obejmujące jedynie lata 1907-1911 (podczas gdy van der Meer przeżył 90 lat), stały się dostępne polskiemu czytelnikowi w książce *Dziennik nawróconego*, dzięki Zofii Starowieyskiej-Morstinowej (tłumacz) i Księżom Jezuitom z Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie.

* * *

Piotr van der Meer Walcheren (1880-1970) przyszedł na świat w Utrechcie, w rodzinie kalwińskiej, całkowicie oddalonej od wiary. Ateistyczne środowisko nie pomagało w spotkaniu z Bogiem, ale – na szczęście dla wrażliwego młodzieńca – duży nacisk kładło na rozwój kulturalny i intelektualny. Piotr (rozmiłowany w literaturze, muzyce i sztuce) skończył studia uniwersyteckie w Amsterdamie, zyskując doktorat z filologii klasycznej. Studium towarzyszyły liczne podróże po krajach europejskich. Szeroki umysł i szlachetne serce zawdzięcza Piotr zapewne matce, dzięki której stał się człowiekiem wrażliwym i współczującym. Jednak rolę świętej Moniki spełni wobec Piotra-Augustyna nie jego matka (Maria Gijsberta de Jong umiera w roku 1909, a więc dwa lata przed chrztem Piotra), ale żona Krystyna, która będzie dla niego najwierniejszą towarzyszką w drodze do Boga. Piotr i Krystyna pobrali się w 1902 roku, zamieszkali w Uccle (Belgia). 24 lutego 1911 roku Piotr van der Meer, wraz ze swoim siedmioletnim synkiem Pieterke, przyjmuje chrzest. Swoje nawrócenie zawdzięcza Piotr Leonowi Bloy³, który

³ LÉON BLOY (1846-1917), w młodości agnostyk, który przyczynił się do nawrócenia Pietera van der Meerera Walcherena, wcześniej zaś sam został nawrócony pod wpływem katolickiego pisarza Barbeya d'Aureville. Niewątpliwie jednym z największych „apostołów” wśród francuskich intelektualistów tego czasu był poeta i dramatopisarz, Paul Claudel (1868-1955) – w młodości również pragnął wstąpić do zakonu benedyktynów, ale Ojcowie uznali, że

staje się jego ojcem chrzestnym (na chrzcie van der Meera obecni są także Jacques i Raisa Maritain). A zatem z zimnej duchowo kalwińskiej wspólnoty, ateista Piotr „wpada” w gorący świat katolickich intelektualistów początku XX wieku!

Rodzina van der Meerów wraz z dziećmi⁴ powraca do Holandii (rok 1918), ale później przenosi się do Paryża (rok 1929), aby tam Piotr mógł pracować jako wydawca i pisarz. Piotr mieszka tylko z żoną, ponieważ dzieci wybrały drogę powołania zakonnego: syn Pieterke wstąpił do benedyktynów w Oosterhout, zaś córka Anna Maria do benedyktynek w Solesmes. Wydaje się, iż Piotr, w połowie swojej drogi życiowej, jest człowiekiem spełnionym: prowadzi spokojne i pracowite życie, otoczony dużą grupą wiernych przyjaciół. Wówczas na rodzinę van der Meerów spada cios: w roku 1933 w klasztorze w Oosterhout umiera ich syn. Śmierć trzydziestoletniego benedyktyna całkowicie zmienia życia rodzinne konwertytów. Piotr, pomimo protestów przyjaciół⁵, postanawia zająć miejsce syna w benedyktyńskim klasztorze, a Krystyna podąża drogą córki, staje się siostrą benedyktyńską w Solesmes. Po ponad trzydziestu latach małżeństwa małżonkowie pożegnali się ze sobą przy bramie klasztoru benedyktyńskiego w Solesmes.

Pobył Piotra i Krystyny w klasztorze trwa osiemnaście miesięcy – za radą przełożonych zakonnych, którzy widzieli ich udręczenie, małżonkowie postanawiają powrócić do życia świeckiego. Rozpoczynają zatem drugi etap swojego życia: Piotr pisze i publikuje⁶, kieruje paryskim domem wydawniczym, głosi odczyty, pisze listy, prowadzi spotkania. Staje się jednym z najbardziej znanych i szanowanych intelektualistów katolickich Holandii. Aż do roku 1953, w którym to roku umiera Krystyna. W ten sposób kończy się „czas nowej wiosny”, który van der Merowie przeżywali przez dwadzieścia lat. Pół wieku życia małżeńskiego

lepszy będzie z niego poeta niż mnich – Claudel i ks. Daniel Fontaine byli inicjatorami tzw. Kooperatywy, która miała zrzeszać nawróconych intelektualistów. W czasie największego rozkwitu zrzeszenie, działające w l. 1909-1928, liczyło stu członków (P. CLAUDEL, *Dziennik 1904-1955*, tł. J. ROGOZIŃSKI, Warszawa 1977, s. 77).

⁴ Syn Pieterke (ur. 1903), córka Anna Maria (ur. 1912), zaś najmłodszy syn Jan Franciszek (ur. 1915) zmarł we wczesnym dzieciństwie (w roku 1917).

⁵ Maritainowie próbowali przekonać Piotra i Krystynę, iż nie powinni wstępować do klasztoru, ponieważ ich prawdziwym powołaniem jest małżeństwo chrześcijańskie.

⁶ *Dziennik nawróconego, Biały raj*; natomiast zapiski z lat 1911-1935, czyli od chrztu aż do wystąpienia z klasztoru, zebrał w książce *Bóg i ludzie*.

Piotra i Krystyny (1902-1933 oraz 1935-1953) to cudowna przygoda ludzi, których spotkanie zmieniło się we wspólną wędrówkę do Boga. Trzydzieści dni (sic!) po śmierci Krystyny Piotr powraca do klasztoru „swoich” benedyktynów w Oosterhout. Święcenia kapłańskie otrzymuje 22 grudnia 1956 roku w opactwie Notre Dame, gdzie jego córka Anna Maria – a w zakonie Matka Krystyna – prowadzi ukryte życie siostry benedyktynki. Piotr van der Meer Walcheren umiera 16 grudnia 1970 roku, odchodzi cicho i spokojnie, po wypełnieniu wszystkich swoich pragnień i tęsknot swej duszy.

Poniżej przedstawiam pięć fragmentów, w których postaram się odtworzyć drogę Piotra van der Meera od ateizmu ku wierze w Boga. Tytuły kolejnych części pochodzą z *Dziennika nawróconego*, a właściwie ze wstępnego fragmentu książki, który holenderski konwertyta opatrzył datą: „W uroczystość Zwiastowania NMP 1913 r.”⁷. Ponadto – w czasie lektury dziennika duchowego van der Meera – odkryłem, iż cała duchowa biografia Piotra może być przedstawiona jako droga „z kobietą w tle”. Stąd w kolejnych częściach opracowania przypominam o jego związku z matką, o wspólnym życiu z żoną Krystyną, o odkryciu tajemnicy Kościoła, który jest Matką wierzących, a wreszcie o Dziewicy z Nazaretu, której anioł zwiastował, iż stanie się Matką Pana⁸.

1. Złota mgła pozorów

Dziennik nawróconego to historia poszukiwania prawdy. Raptularz duchowy Piotra van der Meera otwiera jasna deklaracja: „Od lat już zapisywałem prawie codziennie wszystko, co było moją radością i smutkiem, wszystko to, ku czemu zmierzał mój umysł dręczony rozpaczą i kołyszany nadzieją; wstrząśnięty tragicznym widokiem ludzkości, która zatraciła drogę do raj, a także widokiem mojej własnej duszy” (DN 9). Piotr, opisując swoją drogę do nawrócenia – niczym św. Augustyn w sławnych *Confessiones* – powraca do początku, do stanu niewiary, oddalenia od Boga⁹. Ten stan ciemności duchowej pomaga odkryć, jak

⁷ P. van der Meer de Walcheren, dz. cyt., s. 10 (dalej cytowane jako „DN” oraz numer strony).

⁸ Zob. Łk 1, 26-38.

⁹ Van der Meer czytał *Confessiones* wraz ze swoją żoną, o czym świadczy notatka z 29 września 1909 roku: „Czytamy *Wyznania* św. Augustyna i jestem zdumiony, widząc, że ten święty, zanim znalazł najwyższy spokój wiary, przechodził przez te same trwogi, przez te same

wielką łaską jest spotkanie z Bogiem, który objawia się jako Miłość. Stąd życie bez Niego jest przerażającą pustką. „Zbyt długo pozwalałam, by olśniewały mnie tylko pozory – pisze van der Meer – teraz chcę zapaść w głębinę, chcę wydostać się na szczyty, pragnę Boga” (DN, 67). To pragnienie Boga nazywa pisarz nieustającą tęsknotą za prawdą, tęsknotą, która nie pozwala człowiekowi, aby wiódł życie głupiego i zadowolonego z siebie człowieka. Wobec tej tęsknoty wszelkie głosy świata, zachłanny apetyt na życie, a nawet swoista postawa wyniosłości („zbroja ironicznej rezygnacji”), muszą ustąpić. „Pośród złotej mgły pozorów, w którą się wgłębiałem, coraz bardziej nie mogłem zdusić w sobie bolesnej tęsknoty za prawdą” (DN 9). Wstrząsające świadectwo tej melancholii, która trapi Piotra – kalwina/ateistę, stanowi notatka z 28 listopada 1908 roku:

Wszystko co kocham, wszystko co mnie wzrusza i przejmuję w życiu, historia, chaotyczny rozgwar wieków, gonitwa ludzi za ideałem, lub za najniższymi rozkoszami, zniknie z powierzchni świata narodów i ich kultur, sztuka, władza nad światem, piękno, religia – wszystko to jest tylko złudzeniem, snem, kłamstwem, fałszywym pozorem, czystą nicością, nic nie ma celu, ani sensu (DN, 77)¹⁰.

Jego pesymistyczna wizja świata i bezsensowności życia ludzkiego nie jest bynajmniej owocem *sui generis* narcystycznej autoanalizy. Dziennik van der Meera stanowi świadectwo krytycznej obserwacji, jakiej autor poddaje przedstawiciele gatunku *homo sapiens*. Ludzie – według autora *Journal d'un converti* – są durnowaci, bezmyślni i zadowoleni z siebie. Całe ich życie zdaje się być złym i głupim żartem (DN 16). W chaosie swoich niezaspokojonych pragnień, pełni rozmaitych niezaspokojonych ambicji i straszliwego niepokoju, ludzi miotają się we wszelkie możliwe kierunki. „Jeden czepia się piękna. Inny kpi sobie ze

wątpliwości, które dręczą mnie, człowieka tak okrutnie współczesnego” (DN 106).

¹⁰ Przejmujące są rozmyślania Piotra, który dostrzega w sobie dwie walczące siły; 2 listopada 1908 roku wyznaje: jestem człowiekiem, który „chce być otwarty na wszystkie prądy, wrażliwy na wszystkie objawy życia, który podziwia zarówno straszliwą samotność i świętokradczą zuchwałość Nietzschego, jak i cichą promienną miłość Franciszka. Religia (...) wydaje mi się być przymusem, ograniczeniem, umniejszeniem. Chyba żebym się mylił, ja, tak beznadziejnie, tak straszliwie nic niewiedzący” (DN 73).

wszystkiego i nagle jego śmiech załamuje się w szlochu. Trzeci popełnia samobójstwo, bo życie wydaje mu się zajęciem zbyt głupim, zbyt niedorzecznym! Inny krzyczy, żeby zagłuszyć trwogę swojej duszy. Jeszcze inny ześlizguje się w milczeniu na dno czarnego oceanu rozpaczony” (DN 48). Oczywiście, Piotr dostrzega także ludzi szlachetnych i wartościowych, ale również ich życie nie zakończy się *happyendem*¹¹.

Nawet podczas wspaniałej podróży do Italii (AD 1908) rodzina van der Meerów musi zmagać się z „człowiekiem”, którego płytkie i prostackie zachowania stają się wprost żenujące¹². „Nie interesuje go nic, nic a nic” (DN 81). Osoba ludzka stała się godna pogardy – nie jest pielgrzymem, który szuka drogi do wieczności, ale przygłupim, zmanierowanym turystą: „podróżuje jakby ją coś ścigało, zupełnie jakby była opętana jakimś niepokojem; nigdzie nie jest szczęśliwa, co za życie! Co będzie się dziać w jej duszy, gdy któregoś dnia, samotna i opuszczona, będzie leżeć w jakimś hotelowym pokoju!” (DN 82)¹³.

Podróż do Italii staje się przełomem w mizoginistycznych dywagacjach Piotra van der Meera. Nade wszystko przejmujące wrażenie pielgrzymki do Asyżu. „Tu, w tej mieścinie, w której w przedziwny sposób czuję obecność ducha św. Franciszka, tego cudownego i pokornego ucznia Jezusowego (...) wydaje mi się, że (...) odnalazłem swoją prawdziwą naturę” (DN 69)¹⁴. Chociaż właśnie w Italii dociera do Piotra wia-

¹¹ Niczym biblijny Kohelet, przypominający, iż „*omnia vanitas* – wszystko jest marnością” (DN 100), Piotr van der Meer portretuje ludzkość bez żadnej taryfy ulgowej: „Są i tacy, którzy żyją jak królowie na wygnaniu i opiewają wspaniałość straconej ojczyzny. Jeden wspina się na najwyższy szczyt samotności, chce stworzyć nową doktrynę, nowy system filozoficzny i dać ludziom radość, ale w pewnym momencie umysł jego się załamuje; napięcie było za silne i teraz szaleństwo otula go swoim ciemnym płaszczem i oślepiło na zawsze zamyka w ciasnej celi bezsensownego bełkotania. Jeszcze inny chwytą życie tak, jakby to była kobieta, chce je osiąść w pełni. Ten żyje szczęśliwy w złotym świetle swojego marzenia. Nie może zrozumieć, dlaczego inni tak bardzo cierpią na ziemi” (DN 48).

¹² W Asyżu van Meerowie spotykają antypatyczną zgraję „trzystu niemieckich pielgrzymów; głównym ich zajęciem było robić wielkie zamieszanie w hotelu i jeść śniadanie z wielkim hukiem (...) jakiś Amerykanin (...) nie znajdował innych słów na określenie swego zachwyty, jak w kółko powtarzanie: *Very nice*. Dlaczego taki typ nie siedzi u siebie w domu, dlaczego nie zwiedza świńskich rzeźni w Chicago?” (DN 70).

¹³ Cytat dotyczy pewnej starszej Amerykanki, mieszkającej z rodziną van Meerów w jednym z włoskich hoteli, która nie posiada krewnych ani przyjaciół, od przeszło czterdziestu lat nieustannie podróżuje po Europie i Ameryce, a jej jedynym przyjacielem jest... portfel!

¹⁴ Poszukiwanie drogi do Boga jest widocznie jeszcze przed wizytą we Włoszech. 2 września 1908 roku, podczas pobytu w klasztorze w Anvers, 28-letni Piotr van der Meer pisze:

domość o chorobie matki, z którą czuje się szczególnie związany. To z niej promieniuje radość, żarliwa młodość serca, bezkompromisowe dążenie do poznania prawdy.

Ach! Z jaką pogardą odnosiła się do tych bladych, bezkrwistych ludzi, których ideałem jest życie spokojne, bez wzruszeń, bez wstrząsów, bez przewrotów, których jedynym marzeniem jest żyć w łagodnym półmroku schyłkowego świata spokojnie, równo (...) dla których wszystko to, co porusza i niepokoi ludzką duszę: myśl, miłość, cnota, grzech – jest małe i nieważne. Jedynie uczciwość takich ludzi jest ogromna! A ich ambicje życiowe są zaspokojone, gdy dzieci ich otrzymują pewne i dobrze płatne posady, gdy staną się użytecznymi członkami społeczeństwa, i gdy to społeczeństwo zamieni je na posłuszne i użyteczne zwierzęta pociągowe (DN 21).

To właśnie matka, „odważna i cierpliwa” (DN 86), wszczepia w serce młodego Piotra nonkonformistyczną niezgodę na jałową i bezmyślną egzystencję. Także jej fascynacje światem duchowym, poszukiwanie śladów transcendencji w świecie, podjął w swoim życiu przysły benedyktyn z Oosterhout¹⁵. Także śmierć 55-letniej matki staje się wstrząsem, momentem, od którego Piotr jeszcze intensywniej stawia pytania o sens życia: „uderzyła mnie myśl o straszliwej samotności tego, który umiera. Nikt i nic nie może mu pomóc (...) To, co dzieje się między umierającym a Niewidzialnym, pozostaje zakryte na zawsze” (DN 98).

2. Z dnia na dzień

Wielkie znaczenie dla życia duchowego Piotra van der Meera ma jego żona. Krystyna staje się powierniczką duchowych poszukiwań męża. To w niej zyskuje wsparcie i pomoc w swoich niepokojach i rozpaczy. Ona również towarzyszy jego powrotowi do Kościoła. Podtrzymuje go w chwilach zwątpienia: „Czasami życie wydaje mi się naprawdę

„Wczoraj odczytałem ten rozdział ze świętego Mateusza, w którym jest opisane, jak Jezus uczy swoich uczniów najlepszej modlitwy: *Ojcze nasz, który jesteś w niebie*; i w tym momencie wiedziałem, czułem, byłem pewny, tak pewny jak życia własnego, że Bóg istnieje. Skąd miałem tę pewność? I dlaczego znowu ją straciłem?” (DN 51).

¹⁵ Zob. DN 37, 41, 72, 75, 81, 94-101, 153, 163, 176.

złym i głupim żartem! A Krystyna? A nasza miłość? A nasze szczęście i nasze podrastające dziecko? Muszę jednak uznać, że jest to naprawdę rzecz wielka, że jest to potężna, wspaniała siła!” (DN 16). I to właśnie w rodzinie van der Meer znajduje się do szlachetnego, pięknego życia. Rodzina uczy wdzięczności i zachwytu: „Wszystko wydaje mi się niewytłumaczalnym cudem, wszystko wydaje mi się bardzo tajemnicze. Widzę jak mały Piotruś biega i skacze po ogrodzie. A oto Krystyna ubrana w jasną suknię idzie ku mnie, widzę jej jasne spojrzenie. Śmieje się. Moją duszę przeszywa dreszcz wzruszenia” (DN 19).

W obecności żony dokonuje się pierwsze „zwiastowanie”, w którym Bóg upomina się o duszę holenderskiego agnostyka. W swoim dzienniku, pod datą 25 marca 1908 roku, Piotr van der Meer zapisuje: „Był to bardzo dziwny wieczór. Lampa świeciła łagodnie. Okno było otwarte, a zanim stała noc milcząca i wiosenna” (DN 23)¹⁶. Wydaje się, iż czas dotyka wieczności, a dwie samotne i zagubione istoty (Piotr i Krystyna) otrzymują zaproszenie od Nieznanego, który zaprasza do innego świata. Bóg, który jest miłością¹⁷, rozpoczyna swój dialog miłości z człowiekiem w najbardziej przekonujący sposób. Piotr patrząc na swoją żonę uświadamia sobie, iż wszystko jest łaską, niezasłużonym darem: „Ta, którą kocham, ta która jest światłością moich oczu, była przy mnie, siedziała naprzeciwko, widziałem ją wyraźnie” (DN 23).

Kolejnym „objawieniem” wielkości i miłosierdzia Boga, który upomina się o serce Piotra, staje się jego pobyt w małym klasztorze. Tam ołśniła go liturgia śpiewana po łacinie, mnisi z ich pokorą i dobrocią (z imienia wymienia ojca Alojzego), pełna niewypowiedzianej powagi i niewypowiedzianej tęsknoty pieśń *Salve Regina*¹⁸. To właśnie żonie

¹⁶ Otwarte okno, opisane przez Piotra van der Meera, przypomina myśl wielkiej karmelitanki, o której wspomina w swoim *Dzienniku* Paul Claudel: „Św. Teresa z Avila powiada, że nie otrzymujemy łaski, ponieważ zamykamy okna” (P. Claudel, dz. cyt., s. 57).

¹⁷ Zob. 1 J 4, 8. 16.

¹⁸ Najwspanialszym opisem miłości do Kościoła i jego liturgii jest fragment dziennika, w którym van der Meer relacjonuje swoje wrażenia z lektury książki *Adwent* Doma Guerange-ra, odnowiciela zakonu benedyktyńskiego we Francji: „Jakże wspaniały poemat o roku liturgicznym można by napisać wedle danych wskazówek tej książki (...) Rok liturgiczny to piękna katedra duchowa: święta są jej ołtarzami, niedziele kolumnami, dni poświęcone poszczególnym świętym jej rozetami i palającymi witrażami, okresy liturgiczne, Adwent, okres Bożego Narodzenia, Wielki Post, Wielki Tydzień, uroczystość wielkanocna – jej portalami, Narodzenie i Zmartwychwstanie jej dwiema wieżami, a święta Matki Boskiej – kaplicami, w których wszyscy zbłąkani, i wszyscy strapieni, znajdują ucieczkę i pewny przytułek. Boska

opowiada o swoich mistycznych intuicjach: „Starałem się opisać Krystynie, co czułem podczas tych pięknych godzin. Zostało mi objawione coś bardzo pięknego i coś bardzo wysokiego. Tam życie upływa w cieniu wieczności” (DN 55). Doświadczenie modlitwy w klasztorze jest dla van der Meera kolejnym „zwiastowaniem”, po którym mógłby powtórzyć słowa Anioła z wiersza Rilkego: „Bóg spojrział na mnie – olśnił oczy...”¹⁹. Odtąd całe życie Piotra zamienia się w gwałtowny adwent, oczekiwanie na spotkanie Boga, który prowadzi go do przyjęcia wiary katolickiej.

Wydaje mi się, że jakiś głos mi mówi: utrzymuj twoje myśli w czystości i bądź gotów każdej chwili. Bo Duch może przyjść w chwili najczarniejszej rozpacz, może przyjść także, gdy będziesz u szczytu szczęścia. On wie, kiedy może wejść do twojego serca. Bądź więc zawsze w oczekiwaniu (DN 55).

Życie rodzinne van der Meerów przemienia się we wspólne poszukiwanie drogi do Boga. Szczególnie wspólna rodzinna wyprawa do Włoch zmienia spojrzenia van der Meerów na katolicyzm.

Podróż poprzez ten błogosławiony kraj wywoła w nas jakąś zmianę – mówiła mi dziś wieczór Krystyna, gdy wylewałem przed nią mój entuzjizm dla sztuki religijnej; nasza tu obecność musi mieć jakieś znaczenie... Wydało mi się w tym momencie, że odczuwam duchowe zetknięcie z kimś, lub czymś, i że ten ktoś lub to coś prowadzi nas i kieruje nami w sposób tajemniczy (DN 65).

Pobyt w Italii staje się powrotem do utraconego raj, odnalezieniem prawdziwej ojczyzny. Kościoły stają się lekarstwem na duchową bezdomność van der Meerów, którzy z zachwytem i wzruszeniem odkrywają, iż z turystów zmienili się w pełnych pasji pielgrzymów²⁰. Jednocześnie Piotrowi ciągle towarzyszy niepokój i wątpliwości, wiara – w śre-

jest piękność roku kościelnego, który w czasie jest obrazem wieczności, w której wszystko jest równoczesne” (DN 120).

¹⁹ R. M. RILKE, *Zwiastowanie. Słowa Anioła*, [w:] tegoż, *Osamotniony na szczytach serca*, s. 57.

²⁰ Przejmujący obraz duchowej „bezdomności” przedstawia RILKE: „Kto dziś bezdomny, nie ma dlań nadziei./ Kto dziś samotny, takim pozostanie./ ten długie listy pisze nieustannie./ ten niespokojnie błąka się w alei,/ gdy nad bezsensnym liści trzepotanie” (R. M. RILKE, *Jeśnieny dzień*, [w:] tegoż, *Osamotniony na szczytach serca*, s. 51).

dniowiecznych katedrach bliska na odległość ręki, o czym nieustannie z zachwytem i zdumieniem pisze van der Meer – oddala się i nie pozwala na spokojną kontemplację obecności Boga:

Nie wiem, nic nie wiem (...) Skąd mamy tę niedającą się zaspokoić tęsknotę za niedostępnymi dla nas dziedzinami? Skąd ta męka ponadludzkich pragnień? Kto, czy co, wlał w nasz umysł te pytania, tę zaciekłą potrzebę otrzymania na nie odpowiedzi? (...) Gdy myślę o tym wszystkim dostaję zawrotu głowy. I znowu galopuję bez nadziejnie po zamkniętym kole moich myśli i wyobrażeń; straciłem wszelkie uczucia trwałe, wszelką pewność (DN 61-62).

W radosnej przygodzie powrotu do wiary uczestniczy mały Piotruś, na którego rodzice patrzą ze zrozumiałą czujnością. Okazuje się, iż chłopiec ma w sobie niezwykle pokłady duchowości, a jego niewinne serce instynktownie szuka Boga:

Ze zdziwieniem obserwujemy cichą radość i pełen szacunku lęk naszego synka, gdy wchodzi do jakiegoś kościoła. Jego szeroko rozwarte dziecinne oczy patrzą uważnie i łagodnie; pyta nas o znaczenie obrazów i dlaczego wszędzie znajdują się krzyż. Dziwne, jak te wszystkie rzeczy przyciągają i poruszają to dziecko! Niedawno zapytał się: – Dlaczego nigdy nie klękamy? Dlaczego nie modlimy się? Co odpowiedzieć, zwłaszcza że widzi nasz podziw dla kościołów i nasz szacunek dla wszystkiego, co się w nich znajduje? (DN 65).

Podobnie już po chrzcie rodzice zdumieni są religijnością Piotra Leona: „doprawdy Bóg natchnął papieża, gdy kazał przystępować do Komunii świętej dzieciom (...) duszyczki te przyjmują Jezusa w całej swej niewinności, zanim jeszcze zostaną zbrukane grzechem. Musi to mieć olbrzymie znaczenie w naszych niegodziwych i bezbożnych czasach” (DN 177).

To właśnie życie po przyjęciu chrztu, czyli etap katolicki w domu van der Meerów, staje się niezwykle miłym czasem miłości i pokoju. Życie „z dnia na dzień” zmienia się w cud uczestnictwa w wiecznej miłości Boga, co najlepiej wyraża radosne wyznanie żony Piotra z 25 lutego 1911 roku (dzień po chrzcie):

Krystyna mówiła mi dziś wieczór: Jakimż wielkim cudem jest miłość! Teraz dajemy sobie wzajemnie więcej miłości niż kiedykolwiek, kochamy tych, którzy są nam drodzy, kochamy przyjaciół, zmarłych, modlimy się z miłością, za tych wszystkich, którzy nie znają Boga, a którzy Go tak bardzo potrzebują. Otaczamy naszą miłością tych, którzy cierpią, biednych, tułaczy, wszystkich opuszczonych i ogołconych z wszystkiego. A im więcej miłości dajemy, tym bardziej niewyczerpany staje się skarb, z którego czerpiemy (DN 166-167).

Te przedziwne perypetie powrotu do wiary, wstąpienia do wspólnoty katolickiej, konsolidują szczęście rodzinne van der Meerów. Pod koniec swego opisu przygód duchowych Piotr notuje: „Drogi Boże są ukryte i nieprzeniknione. Nawet czyny najgorsze obraca Bóg na dobre. Krystyna była bardzo pobożna jako dziecko; potem straciwszy wiarę opuściła Kościół. Oboje razem, jak para głupców, wielbiliśmy życie, nie wiedząc zupełnie, co właściwie znaczy to słowo! A teraz wróciła do Boga całym pragnieniem, całą pełnią swej duszy!” (DN 176). To świadectwo Piotra-pisarza, który przez całe życie każdą rzecz próbował ogarnąć umysłem, uchwycić poprzez chłodną analizę i żelazne prawa logiki. Wydaje się, iż Krystyna jest bardziej otwarta na duchowe inspiracje, a jej obecność przy mężu ma wielkie znaczenie w jego powrocie do wiary. Egzemplifikuje to fragment dziennika, opisujący powrót rodziny van der Meerów po Mszy świętej i przyjęciu Komunii. Piotr z entuzjazmem rozmyśla o sercu, które powinno być niczym mały kącik na mieszkanie dla Jezusa, więcej, musi bić jak dzwon rezurekcyjny. I wówczas żona rozpoczyna swoją opowieść.

Krystyna opowiedziała mi dziwny sen: Zobaczyłam ohydne-go trędowatego. Jego ciało było pokryte wstrętnymi ranami, jego twarz nie była już podobna do twarzy ludzkiej, jego oczy, to już były tylko głębokie czarne jamy. I nagle, z tych ohydnych ran wyblęsnęło promienne światło i zrozumiałam, płacząc z radości, że poza tym wszystkim jest niebo. I wtedy, w sposób niedający się wypowiedzieć, odczułam obecność Bożą (DN 180).

Opowieść Krystyny o promieniach światła i radości, poza którymi objawia się niebo, przypomina radosne wyznanie młodej karmelitan-

ki, żyjącej w tym samym czasie. W liście do swojej siostry, Rebeki, z 12 czerwca 1919 roku z radością dziękuje Boga za dar powołania: „Tak spędzamy życie, kochana Siostrzyczko, modląc się, pracując i śmiejąc. Obyś miała pewnego dnia to szczęście, by znaleźć się w tym antycypowanym małym niebie, gdzie nie dochodzi hałas i wzburzenie morza tego świata. Bóg jest miłością i radością, i On jej nam udziela”²¹. Podobnie van der Meerowie, po nawróceniu odkrywają, iż życie rodzinne staje się dla nich antycypacją prawdziwego szczęścia, radością „małego nieba”.

3. Łzy miłości

Piotr van der Meer, opisując swoje „duchowe przygody” stwierdza: od momentu nawrócenia „trwam na klęczkach w cieniu krzyża i z sercem przepelnionym niewysłowioną radością płacę łzami miłości” (DN 10). To „bycie w cieniu krzyża” w sposób szczególnie widoczne jest w godzinie śmierci jego matki²². Za swoje mógłby Piotr uznać żałobne modły Claudela, skierowane do Matki Najświętszej: „Matko Jezusa Chrystusa, ulituj się nad moją matką”²³. Ból i tragedia rozstania zmuszają Piotra do refleksji nad sensem życia. „Spojrzałem w oczy straszliwej zagadce, jest ona okropnie czarna. – Oddychała powoli, z coraz dłuższymi przerwami. Wzdłuż policzków, z otwartych oczu spływały wielkie łzy. A więc umierający płacze! Dlaczego? Co się dzieje? Dlaczego dusza jest smutna” (DN 95). Bezradność w obliczu śmierci zmusza Piotra do modlitwy, którą powtarza trzykrotnie – jak sam wyznaje – „bez sensu”, aby dopiero po chwili doznać ukojenia: „*Requiem aeternam dona ei Domine (...)* nie mogę tego zrozumieć, ale dusza jest nieśmiertelna, wieczna i boska. Wiem o tym. Nie może być inaczej. Tajemnica istnieje! A my, jakżeż nędzni błakamy się wśród ciemności!” (DN 96). Tajemnica śmierci zmusza Piotra do rozmyślań o zmartwychwstaniu ciała. „Co za przerażająca tajemnica. To ciało, które leży tu opodal, stanie się po pewnym czasie garścią prochu, kupą odrażającej i niepoznawalnej zgnilizny, a jednak kiedyś zmartwychwstanie, wróci do duszy, która go

²¹ Św. TERESA z Los Andes, *Dzienniczek. Listy*, tł. Siostry Karmelitanki Bose (Tarnów), Poznań 2010, s. 479.

²² Van der Meer przywołuje słowa św. Alberta Wielkiego: „życie jest cieniem krzyża; poza tym jest tylko śmierć” (DN 104).

²³ P. CLAUDEL, dz. cyt., s. 252.

znowu ożywi! Co za wielka, co za głęboka myśl!” (DN 98). W jego sercu rodzi się przekonanie o wielkiej godności człowieka, płynącej z Tajemnicy Wcielenia:

A te słowa: *Verbum caro factum est?* Bóg, który się wciela, który bierze na siebie ludzkie ciało, żeby się stać widzialnym? Czyż przez to samo ciało nie zostało już uświęcone na zawsze? Tak samo Jezus przez swoje zanurzenie się w Jordanie, przez zetknięcie swego ciała z wodą nadał jej na zawsze tę potęgę, które, wedle katolicyzmu, ujawnia się w sakramencie chrztu. Głęboko odczuwam tajemnicze piękno tych znaków; wydaje się niemożliwe, aby nie były symbolami Prawdy (DN 99).

Dopełnieniem rozważań o ludzkiej naturze Chrystusa są medytacje pasyjne van der Meera; 11 kwietnia 1911 roku zapisuje:

Mamy Wielki Tydzień, tydzień Męki Jezusowej (...) O Jezu! Cierpiałeś nieskończenie wiele, nie mogę pojąć ogromu Twojej miłości, nie wiem co czynić, nie wiem co mówić. Jestem biednym człowiekiem i mam tylko jedno pragnienie: chcę być rozdarty Twoją miłością (...) Przeze mnie wycierpiałeś męki niesłychane. Czyż mógłbym być jeszcze szczęśliwszym, choćby przez chwilkę? Czyż nie oślepnę z płaczu? (DN 174).

Ta sama wdzięczność i radość ujawniła się w sercu Piotra już wcześniej. Tajemnica Boga-Człowieka, który przyszedł na świat w ubóstwie betlejemskiej stajni, staje się tematem kontemplacji Piotra podczas jego podróży do Włoch²⁴. Zwłaszcza Asyż przemówił dobitnie do wrażliwo-

²⁴ Można powiedzieć, iż piękno starożytnych świątyń katolickich staje się pośrednikiem nawrócenia Piotra i jego rodziny. Zanim van Meer wyruszy do Włoch, wielkie wrażenie wywiera na nim katedra Notre Dame w Paryżu, miejsce nawrócenia wielu ateuszów: „przez kilka godzin błądziłem po tym kościele (...) spod wysokich sklepień, pod którymi gromadził się mrok, spływał na moją udręczoną duszę cudowny spokój. Niezliczone obrazy i myśli przesuwaly się kolejno przez mój umysł. Patrzyłem na światło owijające kolumny i gotyckie łuki, które łączyły się pod sklepieniem jak ręce w modlitwie; w moich oczach odbijał się pożar witraży i lunet. Wstrząsana tymi wszystkimi marzeniami i pragnieniami, którym nie umiem dać nazwy, a które przepełniają mnie radością i cierpieniem – dusza moja drżała do najgłębszych swych pokładów” (DN 41-42). Warto porównać myśl van der Meera z zapisem z *Dziennika* Paula Claudela z 6 stycznia 1915 roku: „Trzech Króli. Notre-Dame... Przed 25

ści przyszłego benedyktyna: „Mieścina ta przyciągała nas w sposób nieprzewyciężony! Spieszno nam było znaleźć się w tym miejscu błogosławionym (...) czułem się łagodnie i słodko wzruszony. Zdawało mi się, że jestem w jakiejś mieścinnie, w czasach gdy jeszcze żył Jezus i gdy Jego świetlane stopy dotykały ziemi” (DN 67). Van Meerowie zwiedzają też klasztor San Damiano. „Dawniej mieszkała tu św. Klara ze swymi zakonnicami. Mały to domek i ubogi, a tak bogaty w wielkie wspomnienia, bo czyż nie tu właśnie przebywał często św. Franciszek, czyż nie tu wyśpiewywał chwałę i piękno stworzenia?” (DN 70).

Zupełnie inaczej czuje się Piotr w Rzymie. Zachwyt nad średnio-wieczną sztuką Florencji, Wenecji, Padwy²⁵, w Rzymie ustępuje uczuciu melancholii. Ponownie pojawia się zwątpienie i rozpacz:

Rozdzierająca tęsknota za nie wiem czym sprawia, że ludzie szlochają na pustej plaży wieczności, wyciągając ręce ku gwiazdom, których zapewne wiele zgasło przed wiekami. Na ziemi myśli jedynie człowiek i myśl jego leci dalej niż najdalsze słońca. Cóż więc może mnie obchodzić codzienna rozpacz tego świata? Wszystko staje się bezwartościowe. A ciemności są ogromne, straszliwe. Wydaje mi się, że jestem spadającym kamieniem, kamieniem, który spada, spada i nigdy spadać nie przestanie (DN 78).

Walka wewnętrzna Piotra van der Meera nie kończy się jednak porażką. Nie tym razem. W jego niewierze pojawia się promień łaski. Niczym w *Mysli* 599 Pascala²⁶, van der Meer zdaje się być nieodwołalne

laty, w momencie mojego nawrócenia, spotkałem w Notre-Dame wysokiego żebraka o długiej siwej brodzie, który modląc się w kącie na kłęczkach padał placikiem i całował ziemię (...). Niedawno spotkałem znów żebraka dokładnie takiego samego, ta sama siwa broda, to samo padanie. I tak zapewne się dzieje od czasu, jak zbudowano Kościół” (P. Claudel, dz. cyt., s. 90).

²⁵ 15 października 1908 roku rodzina van der Meerów odwiedza Padwę, podziwiając kaplicę Madonny della Arena i freski Giotta: „Pełni radości i wzruszenia spędziliśmy kilka godzin w małej kapliczce. I zaczynam rozumieć, że jedynym przedmiotem sztuki może być Bóg. Wszystko inne jest tylko zabijaniem czasu, zabawą dla oczu i kłamstwem, nic innego nie może nas zadowolić w pełni, bo nic innego nie jest w stanie wypełnić naszej duszy i naszego umysłu, nic innego nie jest w stanie wypełnić nawet naszych zmysłów wzbierającą falą piękna” (DN 66).

²⁶ „Nie tylko sprawiedliwe, ale użyteczne dla nas jest, aby Bóg był w części ukryty, a w części jawny, skoro jednak jest niebezpieczne człowiekowi znać Boga nie znając swej nędzy i znać swą nędzę nie znając Boga” (B. PASCAL, *Mysli*, tł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2012, s. 256).

uwięziony pomiędzy wiarą a zwątpieniem:

Gdzie uciec? Jak zwyciężyć tę obsesję? A jednak nie urodziłem się na to, by zginąć bez reszty. – Przychodzą mi nagle na myśl, bez widocznego sensu i związku, słowa Chrystusa do dobrego łotra: Dziś jeszcze będziesz ze Mną w raju! Boże mój! Co to znaczy? Jestem smutny, smutny jak opuszczone dziecko. Dusza moja dusi się w tym widzialnym świecie. Gdzie jest ten raj? Musi istnieć coś olbrzymiego, coś o czym nie wiem absolutnie nic (DN 78).

To duchowe cierpienie ma jednak sens. Sam Bóg przygotowuje duszę Piotra na przyjęcie łaski wiary. Advent poety zaczyna się wypełniać i przyjście Pana jest bliskie. 21 września 1909 Piotr wpisuje do dziennika następującą uwagę: „Tęsknota za jakimś nieznanym Ojcem, za jakimś dalekim domem płacze we mnie i łka jak opuszczone dziecko. Drzę pełen bolesnego zachwytu” (DN 105).

4. Nieznany

Od samego początku Piotr van der Meer posiada przecucie, iż Leon Bloy spełni wyjątkową rolę w jego życiu duchowym. Po latach nakreślił jego portret w uderzającej frazie: „dusza człowieka, który kocha Boga nade wszystko, a z którym Kościół związał mnie węzłami nierozwalnymi sakramentu chrztu: tym człowiekiem jest mój chrzestny ojciec, Leon Bloy” (DN 10). Pierwsza wzmianka o Leonie Bloy pojawia się w dzienniku van der Meera 27 czerwca 1908 roku. W rozmowie z C., któremu Piotr pożycza *La femme pauvre* Bloya, późniejszy ojciec chrzestny van der Meerów zostaje przedstawiony jako głęboki i nadzwyczajny pisarz. „Mówiliśmy oczywiście także i o katolicyzmie, potem o Katarzynie Emmerich, której nadzwyczajne widzenia z życia Pana Jezusa i Jego Matki czytaliśmy z największym zdumieniem (...) Wymieniłem Leona Bloya, którego parę książek posiadałem już od lat kilku” (DN 35-36). Bloy jest jedyny w swoim rodzaju i niesamowity:

Dla niego istnieje naprawdę tylko jedna jedyna rzecz: Bóg! I swoimi książkami uwielbia tego Boga. Jakżeż pięknym gniewem, jakąż gorejącą miłością płonie jego serce! Lubię ten pożar! Wolno mu kpić

z naszej skomplikowanej psychologii, gardzić wiedzą i jej odkryciami, bo czyż to wszystko popchnęło naprawdę ludzkość w drodze ku szczytom? On posiada co innego. Posiada wiarę. Podziwiam to, choć nie mogę tego ani zrozumieć, ani odczytać. Jestem tylko widzem i uważam, że w płaskości naszych czasów Bloy jest widowiskiem wspaniałym (DN 40).

Lektura Bloya i rozmowy o wierze katolickiej i jego pisarstwie zaczynają drażnić duszę Piotra. Podczas spotkania u malarza W. artyści czytają *Lamentation de l'Épée* Bloya. „Czuję, że katolicyzm dziwnie mnie pociąga” (DN 42) – wyznaje Piotr 16 sierpnia 1908 roku po powrocie z katedry Notre Dame. Natomiast 18 września 1909 roku dodaje: „pragnienie czystości w myśli i słowie, i czynie, które odczuwam, nie są nigdzie tak piękne, tak wspaniałe i tak wzniosłe jak w katolicyzmie. Mój umysł pragnie prawdy” (DN 105). 8 listopada Piotr postanawia napisać do wielkiego mistrza słowa z prośbą o spotkanie. Z wyraźną egzaltacją oczekuje na audiencję: „Bloy jest człowiekiem wedle mego serca. Ma odwagę spoglądać w oczy ostateczności; istotą jego jest miłość, a głos jego brzmi wspaniale i doniośle wśród mdłych szeptów pisarzy powszechnie czytanych i sławnych, tych pisarzy, którzy schlebiają gustom publiczności” (DN 113).

Do osobistego spotkania Piotra van der Meera Walcherena z Leonem Bloy dochodzi 2 grudnia 1909 roku. Fascynacja van der Meera poddana jest poważnej próbie. Być może Bloy to zgryźliwy, pełen goryczy mizogin, katolicki fanatyk, abnegat? Piotr obszernie relacjonuje przebieg wizyty starym domku, nieopodal bazyliki Serca Jezusowego. Bloy sam otwiera furtkę od ogrodu, jego twarz przypomina Rembrandta, ale jest pełna dobroci i uśmiechu. Mieszkają w nim spokój i jasność. Jest pokorny, serdeczny i łagodny.

Żyje otoczony swoją rodziną i kilku wiernymi przyjaciółmi. Ma głęboki wstręt do społeczeństwa współczesnego i nie zajmuje się prawie zupełnie współczesną literaturą. Życie jest na to zbyt krótkie, mam co innego do zrobienia, rzeczy o wiele ważniejsze. Siedziałem u niego przeszło godzinę (...) Każde wydarzenie, każdy człowiek, każda okoliczność nabiera pod jego wyjaśniającym piórem jakiejś doskonałości, wszystko staje się tajemnicą, poprzez którą objawia się Bóg (DN 117-118).

Radość i zdumienie, iż Bloy – prawdziwy chrześcijanin, absolutny katolik (sic!) – mieszka w Paryżu tak blisko, tuż obok Piotra, kumulują się w okrzyku: „Kocham Paryż!” (DN 118).

Drugie spotkanie z Leonem Bloy, w niedzielę 11 grudnia 1910 roku, ma już zupełnie inny charakter. Piotr nie przychodzi, aby „rozmawiać”, ale – udręczony i zdesperowany – postanawia podjąć ryzyko, działać.

Po wyjściu gości zostałem z nim sam, mówiłem o sobie, prosiłem go – dawno już miałem ten zamiar – żeby mnie zapoznał z jakimś księdzem. Wyznałem, że chciałbym porozmawiać z nim o katolicyzmie. Nie mogę i nie chcę już opierać się tej sile, która mnie popycha (...) jakaś tajemnicza siła popycha mnie ku Kościołowi. Chcę w końcu jasno widzieć w sobie. Nie jestem w stanie żyć tak dłużej. Ciemności stają się zbyt gęste (DN 139-140).

Wyraźnie poruszony Bloy słucha Piotra z oczami wilgotnymi od łez. A po pięciu dniach umawia spotkanie z księdzem L., z kościoła Serca Jezusowego²⁷. Najistotniejszym fragmentem dziennika, który opisuje wstrząsającą historię powrotu Piotra van der Meera do Kościoła, jest opis adoracji Najświętszego Sakramentu, bezpośrednio po rozmowie z księdzem L. To modlitwa tęsknoty, modlitwa duszy, która wie, że za chwilę spotka swojego Oblubieńca:

Jezu, musisz mi pomóc! Ty sam powiedziałeś: ten co szuka, znajdzie, kto prosi, otrzyma. Czyż nie szukałem, czyż nie prosiłem każ-

²⁷ Rozmowa z kapłanem dotyczy sakramentu chrztu, który Piotr pragnie przyjąć w Kościele katolickim. „Obszernie opowiadałem mu o moim życiu, o moich pracach, poszukiwaniach, wątpliwościach i pragnieniach. Dziwna to rzecz, jak łatwo, jak po prostu i szczerze mogłem mówić o najbardziej skrytych i zawiłych sprawach mojej duszy. Co za błogie uczucie móc patrzeć w jasne i spokojne oczy człowieka, który zna Boga! Wchodzę w świat nieznan. Wszystkie trudności i zarzuty, które wypowiadałem, wydają mi się właśnie w chwili, gdy je wypowiadałem, najzupełniej bezsensowne. Ksiądz mówi mi o Bożej miłości. Za każdym razem, gdy słyszę, wymawiam, lub tylko myślę imię „Bóg”, przebiega mnie dreszcz trwogi, mam wrażenie, że zaglądam w przepaść, a mimo to – równocześnie – dusza moja drży z miłości i pragnę namiętnie zatopić się w Tym, którego teraz nazywam *Ojciec nasz, który jesteś w niebie*” (DN 141). Ksiądz L. nakazuje Piotrowi czytać katechizm (soboru trydenckiego), zwłaszcza rozdziały dotyczące *Credo* i sakramentów, odmawiać *Ojciec nasz* i *Zdrowaś* oraz ufać, iż Bóg dopomoże, jeśli z wiarą wzywamy Jego imienia. Trzeba po prostu uklęknąć i uczynić znak krzyża: *W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego*.

dym uderzeniem serca? Daj mi, o Jezu, wiarę, daj mi pewność i miłość Bożą (...) Jestem śmiertelnie chory, należałem do tych, którzy Cię nienawidzili i umęczyli, ja także śmiałem się z Krzyża i z Ukrzyżowanego i nie chciałem słuchać Prawdy. Ja także wyśmiewałem się z Twego krwawego potu i z Twojej Męki i z Twojej Krzyżowej Drogi. A Ty zamiast odepchnąć mnie od siebie, szaleńca i zbrodniarza, zawołałeś mnie, prowadziłeś mnie ku sobie, wbrew mej wiedzy i woli (DN 142-143).

Poza księdzem L., katechetą Piotra van der Meera jest Leon Bloy. Jako ojciec chrzestny wiele wyjaśnia mu o chrzcie, sakramentach, tajemnicy Kościoła. Staje się aniołem, który zwiastuje Dobrą Nowinę. Dla holenderskiego konwertyty cała doktryna katolicka zdaje się być jednym wielkim cudem: „Z punktu widzenia ludzkiego nie rozumiem tych tajemnic, ale dusza moja wie. A ja oddaję się Bogu. Bądź wola Twoja!” (DN 144).

Sakramentalne włączenie Piotra i jego syna do Kościoła katolickiego dokonuje się 24 lutego 1911 roku. Następnego dnia w jego raptularzu duchowym pojawia się skromna notatka: „Było to wczoraj, w dzień świętego Macieja, Apostoła wybranego przez Ducha Świętego na miejsce Judasza. Trzeba by słów anielskich, aby wyrazić co się zdarzyło. Piotrus i ja otrzymaliśmy chrzest, Krystyna i ja wzięliśmy ślub. Dusze nasze urodziły się do życia nadprzyrodzonego” (DN 163).

W następnych dniach raz po raz Piotr powraca do swojego chrztu. Przejmujące dla czytelnika dziennika jest to, iż jego radość i szczęście, duchowa ekstaza, nie mijają²⁸. Można by rzec, że stają się coraz głębsze, coraz bardziej uświadomione, coraz bardziej duchowe. W ramach egzemplifikacji oddajmy głos Piotrowi van der Meer: „Byłem naprawdę śmiesznym i ślepym wariatem. A teraz widzę. Jest to nadzwyczajne. Klęczę w Bożym domu. Rozpoczęło się dla mnie życie prawdziwe. *Fiat voluntas Tua* – Bądź wola Twoja!” (DN 165); „Należę do Jezusa. Nie chcę być tam, gdzie Jego nie ma. Naśladować Jezusa i kochać Go – oto moje jedyne pragnienie, jedyne zajęcie; wszystko inne jest czczą stratą czasu i marnowaniem życia” (DN 167); „Niewypowiedziane światło promie-

²⁸ Piotr van der Meer mógłby powtórzyć za Claudelem: „Mój Boże, tak jestem pochłonięty wpatrywaniem się w Ciebie, że lękam się, bym wśród tego nie zapomniał umrzeć!” (P. CLAUDEL, dz. cyt., s. 268).

nieje z Boskiego Ciała, namiętności i niepokoje milkną i stają się niewidoczne, a ten, który przyjmuje Komunię świętą, jest jak monstrancja, w której spoczywa uwielbione ciało naszego Boga” (DN 173).

Bóg staje się przewodnikiem Piotra, niczym tajemniczy Wędrowiec, którego spotkali uczniowie idący do Emaus²⁹. I właściwie wszystkie zapiski z dziennika od momentu chrztu stają się wielkim uwielbieniem i dziękczynieniem Bogu. A ponieważ holenderski konwertyta jest poetą, więc jest to genialny psalm ku chwale Tego, który Jest. I jest Miłością. Dlatego swój raptularz duchowy Piotr van der Meer de Walcheren, holenderski konwertyta, który odnalazł sens życia w benedyktyńskim klasztorze, kończy franciszkańską sentencją: „O piękności nieskończona! O Wszchemocy Boża! O wielki mój Bracie, Jezu! Jestem Twój, na zawsze, na zawsze, na wieki! – *Deus meus et omnia* – Bóg mój i wszystko moje!” (DB 181).

5. Źródło żywej wody

Dziennik Piotra van der Meera jest dziełem jak najbardziej konfesyjnym. Można by nawet powtórzyć za autorem: to dzieło pełne narcyjnności mistycznej (DN 66). O swoim nawróceniu opowiada sam konwertyta, a nie – nawet najbardziej kompetentny – historyk, biograf bądź teolog³⁰. Stąd wyraźna deklaracja na początku *Journal d'un converti*: „Wydając ten dziennik chcę jedynie i wyłącznie oddać świadectwo prawdzie, chcę wołać na dachach, że poza chwałą Boga i poza krzyżem Pana naszego Jezusa Chrystusa, wszystko jest pustką i nicością” (DN 10)³¹. Dla czytelnika, zwłaszcza współczesnego wielbiciela sceptycyzmu i nihilizmu, książka holenderskiego benedyktyna sprzed stu lat to znakomity przewodnik na drogach *wiary/niewiary*. Wystarczy zacząć od definicji, którą można uznać za swoistą dewizę życia Piotra van der Meera (10 kwietnia 1911):

²⁹ Łk 24, 13-35.

³⁰ Zob. J. PEARCE, *Pisarze nawróceni. Inspiracja duchowa w epoce niewiary*, tł. R. PUCEK, Warszawa 2007; S. BUDZYŃSKI, *Między wiarą a zwątpieniem*, Warszawa 2001.

³¹ Podobnie zapisał to Pascal w swojej *Mysli 728*: „Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z daleka od Niego nie wiemy ani czym jest nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami” (B. PASCAL, dz. cyt., s. 295).

Nie nachylać się nad sobą samym, nie patrzeć w swoją duszę ze zbyt skrupulatną uwagą, ale szukać Boga miłością żarliwą, nie analizować ciekawie swoich uczuć, ale dążyć do Boga, rzucać się w Boga z pełnym zapomnieniem o sobie, w Bogu się zatracać i spłonąć – oto prawdziwa i błogosławiona potęga wiary (DN 173).

Najlepszą przewodniczką w tej drodze do Boga, w poszukiwaniu wiary, jest Matka Boża – Ucieczka grzeszników i Dom złoty (DN 169). Po matce Piotra, Krystynie, jego żonie, oraz Kościele jako Matce wierzących, to właśnie Maryja jest patronką nawrócenia Piotra van der Meera. To Ona ocala rozum, któremu grozi szaleństwo: „Miłość Panny Najświętszej, Najczystszej Matki Jezusa, przenika mnie co dzień coraz głębiej. Królowa bez zmyślenia grzechu pierworodnego poczęta! Czasami rozumiem ogrom Jej olbrzymiej godności. Co za cud dostrzegając re wszystkie rzeczy, tak bardzo przewyższające nasz rozum!” (DN 153). To Ona potrafi zrozumieć serce człowieka: „Jej serce zostało przeszyte siedmioma mieczami bólesci, przed, podczas i po męce Jej Syna i Jej Boga; z miłości krwawiło Jej serce. To Ona modli się za nas ludzi, którzy nie wiemy, co czynimy. Wspomagaj nas, Panno można, daj nam siły, naucz nas modlić się i kochać Boga całym sercem, całą duszą, całym umysłem!” (DN 161)³². To Ona wreszcie jest Nauczycielką wzywa do modlitwy i uczy uwielbienia Boga: „Co wieczór odmawiamy razem różaniec (...) Potęga modlitwy do Maryi, do tej, która jest tak czysta, jak człowiek przed swoim upadkiem, do tej, która nazwana jest Królową wszystkich świętych i Bramą niebios” (DN 178).

Entuzjizm wiary prowadzi Piotra do ekstazy, w której rozmawia z Bogiem pełen pokory i radości:

Leżę przed Bogiem z twarzą w prochu, jestem niemy i zatopiony w modlitwie, a burza złotego światła wstrząsa moją duszą (...) Chcę oddać Mu swoją duszę, On jest moim mistrzem, On moją najśłodszą radością i najbardziej gorzkim zwątpieniem, On moją pociechą i moją obawą, moją trwogą i moim pokojem, On moim celem, moją ojczyzną, On radością mego istnienia, On moim portem, moją siłą

³² Piotr powtarza łacińską modlitwę do Matki Bolesnej: „*Mater dolorosa, esto mater nostra; ora pro nobis et doce me amare Filium tuum et Deum tuum* – Matko Bolesna, bądź moją matką. Módl się za nami i naucz mnie kochać Syna Twego i Boga Twego” (DN 178).

i moją radością. On jest dla mnie kopalnią złota, On moim odnalezionym rajem, moim źródłem i moim niebem gwiazdzistym (...) On moim na zawsze Jezusem...! (DN 181).

Falszywą, pełną ironii i szyderstwa, *złotą mgłą pozorów*, która towarzyszyła Piotrowi w jego okresie agnostycyzmu, przemienił Bóg w *burzę złotego światła*, w źródło pokoju i radości, w odnaleziony raj. Poprzez nawrócenie pozwolił mu odkryć³³, iż miłość, religia i piękno to najbardziej wzniosłe i najbardziej wspaniałe skarby ludzkości (DN 92). Z „ziemi nędzy i ciemności, kędy cień śmierci jest i nie masz porządku, ale wieczny strach przebywa”³⁴ Bóg przeprowadził do swojej światłości, albowiem „każdy, który prosi, otrzymuje, a który szuka, znajduje, a pukającemu będzie otworzone” (Łk 11, 10)³⁵.

* * *

Piotr van der Meer to pisarz i zakonnik, którego biografia mogłaby posłużyć jako scenariusz pasjonującej opowieści filmowej. Można by rzec, iż van der Meer jest holenderskim Tomaszem Mertonem. Nieustannie, nawet w czasie agnostycznego odrzucenia Boga, towarzyszyło mu tajemnicze światło łaski, bowiem Piotr zawsze pozostaje *christianus*, tym, który należy do Chrystusa³⁶. Niestety, życie van der Meera jest w Polsce mało znane, wypada więc apelować do Księża Jezuitów o nowe, pełne wydanie dzieła holenderskiego konwertyty. Tym bardziej,

³³ Piotr, wspominając moment swojego nawrócenia, nie potrafi ukryć wzruszenia. *Journal d'un converti* powstaje, aby głosić chwałę Boga, który nie odrzuca marnotrawnych dzieci: „Padłem na kolana i modliłem się drżącym, stęsknionym głosem, z oczyma pełnymi łez. Wtedy pojąłem i uwierzyłem. *Credo*. – I serce moje stało się bardzo ciche i bardzo pokorne. I złożyłem je w przebite Jezusowe Serce, aby je zachowało i ukołysało tak, jak ziemia kryje i kołysze mrok wieczoru w łagodnych zagłębieniach swoich dolin. Teraz siedzę tutaj i jestem wdzięczny Bogu i serce moje śpiewa hymn nieustający. Każde uderzenie serca jest wołaniem do naszego Ojca!” (DN 180-181).

³⁴ Hi 10, 22 (DN 9).

³⁵ Łk 11, 10 (DN 85).

³⁶ Krystyna (od łac. „Christinus”, *należący do Chrystusa*) w życiu Piotra van der Meera posiada podwójne znaczenie. To imię jego żony, z którą „dzielił” swoje życie przez pięćdziesiąt lat. To również imię zakonne jego córki, Anny Marii, która w zakonie benedyktyńskim jest znana jako Matka Krystyna. W jej obecności Piotr otrzymuje święcenia kapłańskie: 22 grudnia 1956 roku (w opactwie Notre Dame). Podobnie imię Krystyna nosi siostra zakonna, towarzysząca przy śmierci matce Piotra.

że *Dziennik nawróconego* to zapis przemiany duchowej obejmujący jedynie trzy i pół roku³⁷, natomiast polskiemu czytelnikowi zupełnie nieznaną jest czas duchowego wzrastania Piotra w benedyktyńskim opactwie Świętego Pawła w Oosterhout³⁸. Warto przypomnieć życie i wiarę Piotra van der Meera, benedyktyna, który współczesnego człowieka uczy modlitwy i miłości do Eucharystii, pięknego życia we wspólnocie małżeńskiej i wielkiej wrażliwości na cierpienie i ubóstwo, a w końcu niezwyklej umiejętności życia w towarzystwie świętych, gdzie wieczność i czas spotykają się ze sobą³⁹. Życie van der Meera zdaje się wypełniać słowa prologu adhortacji *Evangelii gaudium*: Piotr spotkał Jezusa, który uwolnił go serce od smutku, grzechu i wewnętrznej pustki, i napełnił jego życie swoją radością⁴⁰. Warto powtórzyć za nim: „Najświętsze Serce Jezusa, zapal moje serce płomieniem Twojej miłości” (DN 179).

Streszczenie

Tematem niniejszego opracowania jest droga z kalwinizmu do wiary katolickiej Pietera van der Meera Walcherena (1880-1970). Jego duchową podróż do spotkania z Bogiem przedstawia *Dziennik nawróconego* (*Journal d'un converti*), obejmujący lata 1907-1911. Istotną rolę w życiu duchowym Piotra van der Meera odegrały trzy osoby: jego matka, żona Krystyna oraz francuski pisarz Leon Bloy. Van der Meer, holenderski benedyktyn z opactwa Oosterhout, uczy współczesnego człowieka wiary, modlitwy, miłości do rodziny i Eucharystii.

³⁷ Od 6 listopada 1907 do 28 czerwca 1911.

³⁸ W wydaniu z 1983 roku Księża Jezuici nie ustrzegli się pewnych błędów: 1) chrzest przyjmuje Piotr wraz ze swoim synem, Piotrem Leonem, po czym następuje ślub Piotra i Krystyny (DN 163), a zatem mylna jest informacja wydawcy w *Przedmowie*, iż ochrzczono trzy osoby: Piotra, Krystynę i ich syna; 2) w dniu chrztu, 24 lutego 1911 roku, Piotruś, jest dzieckiem siedmioletnim (DN 176-177), a nie „ośmioletnim”; 3) syn van der Meerów w *Dzienniku* w przekładzie Zofii Starowieyskiej-Morstinowej to konsekwentnie „Piotr Leon”, zaś w *Posłowiu II* nagle staje się „Pieterke” (posłowie z lipca 1961 roku spolszczył ks. Jan Popiel SJ).

³⁹ Pisząc niniejsze opracowanie doświadczyłem podobnego stanu przenikania się doczesnego ze światem łaski. W niedzielę Chrystusa Króla, 23 listopada 2014, w kościele Świętej Trójcy w Kielcach Siostry Szarytki z grupą dzieci wystawiły spektakl o życiu św. Katarzyny Labouré. Wśród małych aktorów była również Maryja. W czasie Mszy świętej udzieliłem jej Komunii, a gdy później w zakrystii zapytałem: *Jak ma na imię Matka Boża?*, ona odpowiedziała z powagą: *Sonia!*

⁴⁰ Zob. FRANCISZEK, *Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, nr 1.

Słowa kluczowe: *Nawrócenie, kalwinizm, wiara katolicka, modlitwa, benedyktyni*

The Poet and the Monk – Pilgrim of the Absolute
(Pieter van der Meer de Walcheren and His Journal:
Dziennik nawróconego)

Summary

The topic of this presentation is Peter Van der Meer's way from Calvinism to the Catholic faith. His spiritual journey to meeting God is shown in his journal, which includes the years: 1907-1911. His mother, his wife Krystyna and the French novelist Leon Bloy had an essential role in his spiritual life. Van der Meer, Dutch Benedictine from the Oosterhout Abbey, teaches modern man faith, prayer, love of family and of the Eucharist.

Key words: *conversion, Calvinism, Catholic faith, prayer, Benedictines*

Varia

KS. SŁAWOMIR BARTNICKI

WIARYGODNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA W ENCYKLIKACH ŚW. JANA XXIII

Treść: 1. Świadectwo życia chrześcijańskiego, 2. Miłość chrześcijańska, 3. Wkład chrześcijaństwa w kulturę, 4. Pełnia prawdy w chrześcijaństwie, 5. Wiarygodność Kościoła.

Wstęp

W Ewangelii według św. Marka czytamy, iż Jezus u progu swego publicznego posłannictwa wołał: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Temu wezwaniu towarzyszyło ukazywanie motywów, dla których Jego słuchacze mieliby zmienić swe dotychczasowe życie, odejść od grzechu i przyjąć Dobrą Nowinę, czyli w istocie samego Jezusa Chrystusa. Ewangelie ukazują, że Jezus uzasadniał i bronił swego Boskiego i mesjańskiego posłannictwa. Określane jest to mianem autoapologii Jezusa. Dokonywała się ona poprzez słowa i czyny, w ramach których Jezus odnosił się do swej preegzystencji, zrealizowania Boskiego planu Objawienia i zbawienia, jak również wskazywał na swe cuda i inne czyny mesjańskie. Odrzucenie tych znaków jest niewiarą, czyli postawą nieprzyjęcia Jezusa¹.

Ks. dr Sławomir Bartnicki - Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży, Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża. Prefekt i wykładowca religiologii, ekumenizmu i proseminarium w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; tel. 609383755; 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 2010, ss. 87-100. - *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013. - *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według Avery'ego Dullesa*. "Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii". Lublin 5(2013), ss. 13-32. - *Motywy wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego*. "Studia Teologiczne". Białystok-Drohiczyń-Łomża 31(2013), ss. 27-46.

¹ Zob. M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 330-336; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 433-434; J. Mastej, *Niewiara*. W: red. M. Rusecki i inni, *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 841-842.

Transcendentną godność Jezusa Chrystusa uzasadniali również apostołowie. Człowiek bowiem, posiadając rozumną i wolną naturę, potrzebuje argumentów na podstawie których mógłby wierzyć w Boga w pełni objawionego w Chrystusie². Konieczna jest równocześnie zaangażowana i otwarta postawa człowieka wobec wartości religijnych. To zaś w połączeniu z działaniem łaski Bożej zapewnia skuteczność uzasadnianiu wiarygodności Osoby i misji Jezusa Chrystusa³.

Uzasadnianie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, czyli zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, które dało początek religii chrześcijańskiej i trwa do dziś w ustanowionym przez Chrystusa Kościele, jest przedmiotem teologii fundamentalnej⁴. W ramach uzasadniania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego dokona się prezentacji nauczania papieża św. Jana XXIII⁵ zawartego w jego encyklikach w aspekcie teologicznofundamentalnym, szeroko obecnym we wspomnianych dokumentach. Wypada wspomnieć przy tym, że ks. Angelo Giuseppe Roncalli, późniejszy papież Jan XXIII, był między innymi wykładowcą apologetyki w seminarium duchownym, dyscypliny będącej poprzedniczką teologii fundamentalnej⁶. Uzasadnieniem wyboru encyklik jako formy wypowiedzi papieskiej jest fakt, że encykliki są oficjalnym pismem papieża, wyrażającym jego stanowisko i skierowane są do biskupów, wszystkich wiernych a nawet do całej ludzkości. Powstają one pod wpływem aktualnych potrzeb Kościoła i służą wyjaśnianiu oraz upowszechnianiu prawd wiary w sposób dostosowany do mentalności danej epoki⁷. Treści o charakterze teologicznofundamental-

² S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, Lublin 2013, s. 12; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1427.

³ A. Dulles, *Apologetics and the Biblical Christ*, Paramus 1971; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 20.

⁴ M. Rusecki, I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 859; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 12.

⁵ Angelo Giuseppe Roncalli urodził się 25 listopada 1881 roku. Święcenia kapłańskie przyjął w roku 1904. Pełnił funkcję sekretarza biskupa Bergamo. Jako swoje hasło biskupie Angelo Roncalli wybrał *Obedientia et Pax* (Posłuszeństwo i Pokój). W późniejszych latach pełnił kolejno funkcje delegata apostolskiego w Bułgarii, w Turcji i Grecji oraz nuncjusza apostolskiego w Paryżu. W 1953 roku Angelo Roncalli został mianowany kardynałem i patriarchą Wenecji. W 1958 roku zaś został wybrany papieżem i przyjął imię Jan XXIII. 11 października 1962 roku rozpoczął Sobór Watykański II. Zmarł 3 czerwca 1963 roku (Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 2014, s. 12. 475-485; J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, Washington 1964, s. 1-9; A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, Poznań 2000, s. 59-89.

⁶ A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, s. 65.

⁷ Z. Krzyszowski, *Encyklika*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 374-376.

nym zawarte są w encyklikach papieża Jana XXIII *implicite*, stąd należało dokonać ich uprzedniego wydobywania z tekstu, a następnie w ramach artykułu systematycznie zaprezentować i przedstawić wnioski.

Św. Jan XXIII ogłosił osiem encyklik, a mianowicie: *Ad Petri Cathedram* (1959) o rozwoju prawdy, jedności i pokoju w duchu miłości; *Sacerdotii Nostri Primordia* (1959) w pierwsze stulecie śmierci św. Proboszcza z Ars, ukazującą św. Jana Vianney'a jako wzór kapłana; *Grata Recordatio* (1959) o modlitwie różańcowej w intencji Kościoła, misji oraz problemów międzynarodowych i społecznych; *Princeps Pastorum* (1959) o misjach, rodzimych duchownych i zaangażowaniu świeckich; *Mater et Magistra* (1961) o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej; *Aeterna Dei Sapientia* (1961) o św. Leonie Wielkim, papieżu i doktrynie Kościoła; *Paenitentiam Agere* (1962) o konieczności praktykowania pokuty, a także *Pacem in Terris* (1963) o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Najważniejsze z nich to *Mater et Magistra* oraz *Pacem in Terris*. W tej ostatniej encyklice papież Jan XXIII „zwraca się nie tylko do episkopatów, duchowieństwa i katolików świeckich, lecz do wszystkich ludzi dobrej woli. Jest to wydarzenie – wskazuje A. St. Tomaszewski – nie spotykane dotąd w doktrynalnych enuncjacjach papieskich”. Ponadto encykliki papieża Jana XXIII charakteryzują się – obok innych wartości – łatwo zrozumiałym, współczesnym językiem⁸.

Zaprezentowanie nauczania papieża Jana XXIII zawartego w encyklikach wpisuje się w naśladowanie i oddawanie czci świętemu papieżowi, polegającemu na przyswojeniu nauczania papieskiego i jego realizacji w życiu chrześcijańskim. Nauczanie Jana XXIII warto przybliżyć tym bardziej, iż jest ono mniej znane, niż chociażby nauczanie Jana Pawła II, równocześnie kanonizowanego w Rzymie 27 kwietnia 2014 roku.

Odnosnie do kwestii metodologicznych należy wskazać, że treść encyklik Jana XXIII jako taka prezentuje wiarygodność chrześcijaństwa, ponieważ ukazuje prawdę, iż wartości służące dobru człowieka stanowią nieodłączną część religii chrześcijańskiej. W niniejszym artykule jednak przyjęto ścisłą interpretację encyklik Jana XXIII pod kątem teologicznofundamentalnym. Otóż skoncentrowano się na tekstach wprost ukazujących pozytywny wkład Objawienia Chrystusowego w życie i rozwój człowieka,

⁸ J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 226; A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, s. 237. 240.

który to wkład stanowi o ludzkiej wiarygodności chrześcijaństwa. Na ich podstawie wydobyto wieloaspektową argumentację teologicznofundamentalną, czerpiącą ze świadectwa życia ludzi wierzących w Chrystusa, miłości chrześcijańskiej, wkładzie chrześcijaństwa w kulturę, obecności pełni prawdy w chrześcijaństwie oraz z faktu Chrystusowej genezy Kościoła.

1. Świadectwo życia chrześcijańskiego

Świadectwo chrześcijańskiego sposobu życia stanowi dla niechrześcijan sposobność do refleksji nad jego źródłem oraz nad źródłem samego chrześcijaństwa⁹. Jest ono także bardzo ważnym tematem obecnym w encyklikach św. Jana XXIII, wskazującym na racjonalny charakter wiary w Jezusa Chrystusa. Papież Jan łączy w dużym stopniu świadectwo z zagadnieniem misji chrześcijańskich. Stanowią one konsekwencję przekonania o wyjątkowym charakterze chrześcijaństwa i absolutnym znaczeniu Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela i pełni Objawienia Bożego. W tej kwestii, odwołując się do papieża Benedykta XV i jego listu apostolskiego *Maximum Illud*, Jan XXIII podkreśla, że misją katolicką jest ustanawianie nowych praw i zasad w duchu Ewangelii. Píše również o gorliwości misjonarzy i rodzimych apostołów w ich posłudze, co stanowi bez wątpienia świadectwo głębokiej wiary w Chrystusa, tym bardziej w sytuacji prześladowań ze strony ludzi nastawionych wrogo do religii chrześcijańskiej¹⁰.

Świadectwo życia wiarą w Chrystusa wyraża się w świętości. W tym kontekście Jan XXIII píše o świętości, jaką powinni charakteryzować się kapłani, dzięki czemu są oni światłem świata i solą ziemi ukazującymi piękno i nadprzyrodzoną moc Ewangelii. Motywuje to bowiem wszystkich ludzi do starań o doskonałe życie chrześcijańskie. Papież Jan XXIII wskazuje na konieczność świadectwa, przedstawiając powołanie chrześcijańskie jako realizujące się nie tylko w prywatnym życiu wiernych, ale również w zaangażowaniu w aktywną działalność apostolską. Bez wątpienia wiąże się to z faktem, że chrześcijanin – jak podkreśla papież – powinien być świadkiem prawdy. „Każdy, kto uznaje się za chrześcijanina [...] jest zobowiązany przez swe sumienie do podstawowego, koniecznego obowiązku dawania świadectwa prawdzie, w którą wierzy i łasce, która przemienia jego duszę”.

⁹ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010, s. 149; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 213.

¹⁰ *Princeps pastorum* 4. 6.

Postawa taka przynosi – uczy papież – obfite owoce, zgodnie ze słowami Chrystusa, „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16)¹¹.

Jan XXIII pisze także wprost o obowiązku obrony wiary chrześcijańskiej i jej nauczania. Dzięki temu Objawienie Chrystusowe może być właściwie oceniane i w efekcie przyjęte. Wskazuje to na rys apologijny nauczania Jana XXIII, wyrażający się w obronie wiary chrześcijańskiej oraz misji Kościoła w świecie. Papież przypomina również, że wiara realizuje się nie tylko w skrytości sumienia i życiu prywatnym, ale także we wszystkich formach życia publicznego. Podkreśla przy tym wielką skuteczność świadectwa danego przez świeckich chrześcijan w sferze działalności publicznej i misyjnej. Wskazuje tu na rolę przynależności i uczestnictwa w grupach katolickich¹².

Jan XXIII zachęca wiernych i wspólnoty chrześcijańskie na terenach misyjnych do wytrwałości w obliczu prześladowań „w bitwie która jest prowadzona dla sprawy Bożej”. Mówi przy tym o realności męczeństwa, zwłaszcza w odniesieniu do pasterzy, którzy dają swym wiernym przykład wiary. Wskazuje jednak na nadzieję wiecznej nagrody w niebie, płynącą z wiary w Chrystusa¹³. Papież ukazuje realizację przez grupę młodych misjonarzy zadania niesienia światła Ewangelii dalekim ludom jako świadectwo życia chrześcijańskiego. Obok przepowiadania Ewangelii na terenach misyjnych, papież przedstawia jako piękne świadectwo wierności Chrystusowi również zaangażowanie młodzieży w głoszenie Dobrej Nowiny w wielkich miastach o charakterze przemysłowym. Środowiska te bowiem są miejscami, „gdzie w zawrotnym kłębowisku nowoczesnego życia umysły stają się nieraz oschłe i ulegają gnębiącym rzeczom doczesnym”¹⁴.

Jako świadectwo składane wierze w Chrystusa, mogące skłonić innych do wiary, papież Jan XXIII ukazuje również posługę biskupią, kapłańską i życie zakonne. Nie sprzeciwia się to jednak konieczności zaangażowania osób świeckich w posłannictwo Kościoła. W tym kontekście papież odnosi się zwłaszcza do Akcji katolickiej. Jan XXIII zauważa bowiem, że nie wszędzie i nie do wszystkich środowisk kapłani i osoby zakonne mogą dotrzeć z powodu lekceważenia, obawy, pogardy lub nienawiści wobec nich. Jak uczy papież, jest to zadaniem osób świeckich, zrzeszonych wówczas

¹¹ Tamże 14. 27. 34-35.

¹² Tamże 41. 48-51.

¹³ Tamże 58.

¹⁴ *Grata Recordatio* 11. 13.

w Akcji Katolickiej. Osoby świeckie działające w jej ramach dają świadectwo wierze w Chrystusa poprzez swe zaangażowanie, pozostając w łączności z biskupami i w posłuszeństwie wobec nich¹⁵. Ważną rolę apostołstwa świeckich papież widzi również w edukacji społecznej młodego pokolenia oraz w chrystianizacji współczesnego społeczeństwa¹⁶.

Rys teologicznofundamentalny, czyli wskazujący na racjonalny charakter wiary chrześcijańskiej, jest widoczny także w słowach skierowanych przez Dobrego Papieża do osób cierpiących z powodów trudności ekonomicznych, choroby i starości. Papież kieruje do nich słowa nadziei płynącej z wiary w życie wieczne i radości z powodu uczestnictwa w nim. Ukazuje mękę krzyżową Chrystusa jako motyw do niesienia swego codziennego krzyża razem z Chrystusem. Papież podkreśla też rolę posługi kapłańskiej wobec uchodźców i emigrantów w celu zachowania przez nich wiary chrześcijańskiej. Często bowiem środowisko i okoliczności w których się znaleźli, są obce również wierze w Chrystusa¹⁷.

W kontekście świadectwa papież Jan XXIII podkreśla także wagę odnowy chrześcijańskiego życia, przykładu i uczynków miłosierdzia. Powołuje się przy tym na opis życia chrześcijan w liście do Diogneta, gdzie czytamy: „Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. ... Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im nie dostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani radują się jak ci, co budzą się do życia. Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie”¹⁸. Papież Jan XXIII wskazuje też, że katolicy muszą dbać o postępowanie zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do kompromisów, które niosą szkodę religii lub moralności. Taką postawę – jak uczy papież – katolicy powinni przyjąć wobec braci odłączonych i stojących z dala od wiary chrześcijańskiej, gdyż w ten sposób mogą dać im okazję lub zachętę dojścia do prawdy¹⁹. Ponadto katolicy powinni również współpracować z braćmi odłączono-

¹⁵ *Ad Petri Cathedram* 98-116.

¹⁶ *Mater et Magistra* 233.

¹⁷ *Ad Petri Cathedram* 124-126. 133-136.

¹⁸ *Ad Petri Cathedram* 145-146.

¹⁹ *Pacem in Terris* 157-158; Por. A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, s. 225.

nymi jak i z tymi niechrześcijanami, którzy odznaczają się mądrością i naturalną prawością moralną²⁰.

Świadectwo jako motyw wiary w Chrystusa, Jan XXIII ukazuje także na przykładzie św. Jana Vianney'a. Otóż jego świętość życia kapłańskiego stanowiła dla ludzi zaniedbanych religijnie po rewolucji francuskiej impuls do nawrócenia i zmiany obyczajów. Ze świętości tej, związanej z Eucharystią, sakramentem pokuty, modlitwą i ascezą, wypływało zaradzanie potrzebom swych braci, przekazywanie zdrowej nauki chrześcijańskiej i owocność pracy duszpasterskiej. Swoją postawą św. Jan Vianney ukazywał ogrom miłości Boga wobec grzeszników oraz prawdę, że modlitwa chrześcijańska daje człowiekowi szczęście²¹.

Ojciec święty wskazuje także na świadectwo Kościoła jako wspólnoty, wyjaśniając, że Kościół prowadząc ludzi do Chrystusa przynosi im również wiele korzyści społecznych i gospodarczych. Autentyczni chrześcijanie bowiem tak kształtują własne środowiska oraz instytucje, że służą one wspieraniu uczciwości i godności człowieka²². Obecne wśród chrześcijan wartości takie, jak wzajemny szacunek, braterstwo i pokój między narodami, są przejawem zasad nadprzyrodzonych leżących u podstaw działalności Kościoła²³. Jak zaznacza M. Rusecki, świadectwo życia chrześcijańskiego staje się coraz bardziej pilne w kontekście laicyzacji społeczeństw kultury zachodniej, a także społeczeństwa w naszym kraju²⁴.

2. Miłość chrześcijańska

Innym argumentem wskazującym na Boskie, Chrystusowe pochodzenie chrześcijaństwa jest miłość przejawiająca się w czynieniu dobra wobec drugiego człowieka, zwłaszcza cierpiącego, ubogiego i potrzebującego. W swoich encyklikach papież Jan XXIII koncentruje się przede wszystkim na miłości wyrażonej poprzez działalność charytatywną. Papież wyjaśnia, że świadectwo poszczególnych osób musi być potwierdzone i wzmocnione świadectwem całej wspólnoty chrześcijańskiej. Hojne praktykowanie

²⁰ J. F. Cronin, *A Commentary on Pacem in Terris*. W: J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 324.

²¹ *Sacerdoti Nostri Primordia* 10-93; J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 65.

²² *Pacem in Terris* 179.

²³ *Grata Recordatio* 12.

²⁴ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 149.

miłości wobec ubogich i potrzebujących przyczynia się do jedności, radości i wzajemnego zbudowania wierzących w Chrystusa. Przewycięża ono również wrogość między ludźmi²⁵. W swym nauczaniu papież przypomina, że miłość jest królową i mistrzynią wszystkich cnót. Stanowi ona również streszczenie całej Ewangelii i rzeczywistość, dzięki której będziemy zbawieni. Miłość ta zawsze jest gotowa poświęcić się dla dobra innych i jest najskuteczniejszym lekarstwem na ludzką pychę. Jan XXIII przywołuje w tym kontekście charakterystykę cnoty miłości, jakiej dokonał św. Paweł Apostoł: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest; ... nie szuka swego; wszystko znoś, ... wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 4. 5. 7)²⁶.

Papież bardzo pięknie wyjaśnia, czym jest miłość chrześcijańska pisząc: „Kto kieruje się miłością chrześcijańską potrafi kochać mądrze, zgodnie z hierarchią wartości i nie może nie kochać innych i dostrzega ich cierpienia i radości – traktuje je jako własne. Jego zaś działanie... jest wytrwałe, dynamiczne, przeniknięte ludzką życzliwością, a także pełne troski o dobro innych”. Z tego powodu – jak uczy papież – obok pierwszorzędnego zadania Kościoła troski o zbawienie dusz, jego posłannictwo obejmuje również wymogi codziennego życia ludzkiego, w tym edukację, dobrobyt i pomyślność każdego człowieka. Kościół czyni tak, inspirując się przykładem samego Zbawiciela, który ukazał troskę o potrzeby materialne swego ludu, gdy widząc głodny tłum uczniów dokonał dla niego cudownego rozmnożenia chleba²⁷. Chrześcijanie poruszani przez miłość Chrystusa widzą, że nie jest możliwe nie kochać swego bliźniego²⁸. Argumentacja z miłości chrześcijańskiej odwołuje się do wyjątkowej siły przekonywania tkwiącej w miłości oraz do powszechnego przekonania ludzkości, że miłość stanowi najwyższą wartość. Argumentacja tego rodzaju wykazuje, że chrześcijaństwo jest religią w najwyższym stopniu wiarygodną, ponieważ jej największą i charakterystyczną wartością jest miłość zdolna do poświęcenia się dla innych²⁹.

²⁵ *Princeps Pastorum* 36-37; J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 375.

²⁶ *Ad Petri Cathedram* 49

²⁷ *Mater et Magistra* 3-4. 257; Zob. Mt 15, 32-39; Mk 8, 1-9.

²⁸ J. F. Cronin, *A Commentary on Mater et Magistra*. W: J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 240. 246-249.

²⁹ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 280; K. Kaucha, *Agapetologiczny argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 31-35; M. Rusecki, J. Mastej, *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2(2010), s. 61-80.

3. Wkład chrześcijaństwa w kulturę

Tradycyjna definicja kultury określa ją jako rozumne przekształcanie natury przez człowieka³⁰. Kultura chrześcijańska zaś, czyli kultura stworzona przez ludzi wierzących w Chrystusa, dopełnia kulturę ogólnoludzką oraz jest jej zwieńczeniem³¹. Argument ten, zwany kulturotwórczym, ma na celu ukazanie wkładu religii chrześcijańskiej w kulturę poszczególnych jednostek, określonych społeczności oraz wspólnoty ludzkiej³². Jan XXIII – zwraca uwagę J. F. Cornin – bardziej niż inni dotychczasowi papieże, prosił chrześcijan, by stali się częścią świata w celu jego humanizowania i chryścianizowania³³. Jak wyjaśnia papież, Kościół katolicki nigdy też nie sprzyjał postawie pogardy wobec religii pozachrześcijańskich, określanych jako pogańskie, ale raczej dążył do oczyszczenia ich z naleciałości błędu i udoskonalenia. W ramach tej misji Kościoła dokonuje się uświęcenie rodzimej sztuki, kultury a także tradycyjnych zwyczajów oraz instytucji, czyli inkulturacja. W jej kontekście papież Jan XXIII wspomina Matteo Ricciego, jezuickiego misjonarza Chin, który zyskał uznanie wśród wykształconych obywateli tego państwa i potrafił skłonić ich do przyjęcia prawdy chrześcijańskiej. Jan XXIII ukazuje również konieczność odpowiedniej edukacji i formacji chrześcijańskiej. Przyczynia się ona bowiem do wyeliminowania rozdźwięku między wiarą religijną i postępowaniem. Motywuje również do postępowania zgodnego z zasadami Ewangelii oraz do aktywnego zaangażowania w sprawy wspólnoty wiary. W edukacji katolickiej jednak konieczna jest równowaga między edukacją humanistyczną a techniczną, oferowaną przez szkoły publiczne, tak aby formacja była oparta na wartościach duchowych³⁴.

W swym nauczaniu Jan XXIII ukazuje także znaczenie wkładu kato-

³⁰ M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, s. 291; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 397-398; A. Dulles, *Wkład chrześcijaństwa w kulturę. Perspektywa amerykańska*, w: red. M. Rusecki i inni, *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin 2001, s. 150-153.

³¹ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 397-398.

³² M. Rusecki, *Kulturotwórczy argument*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 730; Z. Krzyszowski, *Kościół a kultura w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Roczniki Teologiczne 48-49 (2001-2002)”, s. 53-55.

³³ J. F. Cronin, *A Commentary on Mater et Magistra*. W: J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 240. 246-249.

³⁴ *Princeps Pastorum* 19-47.

lickich obywateli z mniej zamożnych krajów w ekonomiczny i społeczny rozwój swych państw. Papież wyraża też poparcie dla pomocy oferowanej przez katolików z bogatszych państw krajom biedniejszym, w tym afrykańskim i azjatyckim studentom uczącym się na uniwersytetach Europy i Ameryki³⁵. Papież Jan XXIII wzywa również katolików do „chętnego uczestniczenia w sprawach publicznych oraz do współdziałania w zwiększaniu dobrobytu całej ludzkości i swoich krajów”. Ma to szczególne znaczenie wobec spotykanych poglądów odmawiających Kościołowi prawa do obecności w przestrzeni publicznej. Papież uczy, że oświeceni światłem wiary w Chrystusa i kierujący się miłością chrześcijanie powinni tak kształtować instytucje gospodarcze, społeczne, naukowe i kulturalne, aby pomagały wszystkim ludziom stawać się lepszymi w porządku nadprzyrodzonym i naturalnym. Pisząc o konieczności przepojenia kultury i cywilizacji zasadami chrześcijańskimi, papież wskazuje, iż konieczne jest w tym celu zarówno korzystanie ze światła wiary, jak też wejście do instytucji kulturalnych i cywilizacyjnych³⁶. Odnosząc się zaś do dramatycznych wydarzeń I wojny światowej, papież Jan XXIII postuluje konieczność motywowania katolików do pokojowego rozszerzania Królestwa Bożego, które jako jedyne może dać wszystkim ludziom trwały pokój i dobrobyt³⁷.

4. Pełnia prawdy w chrześcijaństwie

Jezus Chrystus przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie. Jednocześnie prawda świadczy o wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Chrystusie i obecnego w chrześcijaństwie oraz Kościele. Argumentacja ta wykazuje, że Bóg jest źródłem wszelkiej prawdy i sam jest Prawdą wyjaśniającą życie człowieka. W tym kontekście św. Jan XXIII przestrzega przed obecnymi w dwudziestym wieku stanowiskami filozoficznymi i rozpowszechnionymi postawami praktycznymi, „których absolutnie nie można pogodzić z wiarą chrześcijańską”. Dlatego też stanowią one przeszkodę do zbawienia³⁸. Przyczyną wszelkiego zła między ludźmi i narodami jest niezajomość prawdy oraz pogarda i odwracanie się od niej. Tymczasem Bóg dał nam umysł zdolny do poznania prawdy. Oznacza to, że idąc za rozumem idziemy za samym Bogiem. Bóg jest bowiem twórcą rozumu oraz

³⁵ *Mater et Magistra* 182-183.

³⁶ *Pacem in Terris* 146-151; A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, s. 226.

³⁷ *Princeps Pastorum* 7.

³⁸ *Grata Recordatio* 16.

prawodawcą. Dlatego też – jak uczy papież – rozumem możemy dojść do prawdy naturalnej. Jednak w dziedzinie religijnej i w kwestiach moralnych nie jest to proste dla wszystkich ludzi. Istnieją poza tym również prawdy, których rozum nie może poznać bez pomocy pochodzącej od Boga, czyli łaski nadprzyrodzonej. Z tego powodu Bóg objawił ludziom siebie oraz prawdy o sobie. Pełnią Objawienia Bożego jest Jezus Chrystus, zaś jego celem doprowadzenie ludzi do szczęścia wiecznego. Dlatego też wszyscy ludzie zobowiązani są do przyjęcia wiarą Objawienia chrześcijańskiego³⁹.

W trosce o czystość wiary papież krytykuje również postawę agnostycyzmu poznawczego, odmawiającego uzmysłowi ludzkiemu możliwości poznania pewnego i bezpiecznego, a także odrzucanie wszelkiej prawdy objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie. Potępia również indyferentyzm religijny, ukazując jako głęboko niewłaściwą postawę obojętność i bez troskę wobec obowiązku poszukiwania prawdy, który zaszczerpił w nas Bóg. Postawa ta prowadzi bowiem do absurdałnego przekonania o braku jakiegokolwiek różnicy między prawdą i fałszem oraz do traktowania wszystkich religii jako równie wartościowych, przez co podważa się wyjątkowy charakter religii katolickiej, a nawet odrzuca wszelką religię. Jan XXIII odwołuje się tutaj do nauki zawartej w encyklice *Humanum Genus* papieża Leona XIII z 1884 roku oraz do nauczania papieża Leona Wielkiego z V wieku, który bronił doktryny chrześcijańskiej dotyczącej dwóch natur i Boskiej Osoby w Jezusie Chrystusie oraz jedynego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa⁴⁰. Podkreśla on przy tym, że jedynie dojście do prawdy Ewangelii daje człowiekowi ukojenie w prawdziwym pokoju oraz radości i to w dużo większej mierze niż radość pochodząca z odkryć naukowych. Mając swe źródło w Bogu, prawda w bardzo dużym stopniu służy sprawie pokoju. Dzieje się tak, ponieważ osiągnięcie pełnej prawdy służy jedności między ludźmi i tym samym zaistnieniu pokoju. Prawda objawiona przez Boga ukazuje także, iż życia ludzkiego nie można rozpatrywać jedynie w kategoriach czysto ziemskiej egzystencji, albowiem przed człowiekiem rozciąga się perspektywa życia wiecznego⁴¹.

Jan XXIII podkreśla również konieczność zachowywania prawa Bożego w postępowaniu człowieka, wyjaśniając, że jego lekceważenie i łamanie przyczynia się do rozpadu podstaw społeczności ludzkiej⁴². Ukazuje

³⁹ *Ad Petri Cathedram* 6-8.

⁴⁰ *Aeterna Dei Sapientia* 8-16.

⁴¹ *Ad Petri Cathedram* 9-21.

⁴² Tamże 140.

również konieczność pomocy łaski Bożej w kwestii pokoju na świecie. Papież uczy tu bowiem, że pokoju jako wspaniałego i wzniosłego zadania nie mogą zapewnić wyłącznie ludzkie środki. Aby społeczność ludzka mogła być jak najpełniejszym odbiciem Królestwa Bożego, konieczna jest pomoc samego Boga. Pokój bowiem jest czymś więcej niż tylko równowagą sił, lecz jest przede wszystkim darem miłości Chrystusa⁴³. Dlatego papież wskazuje na konieczność żarliwej modlitwy do Jezusa Chrystusa, który poprzez swą mękę i śmierć przezwyciężył grzech, będący źródłem wszelkiego podziału i który ma moc skłonić wolę wszystkich ludzi do wybaczenia krzywd oraz do wzajemnej miłości⁴⁴.

Inną kwestią którą porusza papież Jan XXIII jest fakt, iż same postępy w nauce i technologii nie są w stanie rozwiązać wszystkich problemów dotyczących ludzi. Mogą być one rozwiązane jedynie w świetle wiary w Boga. Tym bardziej nie ma rozwiązania problemów wyłącznie w ludzkich możliwościach czy zasadach, które są często sprzeczne z nauką chrześcijańską. Porządek moralny bowiem nie istnieje poza Bogiem, lecz odcięty od Boga nieuchronnie musi się rozpaść. Człowiek bowiem – uzasadnia papież – jest nie tylko ciałem, ale także duchem obdarzonym rozumem i wolnością. To zaś domaga się opartego na religii prawa moralnego, które jest o wiele skuteczniejsze w rozwiązywaniu problemów życiowych ludzi niż przymus lub kryterium użyteczności⁴⁵. Rozwiązanie zaś w oparciu o Objawienie Chrystusowe najważniejszych ludzkich problemów egzystencjalnych sprawia, że religia chrześcijańska jawi się jako wiarygodna⁴⁶.

5. Wiarygodność Kościoła

Eklezjologia fundamentalna, będąc jednym z dwóch zasadniczych traktatów teologii fundamentalnej wykazuje, że Kościół jest pochodzenia Boskiego, czyli swe źródło ma w Objawieniu Chrystusowym. Wskazuje też, że Kościół posiada nadaną przez Boga określoną strukturę organizacyjną jako nowy Lud Boży i wspólnota wiary. Kościół ponadto przekazuje Objawie-

⁴³ J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 376.

⁴⁴ *Pacem in Terris* 168-171.

⁴⁵ *Princeps Pastorum* 48; *Mater et Magistra* 208-209.

⁴⁶ 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.

nie Boże zrealizowane w historii, dostosowując sposób jego przekazu do konkretnych warunków i potrzeb człowieka. Tym samym wspólnota Ludu Bożego kontynuuje zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa⁴⁷. Nauka papieża Jana XXIII o Kościele koncentruje się przede wszystkim na jedności wspólnoty wierzących w Chrystusa oraz na prymacie św. Piotra i jego następców.

W kwestii jedności Kościoła, Jan XXIII w encyklice *Ad Petri Cathedram* pisze, że zwołanie Soboru Powszechnego, czyli Soboru Watykańskiego II, dokonało się w dużym stopniu pod wpływem nadziei na przyszłą pełną jedność wszystkich wierzących w Chrystusa⁴⁸. Służyć będzie ono bowiem pełniejszej obecności prawdy i miłości w Kościele jak również otwartości Kościoła na współczesny świat. Papież wyraża też nadzieję, że Sobór będzie dla chrześcijan odłączonych dyskretnym zaproszeniem do jedności ze Stolicą Apostolską, ponieważ tylko w Kościele katolickim jest obecna jedność, o którą modlił się Jezus Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy⁴⁹. To oznacza, że troska o jedność Kościoła jest obowiązkiem chrześcijan i stanowi realizację polecenia Chrystusa „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojczy, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21)⁵⁰. Z racji, iż założycielem Kościoła jest sam Bóg, ludzie powinni dążyć do uczestnictwa w nim. W encyklice *Aeterna Dei Sapientia* Jan XXIII utożsamia Kościół z Królestwem Bożym. Dziś jednak odchodzi się od tego poglądu, ukazując Królestwo Boże jako rzeczywistość pełniejszą, eschatyczną i nadrzędną wobec Kościoła⁵¹.

Zgodnie z nauczaniem św. Jana XXIII jedność istniejąca w Kościele katolickim charakteryzuje się trzema właściwościami, odróżniającymi go od innych wspólnot chrześcijańskich. Jest to mianowicie jedność doktryny, jedność organizacji oraz jedność kultu. Jedność ta jest tak wyraźna, że dzięki niej wszyscy ludzie mogą rozpoznać Kościół katolicki. Pochodzi ona od Boga i służy osiągnięciu zbawienia przez wszystkich ludzi jako jedna wspólnota. Rozwijając myśl, Jan XXIII pisze, że Kościół w swoim nauczaniu przekazuje i wyjaśnia to, co zostało objawione przez Boga. Objawienie

⁴⁷ M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 416-417; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 15.

⁴⁸ Zob. Jan XXIII, *Konstytucja apostolska Humanae salutis*, w: A. St. Tomaszewski, *Jan XXIII i Jego działalność społeczna*, s. 401-409; zob. Jan XXIII, *Modlitwa za Sobór Ekumeniczny Vaticanum II*, w: Jan XXIII, *Dziennik duszy*, Kraków 2014, s. 471.

⁴⁹ *Ad Petri Cathedram* 61-62; J. F. Cronin, F. X. Murphy, F. Smith, *The Encyclicals and Other Messages of John XXIII*, s. 382.

⁵⁰ *Aeterna Dei Sapientia* 62; *Ad Petri Cathedram* 60. 66. 68.

⁵¹ Zob. H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 254-256.

to jest zawarte w Piśmie świętym oraz w ustnej i spisanej tradycji, która jest przekazywana od czasów apostołskich i wyrażona jest w zarządzeniach i definicjach soborów powszechnych. Poruszając kwestię jedności rządów w Kościele, Jan XXIII opiera ją na władzy, jaką otrzymał św. Piotr od Chrystusa i którą kontynuuje jego następca, czyli Biskup Rzymu. Jeśli chodzi o jedność kultu, to należy stwierdzić, że papież odnosi się do siedmiu sakramentów świętych na czele z Eucharystią, które Kościół otrzymał od Jezusa Chrystusa jako dar i które strzegł przez wieki. Świadczy to, według papieża Jana XXIII, o wiarygodności Kościoła w porównaniu do wspólnot niekatolickich⁵².

Przywołując z kolei nauczanie papieża Leona Wielkiego o jedności Kościoła, Jan XXIII stwierdza, że jedność Kościoła pochodzi od Boga, mając swe źródło w narodzeniu Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Narodzenie Głowy jest także narodzinami ciała. Uczestniczką zaś owego tajemniczego narodzenia „ciała Kościoła” była Maryja. W kontekście jedności Kościoła postulowanej przez ruch ekumeniczny, papież Jan XXIII pisze o przejawach sympatii wobec wiary oraz instytucji katolickich ze strony wielu wspólnot odłączonych i ich dążeniu do jedności wszystkich chrześcijan. Wspólnotom tym, przypomina papież, brakuje trwałej, stałej i mocnej jedności. Obecna jest ona natomiast w Kościele katolickim⁵³. Papież zwraca również uwagę, że Kościół w swej mądrości nie dąży do zewnętrznego ujednoczenia narodów, krępując ich naturalne aspiracje. W wypowiedzi papieża natomiast zawarta jest myśl, iż Kościół docenia swoisty geniusz każdego narodu i jego cechy⁵⁴.

Z kolei w encyklice *Aeterna Dei Sapientia* Jan XXIII, za papieżem św. Leonem Wielkim, broni prawdy o prymacie Biskupa Rzymskiego. W związku z tym utrzymuje, że Biskup Rzymu jako następca św. Piotra i zastępca Chrystusa jest ośrodkiem i kolumną wszelkiej jedności Kościoła. Za św. Leonem Wielkim papież Jan odwołuje się w tym przypadku do tekstu ewangelijnego Mt 16, 19 opisującego przekazanie św. Piotrowi władzy wiązania i rozwiązywania, która została rozciągnięta również na innych apostołów oraz ich następców. Świętemu Piotrowi jednak – zwraca uwagę papież – jako widzialnej głowie Kościoła, władza ta została przekazana oddzielnie. Z władzą świętego Piotra i jego następców związana jest też duchowa wielkość Rzymu – podkreśla również za św. Leonem Wielkim papież Jan XXIII.

⁵² *Ad Petri Cathedram* 67-75.

⁵³ Tamże 37. 63-66.

⁵⁴ *Mater et Magistra* 181.

Łączy on wielką godność św. Piotra z czcią dla miasta Rzymu. Wskazuje bowiem na pełnione w nim posłannictwo oraz świadectwo świętych Piotra i Pawła, a także na fakt obecności w Rzymie ich grobów, „wspólnych ojców i nauczycieli prawdy”. Jan XXIII wskazuje również na pierwszeństwo Kościoła Rzymu pośród innych Kościołów. W konsekwencji każdy inny Kościół na świecie, czyli wszyscy wierni, powinni być w zgodzie z Kościołem Rzymskim. Stanowi to warunek zachowania tradycji apostołskiej. Papież podkreśla równocześnie, że jedność Kościoła jest skutkiem działania Ducha Świętego oraz wielu ludzi dobrej woli⁵⁵.

Wreszcie w jednej z dwóch najbardziej znanych encyklik, *Mater et Magistra*, Jan XXIII ukazuje wkład Kościoła w życie społeczeństw. Otóż stwierdza, że Kościół mając z Bożego postanowienia charakter powszechny, nigdy nie jest obcy wobec społeczności ludzkiej. Kościół będąc obecny w życiu ludzi, nie może uważać siebie za ciało obce pośród nich. Przeciwnie, jak podkreśla papież, obecność Kościoła przyczynia się do odrodzenia i zmartwychwstania każdego człowieka w Chrystusie. Człowiek zaś, który odradza się i ponownie wzrasta w Chrystusie, nigdy nie czuje się ograniczany z zewnątrz. Czuje się on wolny w samej głębi swej istoty oraz rozwija najszlachetniejszą i najlepszą stronę swej natury⁵⁶.

Zakończenie

Jak wykazano, nauczanie św. Jana XXIII obecne w encyklikach zawiera implicite argumentację na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego. Analiza encyklik św. Jana XXIII pod kątem wiarygodności chrześcijaństwa pozwala stwierdzić, że bardzo dużo uwagi papież poświęca świadectwu życia chrześcijańskiego. Stanowi ono motyw skłaniający do wiary w Chrystusa. Papież wskazuje na konieczność świętego i pełnego ofiarnej miłości życia, zarówno ze strony kapłanów jak i ludzi świeckich. Ojciec święty podkreśla ogromną rolę świadectwa w wymiarze wspólnotowym Kościoła, jako szczególnie skutecznego w ewangelizacji świata. Duży nacisk papież kładzie również na kwestię wierności prawdzie, która pochodząc od Boga domaga się od człowieka wiary religijnej oraz przyczynia się do zapewnienia prawdziwego pokoju między ludźmi. Treść encyklik Jana XXIII dotyczy również wiarygodności Kościoła. Chodzi mianowicie o kwestie

⁵⁵ *Aeterna Dei Sapientia* 37-68.

⁵⁶ *Mater et Magistra* 178-180.

Boskiego pochodzenia i struktury Kościoła, jego konieczności do zbawienia oraz jedności, której widzialnym znakiem jest prymat św. Piotra i jego następców. Eklezjologia papieża Jana XXIII charakteryzuje się także dużą wrażliwością ekumeniczną.

Uzasadnianie teologicznofundamentalne zawarte w encyklikach Jana XXIII odwołuje się przede wszystkim do podmiotowych uwarunkowań człowieka, który w Objawieniu Bożym szuka odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne. Odpowiada to współczesnemu sposobowi uzasadniania w teologii fundamentalnej, odwołującemu się w bardzo dużym stopniu do racji podmiotowych, zgodnych z rozumną i wolną naturą człowieka. Uzasadnianie to jest prezentowane w ramach tak zwanej nowej argumentacji teologicznofundamentalnej, formułującej nowe motywy na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego takie jak na przykład argument ze świadectwa, z miłości, z nadziei, z wkładu chrześcijaństwa w kulturę czy też z wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa w porównaniu do innych religii. Dopełniają one tradycyjne argumenty z prorocत्व, cudów oraz zmartwychwstania Jezusa. Uzasadnienie natomiast wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie pozwala osobie ludzkiej na rozumną i wolną odpowiedź na Boże wezwanie do wiary⁵⁷.

Argumentacja zawarta w encyklikach św. Jana XXIII bardzo dobrze wpisuje się w obecną sytuację, domagającą się od chrześcijan bycia świadkami wiary w Chrystusa, którzy będą wnosić w świat wartości ewangeliczne. Konieczna jest przy tym obecność chrześcijan w przestrzeni publicznej, aby stanowić przeciwagę dla kreowanej nieprzychylniej atmosfery wobec wiary religijnej oraz ukazywać alternatywę w postaci pięknego życia płynącego z wiary w Chrystusa.

Streszczenie

Prezentacja treści encyklik papieża św. Jana XXIII przyczynia się do recepcji nauczania papieskiego, ukazującego między innymi argumenty na wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego. Argumentacja obecna w encyklikach Jana XXIII dotyczy świadectwa życia ludzi wierzących w Chry-

⁵⁷ Zob. I. Korzeniowski, P. Rabczyński. *Znaki czasu*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, s. 1378-1381; M. Rusecki, J. Mastej. *Uzasadnianie w teologii fundamentalnej*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2(2010); M. Rusecki. *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*; S. Bartnicki, *Wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego według kardynała Avery Dullesa*, s. 211. 256. 299.

stusa, miłości chrześcijańskiej, wkładu chrześcijaństwa w kulturę, obecności pełni prawdy w chrześcijaństwie oraz ustanowienia Kościoła przez Jezusa Chrystusa. Odwołuje się ona przede wszystkim do podmiotowych uwarunkowań człowieka, który w Objawieniu Bożym szuka odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne. Odpowiada to współczesnemu sposobowi uzasadniania w teologii fundamentalnej. Prezentacja motywów wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, ukazuje racjonalny charakter wiary chrześcijańskiej, poprzez którą człowiek przyjmuje Boże orędzie zbawienia. Przyczynia się do tego argumentacja obecna w encyklikach św. Jana XXIII, która nadal zachowuje swoją aktualność.

Słowa kluczowe: *Jan XXIII, Objawienie, wiarygodność, argumenty, świadectwo, miłość, prawda, kultura, Kościół, jedność, wiara.*

The Credibility of Christianity in the Encyclicals of St. John XXIII

Summary

The presentation of the content of the encyclicals of Pope St. John XXIII contributes to the reception of papal teaching, showing, among others things, the arguments concerning the credibility of the Christian revelation. The argumentation present in the encyclicals of John XXIII concerns the testimony of the life of people who believe in Christ, Christian charity, the contribution of Christianity to culture, the presence of the full truth in Christianity and the establishment of the Church by Jesus Christ. It refers primarily to the subjective determinants of the human being, who in the Revelation of God looks for answers to the most important questions of life. This corresponds to the modern way of justifying in fundamental theology. The presentation of the motives of the credibility of Revelation realized in Jesus Christ reveals the rational nature of the Christian faith, by which man accepts God's message of salvation. The argumentation present in the encyclicals of St. John XXIII gives its contribution here and it retains its topicality today.

Key words: *John XXIII, Revelation, credibility, arguments, testimony, love, truth, culture, Church, unity, faith.*

JOWITA RUSIECKA

NEGACJA JUDAIZMU W APOLOGIACH ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Treść: 1. Rozwój i specyfika apologii przeciw Żydom, 2. Zniszczenie Świątyni kresem judaizmu, 3. Bezżyteczność zwyczajów żydowskich.

Od samego początku chrześcijaństwo musiało stale konfrontować się z pogaństwem i judaizmem, aby uniknąć zgubnego synkretyzmu i zachować depozyt Objawienia. Apologia chrześcijańska skupiała się zatem na wykazaniu wyższości czy absolutności tej religii nad innymi. Z biegiem czasu jakby malało zagrożenie ze strony pogan, a jednocześnie narastało zagrożenie ze strony judaizmu. W IV wieku przybrał na sile problem sympatyzowania niektórych chrześcijan ze zwyczajami żydowskimi, grożący zaciemnieniem tożsamości wyznawców Jezusa Chrystusa. Taka sytuacja miała właśnie miejsce m.in. w Antiochii, gdzie zmagał się z nią młody wówczas kapłan – św. Jan Chryzostom (zm. 407). Całe jego życie, także jako biskupa, było wypełnione troską i walką o czystość wiary. Duszpasterska gorliwość tego niezwykle uzdolnionego retorycznie apologety zaowocowała powstaniem ośmiu homilii przeciwko judaizantom i Żydom oraz jednej mowy przeciwko Żydom i Hellenom. Wątki w nich podjęte nie były nowością w piśmiennictwie chrześcijańskim, bowiem od II do IV wieku powstało wiele pism o charakterze antyjudaistaicznym; jednakże nikt dotąd nie opisał tak wyczerpująco i radykalnie „relacji pomiędzy chrześcijańską i żydowską politeją”¹. Jego przekonanie sprowadza się do tezy, że po Wcieleniu Syna Bożego judaizm jest niejako „przeterminowany”, a zatem

Jowita Rusiecka – ukończyła w 2014 roku studia teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; aktualnie jest doktorantką. Ponadto, studiuje filologię klasyczną na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ J. ILUK, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2010, t. 1, s. 18.

zasadniczo nie powinien już istnieć; jego miejsce zajęło przecież chrześcijaństwo.

W artykule tym postaram się ukazać najważniejsze argumenty św. Jana Chryzostoma negujące judaizm; uczynię to na tle ukształtowanego wcześniej gatunku apologii, zwanego „przeciwko Żydom”, aby w ten sposób jeszcze dobitniej ujawniała się oryginalność stanowiska płomiennego kaznodziei z Antiochii.

1. Rozwój i specyfika apologii przeciw Żydom

Za pierwszego apologetę występującego przeciwko judaizmowi uznawany jest Aryston z Pelli, autor *Sporu między Jazonem i Papiskusem*. Tekst nie przetrwał, niestety, do naszych czasów. Znamy go jedynie ze wzmianek innych autorów, m. in. Orygenes i św. Hieronima. Zawierał dialog judeochrześcijanina Jazona z Żydem aleksandryjskim Papiskusem. Rozmowa zakończyła się uznaniem Bóstwa Chrystusa przez Papiskusa i prośbą o chrzest².

Innym pismem, które powstało w II w., jest również *List Pseudo-Barnaby*, w którym apologeta krytykuje Żydów, twierdząc, że Przymierze Synajskie przestało obowiązywać po śmierci Jezusa Chrystusa. W konsekwencji autor tego listu potępia skłonność chrześcijan do sympatyzowania z judaizmem³.

Św. Ignacy Antiocheński (zm. 107), chociaż nie pisał tekstów antyżydowskich, to jednak nie był w stanie zupełnie uniknąć tej tematyki. W listach do Kościołów w Efezie, Magnezji Filadelfii i Smyrnie zawarł cenne uwagi dotyczące wschodnich judaizantów⁴.

Największą apologią starożytną z serii *Adversus Judaeos* stanowi *Dialog z Żydem Tryfonem* św. Justyna (zm. ok. 165). Apologeta wykazuje w nim bardzo obszernie wyższość chrześcijaństwa nad judaizmem, wykładając jednocześnie podstawy chrystologii i eklezjologii⁵.

Meliton z Sardes z kolei w *Homilii paschalnej* (II w.) podkreśla odrzucenie Izraela przez Boga z powodu ukrzyżowania Chrystusa⁶.

² Por. L. MISIARCZYK, *Pierwsi apologeti greccy*, Kraków 2004, s. 99-102.

³ Por. M. SKIERKOWSKI, *Narodziny apologii chrześcijańskiej*, w: *Powracanie apologii*, red. TENŻE, Płock 2013, s. 32.

⁴ Por. J. IŁUK, *Żydowska...*, s. 418.

⁵ Por. M. SKIERKOWSKI, *Wczesne apologetyki greckie*, w: *Powracanie apologii*, s. 44-50.

⁶ Por. J. IŁUK, *Żydowska...*, s. 420.

Św. Ireneusz z Lyonu (zm. ok. 200) także poświęcił nieco miejsca judaizmowi w dziele *Adversus haereses*. W IV księdze tego tekstu opisał prorocтва dotyczące upadku, niewoli Izraela i zburzenia Jerozolimy, które miały wskazywać na kres istnienia narodu wybranego⁷.

Również Tertulian (zm. po 220) podjął tematykę antyżydowską, pisząc dzieło *Przeciw Żydom*. Wskazuje w nim, że Stare Przymierze już nie obowiązuje, bo wypełniło swoje zadanie. Wraz z przyjściem Chrystusa zaczęło dominować Nowe Przymierze, oparte na miłości. W Jezusie bowiem wypełniły się prorocтва dotyczące Mesjasza, a Żydzi, nie uznając Chrystusa, tym samym odrzucili łaskę Bożą⁸.

Św. Cyprian (zm. 258), biskup Kartaginy, napisał *Trzy księgi przeciw Żydom do Kwiryna*. W dziele tym, opierając się na Piśmie Świętym, udowadnia, że Żydzi zbłądzili, odrzucając Chrystusa i że tylko chrześcijaństwo przynosi pełną prawdę⁹.

Euzebiusz z Cezarei (zm. 339) w piśmie *Wyjaśnienie Ewangelii* pokazuje, że upadek państwa żydowskiego, przyjście Mesjasza i powołanie pogan zostały zapowiedziane w Starym Testamencie. Wyjaśnia także, dlaczego chrześcijaństwo przyjmuje cały Stary Testament¹⁰.

Ważną postacią jest Afrahat Syryjczyk (zm. ok. 345), który wygłosił dziewięć homilii polemicznych przeciwko judaizmowi. Starał się w nich przekazać chrześcijanom proste argumenty służące im do obrony przed krytyką ze strony Żydów. Optuje za ideą odrzucenia Izraela przez Boga i wprowadzenia w miejsce starego ludu nowej wspólnoty – Kościoła¹¹.

Także św. Ambroży (zm. 397) podejmował tematykę apologijną przeciwko judaizmowi w niektórych listach; podobnie, rozdział IV jego *Drugiej apologii proroka Dawida* ma wydźwięk antyżydowski¹².

Św. Atanazy Wielki (zm. 373) jest prawdopodobnie autorem najostrzejszej krytyki judaizmu przed św. Janem Chryzostomem. Zawarta jest ona w *Mowie o Wcieleniu*, w której oddał on zarzuty Żydów (i pogan) skierowane przeciwko nauce o konieczności Wcielenia dla naprawienia ludzkiej natury¹³.

⁷ Por. *tamże*, s. 418.

⁸ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin-Lublin, 2007, s. 131.

⁹ Por. J. ILUK, *Żydowska...*, s. 414.

¹⁰ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, s. 262.

¹¹ Por. J. ILUK, *Żydowska...*, s. 410.

¹² Por. *tamże*, s. 411.

¹³ Por. *tamże*, s. 413; F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, s. 190.

Św. Efrem Syryjczyk (zm. 373), chociaż nie stworzył jednego zwartego dzieła przeciw Żydom, to jednak stale nawiązywał do tego wątku, m.in. w *Pieśniach o wierze*, *Hymnach na Boże Narodzenie* i *Pieśni wielkanocnej*¹⁴.

Traktat antyżydowski napisał również Zenon (zm. ok. 375), biskup Weroni. Pismo to, zatytułowane *O obrzezaniu*, wskazuje, że po śmierci Chrystusa nie obowiązują już dawne zwyczaje żydowskie nakazane przez Prawo¹⁵.

Św. Jan Chryzostom nie był zatem pionierem w dziedzinie apologii antyżydowskiej. Jego kazania pierwotnie wynikały z aktualnych potrzeb wspólnoty, a dopiero potem utworzyły pewną apologijną całość. Zaczął on wygłaszać swoje mowy apologijne 6 września 386 r., w niedzielę poprzedzającą żydowski Nowy Rok – Rosz ha-Szana; po tej celebracji bowiem następowały kolejne święta, w których uczestniczyli judaizanci. Druga mowa, wygłoszona 31 stycznia 387 r., wiązała się z początkiem siedmiodniowego postu paschalnego i miała przestrzec chrześcijan przed uczestnictwem w żydowskich praktykach tego typu. Po dłuższej przerwie powrócił on do swojego tematu, proklamując mowę 29 sierpnia 387 r., trzy dni przed kolejnym Nowym Rokiem żydowskim. Homilia czwarta, wygłoszona 5 września, pięć dni przed Dniem Pojednania (Jom Kipur), miała ukazać bezsensowność stosowania się chrześcijan do żydowskich nakazów Prawa. Mowa piąta, przedstawiona cztery dni później, czyli 9 września, kontynuuje podjęty wcześniej temat. Kolejnego dnia, 10 września, w święto Jom Kipur, kaznodzieja podkreślał odrzucenie Izraela przez Boga. Homilia siódma, poprzedzająca Święto Namiotów (Sukot), przedstawiała krytykę kultu żydowskiego sprawowanego poza świątynią. Ostatnia mowa z tego cyklu, czyli ósma, wygłoszona 19 września, stanowiła jak gdyby punkt kulminacyjny troski apologety o powrót judaizantów na łono chrześcijaństwa¹⁶. Wreszcie apologia *Przeciwko Żydom i Hellenom*, uzasadniająca bóstwo Jezusa Chrystusa, została zredagowana jako rozprawa, a nie kazanie; powstała ona na przełomie 386 i 387 r., mniej więcej w tym czasie, co pozostałe osiem wspomnianych mów apologijnych. Być może miało to być

¹⁴ Por. J. ILUK, *Żydowska...*, s. 416.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 422.

¹⁶ Por. J. ILUK, *Jan Chryzostom i jego kazania o żydowskiej politei (wprowadzenie)*, w: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, Kraków 2007, s.23-24; 53-56.

jedno z kazań, ale faktycznie powstał traktat teologiczny¹⁷. Uzupełnia on jednak znakomicie argumentację apologety, mającą wykazać wyższość chrześcijaństwa nad judaizmem i pogaństwem. Część dotycząca boskości Jezusa Chrystusa i prawdziwości Kościoła skierowana została głównie do Hellenów. Powszechna była wówczas bowiem rywalizacja między chrześcijaństwem a judaizmem o nowych członków pochodzenia pogańskiego. Mieli oni przekonać się, że judaizm nie ma już prawa bytu, skoro pełną prawdę przekazuje chrześcijaństwo. Natomiast słowa skierowane przeciwko Żydom, zawarte we wszystkich mowach, są adresowane tak naprawdę do judaizantów, którym tuż przed rozpoczęciem się świąt żydowskich św. Jan Chryzostom stara się uświadomić, jak wielki błąd popełniają, uczestnicząc w żydowskich praktykach i bratając się z „mordercami Chrystusa”. Skupia się więc na ich niewierności, krytykując jednocześnie nie tyle konkretnych Żydów, co judaizm sam w sobie, który teraz, po przyjściu Mesjasza, stał się niezgodny z Prawem i stracił rację bytu¹⁸.

2. Zniszczenie Świątyni kresem judaizmu

Historia Świątyni jerozolimskiej zaczyna się od Dawida (przełom XI i X wieku przed Chr.), który przeniósł Arkę Przymierza do Jerozolimy i zamierzał zabezpieczyć miejsce, w którym mogłaby bezpiecznie być przechowywana. Z powodu popełnionych grzechów nie zrealizował on tego zamiaru (por. 2 Sm 7,1-7); dopiero jego syn, król Salomon (ok. 970/969-931 przed Chr.), rozpoczął budowę Domu Bożego, chociaż to Dawid wszystko do niej przygotował. Mimo burzliwej historii i zburzenia jej przez Babilończyków w 587 r. przed Chr. stanowiła ona (także po odbudowie) niekwestionowane centrum kultu żydowskiego. Jej autorytet wynikał z przekonania o zamieszkiwaniu w niej Boga. Stanowiło to dowód wybrania narodu, skoro Boża obecność jest łaską daną tylko z woli Bożej¹⁹. Cała instytucja Świątyni, jej kult ofiarniczy, dziedziczne kapłaństwo i obowiązek pielgrzymowania, pochodził z ustanowienia Bożego²⁰. Nie wolno było nic zmieniać w usta-

¹⁷ Por. [Wyjaśnienie tłumacza – J. ILUKA], w: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy...*, s. 229, przypis 1.

¹⁸ Por. J. ILUK, *Jan Chryzostom i jego kazania...*, s. 26-29, 35-37.

¹⁹ Por. R. de VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 328, 339, 342-343.

²⁰ Por. M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 24-25.

nowionych zwyczajach, gdyż jako regulowane przez Prawo miały one Boską pieczęć.

Św. Jan Chryzostom wychodzi z przekonania, że każde ważne święto żydowskie – choćby Paschy, Tygodni czy Namiotów - miało swój określony sposób celebracji w Jerozolimie²¹ (por. Pwt 16, 1-15). Naruszenie tych przepisów oznaczałoby przestępstwo i dlatego właśnie – jego zdaniem - nie powinno się tworzyć nowych norm, w innych już realiach, to znaczy po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku: „Z mocy wtedy obowiązującego Prawa, nie wolno im było w innym miejscu pościć, składać ofiarę i obchodzić różne święta, w tym Święta Namiotów, a także komentować Prawo. Jeżeli więc już wówczas czynności te były bezprawne poza Jerozolimą, to tym bardziej są takimi teraz!”²² Obchodzenie świąt żydowskich niezgodnie z Prawem (a tak czynią Żydzi aktualnie) powoduje również nieczystość i zaciąga winę, której już nie sposób zmyć: „Wiadomo, że wszelkie przewinienia może zmyć ofiara, bo bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia grzechów, jednak po upadku Świątyni wszystkie ofiary zostały zniesione, a z nimi przeróżne ofiary pokuty i wszelkie święta. Jeżeli nadal się je obchodzi, stają się one tym bardziej karygodne, gdyż stoją poza Prawem”²³.

Kiedyś nie zdołano zburzyć Jerozolimy, dlatego że Bóg ją chronił, ale teraz, dla wzniesłego celu, którym było wprowadzenie chrześcijaństwa, Bóg pozwolił cesarzowi na zniszczenie Miasta²⁴: „Świątynię zburzono więc dlatego, aby [Żydzi] nie poszukiwali Boga tylko w jednym miejscu [na ziemi], ale by spojrzeli ku niebu. Z tego powodu także zniesiono ofiary, by poznali prawdziwą ofiarę, która zdoła świat oczyścić z grzechu. Bóg okazał swoje miłosierdzie. Oni jednak okazali się być niegodni tej dobroczynności; będą więc nieuchronnie ukarani”²⁵. Jan Chryzostom stara się wykazać na podstawie Starego Testamentu, że sami Żydzi popełniają błąd, gdy ulegają wierze w odbudowanie Jerozolimy i Świątyni: „Oczywiście, nie jest konieczne, abym to ja udowadniał, że nigdy nie powstanie [Świątynia]; przeciwnie, to

²¹ Por. Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowa 4, 2*, s. 126-127; por. *Mowa 2, 3*, s. 90. Wszystkie cytaty z mów św. Jana Chryzostoma pochodzą z wydania: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, Kraków 2007 (przekład i opracowanie Jan ILUK). Oznaczenia w przypisie wskazują na numer mowy, jej paragrafu i strony z polskiego wydania. Ze względu na jednego autora wszystkich przytaczanych homilii, w kolejnych przypisach nie będzie podawane jego imię.

²² *Mowa 4, 2*, s. 126.

²³ *Mowa 4, 2*, s. 129; por. *Mowa 2, 3*, s. 90.

²⁴ Por. *Mowa 4, 2*, s. 131.

²⁵ *Mowa 4, 2*, s. 131.

do nich należy udowodnienie, że w przyszłości powstanie²⁶. Także z historycznego punktu widzenia nic nie wskazuje na to, aby nadzieje Żydów miały się spełnić; minęło już wiele lat od zburzenia Świątyni i nic się w tej kwestii nie zmienia: „Powiedz mi, zwłaszcza że świadectwo czasu zamyka twoje bezwstydną usta! Nawet gdyby od zdobycia upłynęło jedynie dziesięć, dwadzieścia, trzydzieści albo pięćdziesiąt lat, to i wtedy nie można by było negować, chociaż można by mieć pretekst do powątpiewania. Skoro upłynęło nie pięćdziesiąt lecz więcej niż sto, więcej niż dwieście, a nawet więcej niż trzysta lat od zdobycia i nikt nie dostrzegł nawet cienia, żadnej oznaki odmiany, której wy ciągle oczekujecie, to dlaczego pozostajesz w beznadziejnym uporze?”²⁷

Chociaż nie zapowiedziano odbudowy Świątyni, naród żydowski starał się tej rekonstrukcji dokonać niejako na własną rękę²⁸. Nie udało mu się jednak, jak dotąd, zrealizować tego zamiaru: „Gdyby [Żydzi] nie próbowali odbudować Świątyni, wówczas mogliby mówić: «Wziąwszy budowę w swoje ręce, zapewne doprowadzilibyśmy ją do końca». Ja jednak jestem gotów wykazać, że usiłowali próbować (...). Zawsze przegrywali, co według zasad igrzysk olimpijskich oznacza, że Kościołowi przynależy wieniec zwycięstwa”²⁹. Apologeta w ramach argumentacji przytacza trzy nieudane próby odbudowania Świątyni. Pierwsza to bunt Żydów za cesarza Hadriana (132-135 r.) w 132 r., nazywany powstaniem Bar Kochby³⁰; druga to rzekomo bunt za panowania cesarza Konstantyna (aczkolwiek wygląda na to, że apologeta pomylił imiona cesarzy; ponieważ nie ma świadectw dotyczących rebelii żydowskich za jakiegokolwiek cesarza o imieniu Konstantyn, należy przyjąć, że chodzi tu o wielkie powstanie, które wybuchło za Konstancjusza II w 351 roku³¹); trzecia to sytuacja współpracy Żydów z reaktywującym pogaństwo cesarzem Julianem Apostatą (361-363), który „w swej bezbożności przewyższał wszystkich poprzedników”³². Apologe-

²⁶ *Mowa 5, 4, s. 144.*

²⁷ *Mowa 5, 3, s. 144.*

²⁸ *Por. Mowa 5, 10, s. 162; Por. Mowa 6, 2, s. 173.*

²⁹ *Mowa 5, 10, s. 162.*

³⁰ *Por. L. LEVINE, Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135), w: Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju, red. H. SHANKS, Warszawa 2013, s. 238.*

³¹ *Por. J. ILUK, Ostatnia w antyku rebelia Żydów (351-353 r.), w: Hortus imaginum. Studia historyczne dedykowane pamięci profesora Stanisława Mielczarskiego, red. A. PANER, A. KŁONCZYŃSKI, K. KOWALSKI, Gdańsk 2005, s. 79-80.*

³² *Mowa 5, 11, s. 164; por. Mowa 9, 16, s. 258.*

ta bardzo ostro potępia podjęcie przez Żydów współpracy z tym pogańskim cesarzem, która jest wbrew woli Boga i w żaden sposób nie mogła przynieść pozytywnych efektów: „Ci niegodziwcy, ci bezwstydnicy, mieli czelność oczekiwać tego od bezbożnego Hellena i wzywać jego nikczemne dłonie do odbudowy świątości. Nie spostrzegli nawet, że podjęli się dzieła niemożliwego. Nie rozumieli, że człowiek może odbudować tylko to, co sam zburzył. Skoro Bóg zniszczył ich Miasto, siła ludzka nie była w stanie zmienić boskiej decyzji”³³.

Wszelkie nieszczęścia, które spotykają Żydów, są działaniem Boga, świadczącym o Jego odwróceniu się od własnego ludu: „To Bóg; nie miejcie wątpliwości, że On jest głównym ich sprawcą! Jeśli jednak przypisujesz je ludziom, to nie zapominaj, że ludzie, jakkolwiek by chcieli to uczynić, nie zdziałaliby niczego, gdyby miało się okazać, że nie jest po myśli Boga”³⁴. Jan Chryzostom, rozwijając twierdzenie, że Bóg opuścił Żydów, stwierdza, że gdyby ponieśli oni klęskę tylko z rąk ludzkich, czas nieszczęść minąłby wraz z zajęciem Jerozolimy; człowiek mógł bowiem zburzyć materialnie Miasto i Świątynię, ale to Bóg przestał zsyłać swoją łaskę, na której opierało się ich funkcjonowanie: „Przypuśćmy, że tak jak sądzicie, to ludzie zburzyli Miasto i zniszczyli ołtarz; czy także ludzie sprawili, że zamilkli wasi prorocy, czy ludzie pozbawili was łaski Ducha i wszelkich innych danych wam świątości, na przykład: głosu, który się wydobywał z wieka miłosierdzia, mocy płynącej z namaszczenia i [wyrokowania] ze znaków będących na kamieniach [okrycia] kapłana?”³⁵

Św. Jan Chryzostom podkreśla, że najbardziej kluczowe komponenty instytucji żydowskich miały boskie pochodzenie, a więc to od Boga zależy ich trwanie: „Początki żydowskiej politei nie w całości były ziemskiego pochodzenia; większość jej elementów, zwłaszcza te najgodniejsze, pochodziły z wysokości nieba”³⁶. Na przykład ofiary miały wiele ziemskich elementów, jak ołtarz, drewno, nóż, kapłan, ale ogień, w którym były spalane, pochodził ze Świętego Świętych, czyli od Boga. Także przez wieko miłosierdzia przemawiał Bóg, to On pozwalał kapłanom odczytać wyrocznię z kamieni i uświęcał oleje służące do namaszczeń³⁷. Ludzie, nawet zniszczysz zewnątrz kult, nie byłiby w stanie pozbawić Izraelitów tych boskich

³³ *Mowa 5, 11, s. 165.*

³⁴ *Mowa 6, 3, s. 178.*

³⁵ *Mowa 6, 4, s. 179.*

³⁶ *Mowa 6, 4, s. 179.*

³⁷ Por. *Mowa 6, 4, s. 179.*

komponentów; mógł tego dokonać tylko Bóg: „Niechby i ludzie zburzyli twoje mury, lecz czy także przeszkodzili płomieniowi spłynąć z wysokości? Czy stłumili głos, wydobywający się z wieka miłosierdzia i zgasili blask kamieni [arcykapłana]? A święty olej bez łaski? Czy ludzie pozbawili was tego wszystkiego? Czy też Bóg sprawił, że wszystko ustało? Czyż nie jest oczywiste, że zapalał do was nienawiścią i odwrócił się od was raz na zawsze? Nie – odpowiecie – nie mamy tego wszystkiego, gdyż nie mamy stolicy. A dlaczego nie macie stolicy? Czyż nie dlatego, że Bóg was opuścił?”³⁸

Św. Jan Chryzostom podkreśla, że w przeszłości Świątynia nie zawsze odmieniała na dobre ludzi (por. Jr 7,4)³⁹: „Jeżeli więc Świątynia nie zdała się na nic, gdy znajdowali się w niej cherubini i Arka, to tym mniej znaczy teraz, gdy wszystko zostało zniszczone, a Bóg się od niej odwrócił”⁴⁰. Już wtedy, kiedy Arka była w Świątyni i działał tam Duch Boży, została nazwana jaskinią zbójców (por. Jr 7,11) ze względu na łamanie Prawa przez Izraelitów. Teraz więc, kiedy Duch opuścił naród żydowski, kiedy zniesiono kult świątynny, oddawanie czci Bogu stało się bluźnierstwem: „Jeżeli wtedy, kiedy rozkwitała ich politeja, Świątynia była jaskinią rozbójników, to obecnie czym jest, jeśli nie miejscem prostytucji, mieszkaniem nieprawości, przytułkiem demonów, twierdzą diabłów, zagładą dusz, przepaścią i otchłanią każdej zagłady; jakby nie nazwać, zawsze za mało się powie”⁴¹.

Dowodem na odwrócenie się Boga od Izraela jest także zaprzestanie powoływania proroków. Kiedy po wyjściu z Egiptu nie było jeszcze Świątyni, a Izraelici popełniali wiele wykroczeń, Bóg nie wstrzymał daru proroctwa. Nawet kiedy Świątynia została zburzona i naród przebywał na obcej ziemi, działali prorocy, choćby Daniel i Ezechiel⁴². To, że teraz ich nie ma, wskazuje na zmianę podejścia Boga do ludu izraelskiego, wynikającą z popełnienia największej zbrodni, czyli zabicia Jezusa: „Dlaczegoż więc, powiedz mi, nie macie teraz proroków? Czy nie dlatego, że Bóg zmienił wasz los? Dlaczego zmienił? Czyż to nie oczywiste: za sprawą ukrzyżowania i haniebnych czynów. «A skąd to wiadomo?» – zapytasz. A stąd, że wcześniej dostawaliście wszystko, mimo że żyliście w bezbożności. Teraz, choć od czasu ukrzyżowania życie godniej, doznajecie większej kary i nie korzystacie

³⁸ *Mowa 6, 4, s. 180.*

³⁹ *Por. Mowa 1, 7, s. 77.*

⁴⁰ *Mowa 1, 7, s. 77.*

⁴¹ *Mowa 6, 7, s. 188.*

⁴² *Por. Mowa 6, 4, s. 180.*

z wcześniejszych łask⁴³.

Odrzucenia Izraela dowodzi również brak struktury kapłańskiej w judaizmie. Po upadku Świątyni i odwróceniu się Boga nie ma już kapłaństwa niezbędnego do utrzymania prawowiernego kultu: „Gdzie wasz arcykapłan? Gdzie jego suknia, gdzie jego napierśnik i wyrocznia? Nie wymieniamy waszych obecnych patriarchów, szarlatanów i kupców, przepelnionych nieprawością. Cóż to za kapłan, powiedz, jeśli nie ma dawnego oleju do namaszczenia i odpowiedniego rytuału? Co to za kapłan, powiedz, jeśli nie ma ofiar, ołtarza i jest pozbawiony posług? (...) Wasi obecni patriarchowie nie są kapłanami. Oni jedynie, jak na scenie, grają role kapłanów; a że nawet tej roli zagrać nie potrafią, dalecy są nie tylko od prawdy, ale i od jej pozorów⁴⁴. Jan Chryzostom zwraca przy okazji uwagę na to, jak wielką godnością było kapłaństwo w starożytnym Izraelu; przypominając historię wybrania Aarona na kapłana: „Przypomnij sobie, ile ofiar złożył Mojżesz, aby Aaron został wyświęcony na kapłana; przypomnij sobie, jak go obmywał, nacierał koniuszki jego uszu, prawą dłoń i prawą stopę; przypomnij sobie także, jak zaprowadził go do Świętego Świętych, nakazując tam pozostać przez wyznaczone dni⁴⁵ (por. Kpł 8). Obecnie, z dawnych obrzędów nic nie pozostało: „Oczywiste jest, że nie może być kapłana tam, gdzie nie ma Miasta. Podobnie, jak i nie może być króla, jeśli nie ma ani wojska, ani diademu, ani purpurowego płaszcza, ani innych imponderabiliów władzy. Również nie ma kapłana tam, gdzie zniesiono ofiarę i obyczaj jej składania, gdzie podeptano świętości i zniknęło wszystko, na co składał się święty kult⁴⁶. Wobec takiej powagi kapłaństwa „to, co się praktykuje dzisiaj u Żydów, jest zabawą, haniebnym żartem, czarami i niezliczonymi atakami nieprawości⁴⁷.

Rozważając dalej tę kwestię, św. Jan Chryzostom wykazuje na podstawie Pisma Świętego, że dawna forma kapłaństwa już nie wróci, gdyż została zastąpiona nową – kapłaństwem Chrystusowym. Zwraca uwagę na to, że kapłani pochodzili tylko z jednego plemienia Izraela – Lewiego, oraz że urząd był dziedziczny. Mieli oni szczególne przywileje, gdyż nie zajmowali się rolnictwem, rzemiosłem czy innymi zawodami, ale poświęcali się całkowicie służbie Bogu; inne pokolenia były zobowiązane do płacenia im dziesięci-

⁴³ *Mowa 6, 4, s. 180.*

⁴⁴ *Mowa 6, 5, s. 182.*

⁴⁵ *Mowa 6, 5, s. 182.*

⁴⁶ *Mowa 7, 2, s. 192.*

⁴⁷ *Mowa 6, 6, s. 184.*

ny, co stanowiło źródło ich utrzymania (por. Lb 18)⁴⁸. Na tym tle apologeta wraca do biblijnych początków Izraela, przywołując historię spotkania Abrahama z Melchizedekiem, aby wskazać na ten epizod jako zapowiedź nowego kapłaństwa⁴⁹ (por. Rdz 14,17-20). Pismo Święte wprost przekazuje, że Melchizedek jest typem Chrystusa (por. Hbr 7). Jan Chryzostom zwraca szczególną uwagę na słowa Ps 110⁵⁰, które zapowiadają nowe kapłaństwo, na wzór Melchizedeka (por. Ps 110,4). Oznacza to, że dawne kapłaństwo zniknie, a na jego miejsce pojawi się nowe, bo jeśli miałyby trwać dalej dawne, byłyby zgodne z porządkiem Aarona, a nie Melchizedeka⁵¹. W Ps 110 nie chodzi o zwykłego człowieka, gdyż król, uznawany za autora tekstu, nie mógł powiedzieć o nikim, że jest jego Panem (por. Ps 110,1), oprócz właśnie samego Boga. Oczywiście więc jest, że stanowi to zapowiedź kapłaństwa Chrystusowego, zmiany Prawa (por. Hbr 7,12)⁵². Nowy kapłan, ustanowiony na wzór Melchizedeka, staje się nim „nie według prawa przykazania cielesnego, ale według mocy życia niezniszczalnego” (Hbr 7,15). Oznacza to, że nakazy nowego kapłaństwa nie mają w sobie nic cielesnego. Jezus nie nakazał składać ofiar ze zwierząt, ale czcić Boga duchowo. Jako nagrodę obiecał życie wieczne, ponieważ pokonał podwójną śmierć: cielesną i duchową, spowodowaną przez grzech⁵³. Nowy porządek, zawierający w sobie nową ofiarę i nowe kapłaństwo, został zaplanowany przez Boga i wprowadzony przez Wcielenie Syna Bożego.

3. Bezżyteczność zwyczajów żydowskich

Tora była niezwykle ważnym elementem konstytuującym naród wybrany. Miała niepodważalny autorytet, ponieważ stanowiła serce Biblii Hebrajskiej, czyli dar Boży, wyraz woli Pana, Jego Objawienie. Sprawiała, że

⁴⁸ Por. *Mowa* 7, 4, s. 199.

⁴⁹ Por. *Mowa* 7, 4, s. 200.

⁵⁰ Ps 110: „Wyroczenia Boga dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy». Twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu: «Panuj wśród swych nieprzyjaciół!. Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi. Z łona jutrzenki jak rośnię Cię zrodziłem». Pan przysiągł i nie pożałuje: «Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka». Pan po Twojej prawicy zetrze królów w dniu swego gniewu. Będzie sądził narody, wzniesie stosy trupów, zetrze głowy jak ziemia szeroka. 7 Po drodze będzie pił ze strumienia, dlatego głowę podniesie”.

⁵¹ Por. *Mowa* 7, 4, s. 200.

⁵² Por. *Mowa* 7, 5, s. 203.

⁵³ Por. *Mowa* 7, 5, s. 203-204.

życie Izraelitów było egzystencją „ludu świętego” (Wj 19,6), a więc społeczności oddzielonej od innych ludów (por. Kpł 20,26). Decyduje ona zatem w dużym stopniu o istocie narodu wybranego⁵⁴. Decentralizacja judaizmu, wywołana zburzeniem Świątyni, spowodowała wzrost liczby synagog. Pamiętano jednak ciągle o wielkiej roli Świątyni, co wyrażało się m.in. przez sytuowanie synagog w orientacji ku Jerozolimie. Ponieważ nie było możliwości wprowadzenia tam kultu ofiarniczego, skupiano się na nauczaniu Prawa⁵⁵. Tymczasem teraz, po Wcieleniu Syna Bożego, Prawo wypełniło się i jego rola dobiegła końca; kurczowe trzymanie się przepisów prawnych jest nie na czasie, a nawet szkodliwe.

Jan Chryzostom w perspektywie chrystologicznej relatywizuje walor żydowskiego Prawa: „Ani podporządkowanie się temu rygorowi nie przysparzało większej cnoty, ani jego nieprzestrzeganie nie niosło za sobą złych konsekwencji”⁵⁶. Apologeta, przywołując postać Daniela, pokazuje, że można było nie spełniać nakazów postu, ofiar i świąt (czyli przepisów Prawa), a jednocześnie „zachwycić Boga”⁵⁷. Sięgając po przykład trzech młodzieńców, twierdzi on, że jeszcze przed nadejściem chrześcijaństwa wypełnili oni przykazanie ewangeliczne (por. J 15,13): „Oni swe życie oddali Bogu. I nie dlatego są godni podziwu, ale dlatego, że zrobili to bez nadziei na jakąkolwiek zapłatę (...) «Wystarczającą – mówi [Daniel] - będzie dla nas zapłatą, jeżeli umrzemy za Boga». Tak też uczynili, okazując wielką cnotę, bez oglądania się na nakazy”⁵⁸. Prawdziwą zasługą stało się zatem oddanie życia Bogu, a nie skupianie się na wypełnianiu drobiazgowych przepisów Prawa.

Jan Chryzostom nie krytykuje Prawa jako czegoś zupełnie złego, przeciwnie: podkreśla, że było ono użyteczne i potrzebne, aczkolwiek czasowe, nastawione na przyjście Chrystusa. Dlatego też korzystanie z niego „nie w porę” czyni tak wielki dar Boży bezużytecznym. Trzeba więc, aby ci, którzy się trzymają Prawa żydowskiego, przyszli do Chrystusa, który przyniósł wszystkim prawdziwe usprawiedliwienie. Nieuczynienie tego kroku jest podobne do sytuacji więźniów, którzy czekając w zamknięciu na wyrok, zostali nagle, bez żadnego dochodzenia, zwolnieni mocą dekretu królewskiego, ale odrzucili tę łaskę⁵⁹: „To przydarzyło się Żydom. Patrzenie,

⁵⁴ Por. A. MELLO, *Judaizm*, Kraków 2003, s. 29.

⁵⁵ M. ROSIK, *Judaizm...*, s. 152-153.

⁵⁶ *Mowa 3, 5*, s. 110.

⁵⁷ *Mowa 3, 5*, s. 111.

⁵⁸ *Mowa 3, 5*, s. 111.

⁵⁹ Por. *Mowa 4, 1*, s. 120-121.

cały rodzaj ludzki został przyłapany na czynach haniebnych. Zostało powiedziane: wszyscy zgrzeszyli. Z klątwą nieprawości, niczym w więzieniu osadzeni zostali; a gdy przeciwko nim wyrok miał zostać wydany, z niebios nadszedł królewski dekret, więcej, sam król przybył, który nie żądając dochodzenia, uwolnił wszystkich z więzów grzechu⁶⁰. Warunkiem skorzystania z łaski jest decyzja człowieka, a ci, którzy trzymają się Prawa i liczą, że ono ich zbawi, pozbawiają się tej łaski i ściągają na siebie klątwę Prawa⁶¹. Gdyby usprawiedliwienie miało płynąć z Prawa, to śmierć Chrystusa byłaby daremna (por. Ga 2,21). Prawo nie ma już bowiem władzy, jaką miało dawniej: „Ono już nie panuje nad tobą, a ty nie podlegasz jego presji. Dlaczego więc niepotrzebnie i bez powodu męczysz się i trudzisz?”⁶²

Z nauki Pawła wynika również negacja obrzezania, które zobowiązywało człowieka do wypełniania całego Prawa (por. Ga 5,3), a więc nakładało na niego jarzmo i nieodwracalnie łączywało z Prawem⁶³. Apostoł Narodów wypowiada się w tej kwestii jako ten, który znał Prawo i żył według niego, aczkolwiek porzucił je „nie przez nienawiść do obrzezania, ale za sprawą znajomości rzeczy”⁶⁴. Stąd Jan Chryzostom argumentuje: „Kiedy wróbel wpada w sieć, choćby został zatrzymany tylko za nogę, jego ciało jest uwięzione. Podobnie, kto spełnia tylko jeden nakaz Prawa, choćby obrzezanie lub post, tym samym oddaje siebie pod władzę Prawa; a dopóki choćby w części mu podlega, dopóty nie może uwolnić się od niego”⁶⁵. Trwanie przy choćby jednym nakazie zamyka więc drogę do prawdziwego usprawiedliwienia, które może dać tylko Chrystus.

Prawo jednak w przeszłości miało znaczenie i Jan Chryzostom nie zamierza tego przemilczać. Nie jest ono bowiem przeciwne Chrystusowi, skoro prowadziło ludzi do Niego: „Zgadzam się z tym i nigdy nie będę temu przeciwny, że Prawo przyniosło wiele dobrego rodzajowi ludzkiemu. Lecz ty, który nie w porę się z nim wiążesz, jedynie utrudniasz docenienie jego wielkiej użyteczności. Tak jak dla nauczyciela najwyższą nagrodą jest pewność, że jego wychowanek nie wymaga już nadzoru, by ochraniać jego niewinność, tak najwyższym uznaniem Prawa jest stan, w którym już nie

⁶⁰ *Mowa 4, 1, s. 121.*

⁶¹ *Por. Mowa 4, 2, s. 121.*

⁶² *Mowa 4, 2, s. 122.*

⁶³ *Por. Mowa 4, 2, s. 122.*

⁶⁴ *Mowa 4, 2, s. 122.*

⁶⁵ *Mowa 4, 2, s. 123.*

potrzebujemy jego pomocy”⁶⁶. Gdyby Prawo nie miało przybliżyć ludzi do Chrystusa, byłoby bardzo szkodliwe, gdyż „trzymałoby nas w okowach niezliczonych grzechów; pozbawiłoby nas dóbr najwyższych, kierując ku mało znaczącym wartościom”⁶⁷. Są różne niewłaściwe postawy wobec Chrystusa i Prawa: „Dopuszczając się czynów godnych potępienia – wyjaśnia św. Jan Chryzostom - występuje się przeciwko Prawu i Chrystusowi, czyli nie ufa się ani jednemu, ani drugiemu. Ci, którzy pozostają pod wpływem Prawa, okazują nieufność wobec Chrystusowej łaski. Ale są tacy, którzy przestrzegają [tylko] wybranych nakazów Prawa; oni manifestują słabość [Prawa]”⁶⁸. Grzech jest zatem występkiem i przeciw Prawu, i przeciw Chrystusowi. Kiedy człowiek żyje tylko według Prawa, odrzuca Chrystusa, a gdy nie zachowuje całego Prawa, pokazuje jego niedoskonałość. Właściwą postawą pozostaje jedynie zawierzenie miłosierdziu Chrystusa i pójście za Nim, a tym samym uznanie, że Prawo wypełniło już swoją funkcję.

Jan Chryzostom zwraca uwagę także na przypadki niezachowywania postu przez Żydów w przeszłości, gdy tymczasem dzisiaj przywiązują oni do niego nadmierną wagę⁶⁹. Jego zdaniem, żydowski post w obecnym czasie, po śmierci Chrystusa, jest wręcz niepożądany i wstrętny (por. Iz 58,3-4): „Jeżeli twój post już wówczas był odrażający, gdy biłeś podobnych do ciebie niewolników, to miałby on być dobrze przyjęty po tym, gdy zabiłeś swego Pana? Gdzie tu sens?”⁷⁰ Ponadto, Żydzi nie umieją zachować się tak, jak przystało na poszczących: „Poszczący powinni być powściągliwi, skruszeni i pokorni. A ty, pijany złością, bijesz współtowarzyszy niedoli? Dawniej oni pościli, aby się oddawać kłótniom i swarom. Dzisiaj, dla rozpusty i skrajnej rozwiązłości, tańczą boso w miejscach publicznych. Co praw-

⁶⁶ *Mowa 4, 2*, s. 124.

⁶⁷ *Mowa 4, 2*, s. 124. Działania Prawa i Chrystusa porównuje Jan Chryzostom do zabiegów dwóch lekarzy. Pierwszy dał rannemu lekarstwo, czym poprawił mu samopoczucie, ale nie uwolnił od bólu. Drugi natomiast, biegleszy w sztuce lekarskiej, nie stosuje lekarstw, tylko oczyszcza obmyciem rannego pacjenta, czym uwalnia go od bólu i ran, które znikają bez śladu. Pierwszy powinien więc uczynić wszystko, żeby umożliwić działanie drugiemu, zdolniejszemu. Tak samo Prawo „stosowało środki lecznicze, które przynosiły ulgę naszym ranom, ale to Chrystus uwolnił nas od nich; w czasie chrztu umył nas wodą i usunął wszelkie blizny po ranach”. Trzymanie się Prawa świadczy o nieufności wobec sztuki lekarskiej Chrystusa i braku wiary, że łaska przez chrzest leczy duszę z wszelkich ran. Por. *Mowa 4, 2*, s. 125.

⁶⁸ *Mowa 4, 2*, s. 125.

⁶⁹ *Mowa 1, 2*, s. 63-64.

⁷⁰ *Mowa 1, 2*, s. 64.

da, pretekstem jest poszczenie, ale zachowują się jak ludzie pijani”⁷¹. Zatem chociaż poszczą, „nie dostrzegają swojego upojenia”⁷², a ich post staje się „bardziej haniebny niż jakiekolwiek pijaństwo”⁷³. Próbuje bowiem pościć w nieodpowiednim czasie i w nieodpowiedni sposób, czyniąc z postu publiczne przedstawienie. Dlatego Jan Chryzostom porównuje synagogę do teatru: „Oni zbierają gromady zniewieściałych mężczyzn i prostytutki, a potem cały ten teatr wprowadzają do synagogi. Pomiędzy synagogą i teatrem nie ma żadnej różnicy”⁷⁴. Dla mieszkańców Antiochii było to bardzo mocne porównanie, gdyż za panowania Tytusa zbudowano tam teatr na miejscu zburzonej synagogi⁷⁵. Apologeta wie, że jego słowa są ostre i dlatego usprawiedliwia się z ich użycia, podkreślając, iż porównanie nie pochodzi od niego samego, ale od proroka, który nazwał Izraela nierządnicą (por. Jr 3,3). Skoro Bóg opuścił synagogę, stała się ona ostatecznie siedzibą demonów⁷⁶. Żydzi, którzy odrzucili Syna Bożego, nie mogą tworzyć zgromadzenia, które prawdziwie czci Boga: „Jeśli nie uznają Ojca, jeśli ukrzyżowali Syna i odrzucili pomoc Ducha, któż ośmieliłby się zaprzeczyć, że owo miejsce jest siedliskiem demonów? Tam nie wielbi się Boga. O nie! Takie miejsce służy bałwochwalstwu”⁷⁷.

Niektórzy Żydzi twierdzą, że synagoga jest godna szacunku, gdyż znajduje się w niej Pismo Święte. Apologeta sądzi przeciwnie: trzeba się od niej odwrócić właśnie z tego powodu, że Słowo Boże jest tam znieważane. Głosi się tam przecież, że prorocy nie zapowiedzieli przyścia Chrystusa, co jest największą zniewagą dla Pisma Świętego, a z proroków czyni współników w bezbożności⁷⁸: „Powiedz mi, wiedząc, że człowieka szanowanego, sławnego, znakomitego sprowadzono do szynku albo jaskini łośców, by tam znieważać i bić go, czy szanowałbyś tę oberżę lub jaskinię, w której tak wielkiego i dystyngowanego człowieka zniesławiono i obrażono? Nie sądzę, przeciwnie, jestem przekonany, że nienawidziłbyś i odwróciłbyś się [od tego miejsca]”⁷⁹. Tak samo należy zerwać z miejscem, w którym Słowo Boże jest znieważane. Aby przedstawić to bardziej obrazowo, apologeta po-

⁷¹ *Mowa 1, 2, s. 64.*

⁷² *Mowa 8, 1, s. 208.*

⁷³ *Mowa 8, 1, s. 208.*

⁷⁴ *Mowa 1, 2, s. 64.*

⁷⁵ Por. [Wyjaśnienie tłumacza], w: Św. JAN CHRYZOSTOM, *Mowy...*, s. 64, przypis 50.

⁷⁶ Por. *Mowa 1, 3, s. 65.*

⁷⁷ *Mowa 1, 3, s. 65.*

⁷⁸ Por. *Mowa 1, 5, s. 71*; por. *Mowa 6, 6, s. 185.*

⁷⁹ *Mowa 1, 5, s. 71.*

równuje Żydów do katów, a Pismo Święte do męczenników. Podczas przesładowań ręce katów biczą i ranią ciała męczenników. Nie stają się jednak święte przez to, że trzymały ciała świętych; wręcz przeciwnie – stają się bezbożne⁸⁰. Tak samo jest z przechowywaniem Pisma Świętego w synagodze i czytaniem go w oderwaniu od Chrystusa: nie tylko nie przynosi ono pożytku, ale jeszcze powiększa winę: „Nic lepiej nie dowodzi bezbożności, a zarazem ją pogłębia, niż takie przetrzymywanie Ksiąg. Nie mając proroków, nie byłiby tak oskarżani, nie byłiby tak nieczyści i bezbożni, gdyby nie czytali Ksiąg. Teraz nie mają żadnej nadziei na przebaczenie, ponieważ posiadając zwiastunów prawdy, uczuciami wrogimi podburzeni są przeciwko nim i przeciwko prawdzie. Mając proroków i odnosząc się do nich jak do wrogów, w najwyższym stopniu pozostają bezbożni i nieczyści”⁸¹.

Ponadto, samo przechowywanie ksiąg świętych pozostaje bezużyteczne. Ważniejsze jest bowiem rozważanie Pisma Świętego i głoszenie poprawnych na jego temat kazań. Samo wypowiedzanie słów Biblii nie sprawi, że człowiek stanie się święty, tak jak posiadanie ksiąg świętych nie uświęci miejsca: „Jeśli diabeł przemawia słowami Pisma, czy wówczas jego usta stają się uświęcone? Nie wolno tak mówić; diabeł pozostaje diabłem. (...) Pamiętajmy, wypowiedziane słowa nie uświęcają. A księgi? Czy one uświęcają miejsce, w którym są złożone? A jakież mogłoby mieć to sens?”⁸² Obecność Pisma Świętego nie uświęci synagogi, tak jak niegdyś obecność Arki Przymierza nie spowodowała, by świątynia Dagona, w której ją umieszczono po pokonaniu Izraelitów przez Filistynów, stała się święta (por. 1 Sm 5,1-4)⁸³. Żydzi nie mają w synagogach żadnych dawnych znaków wybrania charakteryzujących Świątynię: „Nie mają ani wieka miłosierdzia, ani wyroczeni, ani tablic przymierza, ani Świętego Świętych, ani zasłony, ani arcykapłana, ani kadzidła, ani całopalenia, ani ofiar”⁸⁴. Są tam tylko szafy, porównane przez apologetę do arki, w których przechowuje się Torę: „Jeżeli o mnie chodzi, to wydaje mi się, że dzisiejsza arka przynosi więcej szkody, niż kufry, które się sprzedaje na targu. Kufry nie czynią żadnej krzywdy tym, którzy ich się dotkną; natomiast [żydowska] arka krzywdzi tych, którzy się do

⁸⁰ Por. *Mowa 1*, 5, s. 71-72.

⁸¹ *Mowa 1*, 5, s. 72.

⁸² *Mowa 6*, 6, s. 185.

⁸³ Co więcej, Bóg udowodnił, że klęska nie jest wynikiem Jego słabości, ale karą za bezprawie narodu wybranego. Okazał bowiem swoją moc za pomocą Arki, obalając dwukrotnie posąg Dagona i ostatecznie go rozbijając (por. 1 Sm 5,1-4). Apologeta stwierdza, że „Arka nie tylko nie uświęciła miejsca, w którym przebywała, ale prowadziła z nim wojnę” *Mowa 6*, 7, s. 187.

⁸⁴ *Mowa 6*, 7, s. 187.

niej zbliżają⁸⁵.

Jan Chryzostom nie waha się porównać synagogi do pogańskich świątyń, jako że w niej „zbierają się mordercy Chrystusa, skąd usunięto krzyż, gdzie Bóg jest znieważony, gdzie łaskę Ducha pozbawiono mocy, gdzie znajdują się tylko demony”⁸⁶. Synagoga zwodzi ludzi bardziej niż greckie miejsca kultu: „Tutaj znajduje się ukryty ołtarz oszustwa, na którym zabija się w ofierze nie owce i cielęta, ale dusze ludzkie”⁸⁷. Przez to, że synagoga posiada Pisma, jest niebezpieczna dla ludzi: „Tam jest podstępna przynęta i wielka ułuda dla prostych ludzi”⁸⁸. Zasluguje więc tylko na pogardę chrześcijan: „Właśnie dlatego tak bardzo nienawidzę synagogi, gdyż w jej posiadaniu jest Prawo i prorocy, a nienawidzę jej o wiele bardziej, niż gdyby ich nie miała”⁸⁹. Żydzi bowiem, podobnie jak demony (por. Dz 16,17), chociaż mogą być w posiadaniu prawdy, próbują jej użyć do zwodzenia ludzi⁹⁰. Ich wina jest jednak nie do naprawienia: „Nie byłiby aż tak bardzo winni, gdyby nie wymówili posłuszeństwa Chrystusowi, wierząc jednocześnie w proroków. Pozbawili się wszelkiego usprawiedliwienia, mówiąc o sobie, że są posłuszni prorokom, a zarazem bluźniąc przeciwko Temu, o którym prorokowano”⁹¹.

Zakończenie

Podsumowując, należy stwierdzić, że według św. Jana Chryzostoma judaizm pobiblijny (rabiniczny) nie ma racji bytu: „Jeśli życie i nauka Żydów jest ważna i godna szacunku, to nasza jest fałszywa, jeśli zaś nasza jest prawdziwa, a taką jest w rzeczy samej, to tamta w całości jest oszustwem. Nie mówię tego o Piśmie Świętym, o nie! Ono mnie doprowadziło do Chrystusa – mówię o ich bezbożności i obecnym obłąkaniu”⁹². Argumentami na rzecz tej tezy są najpierw zniszczenie Świątyni, a następnie uporczywe trwanie Żydów przy Prawie, które już wypełniło się w Chrystusie. Nietrudno zauważyć, że tak negatywne stanowisko zaangażowane-

⁸⁵ *Mowa 6, 7, s. 187.*

⁸⁶ *Mowa 1, 6, s. 74.*

⁸⁷ *Mowa 1, 6, s. 74.*

⁸⁸ *Mowa 6, 6, s. 186.*

⁸⁹ *Mowa 6, 6, s. 186.*

⁹⁰ Por. *Mowa 6, 6, s. 186.*

⁹¹ *Mowa 6, 6, s. 186.*

⁹² *Mowa 1,6, s. 74.*

go kaznodziei i apologety z końca IV wieku jest tylko częściowo zgodne z myślą Soboru Watykańskiego II, który w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* stwierdził: „Żydzi ze względu na swych praojców do tej pory pozostają umiłowanymi dla Boga, który nie żałuje swoich darów i wezwania. (...) Chociaż bowiem Kościół jest nowym Ludem Bożym, to jednak Żydzi nie mogą być przedstawiani ani jako odrzuceni przez Boga, ani jako przeklęci, co jakoby wynika z Pisma Świętego”⁹³. Radykalne stanowisko św. Jana Chryzostoma, wyrażone płomiennym i metaforycznym językiem, miało jednak na celu ochronę chrześcijan przed synkretycznym sympatyzowaniem z judaizmem oraz zmierzało do zachowania tożsamości chrześcijaństwa jako religii pełni Bożego Objawienia.

Streszczenie

Tekst prezentuje podstawową tezę św. Jana Chryzostoma (zm. 407), że judaizm pobiblijny, istniejący po życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie ma religijnego znaczenia. Apologeta ten wygłosił w Antiochii kilka homilii w tym celu, aby uchronić chrześcijan przed zachowywaniem zwyczajów żydowskich, a szczególnie świąt żydowskich. Wyjaśnia on, że zniszczenie Świątyni stanowi znak końca judaizmu. Ten kres judaizmu oznacza również, że powinno się przestrzegać Ewangelii, a nie żydowskiego Prawa. Słynny mówca chce w ten sposób przekonać swoich słuchaczy do właściwego wyboru między judaizmem i chrześcijaństwem.

Słowa kluczowe: *św. Jan Chryzostom, apologia przeciwko Żydom, judaizm, Świątynia, Prawo żydowskie*

The Negation of Judaism in the Apologies of St. John Chrysostom

Summary

The text presents the basic thesis of St. John Chrysostom (+ 407) that post-biblical Judaism, existing after the life, death and resurrection of Jesus

⁹³ *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, n. 4, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 335-336.

Christ, has no religious meaning. The apologist delivered several homilies in Antioch in order to prevent Christians from participating in Jewish customs, especially in Jewish festivals. He explains that the destruction of the Temple is a sign of the end of Judaism. This end of Judaism shows also that one should observe the Gospel, but not the Jewish Law. The famous preacher wants in this way to persuade his listeners to choose correctly between Judaism and Christianity.

Key words: *St. John Chrysostom, apology against the Jews, Judaism, the Temple, Jewish Law*

KS. STANISŁAW BIAŁY

ŻYCIE W ŚPIĄCZCE (NIEODWRACALNEJ) SAMOISTNYM DOBREM CZŁOWIEKA I JEGO RODZINY: REFLEKSJE BIOETYCZNE

Treść: 1. Podstawowe pojęcia z dziedziny; 2. Przypadki do medycznego wyjaśnienia; 3. Różnice w sposobie medycznego zaangażowania się; 4. Wnioski końcowe; Streszczenie.

Wraz pytaniem o zakres praw do ingerencji biotechnologicznych w życie ludzkie, można zapytać, czym jest życie w śpiączce nieodwracalnej i jak długo trwa jego osobowa godność? Punktem wyjścia do niniejszych rozważań niech będzie fakt zdarzeń, o których, co jakiś czas, rozpisują się liczne światowe media. To znaczy o narodzinach dziecka z matki u której stwierdzono stan śmierci mózgowej (czyli, ujmując to dobitniej, według przyjętych i obowiązujących w prawie cywilnym kryteriów śmierci – z trupa). Przypadek, który wydarzył się we Włoszech mówi, że w celu utrzymania ciąży lekarze utrzymywali homeostazę kobiety aż przez dwa miesiące, to jest bardzo długo z medycznego punktu widzenia; (prasa nazwała to „przypadkiem nadzwyczajnym”). Ale można powołać się na jeszcze inny; węgierski (być może jeszcze bardziej wymowny), tu dziecko urodziło się z matki, którą lekarze tak naprawdę od trzech miesięcy uznawali za zmarłą. Jednak, jeśli kazus włoski jest dla naszej refleksji bardziej interesujący, to dlatego, że tutaj natychmiast po porodzie pobrano - z owej kobiety - do przeszczepu narządy. I wydaje się, że właśnie taki aspekt nadaje nową optykę bioetyczną w kwestii śmierci mózgowej, a ściślej mówiąc: śpiączki nieodwracalnej i praktyki z nią związanej¹. Bowiem na nowo pojawiło się (tj. pomimo wcześniejszych obwieszczeń i ustaleń) w przestrzeni dyskursu

dr hab. Ks. Stanisław Biały – adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną w UKSW w Warszawie, także wykładowca teologii moralnej w WSD w Łomży.

¹ Por. Il bimbo nasce dalla mamma in coma irreversibile. “Caso straordinario”; <http://notizie.virgilio.it/categorie/bimbo-nasce-mamma-coma-irreversibile> (15.11.2013).

publicznego ważkie pytanie². Czy aparatura do której kobieta była podłączona podtrzymywała życie tejże kobiety jako kobiety, czy li tylko życie jej organizmu, to znaczy życie jej poszczególnych organów³? Inni zaś poszli jeszcze dalej: dla nich kwestią jest, czy *gravidanza post-mortem*, tj. „ciąża po śmierci” ma w ogóle etyczne uzasadnienie? Może lepiej byłoby ją przerwać dużo wcześniej, a tym samym mieć większą pewność co do przydatności organów popranych do przeszczepu?

Innymi słowy, powtarzające się co jakiś czas tego typu zdarzenia nakazują od strony bioetycznej zastanowić się (jeszcze raz) na tym, czym naprawdę jest śpiączka, a w szczególności - śpiączka nieodwracalna? Istnieje bowiem nadal spór pomiędzy fachowcami w niniejszej materii. Z jednej strony (ich zadaniem) jest to stan, który wystarcza do zastosowania procedur stwierdzających, czy nie mamy do czynienia ze śmiercią mózgową (tj. ze zgonem osoby). Ma ona świadczyć o rozpadzie integralności w działaniu człowieka jako człowieka, czyli o niezdolności do samodzielnego utrzymywania funkcji biologicznych (a więc o śmierci osobniczej). Jednak z drugiej strony istnieje możliwość, (i to przez okres kilku miesięcy) sztucznego podtrzymywania homeostazy, czyli integralności biologicznej człowieka (tj. jego istotnych życiowych funkcji). Na przykład po to, aby (mogło urodzić się dziecko) i aby (ewentualnie) w następstwie utrzymywania w organizmie procesów życiowych móc podjąć się eksplantacji, jeszcze całkowicie zdatnych do przeszczepu, narządów. Ale tak naprawdę, jeśli znawcy problemu przyznają, że mamy tu medyczny i etyczny (bioetyczny) kłopot, to przede wszystkim chodzi im o kryteria stwierdzania śmierci mózgowej, które ich zdaniem (w niektórych przypadkach) są zbyt „liberalne”. Kryteria te rezygnują z koniecznej ostrożności, jeśli chodzi o niezbywalny rygor (obowiązujący zwykle także pod względem cywilno-prawnym) nieprzyspieszania śmierci człowieka: Tym samym nie dziwi, że „Katoliccy leka-

² Por. Obwieszczenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu, M.P. 2007 nr 46 poz. 547; tamże: „Wieloletnia praktyka medyczna jednoznacznie wykazała, że w wybranych przypadkach odstąpienie od koncepcji śmierci człowieka jako całości na rzecz śmierci mózgu człowieka jako całości jest uzasadnione z naukowego i praktycznego punktu widzenia. W świetle postępu w medycynie i dynamicznego rozwoju intensywnej terapii takie stanowisko okazuje się być ze wszech miar potrzebne i słuszne. Pomimo ogromnych możliwości ratowania ludzkiego zdrowia i życia, jakie aktualnie posiada nowoczesna medycyna, istnieją granice ich stosowania. Jedną z nich jest śmierć mózgu”.

³ Zobacz: A. Żurek, Ukryta strona transplantacji, http://www.rodaknet.com/rp_art_5169_czytelnia_ukryta_strona_transplantacji.htm.

rze zwrócili się z apelem o zmianę obowiązującego obecnie prawa o transplantologii, które zezwala na pobieranie organów od żywych ludzi. Część transplantologów protestuje. Tymczasem z najnowszych badań wynika, że 10 proc. pacjentów, u których lekarze stwierdzili śmierć mózgową, w ogóle nie miało uszkodzonego mózgu. 50 proc. miało śladowe uszkodzenia⁴.

Należy (ich zdaniem) podkreślić, że stan homeostazy mimo że utrzymywany sztucznie, ale jednak faktycznie obecny, mógłby posłużyć w celach ratowania życia człowieka (nie tyle biorcy co tego, którego już zakwalifikowano jako dawcę), gdyż wedle dzisiejszej wiedzy medycznej mózg (właściwie odżywiany) posiada duże zdolności regeneracyjne. A jeśli tego (w wielu przypadkach) się nie czyni, to może oznaczać, że we współczesnej medycynie transplantologicznej istnieje tendencja do większego preferowania życia biorcy organów niż dawcy tychże organów⁵. Istnym dowodem na taki stan rzeczy (tj. dylemat w procedurach prawno-medycznych) może być klinika „Budzik”, otworzona staraniem znanej aktorki Ewy Błaszczyk-Janczarskiej przy Centrum Zdrowia Dziecka w Warszawie. Dzieło to, będąc symbolem skutecznej walki o życie dzieci pozostających w śpiączce (także tych w śpiączce tzw. nieodwracalnej), miało (znamienne) wyjątkowo wielkie trudności by powstać, a następnie by funkcjonować⁶.

⁴ A. Wiejak, Nie ma śmierci mózgowej - pobierają organy żywym ludziom, <http://www.prawy.pl/z-kraju/5689-nie-ma-smierci-mozgowej-pobieraja-organy-zywym-ludziom> (6.05.2014); tamże: „Wybudzałem pacjentów przez 40 lat i nigdy nie spotkałem się ze zjawiskiem zdysocjowanej śmierci mózgowej – powiedział prof. Jan Talar podczas konferencji zorganizowanej przez koło naukowe psychologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. - Czy nauka jest po to, aby ratować człowieka czy go niszczyć? - pytał lekarz, któremu udało się wybudzić ze śpiączki ponad 1000 osób. - Jeszcze nikomu nie udało się pobrać narządów od osób zmarłych – stwierdził. Przytoczył przypadek młodego człowieka, u którego 80 proc. pnia mózgu zostało zniszczone, a który po tym wydarzeniu skończył czteroletnie studia normalnym trybem”.

⁵ Por. M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003.

⁶ Klinika Budzik na skraju bankructwa. Ewa Błaszczyk: Po prostu z hukiem runie, [http://tvn-warszawa.tvn24.pl/informacje,news,klonika-budzik-na-skraju-bankructwa\(7.12.2013\)](http://tvn-warszawa.tvn24.pl/informacje,news,klonika-budzik-na-skraju-bankructwa(7.12.2013)); tamże: „Po kilku miesiącach działalności klinika Budzik wybudzająca dzieci ze śpiączki jest na skraju bankructwa. - Narodowy Fundusz Zdrowia daje za mało pieniędzy na leczenie i rehabilitację - alarmuje kierownictwo placówki. Przedstawiciele szpitala walczą o zwiększenie dofinansowania: W przeciwnym razie runiemy - mówi Ewa Błaszczyk, prezes fundacji «Akogo?», która prowadzi klinikę”.

1. Podstawowe pojęcia z dziedziny

Stawiając pytanie o legitymację moralną (dobrą lub złą) tak widzianej protransplantologicznej opcji, musimy najpierw dokonać innej próby, tzn. wyjaśnienia stosowanych w danym zakresie pojęć: I tak - człowiek znajdujący się w stanie krytycznym może przechodzić następujące kolejno po sobie stany: a) wegetatywny; b) śpiączki nieodwracalnej; c) śmierci mózgowej. Czym one różnią się od siebie, i jakie są tego medyczne konsekwencje? to wszystko zależy od wcześniejszych ustaleń medyczno-prawnych. W USA, zgodnie z definicją amerykańskiego *National Institute of Neurological Disorders and Stroke* (NINDS), śpiączka (łacińskie *coma*) i przewlekły stan wegetatywny (*ang. persistent vegetative state*) oznaczają to samo. W Europie przewlekły stan wegetatywny i śpiączka mają różne znaczenia. Stan wegetatywny jest wtedy, gdy chory sam oddycha, zachowuje odruchy (także spontaniczne), wymaga odżywiania, a nie wymaga leczenia. Zaś stan śpiączki nieodwracalnej oznacza, że chory sam oddycha lub jest wspomagany respiratorem, zachowuje niektóre ruchy (jest brak ruchów spontanicznych), wymaga odżywiania i intensywnego leczenia. W końcu przez śmierć mózgu rozumiemy, że chory sam nie może oddychać, brak wykazano u niego odruchów spontanicznych zależnych od pnia mózgu. Gdy to następuje, lekarze odstawiają leczenie (przystępują do eksplantacji organów), twierdząc za harwardzką definicją śmierci z 1968 r., że człowiek już nie żyje⁷.

Jednak z bioetycznego punktu widzenia sprawa nie jest tak prosta, jak wskazywałyby powyższe rozróżnienia. Po śmierci pnia mózgu możliwe jest przetrwanie czynności rdzenia kręgowego w postaci licznych (przemawiających do ludzkiej wyobraźni) odruchów. Także tu, co do ich znaczenia nie wypracowano jeszcze zupełnie jednomyślnego zdania, co musi rodzić określone wątpliwości. Z jednej strony stwierdzenie takich odruchów w praktyce (tj. wobec obowiązujących kryteriów) nie wyklucza uznania człowieka za zmarłego (czyli za trupa): w literaturze medycznej ruchy takie opisywane są jako li tylko „imitujące świadomą czynność ruchową”, to jednak z drugiej strony nie brak jest głosów przeciwnych, iż w takiej sytuacji

⁷ Por. J. Luszawski, Żyję, czy nie żyję, oto jest pytanie? „Tygodnik Powszechny” 5/14 (2009); zobacz także: R. Bohatyrewicz - A. Makowski - S. Kępiński, Rozpoznawanie śmierci mózgu, w: Transplantologia kliniczna, red. W. Rowiński - J. Wałaszewski - L. Pączek, Warszawa 2004, s. 50nn.

„nie można być do końca pewnym nieobecności świadomości ludzkiej”.

Zresztą odruchy tego typu mogą pojawić się nawet po początkowej nieobecności, a ich częstość występowania określa się na wahającą się od 14 aż do 87%. I tak dr I. Iwańczuk, opisując ten fakt zauważa: „Po 16 h od pojawienia się klinicznych oznak śmierci mózgu i 8 h od rozpoznania śmierci mózgu, zaobserwowano kilkusekundowe wygięcie pleców i uniesienie tułowia na wysokość około 30 cm. Czynności tej towarzyszył wzrost ciśnienia w drogach oddechowych i włączenie alarmu wysokiego ciśnienia zaprogramowanego na 40 mm Hg (5,3 hPa). Po 5 min wystąpiło odwiezienie, a następnie przywiedzenie ramion i zgięcie kończyn górnych w stawach łokciowych i nadgarstkowych z jednoczesnym położeniem przedramion i dłoni na klatce piersiowej jak w geście modlitwy. Po następnych 3 min doszło do uniesienia obu kończyn dolnych i ich wzajemnego skrzyżowania. Czynność ta powtórzyła się dwukrotnie. W tym okresie obserwowano nasilenie trwających od kilku godzin objawów znacznego pobudzenia adrenergicznego, których manifestacją były: przyspieszenie czynności serca do 145 / min, zaczerwienienie skóry twarzy, wzrost temperatury do 41,5°C, ciśnienia tętniczego do 240/140 mm Hg i znaczne zwiększenie metabolizmu, czego przejawem był wzrost prężności dwutlenku węgla w krwi tętniczej z 45 (6,0 kPa) do 90 mm Hg (12,0 kPa) w ciągu kilkudziesięciu minut”⁸.

2. Przypadki do medycznego wyjaśnienia

Faktem, dającym wiele do myślenia jest to, iż z jednej strony narządy kobiety ciężarnej, będącej w śpiączce nieodwracalnej, mogą do tego stopnia poprawnie funkcjonować, że będzie ona w stanie wydać na świat zdrowe dziecko. A z drugiej strony nie skutkuje to, aby adekwatnie do istniejących medycznych możliwości do końca walczyć o jej (ewentualne) wybudzenie, tj. na późniejszym etapie jej egzystencji, kiedy już narodziło się dziecko. Zwykle jej ciało jest utrzymywane przy życiu aparaturą tylko dlatego, że jest przeznaczone (np. zaraz po porodzie) do transplantacji narządów. I tu niespodzianka: a co jeśli w takich sytuacjach dochodzi do wybudzenia się pacjentki („płacz nowo narodzonego dziecka wybudził matkę będącą w śpiączce: pojawiały się już wielokrotnie takie tytuły w mediach). Pytanie

⁸ W. Iwańczuk, Spontaniczna czynność ruchowa po rozpoznaniu śmierci pnia mózgu – opis przypadku, „Anestezjologia. Intensywna Terapia” 3 (2005), s. 193-196.

jest tu następujące: Czy zintensyfikowane funkcje organizmu (konieczne do utrzymania stanu ciąży) mogą istnieć bez funkcji koordynacyjnych, jakie zwykle pełni pień mózgu lub w ogóle mózg jako taki? W praktyce lekarze odpowiadają na to pytanie odłączeniem aparatury. Lecz czy to rozwiązuje sprawę pod względem oceny bioetycznej? Chyba nie! W podręczniku dla studentów intensywnej terapii możemy znaleźć tezę, która tutaj się nie potwierdza: „Zdolność utrzymywania funkcji somatycznych przez miesiące od rozpoznania śmierci mózgu podważa często podnoszony argument zwolenników NDD, że śmierć mózgu prowadzi w krótkim czasie do nieodwracalnego rozprężenia mechanizmów homeostatycznych bez względu na rodzaj terapii”⁹.

W nauce jest tak, że odpowiedzi lub brak odpowiedzi na pewne pytania rodzą kolejne pytania. Tak jest i tym razem. Tu, jak empiria, tak też etyka domagają się pewności wyników badań, jak też i opartych na nich twierdzeń. Przede wszystkim odpowiedzi w kwestii, czy różnica pomiędzy stanem śpiączki nieodwracalnej a faktycznym stanem śmierci człowieka może być (lub czy jest) weryfikowana z obiektywną pewnością i neutralnością? To pytanie jest szczególnie ważne, bowiem jest powszechnie ustalone, iż umieranie jest procesem. Precyzyjne ustalenie, iż nastąpiła śmierć człowieka jako całości trudne jest - nawet dla współczesnej medycyny klinicznej - do wyznaczenia (a może wręcz niemożliwe). Etyka katolicka podpowie tutaj tylko tyle, że: „jest to oddzielenie duszy od ciała, którego moment jest trudny do sprecyzowania”. Co więcej, z bioetycznego punktu widzenia, dla zachowania warunków braku arbitralności, badania dotyczące odruchów pnia mózgu powinny być przeprowadzane w taki sposób, aby nie wpływały inwazyjnie na stan zdrowia człowieka - bardzo już słabego, umierającego, i tym samym nie przyśpieszały jego zgonu. Jednak na pytanie, czy jest to robione lub jak to zrobić, nie pada zgodna odpowiedź wśród lekarzy. Budzi to wątpliwości bioetyczne, a czasami nawet silny sprzeciw, że tak nie wolno postępować. Np. w sytuacji sprawdzania bezdechu. Tu praktyką jest wyłączenie respiratora na 10 minut, oczekując od pacjenta (będącego w śpiączce) powrotu do samodzielnego oddychania. Jeśli to się nie dokona, to wtedy właśnie orzeka się jego śmierć. Obwieszczenie Ministra Zdrowia takie działanie uzasadnia w sposób następujący: „Celem badania jest sprawdzenie zdolności reakcji na najsilniejszy bodziec oddechowy, jakim

⁹ Z. Kruszyński, *Intensywna terapia stanu astmatycznego*. Przygotowanie dawcy narządów, Warszawa 2009, s. 118; por. J. Kopania: *Etyczny wymiar cielesności*. Kraków 2002, s. 76nn.

jest wzrost poziomu dwutlenku węgla w organizmie. Bezdech u człowieka rozpoznaje się po stwierdzeniu braku reakcji na wzrost Pa CO₂ do wartości co najmniej 60 mmHg (7,9 kPa). Tak więc próba jest wykonana prawidłowo, jeśli w czasie jej trwania uzyskano wartość Pa CO₂ co najmniej 60 mmHg (7,9 kPa), a przyrost wyniósł co najmniej 20 mmHg (2,6 kPa)¹⁰. Innym przykładem kontrowersji lekarskich jest zasada „iż uszkodzenie mózgu jest nieodwracalne wobec wyczerpania możliwości terapeutycznych i upływu czasu”, która jest ogólna, płynna i niedookreślona¹¹.

Po prostu należy przyznać (właśnie w świetle istniejących kontrowersji medycznych i bioetycznych), że odstawienie aparatury medycznej od osoby, która przed chwilą wydała na świat żywe dziecko, robi przykre wrażenie i jest powiązane z wątpliwością, czy na pewno taka osoba jest martwa, tzn. nieświadoma tego, co się z nią dzieje. Chodzi o cały ten czas, w którym udawało się utrzymywać poprzez aparaturę wspomagającą oddychanie, odżywianie itp. stałość parametrów żywego organizmu (tzn. homeostazy). Tzn. czy można żywić dziecko przez długie miesiące w zupełnym trupie kobiety i ostatecznie spowodować jego narodzenie? W związku z wspomnianym już „włoskim przypadkiem” media podały, że ciężarnej matce niebezpiecznie spadło ciśnienie, zatem postanowiono dokonać cięcia cesarskiego, aby ratować jej dziecko. A co uczynioną z samą matką w tym szczególnym momencie? Czy ją też ratowano, dokonując wszelkich możliwych starań, aby przywrócić ją do kontaktu ze światem? W komunikacie nic na ten temat się nie mówi. Stwierdza się jedynie, że zaraz po wyjęciu dziecka przystąpiono do eksplantacji organów. Że chłopczyk, który urodził się, miał 1140 gramów, że był w dość dobrym stanie.

Zatem, czy praktyka taka nie oznacza stanu wątpliwości, co do poszanowania zasady ostrożności? Jak zachowa się tutaj medyk (bioetyk) z wrażliwym chrześcijańskim sumieniem? Wiadomo jest bowiem, iż stan śpiączki nieodwracalnej (jak w USA tak i w Europie), jest tym stanem, który wystarcza lekarzom do podjęcia decyzji o aplikacji procedur w kwestii stwierdzenia śmierci mózgowej i w konsekwencji ekspalntacji narządów? Pytanie o obiektywną wątpliwość jest tutaj na tyle zasadne, na ile zdaniem wielu znakomitych ekspertów śpiączka (nieodwracalna) nie jest stanem śmier-

¹⁰ Obwieszczenie Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu; M.P. 2007 nr 46 poz. 547.

¹¹ Por. A. Durka, Orzeczenie śmierci mózgu, <http://www.machala.info/media/repository/STN/02.pdf>.

ci, ale jest jedynie drogą ku śmierci. Nieraz bardzo długą drogą, procesem. I chociaż człowiek może znajdować się w stanie śpiączki nieodwracalnej, czyli w „punkcie bez powrotu” (po włosku: *il punto senza ritorno*), to wcale nie oznacza to faktu, iż organów (wedle obecnych procedur) nie pobiera się „na” tzw. „bijącym sercu”. I jest to z całą pewnością tzw. stan niepewności w kwestii nastąpienia faktycznej śmierci, tj. rozumianej jako precyzyjnie ustalony moment rozdzielenia duszy od ciała¹².

Innym przykładem dowodzącym słuszności rodzących się bioetycznych wątpliwości co do naukowości i słuszności aplikowanych procedur są zdarzenia, które lekarze określają bardzo wygodnym (użytecznym) pojęciem: tj. „cudem”. Pod koniec 2007 roku media pisały o takim właśnie „cudzie”. 21-letni Amerykanin Zachariasz Dunlop, u którego rozpoznano śmierć mózgową, zaczął okazywać symptomy życia. Ale tak naprawdę został ocalony przez swoje kuzynki - pielęgniarki, które dosłownie na kilka sekund przed pobraniem organów, zauważyły występujące u niego odruchy życia. Kiedy był już w pełni sił, tzn. po czterech miesiącach od tego zdarzenia, opowiadał on w wywiadzie dla stacji NBC bardzo ciekawe (dla naszej kwestii) rzeczy. Otóż kiedy ogłaszano go martwym, on był przytomny i wszystko słyszał i rozumiał co o nim mówiono. Dr Paul Byrne, neurolog, specjalizujący się w zagadnieniu śmierci mózkowej – tak komentuje to wydarzenie: „Choć tej historii przypięto etykietę cudu, nie jest ona niczym ponadnaturalnym. Jeżeli zdarzył się cud, to jest nim fakt, że nie pobrano mu organów zanim był w stanie zareagować. On był żywy - jego serce biło”¹³.

3. Różnice w sposobie medycznego angażowania się

Co zatem może usprawiedliwić aż tak wielką różnicę w kwestii podejścia do ludzi będących w śpiączce? Skąd wypływa tak duża różnica po stronie zaangażowania się samych lekarzy? Są bowiem tacy naukowcy (w odróżnieniu do ogólnie przyjętej praktyki transplantologicznej), jak prof. Jan Talar, którzy chcą (mówiąc ogólnie) wybudzać ze śpiączki i mają na tym polu zadziwiające sukcesy. W wywiadzie dla „Frondy” *a propos* mówi on następująco: „Uczono mnie kiedyś, że jeśli człowiek ma uraz mózgu, to jest to wyrok śmierci i nie ma sensu się takim człowiekiem zajmować. Los go

¹² Por. R. De Mattei, *Finis vitae. Is Brain Death still Life*, Soveria Manelli 2006.

¹³ Śmierć mózgową - zabijanie na części zamiennie?, <http://www.fronda.pl>. (26.02.2009); por. B. Wójcik, Śmierć mózgową jako kryterium śmierci człowieka. Problematyka filozoficzno-etyczna, „Medycyna Praktyczna. Psychiatria” 4 (2011), s. 97nn.

tak pokarał, że musi umrzeć. Ale jeśli dzieje się, że ludzie z takim urazem mogą odzyskać przytomność, psychikę, pamięć, mogą chodzić, podjąć naukę czy pracę – to sytuacja się zmienia. Gdyby się dało wyleczyć tylko jedną osobę, to można to traktować jak cud, przypadek zrządzenie losu; jeśli jednak w przypadku śpiączek urazowych mamy 90 procent pozytywnych wyników, to czy ja mogę o tym nie mówić. Czy mam moralne prawo milczenia?”¹⁴.

Tak samo dodać należy, iż według naukowców z RPA i Wielkiej Brytanii nawet zwykły lek stosowany do tej pory w leczeniu bezsenności może na pewien czas wybudzać ludzi z głębokiej śpiączki (nazywanej długotrwałym stanem wegetatywnym). Artykuł na ten temat zamieszcza pismo *NeuroRehabilitation*. Naukowcy, jak zaświadcza dr Ralf Clauss z *Royal Surrey Hospital w Guilford*, doszli do takich wniosków po sześciu latach badań na trzech pacjentach, którzy znajdowali się w stanie wegetatywnym i nie mieli żadnego kontaktu z otoczeniem. Tym pacjentom każdego ranka podawano lek o nazwie *zolpidem*. Już po 20 minutach odnotowywano u nich ogromną poprawę. Każdy z tych trzech badanych był w stanie prowadzić normalną rozmowę ze swoimi bliskimi; poprawnie reagować na bodźce zewnętrzne¹⁵.

Jeśli natomiast chodzi o wypowiedzi doktrynalne Kościoła katolickiego (które są bardzo ważne dla rozstrzygnięć medycznych i bioetycznych w tej kwestii), to Papieska Akademia Nauk, czyli wybitni naukowcy: matematycy, chemicy, fizycy, filozofowie, astronomowie, kosmologowie, astrofizycy, hydrolodzy, i na końcu lekarze, w Deklaracji o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci (21 października 1985 r.), stwierdzili następująco: „Osobę uznaje się za zmarłą, gdy doznała nieodwracalnej utraty wszelkiej zdolności utrzymania czynności ustrojów integracyjnych, jak i umysłowych. Śmierć stwierdza się gdy: nastąpiło ostateczne zahamowanie czynności serca i oddechu; tj. nieodwracalne ustanie wszelkiej czynności mózgu”.

Natomiast papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium Vitae* 86, jak i w przemówieniu do Światowego Towarzystwa Transplantologicznego w Rzymie w 2000 r., domagał się rygoryzmu w wykonywaniu transplantologicznych procedur medycznych, dotyczących ustalania śmierci człowieka jako całości, mówiąc: „Przyjęte w ostatnim okresie kryterium, na podstawie którego stwierdza się śmierć, a mianowicie całkowite i nieodwracalne

¹⁴ Rozmowa z profesorem Janem Talarem, „Frona” 36 (2005), s. 141.

¹⁵ Pigułka na sen wybudza z głębokiej śpiączki, <http://www.psychiatria.com.pl>. (26.05.2006).

ustanie wszelkiej aktywności mózgowej, jeśli jest rygorystycznie stosowane, nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z istotnymi założeniami rzetelnej antropologii”.

Ostatecznie papież Benedykt XVI, do powyższych ścisłych obwarowań etycznych, dodaje wymóg, aby w czasie przeprowadzenia procedur transplantologicznych zastosowana była klauzula całkowitej i obiektywnej pewności lekarskiej, tzn. pewności, że u człowieka nastąpiła faktyczna a nie prawdopodobna śmierć. Zatem nie może to być pewność moralna tego lub innego lekarza. Okazać się bowiem może, iż niektórzy z nich będą mieć bardzo szerokie sumienie. Twierdzi on w tej kwestii następująco: „W sytuacjach, gdy nie można mieć całkowitej pewności, «powinna przeważyć zasada ostrożności», a podstawowym kryterium powinien być szacunek dla życia dawcy, aby «pobranie organów było możliwe tylko w przypadku rzeczywistej śmierci»”¹⁶.

4. Wnioski końcowe

Wnioski finalne niniejszej refleksji mogą być tym samym następujące: Pytaniem jest (wobec całej przychylności Kościoła do przeszczepów, a raczej dawstwa organów), kto może zapewnić z 100% obiektywnością, że normy podawane przez Niego są przez lekarzy (ustalających kryteria weryfikacji śmierci człowieka i je potem aplikujących) bezwzględnie respektowane? Chodzi o to, że Kościół katolicki, godząc się na pewne ustalenia (nie mając, jak sam stwierdził, kompetencji medycznych¹⁷), wcale nie musi ufać dobrej woli tych, którzy z jednej strony wykonują bardzo skomplikowane biotechnologie, a z drugiej mają w tym osobisty zawodowy lub ekonomiczny interes. W szczególności, że permisywizm prawny i obyczajowy, który wciska się we wszelkie wymiary życia społecznego, przyzwala na działania transplantologiczne prowadzące do utylitarnego traktowania zwłok, jak i samego człowieka. Nie powinno więc dziwić, że Kościół domaga się jedności w określaniu kryteriów, weryfikujących nadejście śmierci mózgowej u człowieka, jak też powołania instytucji kontrolnych (tzw. prawdziwie eksperckich komisji bioetycznych), jednomyślnie wyczulonych na panujący kryzys moralny (na duże rozluźnienie nauczanych i praktyko-

¹⁶ Benedykt XVI, Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti al Congresso Internazionale sul tema: „Un dono per la vita...”, Città del Vaticano 2008.

¹⁷ Por. Przemówienie Piusa XII 24 listopada 1957 r.

wanych rygorów etycznych w kwestiach transplantologii).

Nie może funkcjonować etyczne *a priori* wobec faktów, które nakazują zadawać pytania. Nie może być ślepego zaufania do stosowanych procedur transplantologicznych, gdy Magisterium Kościoła mówi o potrzebie rygoryzmu i ostrożności. Nie ma On przecież tegoż zaufania w przypadku stosowanych procedur *in vitro*, eutanazji, aborcji itp. I nie wiemy też (zatem należałoby to odpowiednio sprawdzić), czy Berenice Jones (matka Z. Dunlop'a) ma rację, mówiąc, że: „Rodziny są oszukiwane przez lekarzy i przez pracowników administracyjnych szpitala”. Chodzi o założycielkę fundacji *The Life Guardian Foundation*, pomagającą rodzicom, którzy (jak twierdzi) „utracili swe dzieci w wyniku uznania, iż znalazły się w stanie śmierci mózgowej”. I to z tego właśnie powodu, że nie wiemy (nie mamy pewności), Kościół nie ignoruje jej zdania i tych, którzy myślą podobnie jak ona.

Ważnym nadto tu będzie artykuł, który ukazał się 3.08.2008 r. w *L'Osservatore Romano*, autorstwa Lucetty Sarafii (*I segni della morte. A quaranta anni dal rapporto di Harvard*). Autorka z okazji 40 rocznicy zdefiniowania śmierci mózgowej, podjęła problem tejże definicji od strony najnowszych w tym względzie ustaleń. Jej artykuł zbudził wielkie oburzenie w różnych środowiskach (nie tylko transplantologicznych), ale z drugiej strony bardzo ważne zapytanie: Czy Stolica Apostolska nie zmieniła zdania w kwestii kryteriów śmierci człowieka, które medyczny świat ustalił w celach transplantologicznych i praktykuje od ponad 40 lat? Warto podjąć się lektury tego znaczącego artykułu, ponieważ dotyczy on bardzo newralgicznej bioetycznie sprawy oraz posiada (także ze względu na swoje edytorskie ułożenie) ważki wymiar pod względem doktrynalnym.

Streszczenie

Autor, na kanwie szerszego bioetycznego pytania o granice prawa cywilnego w zakresie technologicznych ingerencji w życie ludzkie, w niniejszym artykule pyta, czym jest życie w śpiączce, w sytuacji kiedy obowiązujące procedury transplantologiczne uznają ją za nieodwracalną, i czy nadal istnieje jego osobowa godność? Punktem wyjścia do (autorskich) niniejszych rozważań stał się fakt, o którym, co jakiś czas, rozpisują się liczne światowe media. Tzn. o narodzinach dziecka z matki (wedle obowiązujących kryteriów medyczno-prawnych) będącej w stanie śmierci mózgowej, czyli już z osoby zmarłej (tj. z trupa). Przypadek we Włoszech mówi o dwu miesiącach utrzymywania przez lekarzy u kobiety stanu homeostazy, (to

bardzo długo z medycznego punktu widzenia). Ale jest też przypadek węgierski, kiedy dziecko urodziło się w trzy miesiące po tym, jak u jego matki stwierdzono śmierć mózgu, tzn. śmierć organu kwalifikującą ją jako osobę umarłą. Nadto w kazusie włoskim chodzi o to, że zaraz po porodzie taka matka została przewieziona na blok operacyjny w celu pobrania narządów. Zdaniem autora, taki aspekt nadaje nową optykę bioetyczną w kwestii rozstrzygnięcia, czym jest śpiączka nieodwracalna i kiedy ewentualnie mogą być pobierane organy. W istocie chodzi o refleksję nad sprawą bardzo newralgiczną, bytującą w zakresie niezbywalnego prawa do życia (do której w istocie zobowiązują nas wypowiedzi papieskie): Czy istnieje obiektywna i całkowita pewność, że aparatura utrzymująca stan homeostazy (w tak znacznie długim czasie) nie podtrzymuje życia osoby jako osoby, a li tylko życie jej poszczególnych organów?

Tzn. czy w takiej sytuacji wykluczyć należy zupełną niemożność powrotu do świadomości? Nadto fakt niniejszego zapytania powinno się rozważyć w kontekście możliwości powrotu do życia po śmierci klinicznej, albo w kontekście tzw. wyleczenia ze śmierci mózgowej, tak jak to wielokrotnie działo się w przypadku praktyki klinicznej, jaką podejmował prof. Jan Talar. Inaczej rzecz ujmując, tj. retorycznie: czy *gravidanza post-mortem* (to znaczy „ciąża po śmierci”) - jak to ujmują niektórzy liberalni bioetycy we Włoszech - ma jeszcze etyczne uzasadnienie?

Słowa kluczowe: *bioetyka, śmierć mózgowa, utrzymywanie homeostazy, narodziny dziecka po śmierci matki.*

Life in irreversible coma: autonomous good of the person and one's family: bioethical reflections

Summary

Against the background of a wider bioethical question about the right to technologically interfere in human life, the author in this article asks what life in (irreversible) coma is and whether the dignity of a person in such a state still exists. The starting point for these reflections is the fact referred to by numerous world media every now and then, namely the birth of a child from a mother deemed to have been in the state of brain death. The Italian case is a story of a doctor maintaining that a child was born of a woman in the state of homeostasis

for two months (which is very long from the medical point of view). But there is also a Hungarian case, where a child was born three months after the brain death of the mother had been recognized. Also in the Italian case that mother was moved to the operating theatre immediately after the delivery with the view of having her organs removed for donation. According to the author this opens a new bioethical dimension for the question of determining what irreversible coma is and when organs from a person in such a condition can be removed. It must be reflected whether objective and absolute certainty exists, that the equipment maintaining the state of homeostasis (for such a long time) does not support the life of a person as a human (cf. the question of returning to life after being in the state of clinical death), but instead only the life of particular organs? In other words: does “gravidanza post-mortem” (“pregnancy after death” – as bioethicists in Italy put it) – have ethical justification.

Key words: *bioethics, brain death, maintaining homeostasis, birth of a child after mother's death.*

KS. KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGII PRAGMATYCZNEJ W KONTEKŚCIE BEZPIECZEŃSTWA RODZINY

Treść: 1. Wkład filozofii w kształtowanie wymiaru antropologicznego rodziny, 2. Wkład etyki stosowanej w kształtowanie wymiaru pragmatycznego rodziny, 3. Osobowa forma życia jako element wiążący w antropologii pragmatycznej, 4. Krytyczny wymiar antropologii pragmatycznej.

Wstęp

W świecie wypełnionym bytami o różnych stopniach doskonałości występują jednocześnie różnorodne zagrożenia, „nieustannie czyhające” na unicestwienie tych bytów. Takim bytem jest też rodzina ludzka, zarówno w wymiarze indywidualnym jako pojedyncza komórka społeczna – tylko tym wymiarem będę się tutaj zajmował, jak też w wymiarze społecznościowym jako całe społeczeństwo.

Skuteczne funkcjonowanie rodziny jako instytucji gwarantującej w sposób najbardziej optymalny rozwój osoby ludzkiej wymaga zapewnienia wysokich standardów bezpieczeństwa, co we współczesnych strukturach kulturalno-społecznościowych nie jest rzeczą łatwą, ponieważ występują w nich różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Wysokie standardy bezpieczeństwa, do których należy zaliczyć co najmniej zapewnienie podstawowych praw człowieka jak prawo do życia, do wolności w szerokim znaczeniu, do korzystania z dóbr społecznych jak służba zdrowia czy edukacja, wymagają nie tylko potężnych nakładów finansowych, ale nade wszystko teoretyczno-organizacyjnych. Aby zawężyć obszar pojęciowy tego określenia posłużę się w mojej refleksji wyrażeniem „*antropologia pragmatyczna*”. Pojęcie to umożliwi utworzenie podstawy dla „normalnego”, tzn. bez-

Ks. Kazimierz Rynkiewicz – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykłada filozofię w Polsce i zagranicą.

piecznego rozwoju i funkcjonowania rodziny. W związku z tym można by sformułować następującą tezę: „*Respektowanie założeń antropologii pragmatycznej może być postrzegane jako gwarancja bezpieczeństwa rodziny we współczesnym świecie*”.

Na pytanie, co to jest „antropologia pragmatyczna”, trudno jest w pluralistycznym kontekście udzielić jednolitej odpowiedzi. Bowiem już sama próba zdefiniowania obu tych predykatów (tzn. „antropologii” i „pragmatyczności”) wydaje się być trudna. Pomimo tego trzeba zauważyć, że predykaty te można syntaktycznie i semantycznie odnieść do rodziny. Aby to pokazać, ograniczę się w mojej refleksji do trzech zagadnień: filozofii klasycznej, etyki stosowanej i personalnej formy życia. Na końcu pojawi się spojrzenie krytyczne.

1. Wkład filozofii w kształtowanie wymiaru antropologicznego rodziny

Aby dobrze zrozumieć współczesną rodzinę oraz jej potrzeby, należy dobrze zrozumieć jej wymiar antropologiczny, reflektowany na różnych obszarach nauki, także na obszarze teologii i filozofii. W piśmie apostołskim „*Familiaris Consortio*” Jana Pawła II czytamy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, powołał do życia z miłości, oraz powołał do miłości. Można bardzo łatwo się domyśleć, że taka konstelacja pociąga za sobą poważne konsekwencje społeczne. Dotyczy to przede wszystkim rodziny jako wspólnoty osób. Bowiem rodzina musi rozpoznać nie tylko swoją tożsamość, a więc to czym jest, lecz także swoją misję, a więc to co może i powinna zynić.¹

Wyzwania te są poddawane refleksji również na obszarze filozofii, która nawet z biegiem czasu ukształtowała swój socjalny profil. Wystarczy wspomnieć tylko o zagadnieniach sprawiedliwości i przyjaźni, jakie były przedmiotem refleksji filozoficznej Arystotelesa w „*Etyce nikomachejskiej*”, czy też o zagadnieniach prawa i cnoty, jakimi zajmował się Kant w swojej „*Metafizyce obyczajów*” itd. Nie sposób prześledzić tutaj wszystkich ważnych pozycji i rozwiązań wypracowanych w historii filozofii.

Na obszarze filozofii klasycznej, który jest najczęściej identyfikowany z epoką antyczną i nowożytnością, szczególne miejsce przysługuje myśleniu *Arystotelesa*. Chociaż przesłania Arystotelesa dotyczącego rodziny czy

¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Apostolisches Schreiben „Familiaris Consortio“*, Bonn 1981, s. 15n.

relacji międzyludzkich nie można bezpośrednio odnieść do współczesnych wymagań socjalnych², to można jednak znaleźć u niego wiele cennych wskazań w kontekście zagadnienia *przyjaźni*, jakie dzisiaj są nieodzowne w budowaniu wspólnoty rodzinnej. Bowiem każda rodzina jest wspólnotą opartą nie tylko na relacjach rodzicielskich, lecz także na przyjaźni. W obliczu wymagań egzystencjalnych współczesnego świata, pociągających za sobą konieczność uwzględnienia nowych metod wychowawczych, nie wystarcza już dzisiaj pielęgnowanie samej tylko relacji między ojcem czy matką oraz ich dzieckiem, relacja ta musi ona posiadać także wymiar przyjacielski. Ojciec i syn, matka i córka, rodzice i dzieci muszą więc potrafić budować więzi przyjacielskie, które stanowią bazę do rozmowy na tematy, o jakich trudno się rozmawia na bazie wyłącznie rodzicielskiej. Takie przeświadczenie wydaje się stanowić dzisiaj szczególne wyzwanie dla modelu rodziny, gdzie relacje interpersonalne często pozbawione są dojrzałości wynikającej z przyjacielskiej otwartości i zaufania. Tymczasem pozytywne doświadczenia, jakie dzieci zdobywają w ramach przyjacielskich relacji ze swoimi rodzicami, owocują potem w dalszym ich życiu wzajemnym poszanowaniem, współczuciem i odpowiedzialnością za drugiego człowieka. Dlatego Arystoteles słusznie podkreśla, że przyjaźń w życiu ludzkim jest konieczna. Nikt nie chciałby żyć bez przyjaźni. A przy budowaniu przyjaźni należy dążyć do tego, by miała ona charakter cnoty, nie zaś opierała się jedynie na korzyści i przyjemności.³

Również zagadnienie cnoty, jakie dla etyki Arystotelesa posiada szczególne znaczenie, musi być podejmowane w kontekście problematyki rodzinnej. Możemy tutaj zwrócić uwagę na Kanta, który w swojej „*Metafizyce obyczajów*” cały traktat poświęcił cnotcie. Kant pyta między innymi, jakie cele człowieka są jednocześnie obowiązkami, i odpowiada, że chodzi o *własną doskonałość* i *obcą szczęśliwość*. Aby to mogło zaistnieć, potrzebna jest do tego pewna „kultura dysponowania zdolnościami rozumu i woli”, jakie z natury posiadamy. W przypadku własnej doskonałości chodzi więc o obowiązek człowieka, by z tego, co określa się „stanem zwierzęcości”, uczynił on jak najwięcej tego, co nazywa się „człowieczeństwem”. Bowiem tylko dzięki temu jest on zdolny do określenia swoich własnych celów. Natomiast gdy chodzi o obcą szczęśliwość, to każdy człowiek jest zobowią-

² POR. ARYSTOTELES, *Politik* V, w: TENŻE, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 4, Hamburg 1995. Arystoteles mówił jeszcze np. o tym, że niewolnik „nie jest człowiekiem”.

³ POR. ARYSTOTELES, *Nikomachische Ethik*, w: TENŻE, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 3, Hamburg 1995.

zany do jej wspierania. Powiniennem więc uczynić wszystko, by inni ludzie mogli żyć szczęśliwie, jednak określenie tego, na czym to szczęście ma polegać, muszę już pozostawić innym.⁴ Nie ulega wątpliwości, że takie sformułowania posiadają ogromne znaczenie dla kształtowania relacji rodzinnych, gdzie też chodzi w zasadniczej mierze o wzajemne wspieranie się, czy też uszczęśliwianie się członków rodziny. Zaś czynny udział w takim procesie przyczynia się nie tylko do pozytywnego budowania własnej osobowości lub charakteru, lecz także do pomnażania towarzyszących temu uczuć. Skuteczne wspieranie realizacji kantowskich zaleceń, chociaż ich powinnościowe uzasadnienie posiada charakter czysto aprioryczny, mogłoby z pewnością zaowocować lepszym zrozumieniem współczesnych potrzeb drugiego człowieka. Natomiast w przypadku ich konfrontacji z tradycyjnymi uwarunkowaniami obyczajowo-pedagogicznymi możemy dużo uczyć się od Arystotelesa, który był – jako wiadomo – nauczycielem Aleksandra Wielkiego.

Na końcu tego paragrafu zwrócę jeszcze uwagę na Hegla, który podkreśla znaczenie stanów *odczuwania* w rodzinie pojmowanej jako jedna z form „obiektywnego ducha”, gdy posłużymy się jego językiem. Hegel pisze więc o rodzinie jako „duchu odczuwającym”, którego wyznacznikiem jest więź miłości i pielęgnowanie ufności.⁵ W kontekście bezpieczeństwa rodziny trzeba by mówić o specyficznym wymiarze odczuwania rozumianego np. jako wczuwanie się poszczególnych członków rodziny w sytuacje i przeżycia innych. Brak takiego podejścia skutkuje co najmniej wyobcowaniem i utratą wzajemnego zaufania, co jest niezmiernie ważne w kształtowaniu wymiaru pragmatycznego rodziny, tzn. jej codziennego życia.

2. Wkład etyki stosowanej w kształtowanie wymiaru pragmatycznego rodziny

Podczas gdy antropologia jako dyscyplina filozoficzna pyta, jak należy mówić o człowieku – także jako członku rodziny, to etyka stawia pytanie dotyczące tego, co człowiek powinien czynić. W ten sposób widać też pragmatyczny wymiar rodziny. Można by to jeszcze bardziej sprecyzować i zapytać, co człowiek lub rodzina powinna czynić, aby zagwarantować mak-

⁴ Por. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2001.

⁵ Por. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main 2005, §518.

symalne bezpieczeństwo dla wszystkich jej członków. Ponieważ to pytanie domaga się określenia konkretnego kontekstu, może być podejmowane w ramach etyki stosowanej obejmującej różne obszary życia ludzkiego, także te współczesne. Tak będzie możliwy też wgląd na obszar bezpieczeństwa człowieka. Do tego celu możemy posłużyć się np. pojęciem „etyki bezpieczeństwa” jako jednej z wielu form etyki stosowanej. Etyka bezpieczeństwa, której zasadnicze pytanie brzmi: „Co powinienem czynić, by zagwarantować bezpieczeństwo człowieka lub rodziny?”, jest według mnie dyscypliną dopiero wschodzącą na obszarze etyki stosowanej. Bowiem mówi się dzisiaj o etyce politycznej, prawa, medycznej, ekologicznej, zwierząt, techniki, nauki, ekonomii itp.,⁶ natomiast nie mówi się wyraźnie o etyce bezpieczeństwa. Jest to przejaw pewnego „niedociągnięcia na obszarze etyki stosowanej”. Nie ulega wątpliwości, że na (wspomnianych) obszarach etyki stosowanej problematyka bezpieczeństwa musi być także podejmowana. Ale nie można tego skutecznie uczynić, jeżeli nie dokona się wyraźnego wyodrębnienia tej problematyki, a rozważa się ją tylko w specyficznej merytorycznie niedookreślonej perspektywie. W związku z tym pojawia się pytanie: Jak można by tę perspektywę merytorycznie uzupełnić, tak by aspekt bezpieczeństwa otrzymał jaskrawe kontury? Z filozoficznego punktu widzenia istnieje wiele możliwości. Jedną z nich jest przykładowo analiza tezy: „Trzeba zrozumieć jak człowiek działa”. Aby to uczynić zwróć uwagę na trzy rzeczy: aksjologię, powinność oraz rozróżnienie pomiędzy etyką poglądów i etyką odpowiedzialności.

Powyżej sformułowana teza posiada charakter etyczno-antropologiczny, na który zwrócił uwagę między innymi Karol Wojtyła w swojej książce „Osoba i czyn”⁷. Dokonując analizy czynów osoby ludzkiej możemy dowiedzieć się tego, kim ta osoba jest, ponieważ czyny posiadają odniesienie moralne, tzn. są dobre lub złe.⁸ Abstrahując od kompleksowej dynamiki antropologicznej oddziaływującej na funkcje mentalne osoby ludzkiej należy powiedzieć, że aksjologiczne implikacje posiadają tutaj zasadnicze znaczenie. Dlatego Wojtyła nawiązuje w tym kontekście do filozofii Maxa Schelera, a w szczególności do jego materialnej etyki wartości. Dla Schelera wartości są korelatami odczuwania, zaś odczuwanie stanowi specyficzny

⁶ POF. J. NIDA-RÜMELIN (WYD.), *Angewandte Ethik*, Stuttgart 2005, s. 2n.

⁷ POF. K. WOJTYŁA, *Person und Tat*, Freiburg-Basel-Wien 1981.

⁸ POF. K. RYNKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, Berlin 2002, s. 13n.

rodzaj doświadczenia umożliwiającego wartościowanie świata. W procesie odczuwania świat jest przeżywany na płaszczyźnie jakościowej, tzn. na płaszczyźnie wartości. Scheler pojmuje wszystkie wartości jako materialne jakości, nie zaś jako anonimowe elementy ukrywające się gdzieś poza fenomenem. Wartości dostępne są człowiekowi niezależnie od rzeczy. Chociaż rzeczy jako nośniki wartości ulegają zmianie, same wartości pozostają niezmiennie. Jeżeli np. przyjaciel mnie rozczarował, to wartość przyjaźni nie ulega zmianie.⁹ Tego, że rodzina musi być zbudowana na wartościach, nie trzeba dzisiaj specjalnie podkreślać: wolności, szacunku, wzajemnej pomocy, odpowiedzialności itp.

Gdybyśmy chcieli to wymaganie budowania relacji rodzinnych na wartościach etycznie wzmocnić, moglibyśmy zasięgnąć rady Kanta mówiącego o powinności czy obowiązku wypływającym z racjonalnego uposażenia osób ludzkich. W tym celu Kant wprowadza cały szereg środków technicznych ułatwiających respektowanie obowiązku w relacjach interpersonalnych, jak np. maksymę i kategoryczny imperatyw. Podczas gdy maksyma stanowi subiektywną zasadę woli, to kategoryczny imperatyw wyjaśnia działanie jako obiektywnie konieczną czynność bez odnoszenia jej do żadnego zamiaru, tzn. bez żadnego innego celu.¹⁰ Chociaż zdominowanego przez formalizm kantowskiego schematu myślenia nie da się w sposób dosłowny powiązać z realną sytuacją rodziny, nie dokonując wcześniej praktycznych przekształceń podkreślających jego konkretny i realny wymiar osobowy, to należy docenić znaczenie opisanego tutaj obowiązku jako takiego. Bowiern każda osoba posiada w rodzinie określone obowiązki.

Przy określaniu etycznego wymiaru konkretnych obowiązków warto zwrócić uwagę na wprowadzone przez Maxa Webera rozróżnienie między etyką poglądów i etyką odpowiedzialności. Chodzi przy tym o dwie zasadnicze postawy moralne. Etykiem odpowiedzialności Weber nazywa taką osobę, która w swoim działaniu bierze pod uwagę wszystkie skutki swojego działania, zaś ocena tych skutków stanowi dla niej kryterium przy podejmowaniu decyzji. Natomiast etykiem poglądów jest taka osoba, która

⁹ Por. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, München 1980. Także por. K. RYNKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie*, s. 26n.

¹⁰ Por. I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2000, 400n, 414n. Kategoryczny imperatyw może według Kanta występować w kilku formach: podstawowej, natury i królestwa celów.

ocenia określone działania jako moralne lub niemoralne w zależności od kontekstu, a więc czyni to co jest moralnie nakazane bez uwzględniania skutków określonych działań i zaniechań.¹¹ Obie te postawy moralne znajdują w konkretnym życiu rodziny swoje odzwierciedlenie. Jednak odpowiedzialność stanowi szczególny element kształtujący personalną formę życia, także całej rodziny.

3. Osobowa forma życia jako element wiążący w antropologii pragmatycznej

Antropologia pragmatyczna ugruntowana w filozofii czy też etyce stosowanej, wychodząca naprzeciwko współczesnym oczekiwaniom rodziny, domaga się jednocześnie realnego uzupełnienia w postaci osobowej formy życia. Forma ta może być postrzegana jako element wiążący w antropologii pragmatycznej, tzn. pokazuje ona, że rodzina jest wspólnotą osób ludzkich, gdzie widoczne są podstawowe aspekty antropologiczne jak osoba, autonomia, wolność, odpowiedzialność itp. Tak powstaje kontekst, w jakim można sformułować podstawowe zadania rodziny.

Życie człowieka w rodzinie posiada niewątpliwie charakter osobowy. Oznacza to, że człowiek jest istotą wyróżniającą się spośród innych istot żywych; człowiek posiada szczególnie egzystencjalny status. Tak moglibyśmy wraz z Boecjuszem powiedzieć, że człowiek jest „indywidualną substancją natury rozumnej”, wraz z Wojtyłą, że człowiek jest *suppositum*, tzn. substancjalnym podmiotem egzystencji i działania, cechującym się zdolnością do transcendencji oraz integracji. Wraz z Kantem moglibyśmy zwrócić uwagę na znaczenie pojęcia wolności jako klucza do wyjaśnienia autonomii woli, przy czym wolność ta jest pojmowana jako właściwość woli oraz nie stoi w sprzeczności z koniecznością natury.¹² Wszystkie te predykaty podkreślają szczególność człowieka jako bytu osobowego, egzystującego i rozwijającego się w rodzinie, i zdolnego do odpowiedzialnego działania. Odpowiedzialność pociąga jednak za sobą określenie konkretnych zadań stojących przed rodziną. Najpierw trzeba tutaj zauważyć, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat dokonała się ogromna „funkcjonalna przemiana” w rodzinie. Podczas gdy rodzina dawniej posiadała charakter „obszerne-

¹¹ Por. R. SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, s. 218.

¹² Por. I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 2000, 445n. Por. także *Kritik der reinen Vernunft*.

go gospodarstwa” w tym znaczeniu, że była nie tylko wspólnotą życiową członków rodziny, lecz także miejscem edukacji dzieci oraz miejscem pracy, to ewolucja socjoekonomiczna i kulturowa doprowadziła do funkcjonalnej specjalizacji rodziny, skutkiem czego było między innymi rozdzielenie mieszkania od miejsca pracy czy też możliwość zdobywania wykształcenia w specjalistycznych ośrodkach dydaktycznych. Pomimo radykalnej funkcjonalnej przemiany, jaka w ostatnim czasie dokonała się w rodzinie, wydaje się być możliwe i konieczne określenie podstawowych zadań rodziny. Tak zostanie utworzona podstawa, na której można stawić czoła także współczesnym wyzwaniom.

Pierwszym zadaniem rodziny jest więc zapewnienie spójności i stabilizacji jej członków w oparciu o więź emocjonalną. Rodzina jest chyba jedyną instytucją, w której można uzewnętrznić uczucia i wyrażać indywidualną osobowość. Stanowi ona społeczną przestrzeń dozwolonej międzyludzkiej uczuciowości w przeciwieństwie do przybierającej na sile anonimowości relacji społecznych w innych sferach życia. Emocjonalna sprawność rodziny wyraża się między innymi w otoczeniu czułością małego dziecka, w świadczeniu pomocy wszystkim członkom rodziny, w utrwalaniu emocjonalnej więzi przez wspólne podejmowanie różnorodnych aktywności itd. Następnym zadaniem rodziny jest zagwarantowanie istnienia społeczeństwa w przyszłości na drodze prokreacji. Trzeba stanowczo podkreślić, że akty prokreacji zależą wyłącznie od rodziców i muszą być powiązane z odpowiedzialnym rodzicielstwem. Wynika stąd, że za narodzone dziecko należy wziąć odpowiedzialność. Kolejnym zadaniem bezpośrednio powiązanim z prokreacją jest wychowanie dzieci. Niepodważalną normą wychowawczo-pedagogiczną jest od dawna teza, że dzieci powinny dojrzewać w rodzinie, niezależnie od tego z jakim modelem rodziny mielibyśmy do czynienia. Każdy model rodziny musi jednak zagwarantować prawidłowy rozwój dziecka, tak by mogły w nim ukształtować się wartości, zdolności i predyspozycje umożliwiające mu pełnię dalszego życia w wymiarze osobowym i społecznym. Konieczność tę potwierdza również fakt, że w przypadku braku rodziny poszukuje się rodziny zastępczej. Pozostałe instytucje jak przedszkola i szkoły posiadają jedynie charakter wspomagający. W rodzinie powinna też być okazywana wzajemna pomoc, co przyczynia się do budowania solidarności międzypokoleniowej i stanowi bardzo ważne zadanie rodziny. Wreszcie rodzina powinna zagwarantować

zdrowie i wypoczynek poszczególnych jej członków.¹³

4. Krytyczny wymiar antropologii pragmatycznej

W świecie realnym istnieje wiele wyzwań, jakim rodzina dzisiaj musi sprostać. W debatach na temat rodziny, szczególnie na obszarze języka polskiego, uczestników „prowokuje” ostatnio pojęcie „gender”, doprowadzając do „kolizji myślowych” w wielu środowiskach politycznych i religijnych, a czasami też naukowych. Najpierw trzeba zauważyć, że wszelkie debaty na ten temat odbywają się na obszarze antropologii pragmatycznej, współkształtowanej przez czynniki ekonomiczne, demograficzne, wychowawcze itp. Ponieważ prowokatorskie oddziaływanie pojęcia „gender” dokonuje się w dużej mierze w kontaktach z powyższymi czynnikami - posiadającymi jednocześnie zabarwienie egzystencjalnie podłoże, zwróć więc tutaj w kilku słowach uwagę jedynie na to pojęcie. Bowiem treści kryjące się za tym pojęciem mogą stanowić szczególne wyzwanie dla współczesnej rodziny, potrzebującej stabilnych wyznaczników gwarantujących jej prawidłowy rozwój w 21. wieku.

Pojęcie „gender” jest terminem technicznym występującym w naukach społecznych i humanistycznych. Jako pewna koncepcja oznacza ono najpierw psychologiczną, ukształtowaną społecznie stronę płci osoby, w odróżnieniu od jej biologicznej strony (=„sex”). Pojęcie „gender” oznacza zatem społeczną rolę płci, czy też społeczne cechy płci, a więc wszystko, co w danej kulturze uważane jest za typowe dla określonej płci. *W tym kontekście można by powiedzieć, że „gender” oznacza płć zależną od czynników społecznych i kulturowych.* Posiada to poważne konsekwencje dla rodziny znajdującej się w dużej mierze pod wpływem tych czynników. Konsekwencje te wynikają stąd, że czynniki społeczne i kulturowe zawsze ulegają zmianie, zaś nie wszystkie ich zmiany wpływają korzystnie na prawidłowe funkcjonowanie rodziny. Prawidłowe funkcjonowanie rodziny polega na tym, że jest ona w stanie wypełnić wszystkie zadania wynikające z jej natury.

Dopuszczenie możliwości dokonywania zmian na danym obszarze otwiera jednak drogę do manipulacji zagrażającej istniejącemu porządkowi osób ludzkich. Gdy *John Money*, psycholog z USA, w 1955 roku wprowadził

¹³ Por. A. ANZENBACHER, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010, s. 93n.

pojęcia „gender role” i „gender identity”, dał wyraźnie do zrozumienia, na czym ta manipulacja mogłaby polegać. Chodzi o manipulację przy określaniu statusu osoby ludzkiej jako dziewczynka lub chłopczyk, kobieta lub mężczyzna. Według teorii Money’a tożsamość płci człowieka można dowolnie określać do trzeciego roku życia. Oznacza to więc, że dziecko nie przychodzi na świat jako chłopczyk czy dziewczynka, lecz jedynie jako człowiek, którego płeć można dowolnie określać.¹⁴

Nie ulega wątpliwości, że ideologia „gender” propagująca oderwanie obszaru biologicznego (sex) od obszaru socjalnego (gender) uderza w naturalnie i prawnie ukształtowane podstawy rodziny. Bowiern próba sztucznego przyporządkowania wzorców odmiennych zachowań, jakie stoją w sprzeczności z wymaganiami i opartym na logice gatunku przyzwoleniem natury, prowadzi nieuchronnie do wypaczenia psychiki osobowości, dewiacji moralnych i zachwiania w relacjach społecznych. Wszelkie zewnętrzne ingerencje w porządek naturalny gwarantujący harmonię osoby ludzkiej prowadzą do zniszczenia jej substancjalnego fundamentu. Nietrudno zauważyć, że zwolennicy ideologii „gender” popełniają błąd kartezjański polegający na tym, że ciało i umysł są ujmowane jako dwie odrębne substancje, jakie mogą bez siebie egzystować.¹⁵ Tymczasem dualizm kartezjański, jak wiadomo, nie posiada dzisiaj nazbyt przekonujących podstaw egzystencjalno-teoretycznych, ani na obszarze nauk przyrodniczych, ani też na obszarze filozofii. Wystarczy prześledzić tylko współczesną debatę podejmowaną przez filozofię umysłu i dotyczącą relacji „ciało-umysł”. Również rezultaty naukowe osiągnięte na obszarze filozofii neuronalnej podważają roszczenia wysuwane przez zwolenników „gender”. W tym kontekście można by co najmniej zapytać, czy mózg jest umysłem? Jak powstaje i kształtuje się świadomość ludzka od pierwszych lat życia?¹⁶

Zakończenie

Rodzina może skutecznie realizować swoje powołanie tylko w atmosferze bezpieczeństwa i pokoju. Do stworzenia takiej atmosfery zobowiązane

¹⁴ Por. J. LORBER, *Constructing Gender. The Dancer and the Dance*, w: J.A. HOLSTEIN/J.F. GUBRIUM (WYD.), *Handbook of Constructionist Research*, New York 2008, 531-544, s. 532n.

¹⁵ Por. R. DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1994. Med. II.

¹⁶ Por. F. TRETTER, O.I., *Ist das Gehirn der Geist? Grundlagen der Neurophilosophie*, Göttingen 2010, s. 11n.

jest najpierw państwo jako instytucja dysponująca odpowiednimi narzędziami prawnymi i ekonomicznymi. Zaangażowanie państwa nie zastąpi jednak współdziałania w tym procesie całego społeczeństwa, poszczególnych rodzin i osób ludzkich.

Myszę, że odpowiedzialne spojrzenie na *platońskiego erosa*, który dzisiaj jest często tylko jednostronnie, tzn. w kontekście aspektu seksualnego, interpretowany, pomoże wyzwolić pozytywne uczucia umacniające więzi rodzinne. Bowiern eros uświadamia nam co najmniej dwie rzeczy: z jednej strony konieczność powiązania pożądania postrzeganego z dystansu z pożądaniem celującym na zjednoczenie, z drugiej zaś konieczność powiązania świadomości osoby kochającej, że osoba kochana jest już doskonała, ze świadomością jej własnej niedoskonałości. Przy tym świadomość własnej niedoskonałości zmusza jednocześnie osobę kochającą – wbrew jej przekonaniu - do tego, by rozpoznać, że mogłaby ona zostać udoskonalona tylko wtedy, gdy także osoba kochana byłaby niedoskonała i mogłaby zostać udoskonalona przez osobę kochającą.¹⁷ Dla wyważonego rozwoju i bezpieczeństwa rodziny taka teoretyczna strategia myślenia byłaby z pewnością konstruktywna.

Streszczenie

Skuteczne funkcjonowanie rodziny jako instytucji gwarantującej w sposób najbardziej optymalny rozwój osoby ludzkiej wymaga zapewnienia wysokich standardów bezpieczeństwa, co we współczesnych strukturach kulturalno-społecznościowych nie jest rzeczą łatwą, ponieważ występują w nich różne niebezpieczeństwa. Respektowanie założeń „antropologii pragmatycznej” może być tymczasem postrzegane jako gwarancja bezpieczeństwa rodziny we współczesnym świecie. Aby dobrze zrozumieć rodzinę oraz jej potrzeby, należy dobrze zrozumieć jej wymiar antropologiczny, reflektowany między innymi na obszarze filozofii. Arystoteles podkreśla szczególnie znaczenie dla tego wymiaru sprawiedliwości i przyjaźni, Kant natomiast zwraca swoją uwagę na zagadnienia prawa i cnoty. Podczas gdy antropologia jako dyscyplina filozoficzna pyta, jak należy mówić o człowieku – także jako członku rodziny, to etyka stawia pytanie dotyczące tego, co człowiek powinien czynić. Działania człowieka służące zapewnieniu bezpieczeństwa rodziny podejmuje „etyka bezpieczeństwa” jako jedna z form

¹⁷ Por. B. SETH, *Sokrates und Platon. Dialektik des Eros*, München 1999, s. 18.

etyki stosowanej. Aby zrozumieć jak człowiek działa, należy opisać przede wszystkim wymiar aksjologiczny i powinnościowy jego działania, a następnie określić zakres odpowiedzialności. To powstaje kontekst, gdzie z jednej strony widoczna jest osobowa forma życia, z drugiej zaś możliwe jest sformułowanie podstawowych zadań rodziny. Rodzina jest chyba jedyną instytucją, w której można uzewnętrzniać uczucia i wyrażać indywidualną osobowość. W świecie realnym istnieje jednak wiele wyzwań, jakim rodzina musi sprostać. Jednym z nich jest tak zwana „ideologia gender”. Odpowiedzialne spojrzenie na platońskiego erosa sprzyja atmosferze bezpieczeństwa i pokoju, co jest konieczne do tego, by rodzina mogła skutecznie realizować swoje powołanie.

Słowa kluczowe: *rodzina, bezpieczeństwo, filozofia, antropologia pragmatyczna, etyka stosowana, osobowa forma życia.*

Basic Presuppositions of Pragmatic Anthropology in the Context of the Security of the Family

Summary

The efficient functioning of the family as an institution that best guarantees the development of the human person requires high standards of safety. But this, in the current cultural and social structures, is not simple because various dangerous situations may occur in it. However, respecting the conditions of pragmatic anthropology can be regarded as a guarantee of the safety of the family in today's world. To understand the family and its needs well, one must understand well its anthropological dimension, which is reflected especially in the field of philosophy. Aristotle emphasizes the importance of justice and friendship for this dimension, while Kant turns his attention to the problem of law and virtue. While anthropology as a philosophical discipline asks how one should speak about the person – as a family member also, ethics poses the question about what man should do. “Ethics of security”, as one of the forms of applied ethics, is concerned with actions serving the security of the family. In order to understand how the person acts, one must above all describe the axiological and duty dimensions of his actions, and then determine the extent of his responsibility. This creates the context where on one hand the personal dimension

of life is visible, while on the other hand it is possible to formulate the basic tasks of the family. The family is probably the only institution, in which feelings and individual personality can be expressed. In the real world however, there are many challenges that a family must confront. One of these challenges is the so-called “gender ideology”. The responsible view of the Platonic Eros promotes the atmosphere of peace and security, which is necessary, in order that the family fulfill its calling efficiently.

Key words: *family, security, philosophy, pragmatic anthropology, applied ethics, personal dimension of life.*

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

W WYCHOWANIU (...) CHODZI O TO, ABY CZŁOWIEK STAWAŁ SIĘ CORAZ BARDZIEJ CZŁOWIEKIEM... – WARTOŚCI W WYCHOWANIU SZKOLNYM

W wychowaniu (...) chodzi o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, aby bardziej był, a nie tylko więcej miał – aby więc poprzez wszystko co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również umiał bardziej być nie tylko z drugim, ale także dla drugich.

Jan Paweł II, *Przemówienie siedzibie UNESCO*, 02.06.1980 r.

Treść: 1. Co to są wartości?, 2. Max Scheler i jego hierarchia wartości, 3. Wartości chrześcijańskie, 4. Wychowanie w prawdzie, 5. Wychowanie do wolności, 6. Wychowanie do miłości, 7. Realia szkolne.

Wstęp

W preambule ustawy o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 roku (Dz.U. 1991 Nr 95 poz. 425) możemy przeczytać: „Oświata w Rzeczypospolitej Polskiej stanowi wspólne dobro całego społeczeństwa; kieruje się zasadami zawartymi w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, a także wskazaniami zawartymi w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Konwencji o Prawach Dziecka. Nauczanie i wychowanie – respektując chrześcijański system wartości (podkr. – W.G.) – za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki. Kształcenie i wychowanie służy rozwijaniu u młodzieży poczucia odpowiedzialności, miłości ojczyzny oraz poszanowania dla polskiego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur

Ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz – kapłan diecezji ełckiej; kierownik Katedry Administracji na Wydziale Studiów Technicznych i Społecznych UWM; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

Europy i świata (podkr. – W.G.). Szkoła winna zapewnić każdemu uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich w oparciu o zasady solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności”¹.

W powyższym fragmencie podstawowego aktu prawnego regulującego funkcjonowanie polskiego systemu oświaty aż dwukrotnie pojawia się pojęcie „wartości”. Wydaje się, że doprecyzowanie, o co właściwie chodzi (może chodzić) posługującym się tym terminem twórcom i zarządcom polskiej edukacji może pomóc w rozumieniu szans rozwojowych oraz słabości polskiego szkolnictwa.

Człowiek, spotykając się z wartościami w swym codziennym życiu, wybiera pomiędzy dobrem i złem, oddziela to, co ważne, od tego, co nieważne. Wartości wpływają na życie ludzkie, na jego sens i relacje międzyosobowe, na umiejętność rozwiązywania problemów, stosunek człowieka do siebie samego, do świata, także do otoczenia, w którym funkcjonuje. Człowiek w owym spotkaniu z wartościami, które odnajduje we wspólnocie z ludźmi i Bogiem, staje się osobowością (osobowość to zespół stałych właściwości i procesów psychofizycznych, które odróżniają jednostkę od innych). Wszystko wydawałoby się jasne i proste, a przecież w związku z wartościami wybucha najwięcej sporów, konfliktów, rozmaitych konfliktów.

Celem artykułu będzie odpowiedzenie m.in. na pytanie: wokół jakich wartości można i należy skupić proces wychowania we współczesnej szkole, aby efekty kształcenia przynosiły owoce, aby – tak jak napisano w tytule – człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem?

1. Co to są wartości?

Współcześnie słowo wartość jest używane w trzech znaczeniach:

Po pierwsze, słowo to oznacza albo własność rzeczy, albo rzecz, która obdarzona jest własnością.

Po drugie, w mowie potocznej słowo „wartość” ma dodatni ładunek emocjonalny i pozytywny wydźwięk, natomiast w języku filozofii jest ono także używane w znaczeniu ujemnym. W życiu codziennym mówi się, że wartością jest zdrowie, miłość, sprawiedliwość, natomiast brzydota, choroba, kłamstwo nie są wartościami. W języku filozoficznym są to wartości negatywne, ujemne.

¹ Dz.U. RP 1991, nr 95, poz. 425.

Po trzecie, wartości w sensie szerszym to wartości filozoficzne, a węższym to wartości gospodarcze, np. wartość ekonomiczna, w szczególności cena².

2. Max Scheler i jego hierarchia wartości

Mówiąc o hierarchii wartości w literaturze przedmiotu, bardzo często przytacza się koncepcje filozofa niemieckiego Maxa Schelera (1874-1928). Podaje on, że na drabinie wartości należy, zaczynając od dołu, kolejno wymienić:

1. Wartości hedonistyczne – przyjemne-nieprzyjemne lub też wygodne-niewygodne. Hedonizm może być zmysłowy – za jego admiratora uważa się Arystypa z Cyreny, dla którego przyjemność zmysłowa była jedynym dobrem. Może być także intelektualny (duchowy), którego chwałcą jest Epikur. Nie zabraniał on zażywania przyjemności cielesnych (sam żył wstrzemięźliwie oraz ściśle pościł), ale dobra duchowe uważał za ważniejsze i bardziej pożądane.
2. Wartości witalne – np. życie, zdrowie, sytość, tężyzna fizyczna, sprężystość ciała itd. Dla Fryderyka Nietzschego (1844-1900) jedynymi pozytywnymi wartościami są wartości witalne. Słabość i litość to największe zło. Jak sam powiedział, „litość to cnota prostytutek”. Bez wątplenia życie jest wartością podstawową zdaniem Schelera, ale nie jedyną i ostateczną. Błąd witalizmu polega na tym, że uznając ważność wartości witalnych, odrzuca się inne wartości. Witalizm etyczny utożsamia to, co podstawowe, z tym, co najwyższe.
3. Wartości duchowe – prawda, dobro i piękno. Nosicielem wartości duchowych nie jest ludzkie ciało, ale człowiek jako osoba; to nie ciało, lecz osoba jest mężna, obiektywna, prawdomówna, sprawiedliwa. Niebezpieczeństwem witalizmu etycznego jest dążność do eliminowania ze społeczeństw osób słabych, chorych i nieporadnych – na tej pozycji stoją zwolennicy eutanazji, aborcji oraz rasiści. Hierarchia wartości nie zatrzymuje się na wartościach duchowych, lecz daje szansę otwarcia się na sferę absolutu, tj. świętości.
4. Świętość – jest to najbardziej specyficzne ludzkie doświadczenie.

² Zob. R. KRAJEWSKI, *Wartość*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 261-262; H. ELZENBERG, *Wartość i człowiek*, Toruń 2012³, *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej*, Kraków 2011; S. KOWALCZYK, *Człowiek w poszukiwaniu wartości*, Lublin 2006; J. LIPIEC, *Świat wartości*, Kraków 2001; C. GREEN, *The Concept of Value*, Durham 1990.

Doświadczenie to, przekraczające wszelkie inne doświadczenia, odzwierciedla się w człowieku jako osobie w postaci *tremendum fascinosum* i zarazem *tremendum nouminosum* czyli w postaci czegoś, co jednocześnie budzi bojaźń i pociąga ku sobie. Świętość jest źródłem religii i religijności³.

Hierarchię wartości wg M. Schelera można przedstawić w formie stożka, gdzie im wyżej usytuowana jest dana wartość, tym większą ma moc nadawania sensu i kształtu wartościom niższym w hierarchii. Wszystkie wartości razem wzięte stanowią system wyrażający pełnię osoby ludzkiej, lecz absolutyzowanie którejś z nich lub eliminowanie jednej z nich w systemie prowadzi do dewiacji osobowości. Ponadto wartości nie są poddane czasowi; czas ma władzę nad życiem ludzkim, stąd włączenie wartości w życie ludzkie kieruje osobę w stronę niezniszczalności, transcendencji. Świętość z najwyższego pułapu wartości przenika niższe wartości i utrwała to, co chwilowe (czasowe), przemienia je w to, co wieczne i niezmienne. Właśnie dzięki świętości wartości z niższego szczebla otrzymują właściwy sobie sens; wartości hedonistyczne, witalne i duchowe nie mają bowiem sensu same dla siebie, lecz są dla człowieka. Wcielając wartości do swego życia, człowiek oddaje hołd człowieczeństwu (osobie), którego jest nosicielem. Krótko mówiąc: to dzięki wartościom następuje ocalenie w nas człowieczeństwa⁴.

3. Wartości chrześcijańskie

Wartości chrześcijańskie wynikają z natury ludzkiej, zawierają w sobie wartości ogólnoludzkie wzmocnione przez Objawienie (Dekalog, Kazanie na Górze), wartości odkrywane przez rozum, potwierdzone przez prawo natury.

Wartości określa się jako chrześcijańskie, ponieważ Chrystus pierwszy sformułował prawdę, że Bóg z miłości stwarza, kocha i powołuje każdego człowieka do wspólnoty życia z sobą i to jest zasadniczy powód, iż mimo różnic fizycznych, rasowych czy kulturalnych każdy człowiek ma taką samą wartość i godność! Taką samą wartość i godność posiada laureat nagrody

³ R. KRAJEWSKI, *Wartość*, kol. 261-262.

⁴ Por. *Język, kultura, nauczanie i wychowanie*, red. J. KID, Wydawnictwo Uniwersytetu rzeszowskiego, Rzeszów 2004.

Nobla oraz człowiek upośledzony umysłowo, najbogatszy człowiek świata i uliczny żebrak, dziecko poczęte w łonie matki i starzec bliski śmierci. Jest to podstawowa prawda chrześcijańskiego systemu wartości, ale należy ona do obiektywnego porządku moralnego, który bezwzględnie powinien być respektowany przez wszystkich ludzi, również przez ateistów.

Do tych ogólnych wartości chrześcijaństwo dodało swoje wartości specyficzne, jak miłość nieprzyjaciół, pierwszeństwo człowieka nad rzeczą i przyrodą, oraz koncepcję czasu, w której człowiek odgrywa rolę współtwórczą, tj. ukazuje się twórcze działanie człowieka w kontekście zamiarów Boga Stwórcy⁵.

4. Wychowanie w prawdzie

Ks. Józef Tischner w rozważaniach o etyce nauczyciela napisał: „Jeśli ma po nauczycielu pozostać jakieś wspomnienie wśród uczniów, niechaj jego treść sprowadzi się do jednego: to był ten, kto pokazywał, jak szukać prawdy”⁶. Wychowując do prawdy, powinniśmy zatem uczyć młodych ludzi umiejętności dostrzegania ich stron pozytywnych i negatywnych po to, by mogli pracować nad sobą. Tym, co przeszkadza uczniom w byciu wobec nauczycieli prawdziwymi, jest lęk przed nimi jako reprezentantami władzy, przedstawicielami często niezrozumiałego świata dorosłych. W jednej z ankiet młodzież napisała: „wdzięczni jesteśmy naszym wychowawcom za to, że nam ufają i chcą z nami szczerze, w prawdzie, rozmawiać”⁷.

Wychowując młodych ludzi do prawdy, należy jednak uwrażliwiać ich na wszelkiego rodzaju manipulowanie informacjami oraz budzić w nich wolę unikania fałszu i obłudy we własnym postępowaniu jako zła sprzecznego z nauką Chrystusa, jako zła, które wyrządza im krzywdę. Prawda siłą pokoju, a informacje niepełne lub zniekształcone oraz stronnicze są również kłamstwem.

5. Wychowanie do wolności

W starożytności istniały dwie koncepcje wolności. W myśl pierwszej, typowej dla państw i kultur wschodu, wolny był tylko władca, a pozostali

⁵ Zob. W. GUZEWICZ, *Wychowywać do wartości w szkole*, „Publikator”, 53(2014), s. 22-23.

⁶ Zob. J. TISCHNER, *Myslenie według wartości*, Kraków 20024.

⁷ Zob. A. SOLAK, *Człowiek i jego wychowanie. Zagadnienia wybrane*, Tarnów 2001.

byli niewolnikami. Inną koncepcję prezentowali Grecy, zwłaszcza Ateńczycy. Tam połowa ludności była wolna, a połowę stanowili niewolnicy, na których patrzono z pogardą. Ale ludzie wolni cieszyli się wielkimi prawami. Rzeczą charakterystyczną jest to, że kiedy dochodziło do zmagania między Persją a Grecją, to wojska greckie, choć zwykle mniej liczne, na ogół zwyciężały. Dlaczego? Bo żołnierze greccy znali smak wolności i woleli zginąć, niż pójść w niewolę perskiego króla. Tymczasem żołnierze perscy byli całkowicie uzależnieni od tego, co się zachciało ich panu i władcy. Podobną koncepcję wolności mieli Żydzi, którzy uważali się za wolnych, bo pochodzili z rodu Abrahama. Pan Jezus taką koncepcję wolności kwestionował. Samo pochodzenie nie jest decydujące. Decydujące jest coś innego – kim oni są w swoim postępowaniu, czy ich czyny są takie same, jak ich ojca Abrahama. Jeśli tak, to są rzeczywiście wolnymi ludźmi. Czy też ich postępowanie odchodzi od tego, co swoim życiem pokazał Abraham – wierny Bogu aż do końca⁸.

Tymczasem „człowiekowi współczesnemu wydaje się, że to on dyktuje reguły gry”. Ale, jak często podkreślał Jan Paweł II, „wolność jest wtedy, jeżeli uznaje ona nad sobą pewien świat obiektywnych wartości, które przynosi nam Chrystus. Wolność polega na tym, że człowiek w swoim życiu te wartości uznaje i je urzeczywistnia. Jeśli jednak człowiek uważa, że to on tworzy wartości i na tym polega jego wolność, to w gruncie rzeczy przywłaszcza sobie prerogatywy Boga, a w rzeczywistości staje się karykaturą Absolutu. Jego życie musi ostatecznie okazać się jednym wielkim niepowodzeniem”⁹.

Stąd też podstawowym zadaniem wychowawcy jest kształtowanie ludzi wewnętrznie wolnych, nie zaś wyzwolonych od jakichkolwiek zewnętrznych ograniczeń, praw czy przykazań pozwalających czynić człowiekowi wszystko, co chce. Prawdziwa wolność zawsze musi mieć odniesienie do dobra: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”¹⁰.

6. Wychowanie do miłości

Niezaprzeczalnym jest fakt, że człowiek dąży do innych ludzi, z natury

⁸ W. GUZEWICZ, *Wychowywać do wartości w szkole*, s. 22-23.

⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, AAS 85 (6 sierpnia 1993), zob. roz. II.

¹⁰ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994; K. CHAŁAS, A. MAJ, J. MARIAŃSKI, *Wychowanie ku wartościom religijnym*, t. 4, Lublin–Kielce 2009.

swej pragnie się z nimi wiązać, a więc kochać i być kochanym. Zdolność kochania nie jest mu dana w gotowej formie, zdolność tę dopiero trzeba ukształtować w psychice, aby stała się ona ośrodkiem życia. Od niej bowiem zależy, czy życie będzie udane. Trzeba więc młodym ludziom pomagać w tej nauce miłości¹¹.

Rolą więc wychowawcy jest uczyć miłości i pomóc młodemu człowiekowi dotknąć swoim życiem. By jednak uczyć prawdziwej miłości trzeba, by sam wychowawca kierował się prawdziwie miłością, a nie nigdy nie jest pedagogicznym aktorstwem. Krótko mówiąc: „*Verba docent, exempla trahunt*”. Jedynie etyczna miłość wychowawcy zapewni młodemu człowiekowi bezpieczeństwo, rodzi samoakceptację oraz autentyczne otwarte relacje osobowe.

7. Realia szkolne

Otto Speck, niemiecki pedagog, w swojej książce¹² stwierdza, że szkoła współczesna odchodzi od wychowania moralnego na rzecz przynajmniej 4 sposobów interpretowania (usprawiedliwiania) niewłaściwych zachowań dzieci i młodzieży, które nazywa psychologizacją, pedagogizacją, socjologizacją i medykalizacją. One zastępują moralną ocenę czynów człowieka – choćby małego, niedorośłego, niedojrzałego. Autor przywołuje literaturę pedagogiczną sprzed 100 lat, gdzie próżno szukać określeń takich, jak „agresywny” czy „wandalizm”. Oto fragmenty listy niewłaściwych zachowań („błędów”) dzieci i młodzieży z końca XIX wieku (L. von Strummel, *Patologia pedagogiczna albo nauka o błędach popełnianych przez dzieci*” z 1890 roku – lista 300 „dziecięcych błędów): bezduszność, bezwstyd, biadolenie, buntowanie się (szkolny opozycjonista), chciwość, egoizm/samolubstwo, głupota, kłamliwość, kłótniwość, hałasowanie, nadmierna ruchliwość, nieczystość, nieposłuszeństwo, nieśmiałość, nietaktowność, nieprzyzwyczajone nawyki, obłuda, ordynarność, podstępność, rozhukanie, surowość, upór, włóczęgostwo, wygodnictwo, zachłanność, złośliwość, zrzęczenie, żarłoczność.

W tamtych czasach decydujące znaczenie miało naruszanie obowiązującego porządku moralnego, zagrożenie przyzwyczajoności czy obyczajności.

¹¹ W. DYK, *Wartości chrześcijańskie podstawą wychowania w szkole europejskiej*, w: *Wychowanie moralne w szkole katolickiej*, red. A. SOWIŃSKI i A. DYMER, Szczecin 2003, s. 231-242.

¹² O. SPECK, *Być nauczycielem. Trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, Gdańsk 2005.

Dla ówczesnego wychowania kluczowe były następujące pojęcia: „ułożenie moralne”, „poczucie moralnego zachowania”, „zaniedbanie”, „zaburzenie rozwoju moralnego”, „błędy dzieci”, „wychowanie przymusowe”. Wychowanie rozumiano jako wpajanie wartości (cnót); przykład katalogu takich wartości przytacza O. Speck (wartości jako dziedzictwo moralne – Th. Lic-kona)¹³: wiara w siebie, odwaga (dzielność, męstwo), chęć do pracy i sumiennosc, bezstronność, wolność, wiara, przebaczenie, skromność, radość życia, szczerosc, miłość, uczenie się, szacunek dla innych, świadomość winy, czynne zainteresowanie sportem, myślenie, rozumienie.

Czy nie warto byłoby sporządzić taki katalog cnót dla współczesnej polskiej szkoły?

Podsumowanie

Wartości chrześcijańskie są trwałe, ogólnoludzkie, ponadczasowe i uniwersalne, ponieważ wyrosły ze zrozumienia człowieka, a nie jedynie z wiary. Dają one rękomię normalności i przetrwania życia, co istotnie podnosi ich znaczenie wśród wszystkich pozostałych wartości. Są podstawowym stymulatorem rozwoju umysłowego, kulturalnego, społecznego i moralnego ludzkości, a ich akceptacja zapobiega i przeciwdziała dehumanizacji różnych dziedzin życia oraz występowaniu zjawisk patologii społecznej, a nawet groźbie zagłady atomowej lub ekologicznej.

Wspomniane w artykule wartości chrześcijańskie, takie jak prawda, miłość, wolność powinny stać się punktem wyjścia do opracowania mierzalnych wskaźników, które pomogłyby szkołom postawić bezpieczne kroki prowadzące do pełnej realizacji zadań zasygnalizowanych w wymaganiach. W długiej historii instytucje oświatowe często bowiem odwoływały się do wartości. Umieszczenie ich w zestawie wymagań państwa w zakresie kształtowania postaw i respektowania norm społecznych nie powinno zatem wywoływać zdziwienia ani tym bardziej kontestacji.

¹³ Tamże, s. 228.

«In education (...) the idea is that man as a human being become more human...» – Values in School Education

Summary

Christian values are permanent, universally human, timeless and universal because they arose from the understanding of the human being and not by faith alone. They give a guarantee of sanity and survival of life, which significantly increases their importance among all other values. They are the primary stimulus to the mental, cultural, social and moral development of humanity. Their acceptance prevents and counteracts the dehumanization of all walks of life, the occurrence of phenomena of social pathology, the threat of a nuclear or ecological holocaust.

Key words: *school education, Christian values*

MAŁGORZATA K. FRĄCKIEWICZ

NIE TYLKO JĘZYK NARZĘDZIEM POZNANIA. Wielointeligencja w poznawaniu Boga i człowieka w katechezie szkolnej (założenia metody symultanicznej z przykładami)

Treść: 1. Krótko o teorii wielu inteligencji Howarda Gardnera, 2. Symultanizm – pojęcie, 3. Cenne przykłady, Podsumowanie.

Współcześnie podkreśla się, że: „Zadaniem nauczyciela religii jest (...) wspomaganie ucznia we wszechstronnym rozwoju intelektualnym, emocjonalnym, społecznym, moralnym i religijnym”¹. Właściwie już ten fakt stanowi wystarczające uzasadnienie dla podjęcia próby popularyzacji metody, która jest pewną gwarancją realizacji tego zadania w sposób skuteczny i... atrakcyjny.

Kształcenie to proces umożliwiający wszechstronny rozwój osobowości. Złożone zachowania człowieka są zwykle wynikiem stopniowego nabywania wielu różnych doświadczeń. Zachowania złożone jednostki są nadbudowywane na fundamencie zachowań wcześniej wyuczonych. Ważnym zadaniem kształcenia jest, nie tylko nabycie pewnych umiejętności, ograniczenie się do zachowań wiodących do samokształcenia, ale przede wszystkim zachowanie i rozwijanie przez osobę potrzeby oraz zdolności wyzwalania wartości, jakie tkwią w poszczególnych dobrach kultury, np. w języku, w Biblii, w zwyczajach czy dziełach sztuki (obraz malarski, rzeźba, plakat, muzyka, film, słuchowisko radiowe).

W kontekście powyższych treści wydaje się, że nieodłącznym elementem rozwoju intelektualnego jednostki jest związana z nią idea intelligen-

Małgorzata Krystyna Frąckiewicz – dr nauk humanistycznych, pracownik Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autorka licznych prac naukowych z gwaroznawstwa.

¹ M. Borda, *Nowe ramy katechezy*, „Niedziela. Tygodnik Katolicki”; <http://www.niedziela.pl/arttykul/57331/nd/Nowe-ramy-katechezy>

cji. Psycholodzy rozmaicie starają się wytłumaczyć pojęcie *inteligencja*. W ogólności rozumiana jest ona jako zdolność poprawnego rozwiązywania problemów oraz rozumienia i uczenia się złożonego materiału². Kształcenie, a w tym także kształcenie językowe czy w ogóle kształcenie humanistyczne, powinniśmy więc wiązać z inteligencją, która przypisana jest ludziom z natury rzeczy.

Z poglądów jednego z wybitniejszych współczesnych psychologów zajmujących się zagadnieniem intelektu wynika, że człowiek posiada wiele zróżnicowanych inteligencji. Profesor psychologii Howard Gardner, o którego poglądach mowa, nie opiera swoich twierdzeń na badaniach psychometrycznych intelektu, lecz traktuje zagadnienie wielopłaszczyznowo. Jego koncepcja inteligencji wielorakiej od kilkudziesięciu już lat wnosi nowe spojrzenie na wielowymiarowość pojęcia *inteligencji*. Teoria ta ma na uwadze indywidualne cechy każdej jednostki, która dysponuje wieloma zdolnościami, a jedną czy dwiema, trzem z nich - w sposób wyjątkowy. Te zdolności nadają kierunek rozwojowi jednostki, kształtowania się jej.

1. Krótko o teorii wielu inteligencji Howarda Gardnera

W 1983 roku Howard Gardner w książce *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* przedstawił stworzoną przez siebie koncepcję inteligencji wielorakiej³. Teoria wieloskładnikowej inteligencji przejawia pewne cechy wspólne z poglądami, innego psychologa, Roberta J. Sternberga. Gardner zgadza się z opinią swojego poprzednika, że akademickie umiejętności powinny stanowić jedynie część znacznie szerszej koncepcji inteligencji i przyznaje, że inteligencja powinna być definiowana w kontekście wielu praktycznych czynności, które są podejmowane przez człowieka w życiu codzienny w określonych warunkach kulturowych⁴. (Ta uwaga wydaje się też istotna, jeśli odniesiemy się do kształcenia związanego z religią i z katechezą szkolną, które wpisują się w pewną tradycję i obyczajowość, uwarunkowania kulturowe katechizowanych.)

Teoria wielu inteligencji sformułowana przez Gardnera to koncepcja, która zakłada istnienie ośmiu typów inteligencji, występujących u każdej

² S. M. KOSSLYN, R. S. ROSENBERG, *Psychologia: mózg, człowiek, świat*, Kraków 2006, s. 276.

³ *Multiple intelligence* tłumaczone na język polski jako teoria wielu inteligencji, teoria wieloskładnikowej inteligencji lub teoria inteligencji wielorakiej.

⁴ Zob. J. C. BERRYMAN, D. J. HARGREAVES, K. HOWELLS, E. M. OCKLEFORD, *Psychologia moje hobby*, Gdańsk 2006.

osoby w różnym stopniu nasilenia. Inna perspektywa oraz nowe podejście do kwestii inteligencji zawarte w koncepcji harwardzkiego psychologa zrewolucjonizowały poglądy na temat inteligencji i zaowocowały powstaniem nowej teorii. Struktura inteligencji jednostki - według Gardnera - składa się z ośmiu jej form: ruchowej, muzycznej, językowej zwanej lingwistyczną, logiczno-matematycznej, przestrzennej, interpersonalnej i intrapersonalnej.

W publikacji Kosslyna i Rosenberga⁵ znajdujemy uszczegółowione zakresy płaszczyzn form inteligencji wyodrębnionych przez Gardnera⁶, które przybliży objaśniające je poniższe przedstawienie:

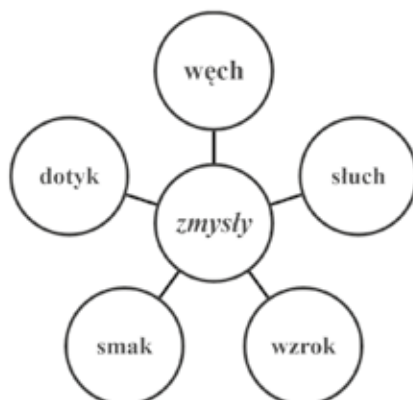
1. *Inteligencja językowa to zdolność biegłego posługiwania się językiem, posiadana np. przez dziennikarzy i prawników.*
2. *Inteligencja przestrzenna to zdolność dokonywania skomplikowanych operacji poznawczych na danych przestrzennych, posiadana np. przez chirurgów i architektów.*
3. *Inteligencja muzyczna to zdolność „czucia i komponowania muzyki, posiadana np. przez inżynierów dźwięku i muzyków.*
4. *Inteligencja logiczno-matematyczna to zdolność posługiwania się abstrakcyjnymi symbolami, wykorzystywana np. przez naukowców i programistów.*
5. *Inteligencja cielesno-kinestetyczna to zdolność „czucia” i planowania sekwencji ruchów, którą wykorzystują np. tancerze i gimnastycy.*
6. *Inteligencja intrapersonalna. Przejawia się w zdolności rozumienia samego siebie i jest wykorzystywana np. przez duchownych.*
7. *Inteligencja interpersonalna to zdolność rozumienia innych ludzi i interakcji społecznych, którą wykorzystują z policjanci i nauczyciele.*
8. *Inteligencja przyrodnicza to zdolność uważnej obserwacji typowa np. dla strażników leśnych czy ornitologów.*

Każda z nich jest związana między innymi ze sprawnością percepcyjną człowieka, co stwarza pole do użycia w toku lekcyjnym środków działających na zmysł wzroku, słuchu, powonienia czy dotyku. To otwiera wiele możliwości, jeśli zostanie właściwie uświadomione⁷.

⁵ S. M. KOSSLYN, R. S. ROSENBERG, *Psychologia: mózg, człowiek...*, dz. cyt. s. 402.

⁶ Por. <http://www.gimkleosin.website.pl/publikacje/teoria.pdf>, dostęp 27.01.2014r.

⁷ Uczniowie lubią lekcje, na których mogą coś oglądać, czegoś dotykać, smakować, badać bezpośrednio, ponieważ tego typu kształcenie nie odwołuje się jedynie do wyobraźni i pamięci, lecz w sposób naturalny otwiera możliwość uczenia się przez doświadczanie, przez bezpośredni, chociaż ukierunkowany, ale także spontaniczny kontakt z przedmiotem poznania. Centrum Nauki „Kopernik” stale odwiedza tłumy, co jest związane z możliwością



Niektóre zdolności, inteligencje mogą być nieodkryte, ponieważ ich odkrywanie i rozwój odbywa się stopniowo i wymaga określonych warunków. Ważne tu jest, że wszystkie rodzaje inteligencji współpracują ze sobą, że żadna z nich nie istnieje indywidualnie, że wszystkie one ze sobą współistnieją i współdziałają. Możemy wskazać wiele różnych sposobów ich istnienia, a także ich rozpoznawania i wykorzystywania w codziennym ludzkim doświadczeniu - jak wskazuje E. Toczyńska⁸, a co szczególnie tu istotne, w kształceniu, w uczeniu się i nauczaniu.

Wyróżnione w teorii wielu inteligencji formy nie są izolowanymi „nadzwyczajnymi uzdolnieniami”, pozwalającymi człowiekowi na rozwinięcie umiejętności realizowania specyficznych zadań, złożonych zachowań. Typy inteligencji i ich wielopłaszczyznowe przedstawienie, uświadomienie powinno prowadzić do lepszego rozwoju jednostki oraz do świadomego i ukierunkowanego jej kształcenia, co jest ważne dla skuteczności edukacji. Koncepcja Gardnera⁹ umożliwia zatem spojrzenie na inteligencję nie tylko z poziomu IQ, określonego na podstawie wykonanego testu, lecz również z pozycji świadomości, że każdy dysponuje jakąś inteligencją czy zespołem zdolności, stanowiącym podstawę jego rozwoju.

W 1999 roku Gardner przeformułował swoją koncepcję, sugerując ist-

bezpośredniego poznania.

⁸ E. TOCZYŃSKA, *Teoria Wielorakiej Inteligencji i jej wpływ na osiągnięcie sukcesów w szkole*. Dostępne: 26 stycznia 2014. Strona internetowa: <http://www.gimkleosin.website.pl/publikacje/teoria.pdf>, dostęp: 26.01.2014.

⁹ H. GARDNER, *Inteligencje wielorakie. Nowe horyzonty w teorii i praktyce*, Warszawa 2009, s. 13-41.

nienie dziewiątej formy inteligencji – inteligencji egzystencjalnej, będącej zdolnością stawiania „wielkich pytań” dotyczących bytu. Biorąc pod uwagę wprowadzone przez autora teorii modyfikacje, możemy stwierdzić, że koncepcja wielu inteligencji bezpośrednio wiąże się z odwieczną potrzebą człowieka do kształcenia się, ale także do uczenia się, poznawania świata. Tak też można zauważyć, że kształcenie humanistyczne człowieka nieodwracalnie związane jest ze zdolnością jednostek do nabywania umiejętności, a jednocześnie z inteligencją, każdej z nich. Winno ono w tym kontekście służyć wszechstronnemu rozwojowi jednostki.

2. Symultanimizm – pojęcie

Symultanimizm to:

szt. a) metoda stosowana w sztuce średniowiecznej, polegająca na grupowym ustawianiu postaci w kolejności czasowego rozwoju akcji; b) w sztuce nowoczesnej: odmiana malarstwa abstrakcyjnego, polegająca na stosowaniu w kompozycji kontrastów kolorystycznych na zasadzie wzajemnego uzupełniania się i potęgowania działania barw. 2. *lit. teatr.* rodzaj narracji w utworze literackim, sposób prowadzenia akcji w sztuce teatralnej, polegający na przedstawianiu w szeregu obrazów wypadków rozgrywających się w tym samym czasie w różnych miejscach¹⁰.

Symultanimizm (łac. simul = równocześnie) w moim ujęciu to równoczesność w działaniu, polegająca na użyciu w zaplanowanym toku lekcyjnym różnych form, metod i (przede wszystkim) najrozmaitszych środków dydaktycznych, które będą służyły aktywizowaniu uczniów o różnych typach inteligencji, kształtując ich wrodzone predyspozycje oraz usprawniając inne inteligencje i umiejętności mniej rozwinięte. Jest ona spójna z możliwościami percepcyjnymi człowieka i z symultanicznym charakterem kodów kultury, gdyż są one efektem pewnych inspiracji i kontekstów, co z kolei potwierdza również ich intertekstualność, stwarzając różnorodne możliwości komponowania ze sobą odmiennych w odbiorze elementów – ciekawych poznawczo i inspirujących metodycznie, dydaktycznie. Metoda symultaniczna kształtowana przez świadomość, że element pojedynczy występuje w kontekście i w nim jest czytelny, zaś ów kontekst to również zbiór pewnych kodów: symboli, cytatów, metafor, aluzji..., stwarza wiele możliwości interpretacyjnych oraz sugestywnie podpowiada ciekawe roz-

¹⁰ Słownik języka polskiego, t. VIII, red. W. DOROSZEWSKI, Warszawa 1972, s. 969.

wiązania dydaktyczne. W konsekwencji nauczyciel znajduje w niej sprzymierzeńca, który ułatwia dotarcie do uczniów jako jednostek o zróżnicowanych inteligencjach.

Kiedy np. jest mowa o rzeczach ostatecznych, niezwykłą lekcją może okazać się spacer na cmentarz, przestrzeń o charakterze symbolicznym, interesującą historycznie, architektonicznie, kulturowo. Pomniki pamięci, krzyże, mogiły indywidualne i groby zbiorowe, napisy epitafijne, nazwiska zmarłych... wszystkie te elementy przemawiają w zróżnicowany sposób do świadomości i wyobraźni, a jednocześnie uczą, rozwijają poznawczo, wzbogacają emocjonalnie, społecznie czy kulturowo.

3. Cenne przykłady

Symultanim w swoich różnych realizacjach nawiązuje do zdolności percepcyjnych człowieka i do warunków jego życia, z którego każdy czerpie wiedzę i w czasie którego zdobywa umiejętności. Kiedy odwołamy się np. do sztuki filmowej, to dostrzegamy, że bazuje ona na tworzywie, jakim jest kolorowy lub czarno-biały, ruchomy obraz i dźwięk¹¹. Ich odbiór wymaga uruchomienia zmysłów wzroku i słuchu. W tym przypadku odbiorca jednocześnie patrzy i słucha. Poznanie przekazu filmowego opiera się na percepcji symultanicznej. Podobnie dzieje się, kiedy czytamy. Wówczas, wykonując tę czynność, uruchamiamy zmysł wzroku, który postrzega zapis, rozpoznaje znaki i rozumie. Wykonuje więc trzy różne czynności ściśle ze sobą powiązane równocześnie, „bardzo często symultanicznie”, jak to podkreśla Regina Pawłowska¹².

Doświadczenie poucza, że każda czynność złożona jest naznaczona symultanicznością, przejawiającą się w zaangażowaniu w jej wykonanie różnych receptorów i w równoczesności ich współdziałania oraz wzajemnego uzupełniania się w procesie poznania i kształcenia. Jest to znaczące w epoce kultury masowej polisensorycznej i wszechobecnych symultanicznych kodów stosowanych w dyskursach adresowanych do dzieci.¹³

¹¹ Szerzej na ten temat: M. LIS, *Teologia wizualna w filmie*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, red. W. Kawecki, J. S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2012, s. 175-182.

¹² R. Pawłowska, *Mechanizmy czytania a nauka literatury w szkole*, „Język Polski w Gimnazjum” 2007/2008 R. IX, nr 3, s. 7.

¹³ Por. M. BORTLICZEK, *Symultaniczność kodów w popularnych dyskursach adresowanych do dzieci*, w: *Kształcenie językowe w dobie kultury masowej polisensorycznej*, red. U. Kopeć i Z.

Niewątpliwie w ten sam sposób można także tłumaczyć potrzebę stosowania metody symultanicznej¹⁴ opisywanej w niniejszym opracowaniu. Powtarzanie, rozumienie, nazywanie – trzy etapy nabywania systemu językowego sprawdzają się również w kształceniu innych umiejętności, jeśli uwzględnimy w nim różne konteksty.

Mówi się dziś wiele o wizualności kultury i teologii¹⁵, o aksjologii obrazu¹⁶, o etosie widzenia, o antropologii obrazu, który postrzega się jako reprezentację prototypu, ale także jako pewną „materię” o określonych znaczeniach i odniesieniach¹⁷. Przywołane zakresy tematyczne wskazują na fakt, że: „Współczesne społeczeństwa faworyzują jako podstawowy zmysł – zmysł wzroku”¹⁸. Warto rozpoznać tę zmodyfikowaną perspektywę poznawczą, by z niej skorzystać również w edukacji. Niewątpliwie w ten sam sposób można także tłumaczyć potrzebę stosowania metody symultanicznej¹⁹ opisywanej w niniejszym opracowaniu. Powtarzanie, rozumienie, nazywanie – trzy etapy nabywania systemu językowego sprawdzają się również w kształceniu innych umiejętności, jeśli uwzględnimy w nim różne konteksty. Możliwości percepcyjne człowieka są ogromne.

Sibigi, Rzeszów 2010: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 79 - 92.

¹⁴ Jagoda Cieszyńska stworzyła metodę symultaniczno-sekwencyjną polegającą na nauce globalnego czytania sylab (połączenie obrazu graficznego ze znaczeniem), która sprawdza się we wczesnej nauce czytania. Współgrają tu ze sobą percepcja wzrokowa z percepcją słuchową. Kolejne etapy nabywania systemu językowego są naznaczone jednoczesnością, równoległością podejmowanych działań. Autorka tej metody tłumaczy potrzebę jej zastosowania tym, że współczesne dzieci w inny sposób uczą się języka mówionego i pisanego, stymulowane w znaczącej mierze przez telewizor, komputer itp. (Cieszyńska, 2001: s. 7-11). Dostrzegamy tu oddziaływanie z przewagą stymulacji obrazem, co ma swoje konsekwencje w procesie kształcenia, ale winno także skutkować zmianą w sposobach nauczania, by edukacja była efektywniejsza.

¹⁵ W. Kawecki, *Wizualność kultury i teologii*, w: *Kultura wizualna – teologia...*, dz. cyt., s. 15-33.

¹⁶ Zob. np. Z. Struzik, *Aksjologia obrazu w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *iw.*, s. 395-406.

¹⁷ W. Michera, *Antropologia obrazu*, w: *iw.*, s. 53-59.

¹⁸ W. Kawecki, *Wizualność kultury...*, dz. cyt., s. 53.

¹⁹ Jagoda Cieszyńska stworzyła metodę symultaniczno-sekwencyjną polegającą na nauce globalnego czytania sylab (połączenie obrazu graficznego ze znaczeniem), która sprawdza się we wczesnej nauce czytania. Współgrają tu ze sobą percepcja wzrokowa z percepcją słuchową. Kolejne etapy nabywania systemu językowego są naznaczone jednoczesnością, równoległością podejmowanych działań. Autorka tej metody tłumaczy potrzebę jej zastosowania tym, że współczesne dzieci w inny sposób uczą się języka mówionego i pisanego, stymulowane w znaczącej mierze przez telewizor, komputer itp. (Cieszyńska, 2001: 7-11). Dostrzegamy tu oddziaływanie z przewagą stymulacji obrazem, co ma swoje konsekwencje w procesie kształcenia, ale winno także skutkować zmianą w sposobach nauczania, by edukacja była efektywniejsza.



Potwierdzenie tego znajdujemy w przysłowiu chińskim, które zostało rozpowszechnione wraz z reformą oświaty, kiedy stworzono etap edukacji gimnazjalnej. Zapisano w tym tekście kultury słowa: *Powiedz mi, zapomnę. Pokaż, może zapamiętam. Zaangażuj mnie w to, a zrozumiem.* Każde z wymienionych w nim działań stwarza możliwość kształcenia, lecz czyni to w różnym zakresie i stopniu. Przekaz słowny jest ważny, ale ma w sobie ulotność²⁰. Bardziej efektywny wydaje się pokaz, który sprzyja zapamiętywaniu, kodowaniu mniej i bardziej istotnych elementów, jakie przybliża się uczniowi w odpowiednim kontekście. Zaangażowanie, czyli sprawienie, że uczeń będzie: poszukiwał informacji, czytał, przygotowywał prezentację i materiały poglądowe, badał pewne zjawiska, opisywał je, wyciągał wstępne wnioski, przetwarzał jakieś treści, inicjował działania służące pogłębianiu wiedzy i kształceniu umiejętności, stwarza szansę na formowanie ucznia, który będzie wyposażony w pewną wiedzę, ale także posiada umiejętności, zdobędzie doświadczenie, przygotuje się do samokształcenia i kształcenia ustawicznego, a może nawet rozwinie się w nim pasja poznawcza. Uczeń winien mieć możliwość samodzielnego poszukiwania, które nauczyciel roztropnie ukierunkowuje, gdyż ciągle towarzyszy mu przekonanie, że: *Wszystko powinno być proste, na ile to możliwe, ale nie bardziej,* jak zauważył Albert Einstein.

Metody dydaktyczno-wychowawcze – sposoby oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych nauczyciela, które pozwalają na osiągnięcie zamie-

²⁰ Zatrzymać słowo może notatka (jednak nie ta dyktowana, ale wypracowana przez ucznia oraz ukierunkowana, sprawdzona i oceniona przez nauczyciela) jako forma wypowiedzi pisemnej niezwykle wartościowa, jeśli zostanie właściwie osadzona w kontekście lekcji.

rzonych celów edukacyjnych – kształcenia i wychowania, pożądanymi właściwościami fizycznych, umysłowych, społecznych, kulturowych i duchowych wychowanka²¹ w swej różnorodności pozwalają na kreowanie dynamicznych zajęć, atrakcyjnych dla współczesnego ucznia. Świadomość wielości dostępnych dziś środków dydaktycznych to wyzwanie, jakie musi podjąć współczesny nauczyciel, aby uczyć, kształcić, kształtować i doskonalić siebie i swoich uczniów efektywnie i efektownie. Pewien trop wskazuje Zbigniew Herbert w utworze *Kłopoty małego stwórcy*:

„Nikommu nie przekażesz wiedzy
Twój tylko słuch jest i twój dotyk
Na nowo musi każdy stworzyć
Swą nieskończoność i początek”
- i napawa nadzieją.

Zrozumieć można niewerbalnie, bo słowa to tylko 7% komunikatu, zaś pozostałe, 93% przekazujemy bez słów. Przemawiają do nas obrazy w połączeniu ze słowami. Spójrzmy na dzieło Pietera Bruegla i przeczytajmy słowa z Ewangelii Mateusza:



Ślepcy, Pieter Bruegel Starszy (1568)

„Zostawcie ich! To są ślepi przewodnicy ślepych. Lecz jeśli ślepy ślepego prowadzi, obaj w dół wpadną” (*Mt 15,14*).

²¹ M. Frąckiewicz, *Metody dydaktyczno-wychowawcze*, w: *Mały słownik aksjologiczny*, Warszawa 2013, s. 64.

Teraz przyjrzyjmy się obrazowi *Pejzaż z przypowieści o siewcy* P. Bruegela, który w tytule odwołuje się do Biblii i stanowi swego rodzaju interpretację Słowa Bożego.



Dajmy uczniom możliwość wczytania się w Słowo:

„Owego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem. Wnet zebrały się koło Niego tłumy tak wielkie, że wszedł do łodzi i usiadł, a cały lud stał na brzegu. I mówił im wiele w przypowieściach tymi słowami: «Oto siewca wyszedł siać. A gdy siał, niektóre [ziarna] padły na drogę, nadleciały ptaki i wydziobały je. Inne padły na miejsca skaliste, gdzie niewiele miały ziemi; i wnet powschodziły, bo gleba nie była głęboka. Lecz gdy słońce wzeszło, przypaliły się i uschły, bo nie miały korzenia. Inne znowu padły między ciernie, a ciernie wybujały i zagłuszyły je. Inne w końcu padły na ziemię żyzną i plon wydały, jedno stokrotny, drugie sześćdziesięciokrotny, a inne trzydziestokrotny. Kto ma uszy, niechaj słucha!»» (Mt 13, 1-9)

Z pewnością ich zrozumienie i interpretacja staną się z tej perspektywy pełniejsze, bo obraz starego Mistrza, którego inspirowała Biblia, utkwii w pamięci i – być może - w sercu.

Tradycje, np. bożonarodzeniowe, ale także inne wywodzące się z kultury chrześcijańskiej, również mogą stać się elementem kreowania interesujących lekcji, katechez pełnych wiary, z której czerpała kultura duchowa i materialna. Zapach siana przywoła betlejemską stajenkę, jasełka czy kolędy opowiedzą historię, by znów ożyło Słowo o Bożym Narodzeniu, a mło-

dy człowiek mógł przejmować tradycję swoich przodków i żyć siłą prawdy o narodzeniu Pańskim i Zmartwychwstaniu. Słowa Ewangelii i dzieła malarskie mistrzów, zwyczajnie polskie służą temu, by przekazywać i zachowywać wiarę, wartości i kształtować kolejne pokolenia w duchu ocalającej wiary, nadziei i miłości.

Ciągle przemawiają do nas słowa z Pisma, które obecnie są odczytywane w nowym kontekście i stają się ciałem...

„Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa. A gdy wędrowali ze wschodu, napotkali równinę w kraju Szinear i tam zamieszkali. I mówili jeden do drugiego: «Chodźcie, wyrabiajmy cegłę i wypalmy ją w ogniu». A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: «Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób uczynimy sobie znak, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi». A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie, i rzekł: «Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego!». W ten sposób Pan rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi, i tak nie dokończyli budowy tego miasta. Dlatego to nazwano je Babel, tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi” (Rdz 11, 1-9).



Wieża Babel, P. Bruegel

Starotestamentalny przekaz i obraz Bruegla ma swój wymiar w kontekście współczesnego świata, Europy, UE. Kontekst ten jest istotny dla krytycznego, młodego człowieka, gdyż pozwala mu na własne oceny, osądy, wybory. Uczy obiektywnego patrzenia na rzeczywistość, wskazuje na trwałe wartości.

Można tu przywoływać wiele przykładów dostępnych za pośrednictwem Internetu dzieł malarskich²² (np. Rembrandta, Caravaggia, El Greco, Rubensa), muzyki inspirowanej motywami z Biblii (np. Pasja według św. Mateusza J. S. Bacha, Pasja według św. Łukasza polskiego kompozytora Krzysztofa Pendereckiego, Psalterz wrześnieowy P. Rubika), utworów literackich (np. teksty Norwida, Twardowskiego, Miłosza), które na rozmaite sposoby „mówią o wielkich rzeczach”. Warto po nie sięgać, wzbogacając siebie i dyskurs edukacyjny, który powinien mieć polor współczesności dobrze okraszony tym, co w sztuce, kulturze, tradycji i nauce cenne. Wzajemne przenikanie się tworzyw różnych sztuk, dziedzictwo zachowane i reprezentowane przez rozmaite teksty kultury (np. przysłowia, pieśni i piosenki, legendy, podania, gawędy) sprzyjają symultanicznemu oddziaływaniu na ucznia i na konkretny zespół klasowy, sprawiając, że proces kształcenia staje się poniekąd zindywidualizowany, efektywniejszy i atrakcyjniejszy, co zdaje się być jego koniecznym dziś walorem.

Podsumowanie

Inteligencje tworzą profil niepowtarzalny dla innych jednostek, co jest sporym wyzwaniem dla nauczyciela, ale także potencjałem do efektywnej współpracy w relacji uczeń – uczeń i uczeń – nauczyciel. Profile inteligencji są dynamiczne i zmieniają się w trakcie rozwoju jednostki, co stwarza motywację do właściwych i systematycznych oddziaływań edukacyjnych. Współpraca poszczególnych inteligencji ze sobą w różnych konfiguracjach otwiera na twórcze, różnorodne i owocne oddziaływania. Świadomość tego, że inteligencje można rozwijać poprzez rozmaite ćwiczenia, pomoce dydaktyczne, rekwizyty, zróżnicowane metody i formy, stanowi wyzwanie dla nauczyciela, aby poszukiwał takich sposobów uaktywniania, kształcenia, oddziaływania, które będą właściwie stymulowały rozwój poszczególnych jednostek. Gardner²³ stawia wyzwanie każdemu poloniście,

²² Zob. np. *Biblia w malarstwie*, Poznań 1992.

²³ H. Gardner, *Inteligencje wielorakie. Nowe...*, s. 26.

kiedy stwierdza, że: *Dar języka jest uniwersalny...*

Metoda symultaniczna powinna zatem motywować do skutecznego sposobu działania, w którym należy uwzględnić jednoczesność stosowania różnorodnych ćwiczeń usprawniających, świadomą realizację treści edukacyjnych wewnątrzprzedmiotowych i treści interdyscyplinarnych, możliwość posługiwania się wieloma ciekawymi i zróżnicowanymi tekstami kultury, uwzględniając fakt, że ich kod ma charakter symultaniczny, a więc będzie wspomagał nauczyciela także w skutecznym kształceniu umiejętności językowych ucznia. Jednocześnie zapewni uczniom, uwzględniając profil jednostki, skuteczne poznawanie faktów, pojęć, opanowanie umiejętności i ich utrwalenie, jeśli nauczyciel zadba o jakość ich pracy, właściwe warunki komunikacji uczeń - uczeń i nauczyciel - uczeń, a ponadto znajdzie czas na refleksję i ocenę w kontekście, która pozwala na ujawnianie inteligencji.

Konkluzją dla podjętych rozważań i inspiracją do własnych refleksji może być tu wskazanie z tekstu ks. Jan Twardowski *O ptakach niebieskich*, w którym kaznodzieja-poeta stwierdza:

„Tymczasem trzeba patrzeć na kwiaty, trawę, na cały świat, na księżyc, buty, kłamkę z radością. Wszystko opowiada o Bogu, nawet wtedy, kiedy sięgą oziminy, odlatuje skowronek, przychodzi pierwszy przymrozek”²⁴.

Pozostaje mieć nadzieję, że zawodowa rzetelność i wrażliwość nauczycieli znajdą uzasadnienie dla poznawczej aktywności wychowawców, która przyniesie pożytek kształconym i kształcącym.

Streszczenie

Metoda symultaniczna służy aktywizowaniu uczniów i skutecznemu porozumiewaniu się z nimi w rozmaitych sytuacjach kształcących między innymi umiejętności językowe ucznia, poprzez obligatoryjne użycie pewnych środków dydaktycznych i tekstów kultury w czasie procesu edukacyjnego, który opiera się na możliwości równoczesnego stymulowania rozmaitych zmysłów. Teoria wielu inteligencji sformułowana przez Gardnera jako koncepcja, która zakłada istnienie ośmiu typów inteligencji, występujących u każdej osoby w różnym stopniu nasilenia, stanowi teoretyczną podstawę dla opisanej metody. Założenie, że każdy uczeń posiada wszystkie rodzaje inteligencji, rozwinięte w różnym stopniu, to świetna podstawa do podjęcia celowej, systematycznej, świadomej i skutecznej edukacji, zwłaszcza – hu-

²⁴ J. Twardowski, *O ptakach niebieskich*, w: tegoż, *Najnowszy zeszyt w kratkę. Rozmowy z dziećmi i nie tylko z dziećmi*, Kraków 2000, s. 18.

manistycznej, a także a także do rozwijania wiary.

Wyrazy kluczowe: *teoria inteligencji wielorakich, kształcenie, metoda symultaniczna, rozwój słownika czynnego i biernego, kształcenie humanistyczne, kształtowanie wrażliwości i wartości, formowanie moralne, wychowanie do pełniejszego życia wspólnotowego.*

Not Only Language as a Learning Tool. Multiple Intelligence in the Cognizance of God and the Human Being in School Catechesis (The Assumptions of the Simultaneous Method with Examples)

Summary

The simultaneous method serves the activation of students and the effective communication with them in a variety of situations, among other things, educating the student's language skills through the mandatory use of certain educational and cultural texts during the educational process, which is based on the possibility of concurrent stimulation of various senses. The multiple intelligences theory formulated by Gardner as a concept that implies the existence of eight types of intelligence, present in every person in varying degrees of intensity, provides the theoretical basis for the method here described. The assumption that each student has all of these types of intelligence, developed in various degrees, is a valid base to take up a deliberate, systematic, conscious and effective education process, in particular – in the humanities, as well as to develop the faith of the educated.

Key words: *theory of multiple intelligences, learning, simultaneous method, development of active and passive vocabulary, humanistic education, shaping sensitivity and values, moral formation, education towards a fuller community life.*

KS. JERZY NIESTĘPSKI

KORZYSTANIE Z TEKSTÓW BIBLIJNYCH W POSŁUDZE HOMILETYCZNEJ

Treść: 1. Znaczenie i treść kerygmatu, 2. Wybór i harmonizacja czytań biblijnych, 3. Homiletyczna analiza perykopy i kształtowanie kerygmatu, 4. Kryteria doboru opowiadania, 5. Sposoby powoływania się na Pismo Święte w kaznodziejstwie, 6. Stosowanie formy narracyjnej w przekazie biblijnym.

Wprowadzenie

Biblia jest dziełem Boga i człowieka, księgą wiary a także dokumentem historycznym, właściwa jej interpretacja wymaga zarówno znajomości zasad wiary, jak i reguł wiedzy ludzkiej.

Wówczas, gdy w Kościele czyta się Pismo św., to sam Chrystus jest obecny i przemawia. Z Pisma św. pochodzą czytania wyjaśniane w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czepią natchnienie i ducha: prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków. W pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma św. powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe¹. „Kościół w liturgii zachowuje wiernie ten sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma świętego., jaki stosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma świętego z punktu widzenia „dzisiaj” tego wydarzenia, jakim był On sam”².

Słowo Boże słuchane i celebrowane, zwłaszcza w Eucharystii, karmi i umacnia wewnętrznie chrześcijan oraz czyni ich zdolnymi do prawdziwego świadectwa ewangelicznego w życiu codziennym. Jest rzeczą nieodzowną, aby słowo Boże stawało się coraz bardziej sercem wszelkiej działalności

Ks. Jerzy Niestępski – doktor homiletyki, pracownik Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej w Łomży i rekolekcjonista diecezjalny. Autor dwóch książek: *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego* oraz *W bliskości słowa Bożego*.

¹ BENEDYKT XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Vebum Domini*, Kraków 2010, 52.

² Tamże, 52.

kościelnej (EG 17, 4)³.

Mając na względzie zasadę, że Pismo św. jest podstawowym źródłem przepowiadania, należy przybliżyć sposoby wykorzystania go do celów kaznodziejskich. Warto również wskazać zasady umiejętnego posługiwania się tekstem biblijnym w posłudze homiletycznej⁴.

1. Znaczenie i treść kerygmatu

Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii stawia wymaganie, aby treść orędzia homilijnego koncentrowała się wokół dobrej nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie.

Istotne jest, aby w homilii nie przekazywać historycznego tylko znaczenia czytań biblijnych, lecz głosić wydarzenie Chrystusa jako obecną rzeczywistość czyli ukazywać kerygmat⁵.

W homilii nie chodzi przede wszystkim o to, „jak” pewne fakty zbawcze przekazał autor natchniony, natomiast ważniejsze dla przepowiadania jest to „co” Bóg przez natchnionego autora, chce przekazać ludziom „tutaj” i „teraz”⁶.

Autor biblijny, przekazując Boże wezwanie, przedstawił je w taki sposób, by było zrozumiałe dla ludzi mu współczesnych. W ten sposób zbawcze treści Biblii zostały określone różnymi uwarunkowaniami historyczno - kulturowymi. Należy do nich zaliczyć język i styl oraz sposób wyrażania myśli i środowisko, w którym powstawały teksty Pisma św. Współcześnie te uwarunkowania zasadniczo uległy zmianie. Dlatego, orędzia zbawczego perykop biblijnych nie należy głosić własnymi słowami, ale raczej przekazywać to, „o co” chodziło Ewangelistom i innym autorom natchnionym⁷. Chodzi, zatem o przekaz orędzia zbawczego, zawartego w tekście, bez oprawy słownej, w której tekst został wyrażony⁸.

Kaznodziejstwo ma być sztuką głoszenia słowa Bożego w duchu Pisma

³ FRANCISZEK, Adhortacja apostołska Ewangelii Gaudium, *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Rzym, 23 listopada 2013, 174

⁴ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 120.

⁵ W. PRZYCZYNA, *Homilia pięćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2013, s. 73-75.

⁶ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 167.

⁷ H. SIMON, *Przepowiadanie biblijne*. W: J. Kudasiewicz (red), *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, Lublin 1991, s. 63.

⁸ W. PAZERA, *Koncepcja homilii ewangelizacyjnej*, dz. cyt., s. 168.

św., którego autentyczne treści należy odczytywać w oparciu o współczesne zasady egzegezy historyczno - krytycznej. Egzegeza ta, choć jest konieczna w fazie przygotowania homilii to jednak pełni rolę pomocniczą. Ostateczną normę rozumienia perykopy oraz jej interpretacji stanowi żywa tradycja Kościoła⁹.

Z pewnością, utracone w średniowieczu historiozbawcze podejście do Pisma św. w kaznodziejstwie, powraca w Kościele na fali odnowy kerygmatycznej. W tej odnowie eksponowana jest zbawcza treść orędzia biblijnego. Bóg Biblii jest Bogiem żywym, zbawiającym nas przez swego Syna w Duchu Świętym. Jego zbawczego orędzia zawartego w Piśmie św. nie można traktować jako historycznie minionego. Jeśli przepowiadanie rozumiemy jako urzeczywistnienie Kościoła w konkretnym momencie historii przez posługę słowa, to trzeba głosić to zbawcze orędzie w jego prawdziwym i niezafałszowanym brzmieniu. Przepowiadanie tego typu może zagwarantować jedynie całkowite wykorzystanie kerygmatu¹⁰.

Ukazanie kerygmatu nie polega na nasyceniu homilii tekstami biblijnymi. Należy odrzucić pogląd, według którego im więcej cytatów z perykopy dnia, tym homilia jest bardziej biblijna.

Można stwierdzić, że w takim właśnie ujęciu ukryty jest błąd. Bardzo często w homilii kaznodzieje używają w dosłownym brzmieniu sformułowań biblijnych jako argumentów na potwierdzenie, z góry przyjętej tezy dogmatycznej czy moralnej. Teksty biblijne, często zostają wówczas wyrwane ze swego kontekstu historiozbawczego. Dlatego w taki sposób ich użycie może zmieniać właściwy im sens. Innym niebezpieczeństwem, jakie może zagrozić w ramach elementu didaskalicznego w homilii jest wykład tekstu biblijnego według własnego wyczucia. Trzeba pamiętać, że Pismo św. jako księga natchniona, zostało powierzone Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Urząd Nauczycielski autorytatywnie ustala i wyjaśnia jego znaczenie. Zarówno kaznodzieje, jak i egzegeci, bibliści i katecheci mają obowiązek uwzględniać wiarę i nauczanie Kościoła. Pomimo że przysługuje im autonomia i swoboda badań, nie mogą arbitralnie wygłaszać swoich opinii prywatnych. Trzeba jednocześnie pamiętać o jedności Pisma św. Jeśli głoszący lub wyjaśniający treści biblijne, dochodzi do wniosku o charakterze kontrowersyjnym, oznacza to, że albo jeszcze w pełni nie zrozumiał danego tekstu, albo zastosował złą metodę i w badaniach sensu biblijnego

⁹ Tamże, s. 155.

¹⁰ Tamże, s. 158.

popęłnił błąd.

Obowiązuje powszechna zasada, że kaznodziejstwo nie może być izolowane od egzegezy. Należy stwierdzić, przepowiadanie słowa Bożego i egzegeza biblijna wzajemnie się uzupełniają i warunkują¹¹.

Główna myśl kazania wypływa z tekstu biblijnego. Ta treść winna być wcześniej objaśniona oraz zastosowana do słuchacza. Stanowi to dwa najbardziej istotne wymiary treści kazania. Wówczas, gdy będą one uwzględnione, kazanie będzie zarówno biblijne, jak i aktualne, to znaczy powiązane z bieżącym życiem. Gdyby ograniczyć się jedynie do interpretacji, zachodzi niebezpieczeństwo, iż kazanie będzie zdezaktualizowane. Jego treść zgubi się w historii, nie mając żadnego powiązania z teraźniejszością. Przeciwnie, gdy treść kazania nie będzie wypływała z tekstu biblijnego i nastąpi tylko omawianie współczesnych zagadnień lub pozorne powiązanie ich z Biblią, to zostanie ono tylko mową świecką. Może to być interesujący wykład moralności lub zagadnień światopoglądowych, ale nie będzie ono głoszeniem słowa Bożego. Kazanie zaś powinno być ukazaniem treści zawartych w tekście biblijnym. Właściwa droga prowadzi od eksplikacji do aplikacji tekstu. Kaznodzieja powinien się czuć przede wszystkim duszpasterzem. Świadomość duszpasterska wskaże mu najlepiej przejście od tekstu do rzeczywistości i bieżących potrzeb słuchaczy¹².

Kaznodzieja nie może popaść w fantazjowanie, ale powinien nauczać zgodnie z Biblią. Trzeba, zatem mieć na uwadze, aby uwspółcześnić kerygmat, ściśle opierając się o tekst. Należy również dać odpowiedź na pytania współczesności, uwzględniając sytuację człowieka i potrzeby wspólnoty parafialnej. W związku z tym głosiciel orędzia Jezusowego powinien kierować się rzetelnością zarówno wobec tekstu biblijnego jak i słuchaczy oraz ich sytuacji. Nie powinien popadać w skrajności a więc opierać się tylko na tekście biblijnym, a także nie może ograniczać się do pouczeń humanistycznych w oderwaniu od Biblii. Jego zadaniem jest kształtować przede wszystkim żywy przekaz ewangelii, tworzony dialog ze współczesną egzegezą i człowiekiem potrzebującym zbawienia. Każda perykopa powinna stać się zwierciadłem ludzkiego życia¹³.

Warto pamiętać, aby przepowiadający słowo Boże zadał sobie trud właściwego odczytania przesłania opowiadania biblijnego. Przedstawiając je nie powinien uprawiać niepotrzebnej psychologizacji przez przypisywa-

¹¹ Tamże, s. 168-169.

¹² Tamże, s. 157.

¹³ J. TWARDY, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001, s. 119.

nie bohaterom opowiadania myśli, uczuć i zachowań, wykraczających poza ramy opowiadania biblijnego. Od początku ma on jasno zdawać sobie sprawę z tego ku czemu pragnie prowadzić słuchaczy, unikać uprawiania „łopatologii”, wyjaśniając sprawy oczywiste; strzec się (co zdarza się najczęściej) sprowadzania całości przekazu biblijnego do pouczeń moralnych. Przebieg opowiadania powinien być prosty i klarowny. Należy pamiętać, że przy posługiwaniu się opowiadaniem pomocniczymi zawsze korzystniej jest wybrać znane z autopsji, niż czerpać ze zbioru cudzych. Z formalnego punktu widzenia opowiadania nie powinno być traktowane jako środka do przybliżenia obcej myśli, lecz jako cel sam w sobie, czyli sposób akcentowania istoty zawartej w nim samym¹⁴.

Błędem wynikającym być może z rutyny jest podchodzenie do tekstu nie tylko bez próby wnikliwego zrozumienia go, ale nawet bez uprzedniego uważnego przeczytania tekstu. Często kaznodzieja narzuca perykopom biblijnym swoje problemy, które w ogóle nie istnieją w tekstach przeznaczonych na dany dzień. Wówczas głosi nie tyle słowo Boże, ile własne, jeszcze dodatkowo chce, aby Bóg z nim się zgadzał. Niekiedy pojawiały się takie momenty, w których, w Wielki Piątek, niektórzy kaznodzieje, kierując się słowem Chrystusa: „Pragnę” (J 19,28), mówili tylko ludziom o grzechach pijaństwa, za które Jezus cierpiał.

Zanim zaczniemy głosić słowo Boże mamy wniknąć w czytania biblijne i zgodnie ze starą tradycją przeczytać je na głos i dokładnie zrozumieć. Współczesny kaznodzieja, aby nie pozostać w kręgu własnych fantazji, winien prawidłowo odczytać autentyczny kerygmat perykop składających się na liturgię słowa¹⁵.

2. Wybór i harmonizacja czytań biblijnych

Kaznodzieja znający zasady odczytywania kerygmatu właściwie zrozumie perykopę biblijną, co ułatwi mu dobór i harmonizację tekstów przeznaczonych do liturgii słowa. W tej sytuacji chodzi nam przede wszystkim o liczne czytania związane ze sprawowaniem sakramentów i sakramentaliów. Głoszący słowo Boże powinien unikać przypadkowości oraz dowolności i szablonowości w posługiwaniu się czytaniem biblijnym. Dlatego ma on obowiązek zmieniać i urozmaicać zestaw czytań. Właściwe jest ko-

¹⁴ G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków, 2007, s. 126.

¹⁵ K. PANUŚ, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 49.

rzystanie z wielu schematów. W ten sposób zostaną ubogacone głoszone treści i głoszący uniknie częstego powtarzania jednej homilii obrzędowej. Podczas wyboru czytań można kierować się trzema celami: teologicznym, duszpasterskim i parenetycznym. Cel teologiczny ma na względzie lepsze zrozumienie tajemnicy sprawowanego obrzędu. Cel duszpasterski ma na celu pożytek duchowy wiernych i ożywienie wiary. Z kolei cel parenetyczny służy do zachęty uczestników liturgii, aby wypełniali przyjęte zobowiązania moralne

W trakcie wyboru i łączenia czytań mszalnych warto kierować się praktycznymi wskazaniem, które polegają na akcentowaniu trzech rodzajów harmonizacji: historiozbawczą, teologiczno-tematyczną i teologiczno-parenetyczną¹⁶.

Kierując się harmonizacją historiozbawczą, należy zaakcentować perspektywę historii zbawienia przy pomocy trzech lub przynajmniej dwóch czytań według zasady: zapowiedź w Starym Testamencie – realizacja w Chrystusie. Pierwsze czytanie należy wciąć ze Starego Testamentu, drugie z pism Nowego Testamentu oraz odpowiednią Ewangelię. Dozwolone jest ograniczenie się do dwóch czytań, czyli pierwszego ze Starego Testamentu i Ewangelii¹⁷. Na przykład w liturgii słowa podczas udzielania sakramentu chrztu należy wybrać trzy czytania: „I. (Wj 17, 3-7) – Woda wypływająca ze skały; II. (1 Kor 12, 12-13) – „Wszyscy też zostaniemy napełnieni jednym Duchem”; Ewangelia (J, 7, 37b-39) – „Jeśli ktoś jest spragniony [...], niech przyjdzie do Mnie i pije”. Możemy użyć także dwóch czytań: I. (Ez 36, 24-28) – o nowym Duchu, który uzdolni do życia według przykazań i Ewangelii (Mk 12, 28b -34a) na temat przykazania miłości, którego wypełnianie „znaczy daleko więcej niż całopalenia i ofiary” (Mk 12,13).

Wówczas, gdy zastosujemy teologiczno-tematyczną harmonizację tekstów biblijnych można akcentować teologiczną treść danego sakramentu, co ma istotne znaczenie w homilii obrzędowej. Trzeba czytania ułożyć w taki sposób, aby ukazywały jeden aspekt teologiczny i wzajemnie się dopełniały i wyjaśniały. Choćby przy udzielaniu sakramentu chrztu istotna jest symbolika wody, gdyż oznacza oczyszczenie i nawrócenie. Kaznodzieja mając na względzie ten temat, ma możliwość zharmonizować Ewangelię o źródle wody żywej (J 7, 37b – 39a) z testem mówiącym o wyprowadzeniu wody ze skały na pustyni przez Mojżesza (Wj 17,3-7). Potem tekstem zwią-

¹⁶ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 120-121.

¹⁷ Tenże, *Jak w seminariach duchownych przygotowywać do głoszenia homilii obrzędowej*, *Przegląd Homiletyczny* 9 (2005), s. 48.

zanym tematycznie z wymienią Ewangelią, może być perykopa o wodzie, która wypłynęła „spod progu świątyni” (Ez 47, 1-9, 12), lub fragment tekstu (1 Kor 12, 12-13), z następującymi słowami: „Wszyscy bowiem w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi czy Grecy, czy to niewolnicy czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem” (1 Kor 13).

Trzecią możliwością doboru tekstu jest harmonizacja teologiczno-parenetyczna. W czytaniach biblijnych nie spotyka się pouczeń jedynie dogmatycznych lub wyłącznie moralnych. Są one ze sobą połączone zaś wnioski moralne wypływają z głębokiej teologii. Kaznodzieja, żeby zastosować zasadę teologiczno-parenetyczną, może zestawzić ze sobą następujące teksty:

a) perykopę, z której dowiadujemy się, że chrzest jest zanurzeniem w śmierci Chrystusa (Rz 6, 3-5), akcentując aspekt doktrynalny oraz b) perykopę wzywającą do miłości Boga i bliźniego (Mk 12, 28b-34a) zawierając element parenetyczny¹⁸.

Kaznodzieja powinien się wystrzegać abstrakcji i moralizowania, gdyż jest to słaba podstawa do budowania na niej kazań¹⁹.

3. Homiletyczna analiza perykopy i kształtowanie kerygmatu

W celu przeprowadzenia analizy perykopy i sformułowania jej kerygmatu potrzebna jest znajomość literackich i teologicznych zasad hermeneutyki biblijnej. Wówczas, gdy zapoznamy się z kontekstem perykopy i jego gatunkiem literackim (np. przypowieść) w oparciu o osiągnięcia egzegetyczne przeprowadzamy jej analizę.

Jedną z metod badania orędzia perykopy jest dokładne prześledzenie wiersz po wierszu, całej perykopy i znalezienie jej przewodniej myśli. Jest to pewien wysiłek, ale stanowi bezpieczną drogę w pracy nad kazaniem. Najpierw czytamy tekst perykopy, zbierając zarazem pierwsze nasuwające się myśli do kazania. Następnie, analizując jej treść w oparciu o odpowiednie komentarze i słowniki biblijne, uwypuklamy ją wiersz za wierszem. Mając na uwadze wypowiedzi poszczególnych zdań perykopy, możemy łatwiej uchwycić zasadnicze przesłanie. Oprócz tego drugorzędne czy trzeciorzędne wypowiedzi tekstu pozwolą w sposób bardziej gruntowny

¹⁸ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 121.

¹⁹ Tenże, *Jak w seminariach duchownych przygotowywać do głoszenia homilii obrzędowej*, dz. cyt., s. 49.

i pełniejszy zrozumieć kerygmat perykopy. Wreszcie wyrażamy kerygmat w jasno sformułowanym zdaniu. Ta zasadnicza myśl jest ukryta zwykle w centralnym zdaniu danego tekstu i stanowi jego ośrodek. To kluczowe zdanie kerygmaticzne rzutuje na całą perykopę i pozwala wybrać właściwą jej interpretację. Warto więc w oparciu o nie rozwijać głoszenie orędzia ustalonego tekstu²⁰. Przykładem jest perykopa o cudownym nakarmieniu rzesz (Mk 8, 1-9). Kerygmat można wyrazić w taki sposób: „We wspólnocie posiłku z Jezusem ludzie przeżywają i doświadczają czegoś z uszczęśliwiającej, eschatologicznej uczyty z Bogiem w Jego Królestwie”²¹.

Kaznodzieja posiadający w bliskości konkretny tekst biblijny powinien go potraktować z największą uczciwością, starając się jak najlepiej poznać jego orędzie. Jednak nie może korzystać jedynie z samego lekcjonarza, ale aby poznać kontekst perykopy, ma obowiązek sięgnąć do ewangelii, czy innej księgi Pisma św.²². Niezbędną pomocą będą komentarze biblijne i homilie, w których uwydatnia się związek czytań biblijnych. Nie ulega wątpliwości, że wielką pomocą mogą służyć egzegeci i teologowie biblijni²³. Pomoże to bardziej zrozumieć sens perykopy, nawiązać do sytuacji, wydarzeń i treści, w jakich ów tekst podany jest w Piśmie św. W ten sposób sam głosiciel, coraz lepiej poznając Biblię, w tym duchu wychowuje słuchaczy, kształtuje i formuje ich. Stosując szerszy kontekst biblijny czytanych tekstów i tłumacząc je przy pomocy miejsc paralelnych, uwydatni słuchaczom jedność treści całego Pisma św.

Częste czytanie Pisma św. i odpowiednich komentarzy uwrażliwi kaznodzieję na realia biblijne, tak ściśle związane z głoszonymi treściami. Obok ciągłego pogłębiania znajomości Pisma św. bardzo ważne znaczenie w posłudze słowa ma kaznodziejskie rozważanie czytań biblijnych w liturgii²⁴. To pomoże kaznodziei w głoszeniu słowa Bożego i przybliży słuchaczom czasy biblijne, a szczególnie realia życia i działalności Chrystusa. Przepowiadanie wierne Biblii oraz nauczaniu Kościoła oparte jest na trwałym fundamencie i stanowi zarazem wspaniałe źródło aktualnych zastosowań i konkretyzacji życiowych²⁵.

²⁰ Tenże, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 123.

²¹ Tenże, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, dz. cyt., s. 102.

²² Tamże, s. 103.

²³ Tamże, s. 64.

²⁴ Tamże, s. 103.

²⁵ Tenże, *Kerygmat cudów Jezusa podstawą przepowiadania*, *Współczesna Ambona*, 12 (1984), nr5, s. 147.

Kaznodzieja przygotowując homilię na niedzielę, musi pamiętać nie tylko o perykopie, ale i pozostałych czytaniach, a szczególnie o czytaniu ze Starego Testamentu, łączącego się z Ewangelią. Nie można, zatem ograniczyć się do przekazywania kerygmatu tylko jednego czytania biblijnego, gdyż wtedy zatraci się jedność Pisma św. i perspektywę historii zbawienia²⁶.

4. Kryteria doboru treści opowiadania

Istnieją zasadniczo dwa kryteria wyboru tekstu biblijnego: zewnętrzne i wewnętrzne.

Kryterium zewnętrznym w wyborze tekstu biblijnego jest zawarcie w nim problemów słuchaczy. Mogą one dotyczyć problemów natury:

a) liturgicznej (np. przeżywanie roku kościelnego, zasady uczestnictwa we Mszy św., znajomość znaków liturgicznych),

b) eklezjalnej (np. wiara w Kościół, przynależność do parafii, troska o misje),

c) społecznej (np. konflikty międzynarodowe, kataklizmy bezrobocie) i indywidualnej (np. śmierć kogoś bliskiego, choroba, rozpad małżeństwa itp.).

Problemy te powinny być prawdziwe i aktualne, a więc dobrane odpowiednio do aktualnej sytuacji życiowej słuchaczy.

interpretacji homiletycznej mogą też zagrażać pewne niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest brak powiązania między problemami słuchaczy a tekstem opowiadania. Są takie teksty, które nie mają wpływu na aktualne uwarunkowania człowieka, mimo że dotyczą spraw bardzo ważnych, ale aktualnie dla niego mało istotnych²⁷.

Drugim niebezpieczeństwem zagrażającym interpretacji homiletycznej, związanym z sytuacją egzystencjalną słuchaczy jest przewaga problemów nad tekstem biblijnym. W homiletyce nazywa się to błędem eizegezy. Istota tego błędu tkwi w tym, że ludzkich problemów nie wyjaśnia się w świetle teksów biblijnych, ale to tekst jest interpretowany na tle ludzkich spraw.

Kryterium wewnętrzne lub personalne tworzą upodobania kaznodziei. Każdy kaznodzieja ma ulubione przez siebie teksty biblijne, angażujące go w sposób szczególny i przy różnych okazjach są przywoływane. Pozytyw-

²⁶ Tenże, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, dz. cyt., s. 63-64.

²⁷ R. Zerfass, *Od perykopy do homilii*, Tłum. R. Hajduk, A. Szczepańska-Krasoń, Kraków 1995 s. 38.

ną stroną tego kryterium jest to, że teksty, które poruszają kaznodzieję, są przez niego przepowiadane z większym przekonaniem i zaangażowaniem.

Negatywną zaś stroną kryterium wewnętrznego jest ograniczenie liczby tekstów do najbardziej ulubionych. Odpowiednim wyjściem z tej sytuacji jest posługiwaniem się Lekcjonarzem lub wygłaszanie serii kazań na ściśle określony temat. Taki wybór niejako zmusza kaznodzieję do sięgnięcia po różne teksty, a nie tylko te, które najbardziej mu odpowiadają²⁸.

5. Sposoby powoływania się na Pismo Święte w kaznodziejstwie

W korzystaniu z tekstów biblijnych w posłudze kaznodziejskiej należy zastosować właściwe sposoby. Pierwszym sposobem, najczęściej przez kaznodziejów stosowanym jest cytowanie tekstów biblijnych.

Podczas korzystania z tekstów biblijnych należy cytować dosłownie, z Pisma św., a nie z samej konkordacji. To jest pomocne w poznaniu ich kontekstu i odczytanie ich pełnego znaczenia. Wprowadzenie cytatu warto poprzedzić odpowiednimi sformułowaniami: *Bóg mówi, Jezus Chrystus naucza, mówi prorok, apostoł poucza, ewangelista napisał*. Należy zauważyć, że cytowany tekst zyska na znaczeniu, gdy powiemy, że jest to słowo samego Boga. Stosowne jest podać autora cytowanej księgi, zaznaczyć, kim był. Można również zapowiedzieć, czego tekst dotyczy i przytoczyć fragment. Jeśli zachodzi potrzeba, to tekst biblijny należy objaśnić, powiązać jego treść z tematem kazania, wysunąć wnioski, zaktualizować wyprowadzić przesłanie do życia słuchaczy.

Stosowne jest podanie tytułu księgi oraz imienia jej autora, natomiast nie jest konieczne informowanie o rozdziale i wersetach. Teksty w liturgii słowa należy cytować dosłownie z lekcjonarza²⁹. Dodatkową zaletę tej praktyki stanowi potwierdzenie, że homilia jest interpretacją i aktualizacją proklamowanego słowa Bożego³⁰. Inne natomiast teksty z Pisma św., które warto nawet zabrać na ambonę cytować z kartki albo z pamięci, jeśli ta nie zawodzi. Cytat biblijny może najpierw pełnić rolę tekstu głównego w kazaniu i z tego względu powinien być starannie dobrany, aby się wiązał

²⁸ W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 88-90.

²⁹ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 126-127.

³⁰ G. SIWEK, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, dz. cyt., s. 122.

należycie z tematem. On uświadamia słuchaczom, że kazanie jest słowem Bożym i warto je powtórzyć w toku mowy, a także nim zakończyć. Jednak nie powinno się traktować motta biblijnego jako ozdobnika³¹.

Cytat biblijny może pełnić funkcję dowodu, ponieważ wykładamy prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego. Jeśli kaznodzieja przytoczy zdanie z Pisma św. i w oparciu o nie rozwinie myśl kazania albo uczyni odwrotnie, to rozwijając jakąś myśl, na jej potwierdzenie przytoczy tekst biblijny. Dla potwierdzenia racji należy wybierać fragmenty klasyczne, w ich znaczeniu dosłownym lub duchowym, a nie w sensie przystosowania na podstawie znaczenia słownego. Cytacje biblijne stanowią podstawę do kaznodziejskiej motywacji, gdy wspierają zachęty do czynienia dobra, praktykowania cnót lub odwodzą wiernych od zła moralnego. Należy zaznaczyć, że nie powinno się cytować wielu tekstów na uzasadnienie jednej prawdy, aby nie zaciemniać mowy wielością treści. Cytaty biblijne trzeba wybierać najbardziej trafnie, jasne dobitne i mocne. One powinny się wzajemnie objaśniać, wzmacniać, uzupełniać. Lepiej jest wówczas, gdy kaznodzieja przytoczy mniej cytatów biblijnych w kazaniu, ale dobrze je wykorzysta, niż miałby Pismo św. przywoływać w nadmiarze i za często. Ten sposób powoływania się na fragmenty biblijne zaciemnia tok mowy, krępuje mówiącego i utrudnia opanowanie pamięciowe kazania. Jeśli natomiast kompletuje się teksty to paralelne, ale takie, które tworzą myślowa całość. Przykłady biblijne, włączone w historię zbawienia, podkreślają dobre lub złe postępowanie i jego skutki, a przez to mogą być obfitym źródłem motywacji³².

Drugim sposobem kaznodziejskiego powoływania się na Pismo św. jest parafraza. Parafraza pojmowana ściśle to omówienie innymi słowami przez rozszerzenie myśli zawartej w tekście dokonane imieniem autora. Tę samą myśl ukazuje się w sposób bardziej pełny. Kaznodzieja może korzystać z parafrazy w następujący sposób:

a) przytoczyć najpierw tekst biblijny, a następnie swoimi słowami go wyjaśnić

b) najpierw sparafrazować tekst, wyjaśnić jego myśl a następnie cytować a wówczas będzie zrozumiała dla słuchaczy.

Kaznodziejska parafraza jest formą wykładu lub wyjaśnienia tekstu biblijnego dla pożytku słuchaczy. Jest ona omówieniem treści tekstu biblijnego, zastępującym wyjaśnieniami trudne zwroty. Parafraza nie powin-

³¹ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 127.

³² Tamże, s. 128.

na nigdy zatracać sensu wyrazowego. Różni się od komentarza, który jest wszechstronnym omówieniem tekstu biblijnego pojedynczego lub całych perykop i ksiąg.

Kaznodziejskim sposobem wyjaśniania tekstu jest jego bardziej swobodniejsze i szersze omówienie. Sam tekst poddaje się szczegółowej analizie, tworząc przy tym wiele zdań czy nawet okresów. Kiedy weźmiemy choćby tekst „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36), to patrzymy na niego z różnych punktów widzenia, „np. mówiąc o warunkach miłosierdzia względem duszy, ciała, nagrodzie za miłosierdzie, albo o jego braku na zasadzie antytezy, podajemy fakty, przykłady, podobieństwa itp.” Czynimy to w celu, aby silniej i szerzej oddziaływać na sferę duchową słuchacza. Dlatego teksty biblijne trzeba omawiać życiowo i tym samym krzepić, budować słuchaczy słowem Bożym.

Kolejną formą powoływania się na Pismo św. jest aluzja. Polega ona na krótkim, ale znaczącym nawiązaniu lub odwołaniu się do osób, wydarzeń, treści, różnych tematów biblijnych. Taka aluzja ma uzasadnienie, ale wówczas, gdy jej przedmiot jest znany słuchaczom. W innej sytuacji jej zastosowanie miałyby się z celem³³.

6. Stosowanie formy narracyjnej w przekazie biblijnym

Zagadnieniem, które ma związek z kaznodziejskim korzystaniem z Pisma św., jest posługiwanie się w kazaniu narracją, czyli opowiadaniem treści biblijnych. Wydaje się, że można podzielić biblijne gatunki narracyjne w sposób następujący: „1) opowiadanie przypowieściowe (np. przypowieść o chwaście: Mt 13, 24- 30), 2) opowiadanie – przykład (np. o faryzeuszu i celniku Łk 18, 9-14), 3) opowiadanie historyczne (np. pojmanie Jezusa: Mk 14, 43-52), 4) opowiadanie wyznania (np. zwiastowanie narodzin Jezusa: Łk 1, 26-38)”.

Główna zasada dotycząca narracji wskazuje, że opowiadanie tekstu biblijnego pełni funkcję służebną wobec jego orędzia, gdyż służy głoszeniu słowa Bożego. Dlatego tekst biblijny powinien zawsze być umieszczony na pierwszym miejscu. Kaznodzieja powinien starannie przygotować się do opowiadania tekstu, a więc przy pomocy komentarzy poznać jego treść, przyswoić ją przez medytację, parafrazę, następnie przewidzieć i uporządkować punkt po punkcie całe swoje opowiadanie. (Wskazane jest, aby bi-

³³ Tamże, s. 128-129.

blijny tekst opowiadania przeczytał sobie głośno, przy tym pamiętając, że w przekazie głosowym pomaga wyobraźnia twórcza). Tekst biblijny opowiada się w sposób podobny do relacjonowania wydarzeń z życia codziennego. Opowiadanie przyjmuje najczęściej dwie formy; 1) rozwinięcia, 2) transpozycji, czyli przystosowania do potrzeb słuchaczy. Istotną cechą opowiadania każdego tekstu biblijnego jest jego uwspółcześnienie i uobecnienie, które polega na zaakcentowaniu zawartego w nim kerygmatu, czyli indykatywu zbawczego, głównej prawdy, że Chrystus zmartwychwstał jest obecny wśród nas³⁴. Opowiadając, podkreślamy znaczenie osób występujących w tekście, bo dążymy do identyfikacji z nimi słuchaczy³⁵.

Należy pamiętać, aby opowiadać przejrzyście, zwięźle, pogłądowo i rzeczowo, jednocześnie skupiając uwagę na przebiegu wydarzenia. W tym celu dzielimy opowiadanie na części, uwydatniamy miejsce, podmiot, działanie i dialogi, zastępujemy pojęcie ogólne i abstrakcyjne opisem wydarzenia, akcji, rozmowy i pojęciami konkretnymi, a także unikamy zbędnych ozdób i posługujemy się językiem Biblii. Trzeba mieć na uwadze to, że język narracyjny jest jasny i tworzy wspólnotę pomiędzy kaznodzieją i słuchaczami. Narrator tworzy więź międzyludzką na fundamencie wiary, opiera się na poglądzie Biblii i wzmacnia poczucie pewności przekonań. Mówi o Bogu obecnym, bliskim, działającym kiedyś i dzisiaj. Opowiadaniu tekstu biblijnego towarzyszy zwykle jego treściowe i językowe rozwinięcie, objaśnienie i interpretacja³⁶. Niezwykle istotne znaczenie ma dostosowanie opowiadania do pojęć i potrzeb słuchaczy. To wymaga od kaznodziei takiego doboru słów i zwrotów, aby mógł wiernie wyrazić kerygmat, szczególnie, gdy chodzi o kazanie głoszone do dzieci. Słuchaczom kazań możemy przedstawić nie tylko typowo narracyjne teksty biblijne, ale także inne teksty zawierające wskazania doktrynalne i moralne.

W posługiwaniu się narracją tekstów biblijnych, podobnie jak i w całym kaznodziejstwie, musi się najpierw zachować wierność Bogu, a więc w sposób dokładny i odpowiedzialny głosić Jego słowo, zgodnie z Pismem św. i odpowiednio do jego przesłania. Następnym zadaniem kaznodziei, wypływającym z pierwszego, jest wierność człowiekowi, czyli opowiadanie Biblii odpowiednio do pojęć i potrzeb słuchaczy, np. dzieci, młodzieży, ludzi prostych lub wykształconych. Jednocześnie przekaz opowiadań biblij-

³⁴ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 130-131.

³⁵ Schröer H, *Das Problem der Vermittlung von Tradition und religiöser Erfahrung im Erzählvorgang*, *Evangelische Theologie*, 38 (1978), s. 121.

³⁶ J. TWARDY, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, dz. cyt., s. 132.

nych powinien otrzymać właściwą formę narracyjną, zaczerpniętą z historii bądź współczesności³⁷.

a) Używanie tej formy daje bezpieczeństwo orędziu tekstu opowiadania przed jego wypaczeniem. Nie wystarczy wydobyć z tekstu jego sens i przenieść go do kazania, ale trzeba również zachować jego formę. Dla spójności kazania najkorzystniejszą będzie, jeśli jego zawartość i forma będą pochodziły z tego samego źródła.

b) Forma narracyjna przenosi do kazania wewnętrzną dynamikę tekstu opowiadania. Wówczas kazanie staje się rzeczywistością dynamiczną, w której wyraźnie zaznaczony jest początek, środek i koniec. Nie powinno, zatem ono zaczynać się lub kończyć w przypadkowym punkcie. Ma natomiast odzier ciedłać konieczność lub prawdopodobieństwo, wynikające z następstwa przyczynowego: na początku coś jest możliwe, w środku zdarza się prawdopodobnie, na końcu zaś wszystko jest konieczne. Takiego kazania jest to, że od początku do końca trzyma słuchaczy w napięciu.

c) Forma narracyjna angażuje człowieka bardziej kompleksowo - nie tylko jego rozum, ale także wolę i uczucia. Inaczej mówiąc, ona uwzględnia dwa podstawowe sposoby rozumienia i porozumiewania się. W sposób schematyczny można je sprecyzować jako świat „słowa” i „świat obrazu”. Bez wątplenia tych dwóch sposobów porozumiewania się nie należy rozdzielać, bo tak bardzo są wymieszane w życiu codziennym.

d) Zastosowanie tej formy przez kaznodziejów ułatwia mówienie o sprawach trudnych i wrażliwych. Dzieje się dlatego, że forma ta oddziałuje na człowieka nie tyle wprost, ale przede wszystkim pośrednio, ubocznie. Charakterystyczną cechą takiego wpływu na słuchaczy jest to, że zanim oni uświadomią sobie, co chce im trudnego powiedzieć kaznodzieja, wcześniej zostaną „wciągnięci” w opowiadaną przez niego historię. To zaangażowanie w historię sprawia, że wszelkie opory i animozje, które powstają w słuchaczach podczas podejmowania na ambonie spraw trudnych i dla nich niewygodnych, zostają zmniejszone do minimum, a nierzadko zupełnie wyciszone³⁸.

e) Metoda ta może stanowić pomoc w odczytywaniu orędzia tekstów narracyjnych, np. misteriów z życia Jezusa oraz przypowieści i opisów cudów.

Opisane cuda Jezusa to teksty typowo narracyjne, w których występują

³⁷ Tamże, s. 132-133.

³⁸ W. PRZYCZYNA, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, dz. cyt., s. 141-142.

osoby, akcja, dialogi. Teksty te nie są tylko relacją, przekazem informacji, ale mają służyć kształtowaniu postaw słuchaczy i mogą pobudzać do naśladowania osób kierujących się wiarą i doświadczających zbawienia. Z tego powodu analiza narracyjna może pomóc w kaznodziejskim przekazie orędzia cudów Jezusa, gdyż współczesny człowiek żyje w świecie posługującym się narracją.

Warto pamiętać, że teksty narracyjne w pewnym sensie działają na całą osobowość człowieka, nie tylko na jego umysł, ale również na wyobraźnię, uczucie i wolę³⁹.

Podsumowanie

Zastosowanie właściwych zasad korzystania z Pisma św. w kaznodziejstwie pomaga w dotarciu do pełnego bogactwa treści. Prowadzi do odczytywania kerygmatu i ułatwia posługę słowa.

W posłudze kaznodziejskiej niezbędne jest rozważanie Pisma św. zaś uważne czytanie stosownych komentarzy pomoże bardziej zrozumieć realia biblijne.

Warto zauważyć, że ważne znaczenie w przepowiadaniu słowa Bożego ma głęboka refleksja nad tekstami biblijnymi stosowanymi w liturgii. Stała wierność Biblii i nauce Kościoła oraz dbałość o właściwy ich przekaz wiernym jest zasadniczym zadaniem kaznodziejów w głoszeniu orędzia zbawczego. Taka postawa to warunek aktualizacji słowa Bożego. Współczesnemu człowiekowi stwarza ona większą szansę skorzystania z tego daru.

Streszczenie

Współcześnie dokonujące się przemiany w homiletycznym spojrzeniu na treść kazań stwarzają nową szansę w przekazywaniu orędzia zbawczego. Warto pamiętać, aby Pismo święte było zasadniczym tworzywem homilii. To wymaga, aby kerygmat stał się treścią homilii. Skuteczność przepowiadania uzależniona jest od trudu właściwego przygotowania i prezentacji kerygmatu. Trzeba więc dobrze opanować umiejętność właściwego jego odczytywania. Niezbędna jest również świadomość sposobów odpowiedniego posługiwania się tekstem biblijnym w posłudze kaznodziejskiej.

Niezmiernie istotne jest, aby kaznodzieja sam żył zasadami biblijnymi

³⁹ J. TWARDY, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, dz. cyt., s. 95-96.

i ciągle był blisko słowa Bożego oraz uczył tego słuchaczy. Jego główne zadanie to z największą starannością traktować każdy tekst biblijny. Postępując w taki sposób, nauczy również słuchaczy całkowitego szacunku dla słowa Bożego i egzystencjalnego znaczenia, jakie ono przekazuje.

Słowa kluczowe: *tekst biblijny, kerygmat, kaznodziejstwo*

The Use of Biblical Texts in Homiletic Ministry

Summary

Changes taking place in modern times as to the homiletic look at the content of sermons create a new opportunity for the transmission of the message of salvation. It is worth remembering that the Scriptures are to be the essential content of homilies. This requires that the kerygma become the content of the homily. The effectiveness of preaching depends on the work of a proper preparation and presentation of the kerygma. Thus it is necessary to master the ability of reading it correctly. The awareness of ways of the proper use of the biblical text in the ministry of preaching is also a necessity.

It is extremely important that the preacher himself live by biblical principles and continually be close to the word of God and that he teach this to his listeners. His main task is to treat each biblical text with maximum care. Proceeding this way he will also teach those listening to him a complete respect for the word of God and for the existential meaning that it provides.

Key words: *biblical text, kerygma, preaching*

JOANNA PAKUZA

PRZYZYNEK DO ROZWAŻAŃ NAD ŻYCIEM RELIGIJNYM POLSKICH Kobiet ZESŁANYCH DO ZWIĄZKU RADZIECKIEGO W LATACH 1939-1945

Treść: 1. Wysiedlenie, 2. Na ziemi zesłania. Kolchozy, 3. Mocne duchem, 4. Na ziemi zesłania. Łagry.

Wstęp

„Pozostało nam po tej wyprawie przekonanie, że kapłanką wiary w kole rodzinnym jest naprawdę chrześcijańska niewiasta, umiejąca w powierzonych sobie duszach pilnować sprawy Bożej i najszczytniejszych ziemskich ideałów miłości Ojczyzny i sprawy patriotyzmu. Jeszcze nasza sprawa nie jest przegrana, bo wróg nie popsuł duszy polskiej niewiasty”¹

ks. W. Cieński

Powyższe słowa zapisał w swoich wspomnieniach z Rosji ks. Włodzimierz Cieński, naczelny kapelan Armii Polskiej w Związku Radzieckim². Były one owocem jego duszpasterskich obserwacji poczynionych w warunkach wyjątkowych – w czasie wojny, a prowadzonych podczas posługi pośród Polaków zesłanych w czasie tejże wojny do ZSRR. Refleksja ks. Cieńskiego jest znamienita i w trafny sposób ukazuje znaczenie licznych polskich kobiet w pielęgnowaniu wiary swojej i swoich rodzin podczas ca-

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.

¹ W. CIEŃSKI, *Dalszy ciąg wspomnień z Rosji*, „Marianum w służbie”, [styczeń-marzec], nr 1/147 (1981), s. 13.

² Por. http://archiwumcaw.wp.mil.pl/biuletyn/b29/b29_7.pdf, s. 317 [5 III 2014].

łego okresu wygnania do ZSRR. To one stawały się kapłankami, strażniczkami wiary, a wraz z nią tradycji i patriotyzmu.

Sam fakt obecności i sytuacji polskich kobiet w Związku Radzieckim czasów drugiej wojny jest zagadnieniem wieloaspektowym. W jego analizie należy uwzględnić tak okoliczności, w jakich Polki trafiały na ziemie rosyjskie, jak i ich sytuację po przekroczeniu wschodniej granicy, w tym przypadku z uwzględnieniem ich życia wiarą, która dla wielu z nich stanowiła oparcie i źródło sił pośród dramatycznych doświadczeń, jakich nie szczędziła zesłańcza codzienność.

Czas pobytu na „niehumanitarnej ziemi” rozpoczął się dla wielu Polaków³, w tym licznych polskich kobiet, tuż po 17 września 1939 roku, bądź przez fakt włączenia ziem, na których żyli – części ziem II Rzeczypospolitej – do ZSRR, bądź w wyniku bezpośrednich deportacji⁴ w głąb *Sowiecko-Sojuza*. Cztery główne deportacje miały miejsce w lutym, kwietniu i czerwcu 1940 r. oraz w czerwcu 1941 r. Przyczynę tych wysiedleń zwięźle określił S. Ciesielski pisząc, że: „był to jeden z elementów polityki przekształcania i rozbijania zastanych tam [na okupowanych ziemiach polskich – przyp. JP] struktur społecznych w celu uzyskania pełnej kontroli nad ludnością. Przesiedlaną ludność kierowano do rejonów ZSRR odznaczających się trudnymi warunkami klimatycznymi. Wynikało to zarówno z represyjnego charakteru przesiedleń, jak i z dążenia władz radzieckich do wykorzystania siły roboczej zesłańców do zagospodarowania obszarów, gdzie trudno było ściągnąć najemną siłę roboczą. Były to przede wszystkim północne tereny Rosji europejskiej, Syberia i Kazachstan”⁵.

³ W ciągu pierwszych 21 miesięcy sowieckiej okupacji na wschód trafiło około 750 tysięcy polskich obywateli: „Byli to: jeńcy wojenni; osoby aresztowane i zesłane do obozów pracy poprawczej na mocy postanowień sowieckich sądów i kolegiów specjalnych (...); osoby przymusowo wcielone do Armii Czerwonej; osoby, które mniej lub bardziej dobrowolnie wyjechały w głąb ZSRS do pracy zarobkowej; ofiary masowych deportacji; osoby przymusowo ewakuowane w głąb ZSRS tuż po wybuchu wojny niemiecko-sowieckiej oraz dzieci zagarnięte wówczas z kolonii letnich; osoby dobrowolnie uciekające przed nacierającymi wojskami niemieckimi; osoby aresztowane po zajęciu przez ZSRS (latem 1940) Litwy, w tym przekazanej Litwinom, a zagarniętej w 1939 roku Polakom Wileńszczyzny; „pieriebieżczyki”, czyli osoby zatrzymane przez wojska pograniczne za próby nielegalnego przekroczenia granicy; dzieci i młodzież zabrane z domów dziecka; młodzież z internatów szkół zawodowych wywieziona na praktyki robotnicze; inne, nieustalone jak dotąd i nie udokumentowane przypadki” – za: http://kresy-siberia.org/deportacje/?page_id=32&lang=pl [21 X 2013].

⁴ Szerzej w: S. CIESIELSKI, G. HRYCIUK, A. SREBRAKOWSKI, *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej*, Wrocław 1994.

⁵ S. CIESIELSKI, *Polacy w Kazachstanie w latach 1940-1946*, Wrocław 1997, s. 85.

Kwestia liczby obywateli polskich wywiezionych do ZSRR budzi kontrowersje – „ich źródłem jest konfrontacja pochodzących jeszcze z okresu wojny szacunkowych obliczeń polskich z ujawnionymi w ostatnich latach danymi radzieckimi. Polska historiografia przed 1990 r., odwołując się do ocen z lat 1940-1942, określała liczbę deportowanych obywateli polskich najczęściej na 880-1080 tys. (...). Gdy udostępnione zostały historykom dokumenty radzieckie, zawierające znacznie niższe dane, część polscy historyków odniosła się do nich z nieufnością, niektórzy wręcz je zignorowali, jednak większość badaczy jednak uznaje je obecnie za wiarygodne, choć wymagające dalszych uściśleń. (...) Na podstawie ujawnionych dotąd źródeł radzieckich można uznać, iż w latach 1940-1941 w głąb ZSRR w ramach masowych operacji deportowano 309-327 tysięcy obywateli polskich, przy czym prawdopodobniejsza jest ta wyższa liczba. W związku z wymienionymi czterema falami deportacyjnymi, ale poza ich ramami, miały miejsce również indywidualne przemieszczenia członków rodzin deportowanych w ramach akcji masowych, którzy do rejonów osiedlenia swych bliskich przybywali niekiedy wiele miesięcy później. Skala tego zjawiska trudna jest w chwili obecnej do precyzyjnego określenia”⁶.

Nie wnikając tu w jednak w owe wyzwania metodologiczne dotyczące liczby osób zesłanych, wspomnieć należy, że pośród nich nie mały procent stanowiły kobiety – żony, matki, córki. Deportowane wraz z całymi rodzinami bądź same z dziećmi⁷ (były to w głównej mierze żony Polaków zamordowanych w Katyniu, Charkowie i innych miejscach kaźni, które w momencie deportacji nie wiedziały jeszcze o losie swoich mężów). Trafiły one zazwyczaj do kołchozów. Inne, których miejscem przeznaczenia były łagry, stanowiły zazwyczaj młode Polki skazane za udział w AK – konspiratorki; kobiety karane za pomoc ukrywającym się przed radzieckim aparatem bezpieczeństwa i w końcu te, skazane za przestępstwa kryminalne bądź kolaborację z Niemcami⁸.

Wiele z tych kobiet miało się okazać owymi „niewiastami dzielnymi”, których wartość, jako większa nawet od cennieści pereł, wychwalana jest w *Księdze Przysłów*.

⁶ Za: <http://www.sciesielski.republika.pl/sov-dep/polacy/polacy1.html> [2 V 2014].

⁷ W przypadku drugiej deportacji – kwiecień 1940 r. – odsetek kobiet i dzieci wynosił 80% całości transportów.

⁸ Por. J. RYGIEL, *Polki w łagrach sowieckich*, „My, Sybiracy” nr 19 (2008), s. 29-30.

1. Wysiedlenie

Zesłańcza krzyżowa droga rozpoczynała się dla polskich kobiet i ich rodzin zazwyczaj według scenariusza, który powtarzał się wówczas w wielu kresowych domach: „O godzinie 4 nad ranem zbudziło nas gwałtowne pukanie do okna. Gdy ojciec otworzył drzwi, wkroczyło (...) kilku ruskich żołnierzy. (...) przeprowadzili rewizję. Następnie odczytali akt, że zostajemy przesiedleni w inne okolice. Wolno nam zabrać odzież, narzędzia pracy, pościel i żywność”⁹. Ten opis – reprezentatywny i egzemplaryczny – lakonicznie, ale obrazowo ukazuje atmosferę tamtych chwil: zaskoczenie, lęk, niepewność, to tylko kilka uczuć, które towarzyszyły wówczas przeznaczonym do deportacji.

Dla matek był to próg do czasu cierpienia, który wówczas się rozpoczynał, a który przekraczały, starając się szybko myślą ogarnąć to, co może się przydać w tym miejscu, do którego one i ich rodziny zmierzały – do miejsca wtedy przecież jeszcze nieznanego. „Dzielna dotychczas mama – wspomina jedna z zesłanych, Halina Kierska – dostała [w momencie wysiedlania – przyp. JP] szoku nerwowego. Cały dorobek życia rodziców zostawał. Żadnych wyjaśnień nie udzielono. Na pytania dokąd jedziemy i co brać? – otrzymywaliśmy odpowiedź: «tam uwidicie!»”¹⁰. Inna zesłana wspomina: „O czwartej nad ranem zajechała przed ganek ciężarówka. Poszliśmy wszyscy do pokoju dzieci, uklękliśmy i powtarzaliśmy za Mamą «Pod Twoją obronę» oraz «Kto się w opiekę odda Panu Swemu». Zaczynało świtać. Teraz trzeba już było wychodzić”¹¹. Tak rozpoczynał się proces ogołocenia ze wszystkiego, co jeszcze do niedawna było dla tamtych kobiet i ich bliskich całym życiem – „deportowani mieli prawo zabrania ze sobą odzieży, bielizny, obuwia, pościeli, naczyń kuchennych i stołowych, żywności, drobnego sprzętu rolniczego i domowego, pieniędzy i przedmiotów wartościowych, jednak nie więcej niż 500 kg na rodzinę. Pozostawiali dorobek całego życia: majątek nieruchomy, sprzęt rolniczy, inwentarz żywy”¹². Kobiety już wtedy w spontanicznej modlitwie powierzały swoje rodziny opiece Opatrzności, przeczuwając, że tylko w opiece Boga i Maryi znajdą schronienie w niepewności jutra.

⁹ B. D. CIEBIERA, *Pamiętnik z Sybiru*, Lublin 2010, s. 16.

¹⁰ H. KIERSKA, *Kędy kazachski step...*, Wrocław 2009, s. 45.

¹¹ G. JONKAJTYS-LUBA, *Z nieludzkiej ziemi*, Lublin 2012, s. 16.

¹² <http://www.sciesielski.republika.pl/sov-dep/polacy/polacy1.html> [9 III 2014].

Po spakowaniu rzeczy przeznaczeni do wysiedlenia przewożeni byli na lokalne dworce kolejowe. Tam czekały już na nich pociągi, którymi mieli dotrzeć na miejsce zesłania. Pociągi składały się z wagonów towarowych. W każdym umieszczano ok. 40-60 osób. Na peronach czekano nawet kilka dni, aż do skompletowania zaplanowanego transportu – aż do przywiezienia wszystkich przeznaczonych do deportacji. To oczekiwanie, a w nim niepewność dalszego losu, w sposób naturalny skłaniała ludzi do poszukiwania pocieszenia i nadziei poza doświadczaną przez nich rzeczywistością, dlatego „pieśni religijne i modlitwy stały się ważnym składnikiem dnia w czasie podróży w nieznane. Już w czasie oczekiwania na odjazd transportu powszechnie się modlono i śpiewno pieśni kościelne”¹³. „Siedząc w ciemnościach – opisuje Danuta Ciebiera – z trwogą oczekiwaliśmy, w jakim kierunku pojedzie pociąg. Wieczorem transport ruszył na wschód. Rozległ się jęk rozpaczy, trwogi, złorzeczeń, modlitwy i wreszcie ogarniający wagon za wagonem śpiew: «Pod Twą obronę...»”¹⁴.

Okres podróży, trwający około sześciu tygodni, był dla wszystkich deportowanych czasem bardzo trudnym. Doskwierał głód, tłok, nerwowość, ale przede wszystkim mróz (temperatura spadała nawet do -40° C), brak możliwości umycia się czy przebrania. Dla kobiet dodatkowymi cierpieniami były te, wynikające z faktu bycia żonami i matkami.

Tym, które podróżowały bez mężów, doskwierała niepewność o ich los. Znamienny jest pod tym względem uczyniony podczas podróży zapisek Haliny Kierskiej, której ojczym – Roman Jastrzębiec-Peszowski, był oficerem: „16 kwietnia 1940. Jedziemy cała noc. Ranek wita nas w Smoleńsku. (...). Miasto duże, rozległe. (...). Coś kłuje w sercu. Mama też zdenerwowana. Tu gdzieś blisko jest Tatek, może kilkanaście kilometrów od pociągu. Ostatni list od niego był z 12 marca (...). Boże, Ty jesteś wielki, pozwól jemu i nam przetrwać”¹⁵...

Kolejnym powodem udręki było patrzenie na stan dzieci, na ich niedożywienie czy choroby, o które nie trudno było w takich, a nie innych warunkach transportu, czy w końcu na śmierć niektórych z nich: „Pani Kabatowej zmarło dziecko – niemowlę. Prawdopodobnie zadusiło się w drodze. Trudno się dziwić, przecież my, dorośli ledwośmy przetrzymali. Pani Kabatowa strasznie rozpacza”¹⁶. Co więcej, zwłoki dzieci z konieczności

¹³ RYGIEL, *Polki w łagrach...*, s. 41.

¹⁴ CIEBIERA, *Pamiętnik...*, s. 17.

¹⁵ KIERSKA, *Kędy...*, s. 49.

¹⁶ CIEBIERA, *Pamiętnik...*, s. 28

wyrzucano z wagonów jeszcze w czasie podróży lub podczas postojów. Dla matek było to źródło dodatkowego bólu, prowadzącego niektóre z kobiet do stanu rozpacz.

W warunkach podróży zdarzały się również porody: „Urodziło się w naszym wagonie dziecko – relacjonuje Halina Kierska – matką opiekowali się tylko współpasażerowie. Konwojentów to nie obchodziło. (...) na szczęście poród był wyjątkowo łatwy”¹⁷. Warunki opieki były oczywiście spartańskie, brakowało niemal wszystkiego, co do pielęgnacji niemowlęcia niezbędne. Niektórym kobietom brakowało nawet pokarmu – skromne posiłki sprawiały, że organizm z trudem wytwarzał naturalne mleko.

W takich okolicznościach polskie kobiety z dnia na dzień podzieliły los Matki Bożej Bolesnej. Wyrwane z ojczyzny, patrząc na cierpienia tych, których kochały, z niepokojem oczekiwały celu podróży, nie wiedząc zupełnie, czego się tam mogą spodziewać.

2. Na ziemi zesłania. Kołchozy

Po wielu tygodniach podróży zesłani docierali do przeznaczonego dla nich punktu docelowego. Co czuli wysiadając ze stłoczonych wagonów, gdy przed ich oczyma rozpościerał się bezkresny obszar „nie ludzkiej ziemi”? Jedną z takich scen obrazuje opis Grażyny Jonkajtys-Lubej, która w 1940 r. była młodą dziewczyną. Charakterystyczny jest tu wizerunek matki, jaki zapamiętała ona z tamtej sceny: „Stacja nazywała się Smirnowo (...). ziemia dookoła pokryta była brunatną trawą i suchymi resztkami roślin. (...) Szare twarze wygnańców, od wielu dni niemytych, wymęczonych podróżą i niewyspanych, tworzyły na tle otoczenia przygnębiający obraz, jakby zapowiedź losu, który czekał ich na tej ziemi. Zmęczenie, rozpacz i lęk przed przyszłością znalazły wreszcie ujście w płaczu. Alina i Marysia, stojąc w lasku brzoźowym i patrząc przez drzewa na beznadziejny krajobraz, nawet nie ocierały łez płynących niepowstrzymanym strumieniem. Wtedy znalazła je mama i powiedziała: «Córeczki, wszędzie żyć musimy. Jesteśmy, chwała Bogu zdrowe, mamy ze sobą młodsze dzieci, o które trzeba zadbać i dużo ludzi, którym trzeba będzie pomóc. Musimy być silne»¹⁸. Te słowa świadczą nie tylko o tym, że wiara miała być dla zesłanych kobiet więzią

¹⁷ KIERSKA, *Kędy...*, s. 53.

¹⁸ G. JONKAJTYS-LUBA, *...was na to zdies' priwiezli, szto b wy podochni. Kazachstan 1940-1946*, Lublin 2012, s. 24.

ocalającą ich siły, determinację do biologicznego przetrwania tego czasu, ale przede wszystkim ocalającą ich człowieczeństwo, poczucie braterstwa i miłości. „Przetrwać” znaczyło w tej sytuacji nie tylko zachować przy życiu ciało, ale przede wszystkim zachować siłę ducha i ludzką godność.

A siły życia jak i siły ducha potrzebowały one już od samego początku wyгнаńczego rozdziału swej egzystencji. Nikt nie czekał na nie z otwartymi ramionami – przeciwnie: wrogość tubylców, nieprzychylność klimatu, wyczerpująca praca i ciężkie warunki bytowe, to tylko niektóre z przeciwności, z jakimi przyszło im się mierzyć. Musiały niejako zupełnie od podstaw zorganizować życie swoje i swoich dzieci, jak gdyby poukładać sobie przestrzeń i czas od nowa.

Od podstaw trzeba było także tworzyć zręby życia religijnego, a raczej sposoby jego zaspokajania, bowiem – jak przypomina S. Ciesielski – „Polacy wywiezieni w głąb Rosji (...), związani z wiarą i Kościołem wielowiekową tradycją, obyczajowością i uczuciami, nagle zostali pozbawieni opieki duszpasterskiej, miejsc kultu i możliwości odbywania praktyk religijnych”¹⁹.

Codziennność, wypełniona szczerze pracą, nie pozostawiała zbyt wiele czasu, który można było poświęcić tylko na modlitwę. W skali codzienności modlitwa z konieczności przybierała zatem przede wszystkim formę indywidualną, wyrażającą się głównie w postaci krótkich aktów strze-listych kierowanych do Boga. W nich ujmowano wszystko: prośby o siły dla siebie czy o zdrowie w chorobie: „Julek przechodzi zapalenie płuc (...). Bredził w gorączce. O wschodzie słońca wyszłam z izby. Wstawało w złocie i purpurze. I patrząc na te piękne narodziny słońca, błagałam całą sobą: «Boże, daj zdrowie Juleczkowi. Uzdrów go! Tylko Ty to możesz. Nie powinien umrzeć i zostać tu sam! Ratuj go, ratuj! Wierzę! Wierzę!»²⁰ – w ten sposób prosiła dla swego brata Halina Kierska w czasie kazachskiego zesłania. Proszono również o ocalenie tych, których los był nieznan, dosłownie o wszystko, czego potrzebę przynosiła codzienność.

Kobiety czuwały nad tym, by modlono się, o ile pozwalały na to okoliczności, przynajmniej w wąskim gronie rodzinnym. Dopiero z czasem głęboka wewnętrzna potrzeba kontaktu z Bogiem przybrała formę zewnętrzną, np. w postaci nabożeństw majowych, silnie zakorzenionych w polskiej

¹⁹ Ciesielski, *Życie religijne polskich zesłańców w Kazachstanie*, w: *Życie codzienne polskich zesłańców w ZSRR w latach 1940-1946*. Studia pod red. Stanisława Ciesielskiego, Wrocław 1997, s. 97.

²⁰ KIERSKA, *Kędy...*, s. 166.

tradycji. „Kończę pisanie [pamiętnika – przyp. JP] – zanotowała w swoich zapiskach jedna z zesłanych – bo słyszę, że dziewczęta zebrały się gdzieś na majówkę i śpiewają pieśni do Matki Boskiej”²¹.

Pieśń religijna była w ogóle ważnym „nośnikiem” religijności. Towarzyszyła nie tylko majowym, ale również pogrzebom, wieczornym czy niedzielnym spotkaniom Polaków, stanowiła wręcz „element trwania przy polskości, była sposobem na zachowanie przez dzieci i młodzież języka polskiego”²². Modlono się również litaniami: „Dzisiaj niedziela i Matki Bożej Gromniczej (...). Wieczorem śpiewaliśmy wszystkie litanie przy małym płomyku gromnicy pani Janiny. Ciemno w chacie. Przy świecy skupione twarze, ze łzami błagamy o pomoc: «Pocieszycielko strapionych, módl się za nami. Ucieczko grzesznych...». Za oknami cicho pada śnieg (...) a w małej ziemiance rozlega się żarliwa modlitwa biednych wygnańców”²³.

W skali roku głównymi zwornikami życia religijnego pozostawały okresy świąt. W nich scalało się to, co religijne, z tym, co polskie i rodzinne. Literatura wspomnieniowa zawiera liczne opisy świętowania Bożego Narodzenia i Wielkanocy. I choć czas świąt nie różnił się zewnętrznie dla Polaków niczym od pozostałych dni (były to normalne dni pracy), to jednak mimo wszystko starano się, aby nacechować je atmosferą wyjątkowości. Niektóre z opisów świąt są bardzo lakoniczne, będąc w ten sposób odzwierciedleniem przygasającej momentami pośród zesłańców nadziei na lepsze: „Minęły święta Bożego Narodzenia (...). Smutne jak zawsze i bardzo, bardzo głodne”²⁴; „Święta spędziliśmy źle. Prawie nie różniły się od dnia powszedniego. Życzenia [powrotu do ojczyzny – przyp. JP] te same od lat...”²⁵.

Dość przytoczyć jednakże kilka, w których na pierwszy plan wysuwa się troska kobiet o dobre przeżycie świątecznego czasu. Zbigniew Paszkiewicz wspominając kazachstańską Wigilię roku 1941 pisze: „Kobiety z wagonu kupiły przemarzniętą na kość kapustę i gotowały ją na piecyku. (...). Kiedy kapusta się ugotowała, okutani we wszelkie ubrania i płaszcze, zeszliliśmy z prycz i zbliżyliśmy się do piecyka. (...) Kobiety składały sobie i dzieciom życzenia. Nie pamiętam, aby któraś życzyła powrotu do wolnej Polski. To było jeszcze zbyt dalekie i nierealne (...). Wśród życzeń i marzeń tych ko-

²¹ CIEBIERA, *Pamiętnik...*, s. 42.

²² CIESIELSKI, *Życie religijne...*, s. 97.

²³ KIERSKA, *Kędy...*, s. 112.

²⁴ Tamże, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 204.

biet było przede wszystkim otrzymanie miejsca w jakiejś ziemiance oraz powrót mężów i ojców z więzień i łagrów (...). Role opłatka spełniał kawałek chleba, łamany na drobiny. (...). Tak minął wigilijny wieczór zesłańców (...). O czym mogły myśleć te usypiające kobiety-matki wywiezione w bezkresne stepy Kazachstanu za to tylko, że były Polkami? (...) O jednym na pewno myślały (...): jak utrzymać przy życiu przytulone dzieci. Z głębi serca błagały o to Jezusa i Ostrobramską Matkę Miłosierdzia²⁶.

Ten czas nadziei i dobrych życzeń, Polki próbowały uczynić szczególnym i innym niż pozostałe szare i trudne dni, także poprzez nawiązanie do polskich tradycji. Skromnie przyozdobiona iglasta gałąź, zapalone świece czy bardziej „obfity” posiłek, to tylko niektóre z takich prób. Jedzenie zresztą specjalnie oszczędzano i gromadzono, odmawiając sobie w adwencie większych porcji, by możliwe dużo odłożyć bezpośrednio na dni świąt: „Wigilia. Jest sałatka z fasoli z ziemniakami i cebulą. (...). Wyciągnęliśmy odświętne ubranie. Podzieliliśmy się opłatkiem (...). Jedliśmy drugą kolację wigilijną bez Tatki. Ile jeszcze. Przypomniał mi się obraz Malczewskiego ‘Wigilia zesłańców’. Wyraz twarzy siedzących wokół stołu i otoczenie było podobne do naszego, tyle że tam byli sami mężczyźni, a tu same kobiety i dzieci”²⁷.

Podobnie czyniono na Wielkanoc: „Wielka Sobota. Zmieniamy pościel, generalne mycie i sprzątanie chaty, na ile siły pozwolą. (...) Pomalowaliśmy nawet jajka: trzy na liliowo atramentem z chemicznego ołówka, trzy na czerwono (...). I na Syberii mamy kolorowe jajeczka. Zasiadliśmy do stołu i popłakaliśmy się serdecznie (...)”²⁸. Jak bardzo tęskniono za polskimi tradycjami religijnymi tego okresu świadczy wymowny opis Haliny Kierskiej: „2. kwietnia 1941. Pani Michalska wraca do Brześcia. Zwolnili ją z zsyłki. Ktoś się starał. Jest nieprzytomna ze szczęścia. Na Wielkanoc dojedzie. Życzę jej wszystkiego dobrego, ale mi smutno. Wyobrażam sobie powitanie pani Marii (...). Wszędzie swoi, najdrożsi, kochane miasto. Razem spędzą Świąta, podzielą się jajeczkiem, pójdą na rezurekcję, do stóp Tego, który kieruje losami świata. (...) Boże, jeśli istniejesz, zmiłuj się nad nami”²⁹.

Z powyższych opisów wyłania się obraz kobiet silnie zakorzenionych w tradycji wiary i polskości. Mimo całkowicie odmiennych i niesprzyjają-

²⁶ Z. PASZKIEWICZ, *Wigilia zesłańców w Kazachstanie w 1941 r.*, „My, Sybiracy”, nr 20 (2009), s. 210-211.

²⁷ KIERSKA, *Kędy...*, s. 108.

²⁸ Tamże, s. 118.

²⁹ Tamże, s. 117.

cych okoliczności zewnętrznych polskie matki starały się, by dni świąt religijnych były akcentowane i aby chociaż w symboliczny sposób różniły się od pozostałych. Zwyczajowe porządki, zakładanie odświętnej odzieży, gromadzenie jedzenia, skromne ozdoby – to wszystko miało nawiązywać do polskiej i katolickiej obrzędowości, w której kobiety te starały się odnaleźć dla siebie i swoich najbliższych promień nadziei i oparcia w trudzie zesłańczej doli i niedoli. Powierzały przy tym ową codzienność Bogu i Jego opiece. Stawały się w ten sposób „kapłankami” wiary w swoich rodzinach, co przy uwzględnieniu faktu, że opieki kapłana katolickiego nie każdy mógł wówczas doświadczyć³⁰, urasta do roli ważnego symbolu kobiecego wkładu dla sprawy wiary na zesłaniu.

3. Mocne duchem

Ten symbol, a zarazem jego urzeczywistnienie, jakim była rola kobiet dla podtrzymania życia wiary w trudnym czasie na ziemi wygnania, podkreślają właśnie kapłani. Ci byli w różnych miejscach Związku Radzieckiego obecni pośród zesłanych, posługując w konspiracji i ukryciu³¹, bądź – jak to się stało później w wyniku działalności Biskupa Polowego Wojska Polskiego, abp. Józefa Gawilny – jawnie. Z ich różnych wspomnień i zapisków wyłania się obraz koniec – niewiast wiary.

Najbardziej plastyczne wydają się pod tym kątem opisy ks. W. Cieńskiego. W swoich wspomnieniach niejednokrotnie przedstawiał sytuacje, zaobserwowane pośród zesłańców, w których znaczenie kobiet polskich dla sprawy wiary w Boga było nie do przecenienia. Oto jedno z nich: „Zanotuję tu charakterystyczne wydarzenie, wskazujące na wpływ polskiej kobiety i jej rolę w domu. Mąż naszej gospodyni leżał ciężko chory. Chciałem go wypowiadać, ale on absolutnie odmawiał spowiedzi. (...) Położyliśmy się spać w rowie, bo w domu nie było już miejsca (...). Gdy się obudziłem [gospodyni – przyp. JP] mówi, bym poszedł spowiadać jej męża. Owa kobieta mówi, że gdy dzisiaj jeszcze raz wspomniała mężowi o spowiedzi skłękła, ale ona rzekła: «Dobrze, więcej mówić nie będę, ale co by twoja matka powiedziała na to, że się nie chcesz wypowiadać, choć jesteś chory i leżysz

³⁰ S. CIESIELSKI przypomina, że „Wytężona działalność polskich księży, zwłaszcza w latach 1941-1942, nie mogła zmienić faktu, że znakomita większość Polaków nie miała styczności z kapłanami, a tym samym nie przyjmowała sakramentów i nie odbywała normalnych praktyk religijnych” – za: Ciesielski, *Życie religijne...*, s. 98.

³¹ Dość wymienić pośród nich np. postać ks. T. Fedorowicza.

w takim miejscu, gdzie jest czymś nadzwyczajnym, że ksiądz się znalazł». On krzyknął tylko: «Nie ruszaj matki». «Matki ci nie ruszam, ale ci mówię, co ona by powiedziała, że ty jak bezbożnik nie chcesz księdza i Pana Jezusa odmawiasz». On na to powiedział: «Idź i proś księdza. I rzeczywiście, wyspowiadał się pięknie»³².

Ksiądz Cieński podkreślał nie tylko rolę mężatek, kobiet w wieku dojrzłym, ale również tych młodszych. Znamienny jest opis dotyczący spowiedzi dzieci w mieście Osz: „W Osz podeszła do mnie 13-letnia dziewczynka z prośbą, by całej grupie dzieci pomóc w przygotowaniu do spowiedzi. Niestety b. wieku dorosłych czekało na ten sakrament, więc nie mogłem zadośćuczynić jej prośbie, ale rezolutna dziewczynka oświadczyła: «Tak, ksiądz musi starszych spowiadać, a ja, najstarsza z dzieci, przygotuję resztę do spowiedzi, ale muszę pobiec do domu po książeczkę»³³. Jak dalej relacjonuje ks. Cieński dzieci zostały przez tę dziewczynkę przygotowane bardzo dobrze i jeszcze tamtego wieczoru wyspowiadał je, tak że nazajutrz mógł im wszystkim udzielić sakramentu I Komunii Świętej.

Naczelnny kapelan Armii Polskiej w ogóle podkreśla, że „w domach polskich były przeważnie kobiety. Nieraz matka umarła, a młodsza córka utrzymywała młodsze rodzeństwo. Często ojciec tak się załamał, że nie potrafił zająć się rodziną. Wśród miejskiej ludności i osadników nie znalazłem ani razu niewiast, które by się załamały do tego stopnia»³⁴, co świadczy o przedziwnej kobiecej sile i mocy duchowej, którą bez wątpienia czerpały również z wiary.

Podsumowując swoje obserwacje dotyczące polskich zesłanek ks. Cieński notuje: „Patrzyłem na nasze polskie niewiasty, na ich ducha, na siłę i moc, a przy tym na niezłomną wiarę. Podziw i cześć, którą zawsze miałem dla polskiej kobiety, wzrosły we mnie do ogromnej potęgi. A wraz z podziwem przekonanie, że wróg nie zwycięży Polski, póki mamy niewiasty takiej miary i tak głęboko chrześcijańskie. Trzeba przyznać, że wśród naszego ludu kobiety tworzyły trzon»³⁵.

Nie oznacza to zarazem, że kobietom nie zdarzały się momenty zwątpienia czy wręcz wewnętrznego buntu na Boga za to wszystko, czego musiały doświadczać. Dla wielu takim momentem czy raczej przysłowiową kroplą, która przepęlniała czarę goryczy, była informacja o odkryciu zbiorowych

³² CIEŃSKI, *Dalszy ciąg...*, s. 12.

³³ Tamże, s. 11.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ Tamże, s. 10.

mogił w Katyniu. Był to dla zesłanych kobiet olbrzymi cios. Niejednokrotnie to właśnie nadzieja na powrót ich mężów i ojców z niewoli była więzią podtrzymującą ich przy życiu. Wiadomość o ich śmierci przytłaczała i rozdziła bolesne pytania: „Gdzie Ty jesteś, o Boże? – pytała na wieść o odkryciu zbiorowych mogił, pośród których leżało ciało jej ojca Halina Kierska – Czemu milczysz, nie zabijasz piorunem katów? Czemu łyzy i cierpienia milionów ludzi nie wywołują Twojej pomsty?”³⁶. I dodawała rozważając nad ostatnimi chwilami życia swego ojca: „Boże, oni tam sami, znikąd ratunku, wszędzie wrogowie-bestie. Jakież ostatnie ich myśli? (...) Cześć bohaterom! Wieczne odpoczywanie... I Ty, Boże, nie grzmisz?”³⁷. Jednakże na koniec wzywała Boga słowami pieśni-modlitwy: „O Panie, któryś jest na niebie, Wyciągnij sprawiedliwą dłoń...”³⁸.

4. Na ziemi zesłania. Łagry

Nieco inaczej niż w kołchozach przedstawiała się sytuacja Polek w łagrach. Sama droga na zesłanie nieco różniła się od tej, której celem były kołchozy. Kto trafiał do łagru, wcześniej przechodził zwykle przez etapów: „pierwszym był areszt i śledztwo (...) Następnie tworzono transporty do więzień przesyłowych, śledczych lub zakładów specjalnych, będących namiastką łagrów i prawdziwego świata Gułagu. W obozach przesyłowych formowano grupy do poprawczych obozów pracy lub do obozów katorżniczych”³⁹. Już ten okres był dla Polek czasem cierpień fizycznych, psychicznych i duchowych, stanowiących przedsmak jeszcze większych udręek, które miały je spotkać we właściwych miejscach ich przeznaczenia, czyli w łagrach. „Zrozumiałam – pisze o czasie aresztu jedna z Polek – że od tej chwili przestałam być dla nich człowiekiem, lecz po prostu przedmiotem, z którym robią, co chcą”⁴⁰. W atmosferze odczłowieczenia i nieszanowania ich ludzkiej godności skazane Polki były transportowane do różnych obozów w głąb Związku Radzieckiego.

Zastane w obozach warunki bytowe tylko potwierdzały najgorsze przeczucia – brak szacunku dla człowieka, atmosfera zastraszenia, rewizje, dramatyczne warunki bytowe oraz ciężka praca, która bez wątpliwości miała

³⁶ KIERSKA, *Kędy...*, s. 180.

³⁷ Tamże, s. 181.

³⁸ Tamże, s. 188.

³⁹ Rygiel, *Polki w łagrach...*, s. 30.

⁴⁰ J. CIESZKO-KNIGINA, *Kurort, w: Wspomnienia Sybiraków, t. 6*, Warszawa 1992, s. 223.

charakter represyjny: „Mnie niepotrzebna wasza praca, tylko wasza męka”⁴¹ – to wszystko sprawiało, że wiele kobiet szukało ucieczki i sił w wierze. Podstawowym wyrazem tej ucieczki była modlitwa. W niej wypatrywano ocalenia, a także źródła nadziei. A ta nadzieja była katorżniczkom potrzeba jak powietrze – tylko dzięki niej kobiety zyskiwały moc do przetrwania oraz wiarę w zmianę ich losu, w wolność, która mogła nadejść.

W obozach tępiiono wszelkie przejawy religijności, jako sprzecznej z charakterem ateistycznego systemu sowieckiego: „Władze sowieckie za wszelką cenę starały się upodlić, zgasić poczucie polskości, ale co najgorsze, usunąć z naszych serc i dusz wiarę w Boga”⁴². Jednak mimo tych wysiłków obozowych funkcjonariuszy, kobiety pielęgnowały przywiązanie do wiary. Świadczyły o tym „próby chronienia, w czasie częstych obozowych rewizji, medalików, krzyżyków, różańców czy obrazków religijnych”⁴³.

Wiara była w głównej mierze przeżywana indywidualnie. Realizowało się zazwyczaj w formie wewnętrznego dialogu z Bogiem, zwłaszcza w postaci krótkich aktów strzelistych: „Tam nie było czasu na modlitwę, ale westchnienie głębokie do Pana Boga więcej znaczyło niż morze pacierzy klepanych bez skupienia”⁴⁴. Wspólnotowe przejawy wiary były ze zrozumiałych względów bardzo rzadkie. Wspólnotę tę odczuwano głównie w okresach świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Jednakże fakt istnienia w obozie „grupy religijnej rodaków, będącej wspólnotą religijną”⁴⁵ był już sam w sobie podświadomym umocnieniem. Zdarzało się, że organizowano wspólne rozważania np. rekolekcyjne. Kobiety organizowały czasem konspiracyjne nabożeństwa np. majowe. Odbываły się one w obozach kobiecych bez kapłana. Bowiem o ile w obozach męskich księża-więźniowie posługiwali w ukryciu i zakonspirowaniu, o tyle kobiety, „izolowane w oddzielnych zonach lub łagrach, (...) nie miały możliwości rozmowy z duchownym”⁴⁶.

⁴¹ A. DZIEWULSKA-ŁOSIOWA, *Mówią, o Panie, żeś nas upokorzył*, Białystok 1997, s. 165.

⁴² J. SUPADY, *Życie i śmierć w łagrach sowieckich*, Łódź 2001, s. 134.

⁴³ RYGIEL, *Polki w łagrach...*, s. 41.

⁴⁴ M. GIŻEJEWSKA, *Kołyma 1944-1956 we wspomnieniach polskich więźniów*, Warszawa 2000, s. 148.

⁴⁵ RYGIEL, *Polki w łagrach...*, s. 43.

⁴⁶ Tamże. Zdarzały się jednakże przypadki, że osadzone wysyłały swą spowiedź w formie listu, przekazując ją do zony męskiej, w której czasem przebywali duchowni: „Parę dni wcześniej, gdy dowiedziałam się, że wśród mężczyzn jest ksiądz, Polak z Wilna, długoletni misjonarz w Chinach, posyłam do niego listownie swą spowiedź (...). Gdy przechodzę przez męski obóz do bramy (...) uprzedza mnie jeden z nich, że zaraz podejdziesz ksiądz. Pozostali cofają się, a ksiądz w ciągu tych 200 metrów drogi, idąc koło mnie udziela mi rozgrzeszenia” – Dziewulska-Łosiowa, *Mówią, o Panie...*, s. 266.

Jednakże nawet mimo tych trudności wiele kobiet pozostało w tych nieludzkich warunkach ludźmi. Co więcej – to właśnie wiara w Boga „dawała za drutami poczucie wolności i wyższości w stosunku do nieludzkich warunków życia. To właśnie Polki cechowała żarliwość religijna i ufność Opatrzności. (...). Religijność i głęboki patriotyzm kształtowały kanon postępowania Polek w obozowym życiu codziennym”⁴⁷.

I chociaż uwięzionym kobietom nie brakowało wątpliwości, pytań czy wręcz buntu wobec tragizmu sytuacji, w której się znajdowały, ostatecznie to w wierze znajdowały pociechę, pewność, nadzieję na sprawiedliwość, choćby miała ona się ziścić dopiero po śmierci. Zresztą także nadzieja życia wiecznego przemieniała ich spojrzenie na trudną codzienność.

Zakończenie

„Życie nasze jest tutaj bardzo trudne – pisała jedna z Sybiraczek – ale staramy się czynić je znośnym. Trzeba jakoś przetrwać, nie tracąc godności i nie krzywdząc innych”⁴⁸. W tych słowach streszcza się istota wiary Polek zesłanych w okresie drugiej wojny światowej na wschód. Kobiety te, mimo licznych trudności, które napotkały w zesłańczej rzeczywistości, pragnęły pozostać ludźmi, pragnęły nie stracić w sobie piękna człowieczeństwa; chciały także pomóc zachować je innym – swoim rodzinom, towarzyszym zesłania czy współwięźniarkom. Nie dokonałyby tego bez odwoływania się do Boga, do wiary w Niego, do Jego przykazań, do Ewangelii i Chrystusowego krzyża.

Jezusowe wezwanie do wiary w Ewangelię, która realizuje się także w codziennym braniu swojego krzyża, zrealizowały one *par excellence*. W kontekście dramatycznych warunków, w jakich przyszło im przeżywać swą drogę wiary, pozostają one niedoścignionym wzorem dla ludzi XXI wieku, zwłaszcza tych, żyjących w sprzyjającym położeniu materialnym, ale nie tylko. Są one także stałym wezwaniem do modlitwy o wiarę i o pokój, modlitwy o to, aby już żaden człowiek nie musiał przeżywać wiary w takich okolicznościach, w jakim zmuszone były ją przeżywać one. I choć wiele świadectw zesłanych Polek pozostaje do wysłuchania czy do zbadania, to już z tych wyłania się obraz dzielnych kobiet, które z odwagą Maryi potrafiły stanąć pod krzyżem Jezusa i zjednoczyć się z Nim w cierpieniu,

⁴⁷ RYGIEL, *Polki w łagrach...*, s. 42.

⁴⁸ CIEBIERA, *Pamiętnik...*, s. 55.

dopełniając w swym ciele braki udręek Chrystusowych (por. Kol 1, 24).

Streszczenie

W okresie drugiej wojny światowej, m.in. w wyniku deportacji, w Związku Radzieckim znalazło się wielu obywateli II Rzeczypospolitej, tak świeckich jak i duchownych, w tym także liczna grupa kobiet. W ich zesłańczej egzystencji ważną rolę odgrywało życie wiarą, którego sposoby przeżywania stanowią swoisty fenomen na tle całej historii Kościoła katolickiego. W obliczu niełatwej zesłańczej egzystencji zachowały one wiarę, wyrażając ją w konkretnych przejawach, takich jak chociażby modlitwa osobista czy celebrowanie świąt. Polki powierzały się Bogu, stając się zarazem „kapłankami” swoich rodzin oraz strażniczkami wartości patriotycznych.

Słowa kluczowe: *życie religijne, polskie kobiety, zesłańcy, Związek Radziecki*

A Contribution to the Analysis of the Religious Life of Polish Women Deported to the Soviet Union in the Years 1939-1945

Summary

During the Second World War a large number of Polish priests, religious and lay people were displaced to the Soviet Union, mostly because of deportation decided by Soviet officials. Their faith, directly determining also the way of their lives as displaced people, became a specific phenomenon in the whole history of Catholic Church.

Key words: *religious life, Polish women, displaced people, Soviet Union*

ANTONIO FURIOLI

SAN GIUSTINO DE JACOBIS: TESTIMONE DELLE BEATITUDINI

Treść: Introduzione, 1. Abuna Jaqob Maryam e la gioia paradossale delle beatudini, 2. Abbiamo veduto e udito cose paradossali, 3. Un linguaggio che conduce altrove, 4. Beato non trova in me motivo di scandalo, 5. Le beatudini tra discesa e salita, 6. Una rivelazione di Dio, 7. Leggere il presente alla luce del futuro, 8. Il povero in spirito, 9. Le beatudini gioco delle rivelazioni, 10. Una gioia pasquale, Conclusioni.

Introduzione

Nell'attuale casa dei Lazzaristi di Napoli, (in via dei Vergini¹, 51), S. Giustino de Jacobis visse 5 anni: dal 17 ottobre 1818, quando egli entrò in noviziato, ammessovi da P. Michele Pesole (1768-1845), all'epoca Superiore Provinciale, al 27 ottobre 1823 quando i Superiori lo assegnarono alla comunità missionaria di Oria (Brindisi). Giustino tornò a Napoli alla fine del febbraio 1829 e vi rimase fino al giugno successivo, quando, eletto dalla maggioranza dei confratelli, partecipò all'assemblea provinciale. Bisognoso di attenzioni mediche, nel luglio 1833, De Jacobis ritornò a Napoli. Nell'autunno di quello stesso anno, dopo la lunga parentesi della convalescenza in "*questo bello e salutare Cielo di Napoli*"², Giustino ritornò a Oria. Nell'estate 1835 egli partecipò all'assemblea provinciale tenutasi nel capoluogo partenopeo dal 25 giugno al 2 luglio. Ma i cambiamenti e le novità erano solo agli inizi per lui. Infatti, il nuovo Consiglio Generale dei Lazzaristi³

o. prof. Antonio Furioli – kombonianin (Missionarii Comboniani Cordis Iesu - MCCJ), doktor z teologii, licenciat z misjologii, prof. na: Papieski Instytut Duchowości „Teresianum”, autor wielu artykułów naukowych publikowanych w „L'Osservatore Romano”.

¹ Da qui il nome di Verginisti, appellativo col quale i Lazzaristi sono conosciuti anche oggi nel sud Italia.

² Lettera a P. VITO MARINI, 5 settembre 1838, in *Epistolario*, p. 170.

³ Il 15 agosto 1835 il capitolo generale dei Lazzaristi, riunito a Parigi, aveva accettato le dimissioni da Superiore Generale di P. Dominique Salhorgne (1756-1836), per motivi di salute. Il 20 successivo fu eletto P. Jean Baptiste Nozò (1796-1868), che il 30 novembre 1838 avrebbe accettato d'impegnarsi per la missione d'Abissinia.

nominò P. Giustino, non ancora trentacinquenne, direttore del Noviziato di Napoli⁴. Proveniente da Oria De Jacobis giunse a Napoli a fine maggio 1836, quando era scoppiato un morbo devastante: il colera. In tale situazione era impossibile e irrealistico inaugurare la nuova sede del noviziato, una casa situata alle pendici della collina di Sant'Elmo ai piedi della Real Certosa di S. Martino⁵, messa a disposizione dei sei candidati lazzaristi per iniziare il previsto periodo canonico d'inserimento nella Congregazione fondata da San Vincenzo de' Paoli (1581-1660). Non potendo assumere l'ufficio di Maestro dei Novizi, Giustino si dedicò al ministero e all'assistenza dei colerosi: “*Qui stiamo sotto del flagello, ne muoiono da centoventi a centotrenta al giorno di colera*”⁶.

Nel novembre 1836 avvenne il passaggio di consegne tra il venerato direttore di Noviziato P. Francesco Saverio Pellicciari⁷ e il suo ex discepolo-modello P. Giustino de Jacobis, designato a succedergli fin dal 1° settembre 1835. La casa di noviziato, tuttavia, fu aperta solo il 25 gennaio 1837. Nell'autunno 1837 De Jacobis fu assegnato alla Casa dei Vergini di Napoli con l'incarico di vice-superiore; dopo qualche mese, all'inizio del 1838, divenne superiore della comunità. Durante questo periodo Giustino perse i genitori: il papà Giovanni Battista il 26 ottobre 1837 e solo dopo otto mesi, il 20 giugno 1838, fu la volta di sua madre Giuseppina Muccia.

Nell'ottobre 1838 il Card. Giacomo Filippo Fransoni, Prefetto di Propaganda Fide⁸, fece visita alla comunità lazzarista di Napoli, e incontrando P. Giustino il Cardinale gli rivolse un accorato appello, al quale non seppe resistere, di partire per l'Abissinia. Nel gennaio 1839 De Jacobis fu chiamato a Roma dai responsabili del Dicastero di Propaganda Fide per meglio finalizzare la loro proposta. Il 4 febbraio seguente, Giustino partì per Roma, dove avrebbe iniziato la sua preparazione alla missione. Dal febbraio all'a-

⁴ P. PASQUALE FIORILLO (1787-1852), Superiore della provincia lazzarista di Napoli, all'assemblea generale del 1835 fu eletto IV assistente generale. Nella designazione di Giustino a Maestro dei novizi il suo ruolo fu determinante. Giustino nutrirà sempre per lui una profonda ammirazione e un sincero affetto filiale: “(...) il buon ed amabile signor Fiorillo (...), egli vive sempre nel mio cuore per i sentimenti di riconoscenza e gratitudine.” (*Epistolario*, 241).

⁵ Suo fratello MICHELE VINCENZO, divenuto monaco certosino col nome di Dom Giuseppe fu Priore e Procuratore (economo) del monastero.

⁶ *Epistolario*, 155.

⁷ Giustino aveva ritrovato colui che l'aveva iniziato alla vita religiosa lazzarista, sempre fedele alla sua missione educativa, nonostante i suoi 62 anni, 20 dei quali spesi come responsabile del noviziato.

⁸ Dal 21/XI/1834 fino al 20/IV/1856; morì in carica. Gli succedette il Card. Alessandro Barnabò il 20/VI/1856.

prile 1839 Giustino soggiornò a Parigi per illustrare ai Superiori Maggiori della sua Congregazione i progetti di Propaganda Fide e per conoscere il loro parere sull'accettazione della missione in Africa. Il 10 maggio 1839 il Card. Fransoni aveva istituito la Prefettura Apostolica d'Abissinia e suo primo Prefetto Apostolico non poteva essere altri che Giustino de Jacobis. A fine maggio 1839, Giustino, in compagnia del confratello P. Luigi Montuori, lasciò l'Italia. Vi sarebbe ritornato nel 1841 per espressa volontà del *dagiyāt*⁹ Webiē Hayle Māryām (1800-1867), signore del Tigrāy, il Principe più potente, bellicoso e temuto d'Abissinia¹⁰, da lui scelto a capo di una delegazione diretta in Egitto per ottenere un Abun (Vescovo) per l'Etiopia, che era rimasta senza la sua guida spirituale per 13 lunghi anni (1828-1841).

Dopo appena un anno e mezzo dal suo arrivo in Etiopia (13 ottobre 1839-17 febbraio 1841), Giustino vide interrompersi il suo impegno d'iniziazione alla missione per ottemperare le reiterate e indeclinabili istanze di Rās Webē. E così salpò da Massawa alla volta di Suez dove giunse il 25 aprile 1841. Dopo un viaggio estenuante di tre interminabili mesi, finalmente giunse al Cairo dove nel frattempo era scoppiata la peste. Il 24 giugno 1841 De Jacobis partì per Alessandria con una carovana ridimensionata¹¹; di comune accordo con i membri della delegazione etiopica era stato deciso di recarsi prima a Roma, nel grembo della fede, e solo in seguito a Gerusalemme. Il 17 luglio salparono per l'isola greca di Sira: da qui a bordo della nave a vapore *Scafandro* veleggiarono per Malta, dove, cautelativamente, furono messi in quarantena. Finito il periodo d'isolamento prescritto dall'autorità sanitaria del luogo, partirono per Napoli dove sbarcarono il 10 Agosto seguente. Il capitano della nave concesse tre ore di tempo ai pellegrini per una breve visita alla città partenopea, dopodiché la nave sarebbe riparti-

⁹ Significa *generale dell'esercito, governatore* d'una provincia.

¹⁰ Sahelē-Selāssiē "il più savio fra i re dell'Etiopia" (*Epistolario*, 516) regnava sullo Sawā, vasta regione che con le sue frontiere arrivava fino al massiccio etiopico, mentre sull'Amharā, regione montuosa e impervia, estendeva il suo potere Rās Ali Alula (1818-1866), sotto la tutela esperta e vigile della madre, l'Imperatrice Menen Leben Amede (reggente dal 1831). Invece Berru Goshu, vassallo di Rās Ali Alula, governava in suo nome il Gogḡām, regione poco popolata ma ricca di chiese e di conventi, che per la sua fertilità e clima era chiamata *la terra del miele*. Quando Gondar era la capitale dell'impero (XVII-XVIII sec.), esso traeva da lì tutte le sue vettovaglie.

¹¹ I membri della delegazione s'erano ridotti a 24, Giustino incluso; sette erano morti di peste al Cairo; altri tre, per paura di ritorsioni, si erano associati ad Abuna Salāmā (cf. S. ARATA, o. c., 203), mentre otto, di propria iniziativa, erano andati in pellegrinaggio a Gerusalemme.

ta per la sua destinazione finale: Roma. Non poteva mancare una visita alla casa-madre dei Vergini, dove la comitiva fu accolta con entusiasmo e cordialità. Recatasi poi a pregare nel Duomo di Napoli, la delegazione abissina fu testimone d'eccezione della liquefazione del sangue di S. Gennaro, che lasciò in tutti un ricordo indelebile.

1. Abuna Jaqob Maryam e la gioia paradossale delle beatudini

Questo è l'argomento che vorrei farlo con un approccio graduale, per tappe progressive di avvicinamento al tema propostomi. L'annuncio delle beatitudini si colloca al centro del modo paradossale che Gesù aveva di proclamare il regno di Dio e di renderlo presente, attraverso la sua parola, le sue azioni e la sua persona. Questo è anche lo stile peculiare e la caratteristica più rilevante della vita e della metodologia missionaria di S. Giustino de Jacobis.

P. Benoît Standaert o.s.b. ha tentato di stendere un alfabeto della spiritualità cristiana come *arte del vivere*¹², e alla lettera "P" di questa sorta di dizionario troviamo la voce "paradossi", che si apre con la citazione di alcune parole di Gesù. In cima a questo elenco di parole paradossali P. Standaert colloca proprio due beatitudini, secondo la tradizione di Luca: «*Beati i poveri. Beati quelli che piangono*». Se pensiamo ai paradossi di Gesù, pensiamo subito alle beatitudini. A questo suo associare il termine "beato", "sereno", "gioioso", a condizioni che sono tutt'altro che segnate dalla benedizione e dalla gioia, quali appunto l'essere poveri e afflitti. Come può Gesù operare questa associazione così estremista e paradossale? Perché lo fa? E noi come dobbiamo interpretarla e recepirla? Fino a che punto il paradosso deve essere considerato *un'iperbole* e fino a che punto invece deve rimanere tale? E Giustino usa lo stesso linguaggio paradossale, esagerato, forte, perfino eccessivo. A pochi mesi dal suo arrivo si rivolse ai monaci e ai cristiani che vivevano con loro nei seguenti termini: ascoltiamo.

"Quante volte sulla strada ho veduto la morte! (...) Nel mare pericoli di morte (...) Nel deserto pericoli di morte e ho detto: «Signore fammi prima vedere i miei cari abissini, poi fammi morire. Iddio mi ha esaudito. Iddio mi [ha] salvato dalla morte: per farmi vedere i Cari miei Cristiani di Abissinia. Adesso vi ho veduto: adesso vi ho conosciuto: adesso sono contento.

¹² B. STANDAERT, *Spiritualità arte di vivere: un alfabeto*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (= Sestante, 24).

(...) Voi siete i padroni della vita mia perché Iddio mi ha data questa mia vita per voi. Se voi vole[te] il mio sangue, venite: aprite le mie vene, fatelo tutto scorrere, è tutto vostro: voi ne siete padroni¹³: per le vostre mani io morirò contento. Se non vi piace di darmi così una morte, che io bramo, allora tutta la vita che mi resta la voglio spendere per voi. Per voi pregherò: per voi studierò. Se siete afflitti io verrò a consolarvi in nome di Gesù Cristo. Se voi siete poveri io vi verrò a soccorrere in nome di Gesù Cristo. Se siete nudi vi darò le mie vesti per coprirvi: se siete affamati vi darò fino il mio pane per saziarvi. Se siete malati, io vi verrò a visitare¹⁴, se volete che vi insegni quel poco che so, lo farò con grande piacere. Adesso io non ho più niente su questa terra. Su questa terra non ho più P.[adre], non ho più Madre. Non più Patria. Solo Dio mi resta ed il caro Cristiano di Abissinia. Voi siete adesso i miei amici, voi i parenti miei, voi i fratelli e le sorelle: voi il mio padre, voi la mia madre¹⁵. Vedono i Cristiani di Etiopia chi sta in questo cuore? Dio ed il popolo Cristiano di Abissinia. Chi possiede questo cuore? Dio ed il popolo Cristiano di Abissinia. Io farò dunque tutto quello che vi piace. Volete che io stia in questo Paese? Io qui starò. Volete che io parta da qui? Partirò. Volete che parli in queste vostre chiese? Io parlerò. Volete che io stia in silenzio? Vi starò. Io sono prete come voi: io sono confessore come voi. Volete che dica Messa? La dirò. Non volete? Non la dirò. Volete che confessi? Io confesserò. Volete che non confessi? Io non confesserò. Volete che predichi? Io predicherò. Volete che non predichi? Non predicherò. Adesso che vi ho parlato, adesso sapete chi sono io. Adesso che vi ho aperto il mio cuore, vi ho dato in mano le chiavi del mio cuore, adesso sapete chi sono io. Se mi domandate chi sono io vi rispondo: «Un Cristiano di Roma amante dei Cristiani di Abissinia». Se alcuno vi domanda: «Chi è questo straniero?», rispondete: «Un Cristiano di Roma che ama i Cristiani dell'Etiopia più dei suoi amici, più dei suoi parenti, più dei suoi Fratelli, più di sua Madre, più di suo Padre: perché ha lasciato gli amici, i parenti, i fratelli ed il Padre e la Madre per venirci a dichiarare il

¹³ Richiamo evidente a S. Vincenzo de Paoli: "Ecco quanto ci assegnano le nostre regole: aiutare i poveri, nostri signori e padroni." (Conferenza del 17 maggio 1658, Sull'Osservanza delle Regole, in Conferenze ai Preti della Missione, Roma, 1959, 475). "In una certa compagnia, di cui non ricordo il nome, chiamano i poveri i nostri signori e i nostri padroni, e hanno ragione. Oh! sono davvero grandi signori, in paradiso! Spetta a loro aprirne la porta, come è detto nel vangelo." (Conferenza dell'11 nov. 1657, sul 'Servizio dei malati', in Conferenze spirituali alle Figlie della Carità, Roma 1980, 1137.

¹⁴ Il dettato dejacobiano è intriso di Vangelo: cf. Mt. 25, 35ss.

¹⁵ Cf. Mc. 3, 33ss. ; Lc. 8, 21.

suo amore». (...) Ora voi mi avete veduto, voi avete trattato con me; voi mi avete conosciuto. Ditemi: vi [ho] io dato scandali? Ditemi: vi ho fatto male? Credo di no. Ma se non vi ho dato scandali, se non vi ho fatto male neppure non vi [ho] fatto del bene. Da oggi in poi voglio mutare: io sarò non solo il vostro amico, ma il vostro servo. Avete bisogno di me? Venite, che farò tutto per voi. Non volete venire? Chiamatemi in tutte le ore, in tutti i tempi, sono tutto per voi, lo ripeto: tutto vostro, tutto, tutto. Voi Signore, nel cui cospetto sono, voi sapete che quando parlo così non mentisco¹⁶.

Questo linguaggio di Giustino è la logica conseguenza della sua assidua frequentazione delle Sacre Scritture e del Vangelo in particolare. Un linguaggio appreso dalla familiarità con la persona di Gesù e con i poveri, gli *anawim*, prediletti dal Signore e proprio per questo prediletti anche da Giustino.

2. Abbiamo veduto e udito cose paradossali

Prima ancora che nelle parole o nel linguaggio di Gesù, il paradosso va riconosciuto nei suoi gesti, nel suo modo di agire, in ciò che Gesù opera. Cosa c'è di così paradossale in ciò che Gesù compie? Nel Vangelo noi registriamo lo stupore ammirato delle folle che esclamano di aver visto cose diverse, o addirittura opposte rispetto a quanto conosciamo e sperimentiamo. Gesù attraverso la parola, i gesti o i segni raggiunge la gente. Quello che Gesù dice e compie va direttamente al cuore dei suoi ascoltatori. Questo è l'aspetto paradossale più evidente, che è sotto gli occhi di tutti: tanto degli scribi e dei farisei, quanto delle grandi folle, al punto da suscitare reazioni contrastanti.

Nella Bibbia, ma specialmente nel Nuovo Testamento il tema dell'*esemplarità* e dell'*imitazione* sono temi ricorrenti e sinonimi. "A questo infatti siete stati chiamati, poiché anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme" (1 Pt. 2, 21). Non solo Cristo viene proposto come il modello da imitare, e questo non costituisce una novità, mentre inedita e più ardita è la proposta di Paolo, che, ai fedeli delle primitive comunità cristiane, offre se stesso come esempio da ricalcare, proprio per quell'identificazione che s'era ormai venuta a stabilire tra lui e

¹⁶ 1° Discorso ai preti abissini, in *Diario*, parte 1, 79-82. Il testo originale, che noi qui abbiamo riportato fedelmente, è in *amarico*, con a fronte la traduzione italiana dello stesso Giustino.

Cristo; perché lui e Cristo sono un'unica cosa: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (Gal. 2, 20). Espressione da cui dipende il famoso: "Cor Pauli, cor Christi"¹⁷. Paolo vive della sovrabbondanza del dono che è Cristo al punto di donarlo nella misura in cui si lascia abitare da Lui in una progressiva assimilazione personale. Ed è proprio per l'esperienza singolare che Paolo aveva fatto di Cristo Gesù, che l'Apostolo non trova scandaloso offrire se stesso come esempio da emulare, tanto grande era l'identificazione raggiunta dal discepolo nei confronti del suo Maestro: "Fatevi miei imitatori, come io lo sono di Cristo." (1 Cor. 11, 1). E continuando a insistere sulla stessa motivazione di base, giunge fino ad affermare: "(...) per darvi noi stessi come esempio da imitare". (2 Ts. 3, 9). E nella stessa direzione si orientano anche le esortazioni di Pietro: "Esorto gli anziani che sono tra voi (...) pascete il gregge di Dio che vi è affidato, (...) facendovi modelli del gregge" (1 Pt. 5, 1-3).

Giustino de Jacobis non avrebbe mai osato proporsi come modello. La sua umiltà gli ha sempre impedito di paragonarsi a chicchessia, eccezion fatta per i grandi peccatori, nel numero dei quali egli si è sempre considerato. E di questo egli ne conservò una viva consapevolezza e una dolente e struggente memoria finché visse: "(...) io non avea ancora niente fatto per assomigliarmi a Gesù Cristo"¹⁸, facendo eco a quanto Paolo aveva già sperimentato in modo appassionato alla sequela del Maestro: "C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo" (Rm. 7, 18). Di tutt'altra opinione erano, invece, quelli che avevano avvicinato e conosciuto Giustino de Jacobis. Il Dr. Schimper, motivando la scelta di vita a cui era giunto dopo un lungo e sofferto itinerario di ricerca della verità, così scrisse: "(...) io non seguo ciecamente un'affezione personale che io anche nutro per voi, ed in un grado molto alto, ma è come se io venissi a rilevare la vita di Cristo che voi imitate e questo crea in me tale confidenza"¹⁹. Giustino facendo riferimento a una lettera scrittagli da Gondar dal Sig. Antonio D'abbadie così scrive: "In Gondar molti giovani domandano d'essere istruiti da noi. Un giovinetto, fra gli altri, pieno di spirito, un certo Ghebrè Jesus dice « Voglio essere Prete come voi »"²⁰.

¹⁷ "Cor itaque Christi erat cor Pauli" (S. Giovanni Crisostomo, Omelia XXXII, in *Omellerie sulla lettera ai Romani*; cf., P. G. 59, 13-384).

¹⁸ *Diario*, parte I, 45. Il testo risale al dicembre 1839, a pochissimi mesi dal suo arrivo in Abissinia.

¹⁹ *Ibid.*, parte II, 449; sottolineatura aggiunta.

²⁰ *Ibid.*, 389; sottolineatura aggiunta.

3. Un linguaggio che conduce *altrove*

Il termine greco δόξα (*dóxa*) nel Nuovo Testamento non significa solo *opinione, credenza*, ma anche *gloria*, e lo è in senso vigoroso, teologico: è la *gloria di Dio* che si manifesta ben al di là dell'opinione o dell'immagine che ci siamo potuti fare di lui. Il greco παρά, (*para*) è una preposizione che significa "presso", "vicin". Una *gloria* che si fa vicina, si approssima alla nostra esperienza, la compenetra di sé e in questo modo la trasforma. Il *paradosso* non è solo un'opinione diversa che contrasta con il nostro modo di pensare o di vedere, è piuttosto il farsi vicino di Dio, il manifestarsi della sua gloria nella nostra vita, che chiama a trasformare il nostro modo di essere. Il paradosso di Gesù non crea solo un contrasto tra forme di pensiero diverse, tra opinioni differenti, tra punti di vista divergenti. Esso crea anzitutto un contrasto e una trasformazione dentro noi stessi. Induce il nostro solito modo di pensare, a un salto di qualità, a divenire *altro*, ad aprirsi a una possibilità diversa, a un orizzonte non immediatamente riconducibile al nostro senso comune. Si tratta sempre di quella dinamica peculiare del linguaggio parabolico di Gesù. Attraverso le parabole Gesù si fa vicino alla nostra situazione esistenziale, assumendone le immagini, i racconti, le sofferte esperienze quotidiane... per poi condurci *altrove*. Come accade nel vangelo di Marco al capitolo primo, nella cosiddetta giornata inaugurale di Cafarnaò, quando Gesù rende vicino il Regno alla vita quotidiana degli uomini, al loro lavoro, alle loro barche e alle loro reti, entra nelle loro case così come nelle loro sinagoghe, si ferma nelle loro piazze; ma poi, quando tentano di catturarlo, di privatizzarlo e di trattenerlo dentro questo angusto orizzonte, afferma che è necessario andare *altrove*. Un *altrove transignificativo*, dalla forte valenza simbolica e non *geografica*, l'*altrove* di una conversione. Solo così avviene davvero il Regno e noi possiamo accoglierlo: c'è una sua prossimità che riempie la nostra vita e il nostro tempo: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino», ma è pur sempre una prossimità che ci conduce ad un *altrove* specifico della fede e della conversione: «convertitevi e credete al Vangelo». Per l'annuncio del regno il paradosso è costitutivo, perché la δόξα di Dio si fa παρά,, si fa vicina, si approssima alla nostra esperienza, ma per riconfigurarla e condurla a conformarsi al pensiero di Dio. *Chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo (cf. 1 Cor 2,16).*

Così Paolo scrive ai Corinzi nella prima lettera loro indirizzata. Il para-

dosso ci conduce ad avere il pensiero di Cristo, che non è possibile conoscere per altre vie, perché è necessaria una via di trasformazione, la quale non è mai frutto del nostro impegno, del nostro sforzo, della nostra indagine, della nostra ricerca; è piuttosto risposta e accoglienza di una δόξα che si fa παρά, che si fa vicina, che viene ad abitare il nostro modo di essere e di operare, dischiudendoci verso questo *altrove*. L'*altrove* del pensiero di Cristo, come rivelazione compiuta del mistero del Padre.

Ed è a questo *altrove* che ha sempre puntato tutta la metodologia missionaria di Abuna Yā'eqob Māryām. Da quando Abuna Yā'eqob aveva avuto da Roma un Vescovo che lo coadiuvava nella parte nord del Vicariato²¹, da quel momento egli era in grado di visitare anche le province più remote dello Sawā e del Goḡḡām, che pur appartenendo alla sua giurisdizione ecclesiastica, fin a quel tempo non gli era riuscito di visitare come avrebbe voluto.

4. Beato non trova in me motivo di scandalo

Il linguaggio paradossale di Gesù spesso opera una contrapposizione tra coloro che lo accolgono, lasciandosi da esso trasformare, e coloro che invece rimangono chiusi e refrattari a ogni cambiamento, come accade a farisei e scribi. Il paradosso ha anche questa efficacia: chiarisce e acceca, è linguaggio che si fa trasparenza di un *altrove*, ma nello stesso tempo, per chi rimane incapace di accoglierlo, si fa oscuro e impenetrabile.

Il linguaggio delle beatitudini è paradossale perché opera questo giudizio, nel senso di un discernimento tra chi si lascia trasformare dalla parola di Gesù e chi invece ne rimane scandalizzato, come accade ai rappresentanti ufficiali della religiosità ebraica: farisei e scribi. Abbā Gabra Mikā'el, sempre alla ricerca della verità, si decise a entrare nella chiesa cattolica proprio per l'enorme impatto che nella sua vita ebbe l'esempio di Giustino. Il suo grande amico e maestro l'alaqā²² Welde Sellassié, che rispettando, senza dividerla, la decisione di Abbā Gabra Mikā'el di farsi cattolico, gli lasciò

²¹ Nella persona del confratello Mons. Lorenzo Biancheri (1842-1864) consacrato dallo stesso Giustino il 2/X/1853.

²² Titolo che significa capo e designa l'amministratore di grandi chiese e monasteri con considerevoli beni e poteri. *Laleqā* poteva essere un ecclesiastico o anche un laico; molti di loro erano persone di grande sapere. Una variante di questo nome è *shaleqa*, un termine militare che designa un comandante di mille uomini. "L'Alaca Apta Sellassié era un grande che ci proteggeva, ed un amabile uomo che ci visitava." (Diario, parte I, 222).

come consegna un duro monito: *Và se così ti piace, ma...accorto alle avventure e non arrenderti che alla sola evidenza*²³.

5. Le beatitudini tra discesa e salita

Alla luce di queste considerazioni entriamo ora nell'orizzonte paradossale delle beatitudini. Come ben sappiamo, il discorso delle beatitudini ci viene consegnato secondo due tradizioni diverse, quella di Matteo, al capitolo V, e quella di Luca, al capitolo VI. Le differenze tra i due testi sono rilevanti, a partire da una diversa ambientazione geografica. Per Matteo siamo infatti soliti parlare del *Discorso della Montagna*, perché Gesù, racconta il versetto iniziale del capitolo V, vedendo le folle, Gesù *salì* sul monte. Mentre Luca, al contrario, scrive che Gesù *discese* con loro [con i Dodici, che ha appena scelto, dopo un'intensa notte di preghiera trascorsa come di consueto sul monte], si fermò in un luogo pianeggiante.

In Matteo Gesù *sale* mentre in Luca *scende*. Anche in questo caso, i movimenti non sono *geografici*, ma *simbolici*. Non sono contrapposti ma complementari. Luca sottolinea che la parola di Gesù scende (catabasi κατάβασις) verso di noi e viene ad abitare la nostra esperienza di vita. Matteo evidenzia maggiormente che l'effetto di questa discesa è comunque un *salire* (anabasi ἀνάβασις), e non è solo Gesù a salire, sono anche le folle, i suoi discepoli, noi lettori a doverlo fare assieme a lui. La parola che scende verso di noi ci abilita a salire là dov'è Gesù, la nostra esperienza viene abitata e trasformata, potremmo dire trasfigurata, alludendo a un altro *monte* dove Gesù sempre ci conduce. È il paradosso dell'incarnazione: la parola di Dio che scende nella nostra carne, affinché la nostra carne venga divinizzata, salga a condividere la vita stessa di Dio. Come scrive Atanasio di Alessandria, il λόγος si fa portatore della nostra carne, perché l'uomo possa divenire *pneumatoforo*, portatore dello Spirito.

Questa parola, quando scende ed entra nella storia, compie un capovolgimento: coloro che hanno fame saranno saziati, mentre coloro che sono già sazi avranno fame; coloro che adesso piangono, rideranno; al contrario, coloro che ora ridono, saranno nella desolazione e piangeranno. S. Giustino descrive questo capovolgimento, questo cambiamento radicale di situazione, attraverso il racconto delle sofferenze subite dai cristiani Abissini, imprigionati da Abuna Selāmā a Gonder. In una lettera a P. Biancheri,

²³ S. PANE, o. c., 476-477.

giunto a Parigi per incontrare i Superiori Maggiori dei Lazzaristi, egli lo informava della grave situazione in cui versava la missione: “Dal giorno 9 ottobre (...) fino ad oggi non abbiamo più pace dagli Uomini. I nostri Preti Indigeni sono perseguitati, incatenati (...). La popolazione Cattolica è in gran parte rifugiata ad Alitiena, solo punto dove la persecuzione di fatti non è ancora giunta”²⁴. Le persecuzioni da parte di Abuna Selāmā non accennarono a diminuire, nonostante Abuna Ya'eqob Māryām avesse sempre evitato un confronto diretto e per rendere questo possibile si spostava in continuazione da un luogo all'altro. Il 30 dicembre 1854 Abuna Ya'eqob lasciò il Goḡḡām e si diresse alla volta del Tigrāy, dove giunse dopo più di due mesi di gravoso e insidioso cammino. Prima tappa di questo viaggio fu Halāy, dove giunse nel febbraio 1855. In una lettera al suo Superiore Generale il 28 agosto 1855, così commentò Giustino: “Voi avete appreso la notizia della mia liberazione quasi miracolosa, (...). No, io non mi sento la forza di rallegrarmi della mia libertà, e solo di parlarne, quando sento che non sono libero che a metà, quest'altra metà della mia anima è in prigione sotto la stretta terribile del *ghend*²⁵. Oh! L'ammirabile spettacolo offerto all'Abissinia! Questa predica dell'esempio non sarà interamente sterile, lo spero, ed è in questo pensiero che io cerco un addolcimento al mio troppo legittimo dolore”²⁶.

Quando Dio soccorre, viene in aiuto, la nostra situazione cambia radicalmente. Questa è la visione di Luca, che narrando le beatitudini evidenzia maggiormente la discesa di una parola che trasforma le nostre sorti capovolgendole del tutto. Matteo sottolinea l'altro aspetto, ugualmente necessario, quello faticoso della salita, cioè la trasformazione che in noi opera la parola della beatitudine. Quando Dio soccorre, muta le nostre sorti, ci dona il suo regno, vale a dire diviene davvero il Signore della nostra vita; ecco allora una trasformazione radicale operare in noi, la povertà si apre

²⁴ Ibid., 996.

²⁵ Era un terrificante strumento di tortura lungo oltre un metro, dallo spessore di 35/40cm., generalmente fatto col legno più pesante, duro e resistente, di ulivo o *ted* (cedro abissino), nel quale c'erano due grossi fori. In essi erano fatti passare i piedi dei prigionieri, in seguito vi si incuneavano a forza due pioli che stringevano le caviglie fino a slogarle. Il *ghend* era simile alla *ganga* cinese, con la differenza che, invece di prendere la vittima per il collo e le spalle, il *ghend* comprimeva le gambe così strettamente l'una contro l'altra, da costringere il condannato a restare sempre seduto o coricato sul dorso (cf. *Epistolario*, 1302; 1310). La *sceva*, al contrario, era una trave le cui estremità, munite d'un triangolo di legno, stringevano ciascuna il collo d'un prigioniero o d'uno schiavo secondo i casi.

²⁶ Ibid., 1362.

alla povertà in spirito, il pianto viene consolato, la vita viene abitata da mitezza, da fame e sete di giustizia, il cuore di pietra si fa misericordioso e puro, si opera la pace e si cerca la giustizia anche a costo di patire persecuzione, anche al prezzo di perdere la propria pace e di subire l'ingiustizia di altri.

La Bibbia ebraica dispone i libri in un modo diverso rispetto alla nostra Bibbia. L'ultimo libro delle Scritture ebraiche è il *libro delle Cronache* che si conclude con l'editto di Ciro, che finalmente consente al popolo esiliato di far ritorno nella propria terra. *Chiunque di voi appartiene al suo popolo, il Signore, suo Dio, sia con lui e salga!* (2 Cr 36,23). Questa è l'immagine finale della Bibbia ebraica, il popolo che sale a Gerusalemme. La Bibbia cristiana invece si conclude nell'Apocalisse con la visione della Gerusalemme celeste che scende verso di noi. Le due immagini sono entrambe necessarie e complementari, disegnando questo paradosso: solo chi sale scopre ciò che discende; e chi contempla ciò che discende, diventa a sua volta capace di salire. È un altro paradosso tipico di Gesù: *chi si umilia sarà innalzato, chi si innalza sarà umiliato* (Lc. 14, 11; 18, 14; Mt. 23, 12). È il paradosso tipico della Pasqua, è il paradosso tipico dell'esperienza cristiana, è il paradosso peculiare delle beatitudini vissute e praticate da S. Giustino.

Quando sei prostrato nella polvere, caduto a terra senza riuscire più a rialzarti da solo, quando sei stato gettato dal tuo peccato o dal tuo fallimento, dal torto, dall'ingiustizia, dalla violenza che hai potuto subire da altri, ... ecco allora che lì fai l'esperienza di qualcuno che scende verso di te, su di te si curva e ti rialza, ti dà fiducia, ti fa risalire, ti rimette in piedi. Questa è la felicità paradossale annunciata dalle beatitudini, una felicità tipicamente pasquale. In questa luce peculiare Giustino riflette sulla fondazione delle missioni (per es. quelle tra gli Irob Bocràito, i Bogos e i Memsa del Tigré): "Vi ho parlato (...) della persecuzione che il Vescovo ci fa (...); ed ora vi dico le circostanze che la Provvidenza ha adoperato per scamparvene. (...) Contemporaneamente che la persecuzione diveniva più infuocata contro di noi, la missione tuttavia progrediva effettivamente"²⁷.

6. Una rivelazione di Dio

Possiamo allora concludere che le beatitudini sono anzitutto una ἐπιφάνεια di Dio, descrivono il suo modo di agire nella storia, e il Dio che

²⁷ Epistolario, 686.

ci narrano non è un Dio “*neutrale*”, imparziale, non è un Dio della “*par condicio*”, ma è un Dio che quando entra nella storia vi prende parte, assume una posizione. Il suo è certamente un amore universale, che non conosce confini ed esclusioni di sorta, ma è comunque attraversato da una predilezione. Predilige i poveri, gli afflitti, i miti, i misericordiosi, gli operatori di pace, i perseguitati, tutti coloro cioè che hanno bisogno di qualcuno che difenda il loro diritto offeso, che si curvi sul loro bisogno. Di costoro è il regno dei cieli e il regno di Dio altro non è che il curvarsi di Dio sulle fragilità e i condizionamenti dell’uomo, per innalzarlo dalla polvere (cfr. Sal 113/112), perché la sua indigenza e povertà sia riscattata, redenta, salvata. Dio è così! È colui che si curva, che si china sulla povertà dell’uomo.

La nostra beatitudine e la nostra gioia dipendono dalla profondità e dalla verità di questa nostra esperienza di Dio. Più conosciamo e ci innamoriamo di un Dio così e più siamo nella gioia. Ma guai se ci scandalizziamo che Dio sia così! Perché di un Dio così ci si può anche sdegnare e scandalizzare o prendere le distanze, come ricorda Gesù al Battista: «... *e beato colui che non trova in me motivo di scandalo*» (Mt. 11, 6). Gesù è venuto per rivelarci che questo è Dio, e noi saremo nella beatitudine se, anziché scandalizzarci, sapremo continuamente lasciarci sorprendere e meravigliare, nella gioia e nell’esultanza, che Dio sia così e non altrimenti!

7. Leggere il presente alla luce del futuro

La gioia si fonda su questa esperienza di Dio che ha la forza di trasformare il mio presente consentendomi di rileggerlo alla luce del futuro di Dio e del suo agire. Infatti, questo “*beati*” proclamato da Gesù non è un semplice augurio, o una benedizione per il futuro e neppure semplicemente una promessa. È piuttosto una constatazione, e una constatazione nel presente: siete beati fin da ora, siete beati già adesso, nell’oggi della vostra vita. Anche se il fondamento di questa felicità riposa nel futuro, ma si tratta del futuro di Dio, non del futuro dell’uomo. Affermare che è il futuro di Dio non significa soltanto dire che è un futuro certo, perché Dio è fedele alla sua parola e attua la sua promessa; significa anche dire che è un futuro capace di dare un significato diverso a ciò che ora sto vivendo. Il futuro dell’uomo è ciò che noi costruiamo a partire dal nostro presente, e dunque è il presente a progettare un futuro diverso. Se invece il futuro è il futuro di Dio, abbiamo il movimento opposto. È un futuro indisponibile per la mia libertà e per la mia possibilità, non sono io a poterlo progettare o costruire

con le mie mani o con la mia fantasia, ma viene da Dio, mi è donato, ed è per questo motivo capace di trasfigurare, di dare un senso diverso anche al mio presente. In questo secondo caso non è il presente a immaginare o sognare o progettare il futuro, ma è il futuro di Dio a trasformare e a configurare il mio presente.

Nella stessa logica si muovono le beatitudini di Gesù, il quale proclama: il regno non sarà vostro, ma è vostro già da ora. Questa è l'unica motivazione delle beatitudini che Gesù pronuncia al presente, tanto nella prima quanto nell'ottava e ultima beatitudine. «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli». Non sarà, ma sin da ora è. «*Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli*». Il presente del regno è citato sia nella prima sia nell'ultima beatitudine. Ciò significa che esso riguarda tutto ciò che è incluso tra questi due estremi. Le altre motivazioni che Gesù ricorda nelle altre sei beatitudini non sono altro che esplicitazioni del regno: indicano il modo concreto con cui il regno viene e opera, cioè il modo concreto in cui Dio dispiega la sua azione sovrana sulla nostra vita: a noi appartiene il regno quando Dio si prende cura della nostra vita consolandola, quando sazia la nostra fame e sete di giustizia, quando ci usa misericordia, quando ci mostra il suo volto, quando ci si rivela '*padre*' al punto tale che possiamo con verità essere chiamati suoi figli e condividere la sua stessa vita. Tutto questo significa che Dio regna su di noi, e che il regno ci appartiene, anche se dobbiamo ancora attendere nella speranza la piena manifestazione di questo agire di Dio. Infatti, le altre sei beatitudini hanno i verbi coniugati al futuro: beati gli afflitti, perché Dio li consolerà, beati i miti, perché erediteranno la terra. Ma sin da ora si può essere nella gioia e nella beatitudine perché sappiamo che comunque la nostra vita è abbracciata e custodita da questa signoria compassionevole di Dio che regna su di noi prendendosi cura della nostra fragile esistenza. Ed è qui che si fonda la ragione della felicità del discepolo. Il motivo della beatitudine non sta semplicemente nel capovolgimento della situazione che ci viene promesso per il futuro: ho fame adesso, domani sarò saziato; adesso sono afflitto, domani verrò consolato, ... La beatitudine sta nella certezza che già da ora, nella mia fame, o nella mia afflizione, Dio è presente con la sua cura provvidente. Già ora la mia condizione esistenziale è custodita dalla paternità di Dio, che guarda ad essa con un amore di predilezione.

In questo modo le beatitudini ci annunciano quale sia il fondamento autentico della felicità e la sostanza della nostra speranza: è nell'incontro personale con Dio, nella comunione esistenziale con lui, che fin d'ora mi

è donata, e fa ciò gratuitamente. La felicità non riposa in una condizione di vita che posso vivere o non vivere, ma nella relazione personale, intima, segreta, filiale con il Padre che è nei cieli, che mi ama come ha amato e ama il Figlio suo unigenito. È Dio la vera terra della beatitudine, già da ora la possediamo, anche se potremo assaporare con pienezza i suoi frutti solo quando Dio avrà compiutamente realizzato la sua azione sovrana su di noi e sulla storia. In questo modo le beatitudini ci annunciano anche che cosa dobbiamo davvero sperare e su cosa dobbiamo fondare la nostra gioia. Non si tratta tanto di sperare qualcosa, un bene, un avvenimento, una condizione di vita; ciò che dobbiamo sperare e attendere con desiderio è l'incontro con il Signore, la comunione con lui, perché dimorando in questa comunione ci vengono donati occhi nuovi, cuore nuovo, intelligenza nuova, una vita nuova per affrontare e dare un significato diverso anche al nostro presente, pur con tutte le sue fatiche e difficoltà.

8. Il povero in spirito

Vivere di questa gioia è anche ciò che disegna il nostro volto conformandolo al volto dell'uomo delle beatitudini. Le beatitudini proclamate da Gesù sono otto, ma esse non delineano otto figure diverse di uomini o di donne, ma disegnano un'unica figura, una sola personalità spirituale, un unico modo di essere e di agire. Potremmo dire che questa unica personalità è Gesù Cristo, al quale il discepolo del Regno deve diventare sempre più simile. Il vero uomo delle beatitudini è Gesù Cristo. Ma potremmo ridire questa medesima cosa in un'altra prospettiva, proprio guardando a Gesù Cristo. L'unica personalità o figura spirituale che le beatitudini ci descrivono è quella del povero in spirito, di cui ci parla la prima beatitudine. «*Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli*». Questa è la prima beatitudine, ma non nel senso più ovvio che è all'inizio di una serie; è la prima perché è la beatitudine fondamentale, che tutte le altre beatitudini che seguono esplicitano, chiarificano... svelando vari aspetti in cui l'essere poveri in spirito si manifesta più concretamente. Il povero in spirito è mite, attende una consolazione gratuita, ha fame e sete di giustizia, al punto da rischiare anche la persecuzione, è misericordioso, pacificatore, puro di cuore, ha cioè un cuore unificato, semplice e trasparente, non doppio e ispessito dall'ipocrisia e dalla durezza di giudizio.

Ma che cosa significa più precisamente essere poveri in spirito? Nella nostra cultura lo spirito designa la realtà o la dimensione più interiore del-

l'uomo, o la sua trascendenza rispetto alla corporeità e a ciò che è materiale. Tuttavia, nel linguaggio biblico lo spirito non è tanto una proprietà dell'uomo, qualcosa che egli possiede in proprio. Piuttosto, è ciò che nell'uomo maggiormente dice la sua relazione con Dio. Lo spirito è il soffio stesso che Dio ha infuso nell'uomo modellato dalla terra per renderlo un essere vivente. Il Salmo 103 ricorda che se Dio ritira il suo spirito, tutte le creature tornano nella loro polvere. Lo spirito dunque indica la relazione dell'uomo con Dio qualificandola come relazione di dipendenza. Dipendenza e povertà devono poi accompagnarsi a un profondo e attivo atteggiamento di giustizia, di rifiuto di ogni prevaricazione. A differenza del ricco, che spesso è un violento, il povero del Signore rifiuta ogni violenza.

9. Le beatitudini gioco delle rivelazioni

Quest'ultima osservazione ci fa intuire che, se lo stare davanti a Dio da povero è l'atteggiamento fondamentale dell'uomo proclamato beato da Gesù, da questo modo di relazionarsi con il Padre vengono determinate anche le altre relazioni, esplicitate nelle altre beatitudini, che riguardano più direttamente il rapporto con gli altri uomini, ma in modo più nascosto anche il rapporto con i beni della terra, con i quali possiamo instaurare una relazione diversa, proprio perché sappiamo di poter ereditare la terra, senza doverla conquistare con la prevaricazione, l'abuso o la violenza.

La beatitudine dell'uomo nasce e vive nell'orizzonte dell'incontro e delle relazioni interpersonali. A questo riguardo possiamo osservare come nel vangelo di Matteo le beatitudini siano inserite in un contesto in cui Gesù pone grande attenzione alla dinamica relazionale propria della vita dell'uomo. La proclamazione delle otto beatitudini, infatti, apre il cosiddetto discorso della montagna, che include i capitoli dal 5 al 7. Il discorso della montagna, dopo la sua apertura con le beatitudini, si sviluppa in tre grandi parti, che concernono le tre relazioni più radicali che l'uomo vive.

- La prima parte (che va dal v. 20 fino alla conclusione del V capitolo) ha a cuore la relazione dell'uomo con gli altri uomini. Si tratta di una pagina famosa, imperniata sulle cosiddette **antitesi**: *“avete inteso che fu detto agli antichi... ma io vi dico...”*. Leggendo questi versetti ci si accorge facilmente che tutto ciò che Gesù afferma in essi, riguarda le relazioni che gli uomini intessono tra loro.

- La seconda parte, ha inizio con il v. 1 e si conclude al v. 18 del VI capitolo. Questa è la seconda di tre parti: dunque la parte centrale, il cuore

dell'intero discorso. Qui Gesù parla delle tre opere fondamentali della pietà ebraica: l'elemosina, la preghiera e il digiuno. Sono tre opere di pietà, il che implica che attraverso di esse il pio ebreo determinava e viveva la sua relazione con Dio. Al centro di questa seconda parte c'è la relazione fondamentale che l'uomo vive: quella con Dio. Al centro di queste tre opere, in quello che potremmo chiamare il centro del centro, il cuore più profondo delle parole di Gesù, c'è la preghiera, con la consegna del Padre nostro. È proprio questa rivelazione che Dio è Padre a costituire il cuore più intimo e radicale dell'intero discorso. L'uomo vive la sua relazione con Dio Padre essenzialmente nella preghiera, ma senza dimenticare le altre due opere, l'elemosina e il digiuno, che interessano rispettivamente la relazione con gli uomini e quella con i beni della terra. Non si può stare nella giusta relazione con Dio senza stare nella giusta relazione con gli uomini e con i beni terreni. Relazionandosi con gli uomini nella forma dell'elemosina, cioè della solidarietà e della condivisione dei beni, e con i beni della terra nella forma del digiuno, cioè non della voracità e del dominio, ma della sobrietà, della gratitudine e dell'accoglienza, che l'uomo sta davvero nella relazione autentica, buona, gioiosa, beata, con il Padre che è nei cieli.

• Infine c'è una terza parte, che va dal v. 19 fin quasi alla conclusione del VII capitolo, in cui incontriamo temi vari e disparati, in cui tornano a riaffiorare aspetti già detti nelle precedenti parti, ma in cui emerge come nuova tematica la relazione dell'uomo con i beni e le ricchezze della terra. È proprio in questa terza parte che Gesù • esorta a non accumulare tesori sulla terra; • ammonisce che non si possono servire due padroni, Dio e il denaro (*mammona*); • è necessario confidare nella provvidenza, senza affannarsi di ciò che mangeremo e di ciò che berremo, o di quello che indosseremo. Dunque, in questa terza e ultima parte emerge la relazione dell'uomo con i tesori, le ricchezze, i beni della terra.

Queste sono le tre relazioni fondamentali che ognuno di noi vive: quella con gli altri uomini e donne, quella con Dio e quella con i beni della terra. Al centro c'è la relazione con Dio, perché essa deve fondare e determinare le altre due relazioni. D'altronde rimane vero che l'autenticità della nostra relazione con Dio la possiamo saggiare e verificare solo nel modo con cui ci relazioniamo agli altri, ai beni della terra e alle ricchezze.

10. Una gioia pasquale

Concludo con un testo significativo che leggiamo al capitolo 12 della lettera agli Ebrei, dove si afferma che «Gesù, in cambio della gioia che gli era posta innanzi, si sottopose alla croce, disprezzando l'ignominia, e si è assiso alla destra del trono di Dio» (Eb 12, 2b). Si può anche tradurre: «*in vista* della gioia che lo attendeva, ha potuto sostenere la croce». In vista della felicità, guardando a quella gioia futura, giudicando il suo presente oscuro alla luce del futuro garantito dalla promessa del Padre, Gesù ha potuto trovare una parola capace di conferire senso anche all'esperienza terribile dell'ignominia e della croce.

La gioia delle beatitudini è una gioia pasquale; è la gioia di cui parla Dietrich **Bonhoeffer** (1906-1945) nella lettera di Avvento del 29 novembre del 1942: «Esiste una gioia che ignora del tutto il dolore, l'angoscia e la paura del cuore umano; essa non ha nessuna consistenza, può solo anestetizzare per pochi attimi. La gioia di Dio, invece, è passata attraverso la povertà della mangiatoia e l'angoscia della croce; per questo è invincibile, irresistibile. Non nega la miseria là dove c'è la miseria; ma proprio lì, al cuore di essa, trova Dio. Non contesta la gravità del peccato; ma è proprio così che trova il perdono. Essa guarda la morte in faccia; ma proprio lì trova la vita». Questa è la gioia cristiana, una gioia pasquale, capace di attraversare il triplice tempo della negazione e della morte, un triplice no che anche il testo di Bonhoeffer ricorda, chiamandolo il "no" della miseria, del peccato, della morte, e lì trova la vittoria, confidando in Dio che è sempre fedele alla sua promessa.

La gloria pasquale del Dio crocifisso dà senso alla nostra esistenza. Questo è il fondamento della nostra gioia, e la nostra gioia deve diventare trasparenza della gloria del Dio crocifisso, perché altri possano rallegrarsi e gioire con noi che Dio sia così e non altrimenti.

Conclusione

Terminiamo con la citazione di una beatitudine tutta DeJacobiana, che ci dice bene come e quanto Giustino sia penetrato in profondità nel cuore del Vangelo, lasciandosene personalmente plasmare e trovando in esso una costante ispirazione per il suo impegno missionario in Etiopia. «Felice, chi si riduce alla mendicizia per Dio, per non interessarsi dei beni di un istante

cagione d'una perenne afflizione"²⁸.

Św. Justyn de Jacobis: świadek Błogosławieństw

Streszczenie

Autor, poczynając swój artykuł od przedstawienia krótkiego życiorysu świętego Augustyna de Jacobis, przechodzi do stwierdzenia faktu, iż życie niniejszego świętego, które tu staje się przedmiotem jego teologicznej analizy, było na wzór Jezusa, który ogłasza światu swoje błogosławieństwa. Błogosławieństwa – “to był styl szczególny i charakterystyka najbardziej streszczająca metodologię misyjną świętego Augustyna de Jacobis” - zaświadcza. Taka afirmacja była mu możliwa, bowiem autor przywołując analizy (egzegetyczne i teologicznej) ośmiu błogosławieństw odkrywał je także jako rzeczywistość realizowaną w życiu świętego A. De Jacobis. Autor zauważa przez to ważną współzależność: jeśli błogosławieństwa są sposobem działania Jezusa Chrystusa na tym świecie, to każdy święty chcący upodobnić się do swego mistrza powinien tak samo czynić. To przykazanie (jak zaświadcza autor) bardzo dobrze udało się wcielić w życie świętemu A. de Jacobis, który nadto owoc błogosławieństw widział jako radość paschalną, czyli taką, która pokonuje wszelki ból, jaki może dotknąć człowieka żyjącego jeszcze tu na ziemi. Radość paschalna jest bowiem fundamentem naszej chrześcijańskiej radości, to znaczy jest czymś tak wielkim, iż daje sens każdej ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: *Święty Giustino de Jacobis, błogosławieństwa, podróże, Egipt, Rzym, Etiopia, radość paschalna.*

Saint Justin de Jacobis: Witness of the Beatitudes

Summary

The author of the article begins with a presentation of a short biogra-

²⁸ M. ELENA dell'Antoglietta di Fragagnano, 21/VI/1827, in *Epistolario*, 34.

phy of St. Justin de Jacobis, after which he states that the life of this saint, which is the object of his theological analysis, was modeled on Jesus, who announced His Beatitudes to the world. The Beatitudes were the special style and the characteristic best summarizing the missionary methodology of St. Justin. This affirmation was possible for the author, who considering the analysis (exegetical and theological) of the Beatitudes, discovers them also as a reality implemented in the life of St. Justin. The author notes an important relationship: if the blessings are the way of action of Jesus Christ in this world, then every saint who wishes to imitate his/her Master should do the same. This commandment (as the author demonstrates) was very well put into practice by St. Justin, who also saw the fruits of the Beatitudes as paschal joy, namely, a joy that overcomes all pain that can affect those still living here on earth. Paschal joy is the foundation of our Christian joy, that means it is something so great, that it gives meaning to each human existence.

Key words: *St. Justin de Jacobis, Beatitudes, travel, Egypt, Rome, Ethiopia, paschal joy.*

MARTA POGORZELSKA

CELE MAŁŻEŃSTWA W DOKTRYNIE I W PRAWIE KANONICZNYM

Treść: 1. Nauka o celach małżeństwa w okresie przedkodeksowym, 2. Ujęcie celów małżeństwa w kodeksie z 1917r., 3. Od promulgacji KPK z 1917r. do zwołania Soboru Watykańskiego II, 4. Teorie na temat celów małżeństwa głoszone w propozycjach na Sobór Watykański II, 5. Konstytucja *Lumen gentium*, *Gaudium et Spes*, 6. Cele małżeństwa w KPK z 1983 r.

Wg. kan. 1055 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego (dalej: KPK) małżeństwo nazywane jest: „przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu.”¹ Należy zauważyć, iż wskazana definicja zawiera cele małżeństwa, które były przedmiotem rozważań nie tylko kanonistów, ale i filozofów, prawników. Jak wynika z powyższego kanonu są dwa istotne cele małżeństwa: zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz wzajemna pomoc małżonków a więc dobro małżonków oraz dobro potomstwa.

1. Nauka o celach małżeństwa w okresie przedkodeksowym

Przedstawicielem nauki o celach małżeństwa w okresie przedkodeksowym był św. Augustyn, Hugo od św. Wiktora, P. Lombard, P. Abelard, S. Tornacensis, św. Tomasz, T. Sanchez i B. Ponce de Leon.

Św. Augustyn wyodrębnił trzy podstawowe dobra małżeństwa: potom-

Marta Pogorzelska – absolwentka Wydziału Prawa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, w latach 2010-2013 odbyła aplikację radcowską w Okręgowej Izbie Radców Prawnych w Białymstoku, zakończona zdaniem egzaminu radcowskiego i wpisem na listę radców prawnych. Obecnie doktorantka IV r. na Wydziale Prawa Uniwersytetu Białostockiego w Białymstoku.

¹ Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983r.

stwo (proles), wierność wzajemną małżonków (fides) oraz łaskę sakramentalną (sacramentum). Postrzegał małżeństwo, jako dobro szczególne również ze względu na ludzką pożyteczność, która poprzez małżeństwo – jak pisał św. Augustyn – zostaje uśmierzona.² Zdaniem św. Augustyna celem nadrzędnym jest zrodzenie potomstwa: „Propagatio itaque filiorum, ipsa est prima et naturalis et legitima causa nuptiarum.”³ Nauka św. Augustyna stała się inspiracją wielu teologów średniowiecznych, wśród których należy wymienić: Hugo od św. Wiktora, P. Lombarda, P. Abelarda, S. Tornacensis. Według nich „celem małżeństwa była nie tylko prokreacja, ale również zaspokojenie pożyteczności w zgodnym współżyciu i uporządkowanej miłości.”⁴ Jak wskazuje R. Szytychmiller wywody ich są fragmentaryczne i niezintegrowane⁵ Również Izydora z Sewilli rozróżnił następujące cele małżeństwa: „potomstwo, potrzeba pomocy i uśmierzenie pożyteczności.”⁶

Jednak największy wpływ na kanoniczne prawo małżeńskie przedkoleksowe miał św. Tomasz z Akwinu, który nadał znaczenie celom małżeństwa wskazanym przez św. Augustyna. Otóż z Supplementum do Sumy teologicznej opracowanym na podstawie notatek św. Tomasza i wydanym już po jego śmierci przez Reginalda z Piperno wynika, iż św. Tomasz, jako cel nadrzędny małżeństwa wyróżnił zrodzenie potomstwa zaś wzajemną pomoc małżonków w służbie rodziny jako cel drugorzędny w płaszczyźnie

² Św. AUGUSTYN kwestię dobroczynnej funkcji małżeństwa w odniesieniu do uśmierzenia pożyteczności argumentował w sposób następujący: „Et ad hoc enim uxor non habet potestatem coporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier: ut et quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit, vel ille de matrimonio, vel illa de marito, non sibi alterutrum negent; ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas, tentante satana, propter incontinentiam, vel abrorum, vel cuiusquam eorum. Conjugalis enim concubitus generandi gratia, non habet culpam; concupiscentiae vero satiandae sed tamen cum conjuge, propter thori fidem, venialem habet culpam: adulterium vero sive fornicatio lethalem habet culpam” (*De bono coniugali*, cap. VI, 6, PL t. 40, s. 378). Cyt za G. LESZCZYŃSKI, *Pojęcie Bonum Coniugium w prawie małżeńskim Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 1, s. 104

³ *De coniugis adulteris*, Lib. II, cap. XII, [w:] *Patrologiae Cursus Completus*, Series latina, ed. J. P. MIGNE, Paris 1844–64 [dalej: PL] t. 40, s. 479

⁴ HUGO a S. VICTORIO, *Summa Sententiarum tractatus VII De Sacramento coniugali*. (PL176,153-168)

⁵ R. SZYTYCHMILER, *Problematyka celów małżeństwa zgłoszonych na Sobór Watykański II*, Studia Płockie t.XII/1984 s.35

⁶ CZ. MURAWSKI, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich w 1945–1980*. Studium dogmatyczno-pastoralne, Sandomierz 1988, s. 75

prawa natury charakterystycznego dla człowieka.⁷ Zdaniem św. Tomasza cel drugorzędny jest podporządkowany pierwszemu.

Równocześnie za św. Tomaszem swoje teorie głosili T. Sanchez i B. Ponce de Leon (XVIIw), którzy to uznawali, że najważniejszą wartością w małżeństwie jest sama społeczność męża i żony zjednoczonych w miłości.⁸

2. Ujęcie celów małżeństwa w kodeksie z 1917r.

KPK z 1917r. w kan. 1013 § 1 za cel pierwszorzędny małżeństwa uważał zrodzenie i wychowanie potomstwa jako ukazanie dobra wyższego. Celem drugorzędnym było: „mutuum adiutorium oraz remedium concupiscentiae, które skądinąd tchnęło owym negatywnym spojrzeniem na seksualność człowieka, tak bardzo obecnym w całej tradycji kanonicznej.”⁹ Mutuum adiutorium- wzajemna pomoc: „uwzględniła różnorakie potrzeby człowieka (psychiczne i fizyczne) w spełnianiu funkcji małżeńskich oraz w wypełnianiu obowiązków, jakie ciążyły na małżonkach. Wśród podstawowych dla rozwoju człowieka potrzeb należy wymienić materialne, intelektualne, kulturalne, religijne, potrzebę poczucia bezpieczeństwa, przynależności, miłości, szacunku i samourzeczywistnienia. Wszystkie one kierunkowały sposób życia społeczeństwa.”¹⁰

3. Od promulgacji KPK z 1917r. do zwołania Soboru Watykańskiego II

Okres od promulgacji KPK z 1917r. do zwołania Soboru Watykańskiego II to okres zajmowania się problematyką, systematyką celów małżeństwa, które stały się przedmiotem rozważań wielu kanonistów i teologów. Rozwój doktryny na temat celów małżeństwa spowodowany był niewątpliwie przemianami gospodarczymi jak również rozwojem nurtu personalistycznego, w wyniku, którego papież Pius XI wydał encyklikę zawierające ważne wskazania do realizacji celów małżeństwa. W 1929 r. ogłosił encyklikę *Divini Illius Magistri* - o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, a w 1930r.

⁷ S. THOMAS, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 41. a.1

⁸ G. CABERLETTI, *Loggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio*, Brescia 1986, s 57-59, 77-82

⁹ G. LESZCZYŃSKI, op.cit.,s.108

¹⁰ A. SKREZCKO, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966)* Studium teologiczno – pastoralne, Białystok 2002 s.128

encyklikę *Casti connubi* o małżeństwie chrześcijańskim. Papież w encyklice tej wskazywał na pochodzenie małżeństwa i jego celów od Boga. Stwierdził, iż potomstwo jest pierwszorzędnym celem małżeństwa oraz wielkim dobrodziejstwem i błogosławieństwem Bożym.¹¹ Zwrócił również uwagę na konieczność nie tylko zrodzenia potomstwa, ale i jego wychowanie. Jako drugorzędny cel małżeństwa papież Pius XI wskazywał uśmierzenie pożądliwości ciała. W encyklice *Casti connubi* pisał, iż małżonkowie mają prawo do aktów małżeńskich zawsze, gdy przez nie realizuje się choćby jeden cel małżeństwa np. uśmierzenie pożądliwości ciała i gdy przestrzegają oni prawidłowości aktów.¹²

Odpowiedzią na wskazane przez papieża Piusa XI cele małżeństwa i ich hierarchizację był nurt, który wprawdzie uznawał prokreację za cel pierwszorzędny, ale twierdził, że jest on: „celem przypadłościowym małżeństwa”.¹³ Nurt ten został rozwinięty przez H. Domsa, który za główny cel małżeństwa uznał nie prokreację, lecz zjednoczenie i wzajemne dopełnienie małżonków.¹⁴ Przedstawiał on zupełnie odmienny pogląd od św. Tomasza, pozostawał w niezgodzie z nauczaniem papieskim zawartym w encyklice *Casti connubi*. Jego teorię kontynuował B. Krempel. Próbował on wykazać, iż zrodzenie i wychowanie potomstwa jest celem rodzajowym. Zdaniem Krempela „seks współcześnie nie jest uważany wyłącznie za cechę zwierzęcą, ale odznacza się także wartością osobową, odnoszącą się nie tylko do funkcji rozrodczej.”¹⁵ Teorie te definitywnie zostały odrzucone przez Dekret Kongregacji Nauki i Wiary o celach małżeństwa z 01.04.1944r. który to „odrzucał wszelkie teorie na temat drugorzędności prokreacji w stosunku do pozostałych celów małżeństwa. Wskazywał, że pozostałe cele są podporządkowane celowi pierwszorzędnemu.”¹⁶

F.Wernz i P.Widel, H.Muckermann byli kontynuatorami myśli Piusa XI, którzy cel drugorzędny małżeństwa określali jako wzajemną pomoc,

¹¹ AAS 22/1930/543. Teksty encykliki wg tłumaczenia S. OKONIEWSKIEGO. *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim*. Kraków 1931

¹² Pius XI, Encyklika *Casti connubi*. AAS 22/1930/561

¹³ A. PEREGO, *Le nuove teorie sulla gerarchia dei fini matrimoniali*, en *La Civiltà Cattolica* 110(1959) s.241

¹⁴ H. DOMS, *Vom Sinn und Zwecke der Ehe*, Breslau s.74-90

¹⁵ B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*; begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas, Einsiedeln-Köln 1941

¹⁶ W. SZAFRAŃSKI, *Synod Rzymski o sprawach małżeńskich*. Prawo Kanoniczne 3/1960/nr1-2 s.412-414

pociechę i wzajemną przyjaźń.¹⁷ Zdaniem H. Muckermanna małżonkowie wspomagając siebie w atmosferze harmonii i miłości pomagają wszystkim członkom rodziny rozwijać i udoskonalać ich osobowość.¹⁸

4. Teorie na temat celów małżeństwa głoszone w propozycjach na Sobór Watykański II

W celu doprowadzenia do rozwoju wiary katolickiej, przywrócenia w życiu chrześcijańskich wzorów moralności i lepszego przystosowania karnośći kościelnej do współczesnych potrzeb papież Jan XXIII zwołał Sobór Watykański II¹⁹ i powołał Pierwszą Komisję Przygotowawczą Soboru (Pontificia Commissio Antepreparatoria pro Concilio Oecumenico). W imieniu komisji kardynał D. Tardini zobowiązał kardynałów, biskupów, uniwersytety katolickie aby nadesłali swoje propozycje dotyczące tematyki obrad soboru, które przekazane zostaną komisjom przygotowawczym i soborowym.²⁰ R. Sztymmler zajmujący się badaniem problematyki celów małżeństwa w okresie Soboru Watykańskiego II wskazał, iż na temat celów małżeństwa ogółem wypowiedziało się około 120 biskupów i prałatów, 5 wyższych przełożonych zakonnych, 2 kongregacje rzymskie oraz 4 uniwersytety katolickie.²¹

Jak wskazał propozycje nadesłane na Sobór Watykański II można podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich dotyczyła prac, które w sposób ogólny nakazywały zająć się tą problematyką. Wśród nich na uwagę zasługuje propozycja bp. De Andrade y Silva, który proponował wszechstronnie wyłożyć naukę katolicką, w szczególności o celach małżeństwa.²² Podobne poglądy złożyli także profesorowie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego.²³ Drugą część prac stanowiły propozycje, które nakazywały powtórzenie dotychczasowej nauki kościoła o celach małżeństwa.

¹⁷ F. WERNZ-P. WIDAL, *Ius Canonicum*. T. 5 Romae 1946, s. 31

¹⁸ H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe*, Bonn 1938, s. 137

¹⁹ JAN XXIII, *Encyclica de die 29 VI 1959*, Ad Petri Cathedram, AAS 51(1959)s. 498

²⁰ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I — Antepreparatoria. Typis Polyglottis Vaticanis 1960—1961, vol. II, p. I, s. X—XI dalej: ADVA

²¹ R. SZTYCHMILER, *Problematyka celów małżeństwa w propozycjach zgłoszonych na Sobór Watykański II*, *Studia Plockie* 12, 1984 s. 37

²² F. DE ANDRADE Y SILVA, ep. tit. Heliosebasten, aux. Portugallen: „Necessarium videtur recogitare de variis quaestionibus hodie rursus propositis magisterio Ecclesiae, v. g. circa fines matrimonii” (ADVA, vol. II, p. II, s. 618) cyt. za R. Sztymmler, *ibid.*, s. 39

²³ *Pontificia Universitas Gregoriana*, Facultas Theologica (ADVA, vol. IV, p. I-1, s. 24).

Wśród nich był między innymi bp. K. Pękala z Tarnowa.²⁴ Na uwagę zasługuje żądanie jednego z biskupów z Brazylii, który to postulował uroczystego potwierdzenia nauki o małżeństwie zawartej w encyklice *Casti connubii* oraz dokumentach Piusa XII.²⁵ Trzecią grupę stanowiły projekty, które miały na celu przedstawienie nowych lub uzupełnienie dotychczasowych zagadnień dotyczących celów małżeństwa. Bp. C. Stoppa pragnął jaśniejszego, zgodnego z normami Magisterium Kościoła określenia nauki o uprawnieniach i obowiązkach małżonków.²⁶ Natomiast bp. R. Massimiliani domagał się większego wyeksponowania nauki o celach małżeństwa.²⁷ Przedstawicielami grupy, która domagała się przedstawienia nowego kodeksu był Bp. A. Tortolo z Argentyny.²⁸ Ciekawą propozycję złożył również kard. Alfrink, aby na soborze rozważono czy celów małżeństwa nie można by wyrazić takimi słowami i pojęciami, które pozwoliłyby uwzględnić wyniki współczesnej psychologii i bardziej odpowiadałyby dzisiejszej mentalności wiernych.²⁹

5. Konstytucja *Lumen gentium*, *Gaudium et Spes*

Na skutek prezentowanych różnych teorii na temat celów małżeństwa i wysuwanych propozycji doszło do odstąpienia jako pierwszorzędnego celu prokreacji i zaczęto interpretować go w kontekście małżeństwa rozumianego jako wspólnota życia i miłości.³⁰

Pierwszym wyrazem zmiany podejścia do celów małżeństwa było wydanie konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której:

²⁴ K. PĘKALA, ep. tit. *Trocmadini, aux. Tarnovien*: „Catholica doctrina de officiis familiae Christianae a Concilio Oecumenico denuo sollemniter in memoriam revocanda videtur” (ADVA, vol. II, p. II, s. 772) cyt. za R. Szytmiler *ibid.*, s. 39

²⁵ G. MORAIS PENIDO, ep. res. *Judiciforen* (ADVA, vol. II, p. VII, s. 201).

²⁶ C. STOPPA, ep. res. *Albae Pompeien*: „Clarior determinatio doctrinae traditionalis de iuribus et debitis in matrimonio, iuxta Ecclesiae magisterium et presertim recentiorum SS. Pontificum” (ADVA, vol. II, p. III, s. 28). cyt. za R. Szytmiler, *op. cit.*, s. 42

²⁷ R. MASSIMILIANI ep. res. *Civitatis Castellanae, Hortan et Galesin*: „Concilium sententiam dare deberet (...) Exponenda doctrina circa proprietates, fines et iura christiani matrimonii”, (ADVA, vol. II, p. III, s. 218) cyt. za R. SZTYCHMILER *op. cit.*, s. 42

²⁸ A. TORTOLO, ep. tit. *Caeciritan*, aux. Paranen (ADVA, vol. II, p. VII, s. 102)

²⁹ B. Card. ALFRINK, aep. res. *Ultraiecten*: „Deliberetur in Concilio an matrimonii fines talibus verbis exprimi possint, quae magis rationem habeant eorum quae psychologia nostro tempore docet, quaeque melius congruant cum mente fidelium hodierna” (ADVA, vol. II, p. II, s. 515). cyt. za R. SZTYCHMILER *op. cit.*, s. 43

³⁰ G. LESZCZYŃKI, *op. cit.*, s. 109

„małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą, wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa dla zdobycia świętości [...]”³¹ Z kolei Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* zwracała uwagę na to, iż: „wypełniając obowiązek przekazywania życia i wychowywania potomstwa małżonkowie stają się współpracownikami miłości Boga- Stwórcy i jego wyrazicielami.”³² Stanowiła, iż prokreacja nie jest celem pierwszorzędny. W konstytucji czytamy: „Z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie. W ten sposób mężczyzna i kobieta [...] świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze.”³³

Dokonując analizy poszczególnych zapisów konstytucji wyprowadzić można następujący wniosek: zostało zastąpione pojmowanie miłości w sensie fizycznym na miłość w sensie całościowym, w której nie sfera biologiczna, ale integralna osoba jest zaangażowana w stworzenie relacji, która nabiera wręcz charakteru sakralnego, w małżeństwie zdefiniowanym, jako sakrament.³⁴ Miłość stała się, więc celem małżeństwa traktowanym na równi z celem prokreacyjnym.

6. Cele małżeństwa w KPK z 1983r.

W definicji małżeństwa podanej w kodeksie z 1917r. nie sposób dostrzec się rozróżnienia na cele pierwszorzędne oraz drugorzędne małżeństwa. Cele te zostały zrównane pod względem swojej wartości dopiero w KPK z 1983r.

Podsumowując niniejsze rozważania. KPK z 1983r. był wyrazem uwzględnienia zachodzących przemian w świadomości ludzi jak również ujęciem poglądów kanonistów na temat systematyki i celów małżeństwa w prawie kanonicznym. KPK z 1983r. stanowi, iż istotnymi celami małżeństwa jest dobro małżonków oraz dobro potomstwa. Tym różni się, od KPK z 1917r., który jako istotny cel małżeństwa uznawał jedynie dobro potomstwa.

³¹ *Lumen gentium* n. 11.

³² *Gaudium et Spes* n. 50.

³³ *Gaudium et Spes* n. 48.

³⁴ G. ŁEŚCZYŃSKI, op. cit., s. 110

Streszczenie

Wczytując się w tekst Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983r. (kan. 1055 §1), możemy zauważyć dwa istotne cele wspólnoty małżeńskiej. Są nimi: dobro małżonków oraz dobro potomstwa. Cele małżeństwa były przedmiotem rozważań w okresie przedkodeksowym do czasów współczesnych nie tylko kanonistów, filozofów ale i prawników. Praca ukazuje ewolucję wartości celów małżeństwa tj. ich znaczenie i krótką charakterystykę. Poglądy kształtowały się na skutek przemian gospodarczych jak również powstawania różnych nurtów w tym nurtu personalistycznego. Początkowo zarówno w doktrynie jak i w podanej definicji małżeństwa w kodeksie z 1917r. nie sposób dopatrzeć się rozróżnienia na cele pierwszorzędne oraz drugorzędne małżeństwa. Cele te zostały zrównane pod względem swojej wartości dopiero w KPK z 1983r. w którym to kan. 1055 § 1 małżeństwo nazywa przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu.

Słowa kluczowe: *małżeństwo, cele małżeństwa*

The Objectives of Marriage in Doctrine and in Canon Law

Summary

Reading carefully the text of the Code of Canon Law of 1983 (can. 1055 §1), we can observe two essential objectives of the marital union. These are: the good of the spouses and the good of their children. The objectives of marriage have been the subject of discussions of canonists, philosophers and jurists from the period before the publication of the Code of Canon Law until contemporary times. This article shows the evolution of the valuing of the objectives of marriage, i.e. their meaning and short characteristics of each of them. The shaping of views resulted from economic transformations as well as from the appearance of different trends including the personalistic one. At first, both in the doctrine and in the definition of marriage provided in the Code of 1917 it is impossible to see the division into primary and secondary objectives of marriage. These were made equal

as far as their value is concerned in Code of 1983, where can. 1055 §1 defines marriage as a covenant, by which a man and a woman build together the community of the whole of their lives aimed toward the good of the spouses and to giving birth to and bringing up children. This covenant was raised by Christ the Lord to the rank of a sacrament between the baptized.

Key words: *marriage, purposes of marriage.*

EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA

DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO – NA PRZYKŁADZIE ŁÓDZKIEGO ODDZIAŁU CARITAS

Treść: 1. Aktywność społeczna a zaangażowanie religijne, 2. Altruizm a religijność jednostki, 3. Wolontariat w Polsce jako forma aktywności społecznej, 4. Religia a kapitał społeczny, 5. Działalność charytatywna Kościoła, 6. Case study – Łódzki Oddział Carita.

Wstęp

Celem moim jest refleksja na temat charytatywnej działalności Kościoła w Polsce. Na podstawie łódzkiego oddziału Caritas pokazuję szerokie spektrum działań podejmowanych przez pracowników tej instytucji, przy zaangażowaniu tysięcy wolontariuszy. Stawiam też pytanie o istnienie związku między religijnością jednostki a jej aktywnością społeczną i gotowością do bezinteresownej pomocy.

1. Aktywność społeczna a zaangażowanie religijne

W badaniach reprezentatywnych zrealizowanych w Polsce poszukiwałam odpowiedzi na pytanie problemowe - czy istnieje zależność pomiędzy zaangażowaniem religijnym i aktywnością społeczną. Raport CBOS-u z 2012 roku pokazuje korelację pomiędzy częstotliwością uczestnictwa w nabożeństwach kościelnych a działaniami w organizacjach obywatelskich.¹

Emilia Zimnica-Kuzioła – pracuje w Instytucie Socjologii UŁ, na stanowisku adiunkta. Jest autorką książki Światła na widowię. Socjologiczne studium publiczności teatralnej (Łódź 2003) i kilkudziesięciu artykułów, dotyczących dwu interesujących ją dziedzin – socjologii sztuki (szczególnie teatru i literatury) i socjologii religii. Ostatnie teksty publikowała w „Przeglądzie Humanistycznym” i „Przeglądzie Religioznawczym”.
Adres e-mail: emilia.zimnica@onet.eu

¹ Komunikat CBOS: *Aktywność społeczna w organizacjach obywatelskich*, luty 2012, BS/18/2012, opracował Rafał Boguszewski.

Kilka razy w tygodniu	65
Raz w tygodniu	42
1–2 razy w miesiącu	38
Kilka razy w roku	32
W ogóle nie uczestniczy	35

Tab.1

Uczestnictwo w praktykach religijnych a zbiorczy wskaźnik zaangażowania w pracę społeczną/dane w % za 2011 r.

Okazuje się, że najgorliwsi w spełnianiu praktyk religijnych (praktykujący kilka razy w tygodniu) są jednocześnie najaktywniejsi społecznie, chętnie działają na rzecz swojego środowiska i potrzebujących w organizacjach obywatelskich lub poza organizacjami (patrz: tab.1)

Zaangażowanie Polaków w wolontariat wciąż pozostaje na niskim poziomie, nie najgorzej jest natomiast z dobroczynnością Polaków, ponieważ w 2013 roku większość angażowała się w jakąś formę tego typu działalności, „najczęściej przekazując pieniądze (64%), a nieco rzadziej – udzielając pomocy rzeczowej (57%). Coraz więcej Polaków wspiera materialnie różnego rodzaju organizacje lub osoby, szczególnie w zakresie pomocy rzeczowej. Wciąż jednak stosunkowo rzadko poświęcamy innym swój czas”².

2. Altruizm a religijność jednostki

Zarówno w religii chrześcijańskiej, jak i religiach pozachrześcijańskich wysoko waloryzowana jest miłość bliźniego, miłosierdzie i altruizm.³ Jednak dotychczasowe badania empiryczne zorientowane na stwierdzenie korelacji pomiędzy altruizmem a religijnością jednostki nie przyniosły jednoznacznych konkluzji. Część badaczy jednoznacznie potwierdza istnienie takiego związku o charakterze pozytywnym (m.in. P. L. Benson, P. London, W. Prężyna, J. Śliwak i M. Szafrńska), niektórzy dowodzą tezy przeciwnej (m.in. T. Mądrzycki, B. Hunsberger), bądź stwierdzają brak jakichkolwiek powiązań (m.in. R.M. Eckert, D. Lester). Słusznie zauważono, że aby wnioski miały większą

² Komunikat CBOS: *Aktywność i doświadczenia Polaków w 2013 roku*, luty 2014, nr 17/2014, opracowali: Michał Feliksiak, Katarzyna Kowalczyk.

³ Altruizm – „pojęcie wprowadzone przez francuskiego socjologa A. Comte’a na określenie bezinteresownego dążenia woli skierowanej na dobro drugich oraz zachowania mającego na celu troskę o los innych ludzi i gotowość poświęcania interesów osobistych dla dobra społecznego.” (Hasło: altruizm, opr. J. Śliwak, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t.1, PWN Warszawa 2001, s. 169-171.

wartość heurystyczną ważne jest zwrócenie uwagi na typ religijności, stopień religijnego zaangażowania. Religijność określana jako wewnętrzna, dojrzała, personalna, dodatnio koreluje z postawami bezinteresownymi, nakierowanymi na pomoc innym ludziom (Śliwak 2001).

3. Wolontariat w Polsce jako forma aktywności społecznej

Wolontariat to dobrowolna i nieodpłatna praca świadczona „na rzecz środowiska naturalnego, społeczeństwa lub środowiska lokalnego (osób spoza kręgu rodzinno-koleżeńskiego), podejmowana na własną rękę, bądź w ramach organizacji lub instytucji publicznej”⁴.

Wolontariat ma niebagatelne znaczenie w procesach kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego. W Polsce nie jest jeszcze popularny, symptomatyczne jest także to, że nasz kraj zajmuje dopiero 94 miejsce w światowym rankingu dobroczynności, a piąte miejsce w Europie⁵. W raporcie Polska 2030. Wyzwania rozwojowe, przygotowanym przez Zespół Doradców Strategicznych Premiera RP, czytamy, że w budowaniu silnej demokracji niezmiernie istotny jest wysoki poziom społecznego zaufania i zdolność do współdziałania, do wspólnotowego realizowania zadań⁶. Wzrasta świadomość Polaków w tej kwestii, większość zdaje sobie sprawę z tego, jak ważna jest współpraca i gotowość bezinteresownego zaangażowania się we wspólne problemy społeczności. Jednak, jak pisze Katarzyna Kowalczuk w raporcie CBOS, jak do tej pory, w mniejszości pozostają ci, którzy *de facto* angażują się i działają dla dobra wspólnego⁷.

Z badań CBOS-u wynika, że tylko 5% Polaków deklaruje swoje zaangażowanie w wolontariat, jednak bezinteresowne i dobrowolne działania *pro publico bono* świadczyło 20% ankietowanych. Trzeba podkreślić, że nieznaną część pojęcia wolontariatu decyduje o zaniżaniu faktycznych danych: „Tylko nieliczni pracujący w ubiegłym roku społecznie (16%) mieli świa-

⁴ Komunikat CBOS: *Europejski rok wolontariatu 2011- podsumowanie*, styczeń 2012, BS/12/2012, opracowała Natalia Hipsz, s. 5.

⁵ <http://instytutwolnosc.pl/2013/04/15/tylko-5-polakow-udziela-sie-w-wolontariacie/> dostęp 22.03.2014 r. Kraje, które są liderami dobroczynności to Australia (ponad 1/3 Australijczyków działa w wolontariacie), Irlandia, Kanada, Nowa Zelandia i Stany Zjednoczone. Pieniądze na organizacje charytatywne w 2011 r. w ciągu miesiąca przekazało 28% Polaków, 38% pomogło obcej osobie, a w wolontariacie wzięło udział zaledwie 8%.

⁶ http://zds.kprm.gov.pl/sites/default/files/pliki/pl_2030_wyzwania_rozwojowe.pdf

⁷ Komunikat CBOS: *Gotowość Polaków do współpracy w latach 2002-2012*, luty 2012, BS/19/2012, opracowała: Katarzyna Kowalczuk.

domość, że ich aktywność była formą wolontariatu”, czytamy w raporcie CBOS-u. W 2012 roku co trzeci ankietowany Polak wyrażał przekonanie, że trzeba dbać tylko o swoje sprawy i nie zważać na potrzeby innych, a ponad 60% badanych deklarowało potrzebę międzyludzkiej solidarności.⁸ Otwartość na potrzeby innych dodatkowo korelowała z wiekiem (powyżej 34. roku życia), z prawicową orientacją polityczną i większym religijnym zaangażowaniem. Gotowość pomocy w formie nieodpłatnej pracy na rzecz potrzebujących lub na rzecz wsi, miasta, osiedla, środowiska, zadeklarowało 47% badanych. Warto podkreślić, że w parafiach badani dostrzegają najwięcej społeczników, ludzi angażujących się w wolontariat.

4. Religia a kapitał społeczny

Micklethwait i Wooldridge (2011) w książce, którą uznano z bestseller „New York Timesa” omówili relacje między religią i kapitałem społecznym w Stanach Zjednoczonych. Oto ich konkluzja: „Wkład religii w kapitał społeczny jest widoczny zwłaszcza w sprawach dobroczynności. Badania akademickie konsekwentnie pokazują, że <częstość chodzenia do kościoła i przynależność do kościelnych organizacji silnie wiążą się ze służbą w wolontariacie (...) w 2000 roku ludzie wierzący przekazali na cele dobroczynne blisko trzy i pół razy więcej pieniędzy niż ludzie o światopoglądzie świeckim i pracowali społecznie ponad dwa razy częściej (...) Nawet jedna trzecia świeckich wolontariuszy - ludzi, którzy nie uczestniczą w konkretnej działalności religijnej – twierdzi, że ich decyzja, aby pracować w wolontariacie, była podjęta pod wpływem religii (s.173).

Autorzy wysuwają hipotezę, iż istnieje „odwrotny związek między hojnością państwa opiekuńczego i sukcesem religii. Im hojniejsze jest świeckie państwo opiekuńcze, tym bardziej będzie <wypierać> dobroczynność opartą na religii i zmniejszać potrzebę religii w ogóle.” (s.179). Im słabsze mechanizmy wspierania najuboższych i większy chaos nowoczesności, tym większa rola organizacji religijnych, świadczących bezinteresowną systematyczną pomoc. Dziennikarze opisują jedną z takich organizacji, która ma swoją siedzibę w Colorado Springs: *Focus on the Family*⁹ i wskazują na niesłyszany rozmach jej

⁸ Komunikat CBOS: *Potencjał społecznikowski i zaangażowanie Polaków w wolontariat*, luty 2012, BS/23/2012, opracowała Natalia Hipsz.

⁹ Organizacja ta specjalizuje się w pomocy rodzinom. Nadaje ona program radiowy, któ-

działań, wspieranych nowoczesną technologią i wielkim zaangażowaniem jej personelu.

O projekcie poświęconym opiece społecznej i religii w Europie (*Welfare and Religion In a European Perspective*- WREP) pisze Grace Davie (2010: 313-316)¹⁰. Badaniem objęto osiem państw europejskich, toteż możliwe były porównania sytuacji w różnych regionach starego kontynentu. Generalnie w Europie funkcjonuje model państwa opiekuńczego, „ludność europejska jest zgodna co do tego, że to państwo powinno być odpowiedzialne za ten obszar działań” (s. 315). Jednak w różnych społeczeństwach to zadanie spełniane jest lepiej bądź gorzej, toteż w Europie widoczne jest zaangażowanie Kościołów w działalność pomocową.

5. Działalność charytatywna Kościoła

Kościół katolicki (duchowieństwo i wierni) podejmuje szereg zorganizowanych instytucjonalnie społecznych działań, wśród których ważne miejsce zajmuje działalność charytatywna. Jednym z zasadniczych celów tej instytucji jest wspieranie ludzi potrzebujących, najuboższych, pokrzywdzonych. Działalność charytatywna wpisana jest w społeczną naukę Kościoła, na którą składają się teoretyczne rozważania zawarte w dokumentach kościelnych. Punktem wyjścia katolickiej nauki społecznej jest chrześcijańska antropologia filozoficzna, podkreślająca szczególną godność osoby ludzkiej (personalizm) i jej prawa do wolności i szacunku. „Jako etyka podejmuje pytania o powinności i wartości moralne w życiu społecznym. Odwołując się do argumentów rozumowych, wskazuje moralne reguły postępowania dla osób-uczestników

ry dociera do 200 mln osób na całym świecie (ma 12 mln słuchaczy w Ameryce); wydaje książki, kasety wideo, płyty CD, czasopisma przeznaczone dla zróżnicowanych wiekowo czytelników. Spółka działająca jak sprawne przedsiębiorstwo o międzynarodowym zasięgu zajmuje się doradztwem, szacuje się, że dziennie zgłasza się do niej 10 tys. osób. Każdy list i telefon jest rejestrowany i każdy problem rozwiązywany przez jednego z 1500 amerykańskich terapeutów chrześcijańskich (telefony w *Focusie* odbiera jednocześnie 120 osób). Według autorów, od 1997 roku organizacja pomogła w różnych problemach 17 milionom Amerykanów.

¹⁰ W ramach 6. Programu Ramowego Komisji Europejskiej kontynuowano badania dotyczące opieki społecznej w Europie w projekcie WaVE (*Welfare and Values In Europe*), por. Borowik I., Dyczewska A., Litak 2010.

życia społecznego, dążących do realizacji dobra wspólnego. Jej przedmiotem są zarówno powinności osoby względem grupy, jak i porządek strukturalny instytucji i systemów społecznych.” (Dylus 2003: 122). Wśród wartości szczególnie cennych w organizacji społeczeństwa wymienia się prawdę, sprawiedliwość, wolność, życzliwość, solidarność, pomocniczość – stanowią one punkty odniesienia w formułowaniu społecznych diagnoz, analiz i zaleceń.¹¹

Organizacją, która funkcjonuje na dużą skalę, od lat 70.tych XIX wieku (a obecnie obejmuje swoim zasięgiem 146 oddziałów na świecie, podzielonych na siedem grup regionalnych) jest *Caritas Internationalis*. Pierwsza centrala powstała w Paryżu w 1870 roku, a międzynarodowa w 1924 roku w Amsterdamie. Zadaniem *Caritas* jest organizowanie i koordynowanie pomocy w skali globalnej. *Caritas Europa* skupia obecnie 42 krajowe organizacje (*Caritas* 2001: 372).

Polski Instytut *Caritas*, powołany w 1929 roku, pełnił funkcję koordynującą działalność ośrodków diecezjalnych (np. zakonów świadczących pomoc charytatywną, bractw, sodalicji, stowarzyszeń kościelnych). Podczas okupacji niemieckiej lokalne oddziały udzielały pomocy partyzantom, ukrywającym się Żydom, ofiarom wojny. Do 1950 roku w Krakowie działała Krajowa Centrala *Caritas*, która została – dekretem władz komunistycznych - zastąpiona Zrzeszeniem Katolików Świeckich „Caritas” (funkcjonowało ono do roku 1994). Działalność społeczną Kościoła kontynuowała Komisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Miłosierdzia, (przemianowana w latach 80.tych w Komisję Charytatywną Episkopatu Polski), a na szczeblach lokalnych – od 1986 roku-potrzebujących wspierały parafialne zespoły charytatywne. Po 1989 roku powołano autonomiczne diecezjalne ośrodki, a w październiku 1990 roku utworzono -dekretem kardynała Józefa Glempa- centralny organ *Caritas Polska*.¹²

¹¹ Urząd Nauczycielski Kościoła, reprezentowany przez papieża i kolegium biskupów, przekazuje swoje stanowisko w konkretnych istotnych kwestiach społecznych poprzez dokumenty soborowe, dokumenty kongregacji Stolicy Apostolskiej i komisji papieskich, papieskie encykliki i adhortacje, listy pasterskie, dokumenty Synodu Biskupów, orędzia i przemówienia. Kościoły lokalne wyrażają swoje nauczanie społeczne w formie komunikatów, listów i oświadczeń episkopatów (Dylus: 123).

¹² Oto jak przedstawia się bilans pierwszych ośmiu lat istnienia tej organizacji: „udało się otworzyć kilkaset placówek *Caritas*, m.in. 11 domów samotnej matki, 15 świetlic dla dzieci i młodzieży, 100 ochronek dla przedszkolaków, 5 domów stałego pobytu dla dzieci opusz-

6. Case study – Łódzki Oddział Caritas

Na stronie internetowej Caritas Diecezji Łódzkiej przywołano kilka istotnych dat w historii tej instytucji: 1920 r.- powołanie Diecezji Łódzkiej przez papieża Benedykta XV; 1926 r.- zakup budynku przy ulicy Gdańskiej 111 przez biskupa ordynariusza Wincentego Tymienieckiego; lata 1926-1950 - organizowanie w budynku kursów i przyuczanie do zawodu młodzieży ze wsi, nauka kroju i szycia, opieka nad sierotami, prowadzenie działalności wydawniczej; 1932 r.- powołanie Caritas Diecezji Łódzkiej.

Pierwszym dyrektorem Caritas (Przewodniczącym Komisji Charytatywnej Diecezji Łódzkiej) został ks. Stanisław Nowicki. W latach 1950-1989 władze polityczne zawiesiły działalność organizacji. Caritas została upaństwowiona, a jej mienie zagarnięto, zakazując działalności¹³. Caritas Diecezji Łódzkiej ustanowiona została Dekretem Ordynariusza Diecezji Łódzkiej biskupa Władysława Ziółka, w 1990 roku. W 1992 roku, kiedy Diecezję Łódzką podniesiono do rangi Archidiecezji, zmieniona została też nazwa Caritasu na Caritas Archidiecezji Łódzkiej. Patronem placówki jest błogosławiony Rafał Chyliński. Od 2002 roku placówką kieruje ks. Jacek Ambroszczyk. Misja Caritasu zawiera się w następującej deklaracji: „Caritas Archidiecezji Łódzkiej jest instytucją charytatywną Kościoła Katolickiego. Pomagamy każdemu potrzebującemu. Robimy to mądrze, z szacunkiem i miłością miłosierną. Zmieniamy siebie i świat”¹⁴.

Zadania organizacji szczegółowo opisane są w statucie, który został przyjęty i zatwierdzony przez Arcybiskupa Łódzkiego w 2012 roku (jest

czonych, 41 ośrodków wypoczynkowych dla osób starszych i niepełnosprawnych, 4 ośrodki rehabilitacyjne dla niepełnosprawnych, 13 zakładów terapii zajęciowej, 5 domów dziennego pobytu dla osób niepełnosprawnych oraz kilka zakładów pracy chronionej, 133 specjalne stacje opieki pielęgniarstwa i medycznej, 11 hospicjów, 10 schronisk dla bezdomnych, 137 bezpłatnych kuchni itd.” (Caritas: 373). Obecnie Caritas każdego roku udziela pomocy szacowanej na kilkaset milionów złotych. Według raportu KAI (Katolickiej Agencji Informacyjnej) w Polsce organizacja ta prowadzi dziewięć tysięcy punktów pomocy materialnej, psychologicznej i prawnej. Ponadto prowadzi 170 stacji opieki dla osób starszych i chorych, 9 hospicjów stacjonarnych i 46 domowych. Nadal z pomocy Caritasu korzystają niepełnosprawni i bezdomni (<http://natemat.pl/13009,mlyny-koscielnej-pomocy-kosciol-przeznacz-a-miliardy-zlotych-na-dzialalnosc-charytatywna>, dostęp 22.02.2014 r.).

¹³ <http://www.caritas.lodz.pl/?menu=3>, dostęp 20 marca 2014 r.

¹⁴ <http://www.caritas.lodz.pl/?art=cb2ff4878a01e8fe6f81aea31b72f219>, dostęp 22.03.2014 r.

on dostępny na stronie internetowej *Caritasu*). Można zadać pytanie czy funkcje założone pokrywają się z realizowanymi, w tym celu można zapoznać się z corocznymi sprawozdaniami z działalności instytucji. Lektura choćby ostatniego zamieszczonego na stronie internetowej sprawozdania (z 2012 roku) pozwala sądzić, że Łódzki *Caritas* działa bardzo prężnie. Jako organizacja pożytku publicznego ma możliwość przyjmowania subwencji, dotacji krajowych i zagranicznych, zapisów, spadków, darowizn, ofiar pieniężnych i rzeczowych od osób fizycznych i prawnych, odpisów podatkowych na cele charytatywne od osób fizycznych i prawnych. Instytucja ma możliwość organizowania zbiórek pieniężnych i rzeczowych, może także prowadzić działalność gospodarczą.

W Archidiecezji Łódzkiej w różnych działaniach *Caritasu* uczestniczą wolontariusze, na chwilę obecną ich liczba wynosi 4 tys. Jednak na 218 parafii tylko w 37 zostały powołane zespoły charytatywne, natomiast Szkolne Koła *Caritas* działają w 159 szkołach, w których zarejestrowanych jest 2 tysiące wolontariuszy.¹⁵ Dyrektor, ks. Ambroszczyk, otwarcie przyznaje, że bez ich zaangażowania niemożliwa byłaby pomoc na tak dużą skalę: „Codziennie realizujemy zadania wspierające ubogich, dzieci i niepełnosprawnych i to w dużej mierze zasługa wolontariuszy. Działają w szkolnych kołach, w parafialnych zespołach charytatywnych, w hospicjum domowym, w domach osób starszych, itd.”¹⁶ Przykładowo w 2013 roku w Archidiecezji Łódzkiej udało się pomóc ponad 25 tysiącom potrzebujących, na rzecz ubogich przekazano prawie milion ton żywności.

1. Wybrane akcje łódzkiego oddziału *Caritas*:
2. Spotkania wigilijne podopiecznych *Caritas*
3. Torba Miłosierdzia
4. Turnusy rehabilitacyjne dla dzieci
5. Tornister pełen uśmiechów - wyprawka szkolna
6. Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom - grudzień
7. Drzewko Serc - grudzień
8. Serce na Gwiazdkę
9. Światowy Dzień Chorego - 11 lutego

¹⁵ <http://www.caritas.lodz.pl/index.php?art=fa0ca75f062f6c0f8fa1041546e86c88>

¹⁶ <http://www.caritas.lodz.pl/?act=filmly&id=1816>, dostęp 22.03.2014 r.)

10. Jałmużna Wielkopostna
11. Wielkanocne Dzieło Caritas
12. Wakacyjna akcja Caritas
13. Ogólnopolski Festyn Rodzinny z okazji Dnia Dziecka „Bądźmy razem” - 1 czerwca¹⁷.

Akcje łódzkiego Caritasu mają jeden cel - udzielenie konkretnej pomocy potrzebującym, wspieranie osób chorych, ubogich i samotnych. Jest to wyraz solidarności i –jak mówił Jan Paweł II- „wyobraźni miłosierdzia” katolików. Dzięki zorganizowanym formom pomocy, łatwiej im inkorpo-

¹⁷ Warto choć w kilku zdaniach zaprezentować ideę i cel każdego z wyżej wymienionych przedsięwzięć: **Spotkania wigilijne podopiecznych Caritas** – w okresie Bożego Narodzenia przy wspólnym stole spotykają się wolontariusze i podopieczni, a także beneficjenci projektów realizowanych przez Caritas. **Torba Miłosierdzia** – w Tygodniu Miłosierdzia w parafiach zbierane są artykuły społeczne i środki chemiczne, które następnie rozdzielane są pośród najuboższych. **Turnusy rehabilitacyjne dla dzieci** – w Ośrodku Rehabilitacyjno-Wypoczynkowym w Drzewocinach k/Dłutowa od czternastu lat organizowane są turnusy lecznicze dla dzieci z mózgowym porażeniem dziecięcym. Uczestnicy mają kontakt z wykwalifikowaną kadrą medyczną, biorą udział w hipoterapii i innych zabiegach rehabilitacyjnych. **Tornister pełen uśmiechów – wyprawka szkolna** – Caritas, przy współpracy z parafiami i przedsiębiorstwami, dokonuje zakupu plecaków i przyborów szkolnych dla dzieci z ubogich rodzin. **Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom – grudzień** – w parafiach i kościołach archidiecezji rozprowadzane są świece, a dochód z ich sprzedaży przeznaczony jest na paczki świąteczne, posiłki i wypoczynek dzieci i młodzieży. **Drzewko Serc – grudzień** – w Adwencie w kościołach archidiecezji umieszczane są drzewka z sercami, na których wypisane są potrzeby rodzin. Każdy może wziąć udział w akcji, realizując konkretną prośbę potrzebujących. **„Serce na Gwiazdkę” – grudzień** – w domach ubogich dzieci pojawiają się Święty Mikołaj i Anioł, którzy przynoszą prezenty wybrane indywidualnie dla każdego dziecka. Do rodziny wcześniej wysyłana jest kartka z informacją o dacie przybycia gości. **Światowy Dzień Chorego – 11 lutego** – wolontariusze odwiedzają chorych w domach i w szpitalach, w ich intencji odprawiane są msze święte. Warto podkreślić, że Caritas organizuje stałą opiekę nad chorymi, nie tylko w tym konkretnym dniu. **Jałmużna Wielkopostna** – w akcji uczestniczą Parafialne Zespoły Charytatywne i Szkolne Koła Caritas. Do skarbonek wierni składają ofiary, które przekazywane są osobom potrzebującym. **Wielkanocne Dzieło Caritas** – polega na rozprowadzeniu w parafiach symboli Chrystusa Zmartwychwstałego – cukrowego baranka paschalnego, małego chlebka i świece (paschalika) na wielkanocny stół. Zebrane w ten sposób fundusze przeznaczone są na zakup produktów na wielkanocne śniadanie dla ubogich. Wierni dzielą się także z najbardziejymi przygotowanymi prze siebie pokarmami wielkanocnymi (odbierają w parafii plastikowe pojemniki, które przynoszą wypełnione smakołykami w Wielką Sobotę). Wolontariusze zanoszą je do domów osób potrzebujących wsparcia, aby i oni mogli się cieszyć świętami. **Wakacyjna Akcja Caritas** – podczas wakacji dzieci i młodzież, którymi opiekuje się łódzka placówka Caritas mają możliwość uczestnictwa w koloniach w pozałódzkich ośrodkach (kilkanaście turnusów). Prowadzone są także ciekawe zajęcia w świetlicach środowiskowych. **Ogólnopolski Festyn Rodzinny z okazji Dnia Dziecka „Bądźmy razem” – 1 czerwca** – to wspólne świętowanie połączone jest ze zbiórką ofiar na wybrany charytatywny cel.

rować wskazania zawarte w katechizmowej formule uczynków wobec ciała: „głodnych nakarmić”. „spragnionych napoić”, „chorych nawiedzać”. Także jedno z przykazań kościelnych odwołuje się do tej postawy otwartości na innych: „troszczyć się o potrzeby wspólnoty Kościoła”, to nie pozostawać obojętnym na los tych, którzy mają w życiu trudniej, którzy potrzebują wsparcia materialnego i duchowego.

Podkreślić warto dbałość łódzkiej organizacji o *public relations*, o promocję własnej działalności – składa się na to choćby posługiwanie się różnymi kanałami komunikacji, m.in. założenie własnej strony internetowej, profilu na *facebooku*. Strona internetowa może być uznana za wzorcową i wzorową, są na niej materiały multimedialne, łatwy dostęp do płatności *on-line*, co niezmiernie ułatwia działania potencjalnych darczyńców. Wysoka ocena funkcjonalności i estetyki strony idzie w parze z docenieniem jej wartości merytorycznej. Łódzki Caritas wydaje darmową gazetę „BEZ RESZTY”, której celem jest prezentacja działań organizacji i promowanie wolontariatu (nakład wynosi 50 tys.). Strategie marketingowe uwzględniają także tradycyjne formy popularyzujące idee pomocowe, takie jak banery, plakaty, tablice magnetyczne na pojazdy oraz medialne wywiady - radiowe, telewizyjne i prasowe o zasięgu lokalnym i ogólnopolskim. Inną formą popularyzacji Caritasu są kartki rozprowadzane w parafiach i w siedzibach zaprzyjaźnionych instytucji i przedsiębiorstw (widnieje na nich numer konta, na które można wpłacać pieniądze).

Szerokie informowanie społeczeństwa o podejmowanych inicjatywach, akcjach, kampaniach przyczynia się do wzrostu zaufania i poparcia społecznego (Iwankiewicz-Rak: 2011). Niewątpliwie świadome budowanie własnego wizerunku przekłada się na funkcjonowanie organizacji i lepszą realizację podejmowanych zadań.

Z punktu widzenia transparentności przedsięwzięć, ważne jest też to, że organizacja zamieszcza sprawozdania z rocznej działalności, przykładowo wspomniane już sprawozdanie za rok 2012 zawiera ponad sto stron wyczerpującego opisu wszystkich form działalności placówki. Zespół charytatywny jest jednym z zespołów Caritasu. W raporcie czytamy m.in. : „Głównym zadaniem Punktu Pomocy Charytatywnej (PPCh) i Kuchni Społecznej jest udzielanie pomocy doraźnej osobom najuboższym. Są to bezrobotni, bezdomni, chorzy i niepełnosprawni, mający niskie dochody, rodziny wielodzietne, osoby samotnie wychowujące dzieci, dotknięte problemem uzależnienia (alkohol, narkotyki) lub współuzależnienia, ofiary klęsk żywiołowych, opuszczający zakłady karne”.

Caritas Archidiecezji Łódzkiej prowadzi wiele kampanii, takich jak „Miłość na talerzu” (pozyskiwanie funduszy na ciepłe posiłki dla podopiecznych świetlic środowiskowych), „Poznaj i pomóż” (pomoc udzielana konkretnej osobie lub rodzinie), „Skrzydła” (objęcie wszechstronną pomocą uczniów z najbiedniejszych rodzin, zaspokajanie ich potrzeb materialnych i edukacyjnych), „Pola Nadziei” (pozyskiwanie środków na działalność hospicjów, uwrażliwienie społeczeństwa na los osób terminalnie chorych). Wśród programów realizowanych przez Caritas wymienić warto Okno Życia (miejsce umożliwiające pozostawienie anonimowo noworodka przez matkę), program PEAD (Europejski Program Pomocy Najbardziej Potrzebującym, dostarczanie żywności najuboższym). Inną formą działań jest realizacja projektów współfinansowanych ze środków UE w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego, przykładowo w 2013 roku była to „Akademia Życia 3” (projekt aktywizacji zawodowej adresowany do bezrobotnych) i „Wsparcie osób niepełnosprawnych ruchowo na rynku pracy” (projekt miał już swoją trzecią edycję), realizowano też projekt „Prowadzenie jadłodajni, kuchni społecznych dla osób z problemem alkoholowym i członków ich rodzin (dorosłych i dzieci)”. Jeszcze inny projekt „Ze sportem mi do twarzy” obejmuje treningi ogólnorozwojowe, koszykarskie i związany jest z organizacją obozu sportowego dla dzieci ze świetlic środowiskowych. Nie sposób w tak krótkim tekście odnotować wszystkich działań Caritasu, jednak warto podkreślić zarówno intensywny, jak i ekstensywny charakter udzielanej pomocy.

Wnioski

Caritas jako podmiot trzeciego sektora, tworząc struktury społeczeństwa obywatelskiego, reprezentuje interesy jednostek słabszych, wykluczonych, pokrzywdzonych. Jest to bardzo sprawnie działająca organizacja, a zakres jej działań może imponować. Pozyskuje środki na cele socjalne (wspierając w tym sektor państwowy) i zajmuje się ich dystrybucją. Siłą tej organizacji pozarządowej jest sprawny i oddany wolontariat. Nie sposób przecenić tego wymiaru działalności Kościoła w Polsce, który realizując zadania ewangeliczne, w sposób efektywny zaspokaja potrzeby wielu środowisk.

Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja charytatywnej działalności Kościoła katolickiego na przykładzie łódzkiego oddziału Caritas. Autorka porusza kilka problemów, m.in. relacje pomiędzy religią a kapitałem społecznym, altruizmem a religijnością jednostki.

Łódzki Oddział Caritas podejmuje wiele różnych form działań pomocowych, których beneficjentami są ludzie ubodzy, chorzy, niepełnosprawni. Dzięki zaangażowaniu tysięcy wolontariuszy organizacja ta może w pełni realizować swe cele statutowe. Warto też docenić wkład Caritasu w tworzenie struktur społeczeństwa obywatelskiego.

Słowa kluczowe: *działalność charytatywna Kościoła, Caritas, wolontariat, religijność a zaangażowanie społeczne*

The Charitable Activity of the Catholic Church – Based on the Example of the Caritas Branch of Łódź

Summary

The purpose of this article is to present charitable activities of the Catholic Church on the example of the Łódź branch of Caritas. The author raises several issues, including the relationship between religion and social capital, altruism and religiosity of the individual.

The Łódź branch of Caritas realizes many different forms of aid activities, which benefit the poor, the sick, the disabled. Thanks to the commitment of thousands of volunteers, this organization can fully realize its statutory objectives. One should also appreciate the contribution of Caritas to the formation of the civil society.

Key words: *Church charity activity, Caritas, volunteering, religiosity and social commitment*

Materialy

KS. WITOLD JEMIELITY

TESTAMENTY KSIĘŻY W XVIII WIEKU

Wstęp

W Archiwum Diecezjalnym w Łomży znajduje się kilkanaście testamentów. Niektóre z nich posiadają wstępy, wprowadzenie pobożne. Oto niektóre z nich.

Ks. Jakub Bruliński proboszcz parafii Wąsosz, 1748 rok. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Ja ks. Jakub Bruliński dziekan i proboszcz Wąsoski widząc się być słabym na zdrowiu a przy umyśle i pamięci z łaski Pana Boga wszechmogącego zdrowym, ręką czynię dyspozycję. Naprzód co do duszy, odprawiwszy spowiedź generalną a przyjąwszy Sanctissimum Sacramentum Eucharistiae, i uspokoiwszy wspaniale sumienie moje, taką ostatniej woli mojej czynię dyspozycję. Duszę moją w ręce Boga Stwórcy mego oddaję, tudzież polecam ją protekcji Najświętszej Panny Maryi i patronów moich, Jakuba Apostoła na chrzcie świętym, Rocha na bierzmowaniu i Aniołów świętych. Co zaś moje, ziemi oddaję i upraszam Księży Exekutorów, aby w kościele parafialnym Wąsoskim, któremu służyłem tak wiele lat, było według porządku chrześcijańskiego i kapłańskiego pochowane. Ichmości księży z dekanatu mego Wąsoskiego i innych obowiązuję, aby przy depozycji ciała mego wigilie i msze święte odprawili, za co każdemu przeznaczam po tyńfów pięć, na obiad dla księży i dla ubogich przeznaczam tyńfów sześćdziesiąt i na mięso jałowicę. Ponadto przeznaczam na msze tyńfów: dla kościoła w Wąsoszu 25, Stawisk 25, Niedźwiadnej 25, Białaszewa 25, Grajewa 25, Kadzidla 25, Słucza 25, Lachowa 25, Grabowa 25, dla klasztorów: Karmelitów w Wąsoszu 25, Pijarów w Szczuczynie 25, Franciszkanów w Stawiskach 25, dla Benedyktynek w Łomży dziesięć¹.

Ks. Michał Ropelewski proboszcz parafii Piątnica, 1780 rok. Czując się

¹ Archiwum Diecezjalne w Łomży (skrót: ArŁm), sygn. 11 k. 87,

na siłach osłabionym, a do tego zdając się być śmiertelnym i niewiadomym ostatniego życia godziny mojej czynię dyspozycję. A naprzód duszę moją z rąk Pańskich wziętą Miłosierdziu Jego polecam, ciało zaś abym w kościele tutejszym Piątnickim przy progu wielkich drzwi kościelnych pochowanym było z odpowiednimi ceremoniami. Przy pochowaniu ciała życzę mieć jak najwięcej księży, dla każdego daję po zł 9, organistom zaś po zł 1 groszy 15, ubogim obecnym przy pogrzebie po pół złotego; przy pogrzebie wziąć na kuchnię cokolwiek zdatnych z bydła, owiec i drobiu; na seminarium w Pułtuskach zł 10, dla kolegiaty w Pułtuskach zł 19, Reformatom zł 10, Kapucynom na msze zł 20, Franciszkanom ze Stawisk soli beczkę 1, Benedyktynom soli beczkę jedną².

Ks. Baltazar Tymieński proboszcz parafii Czyżewo, 1781 rok. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. W imię całej Trójcy Przenajświętszej, Boga Ojca wszechmogącego, który mnie z niczego stworzył, Boga Syna Jezusa Chrystusa, który mnie z Miłosierdzia i Miłości Krwią swoją najdroższą odkupił, w imię Ducha Przenajświętszego, który mnie raczył oświecić, do wiary świętej i stanu duchownego powołać, w której wierze świętej katolickiej żyjąc, i wiedząc o wyroku Boskim, iż kto się rodzi i umierać musi. Czując się i ja podległy wyrokowi Boskim i będąc na zdrowiu moim osłabionym, za św. Pawłem mówię: Cupio dissolvi esse cum Christo, a więc póki zdrow jestem na zmysłach moich czynię ostatniej woli dyspozycję. Duszę moją nieśmiertelną w ręce Najwyższego Boga mojego i Stworzyciela oddaję, w ranach Syna Jego Chrystusa Zbawiciela mojego zatapiam, prosząc Miłosierdzia Boskiego nieprzebranego, aby mnie nie raczył karać za ciężkie grzechy moje według winy, ale według wielkiego Miłosierdzia Swego, dodał mi łaski, ażebym żałując za grzechy otrzymał Miłosierdzie i łaskę skuteczną, osobliwie w ostatnim życiu mojego zgonie. Polecam duszę moją w opiekę Najświętszej Panny Jezusowej, Królowej nieba i ziemi, prosząc przy tymże Patronów moich. Ciało zaś moje, jako z ziemi wzięte, ziemi polecam, prosząc aby było w kościele Czyżewskim pochowane, na którego ciała pochowanie i obrządek naznaczam Księżom przybyłym i na ten czas będącym każdemu na mszę i wigilię złotych 5, Solenizantowi który ciało moje będzie chował zł 10, i temu który przy ciele moim exortę zł 10, także organistom którzy będą po zł 2. Reformatom w Zarębach zł 10, Kapucynom w Łomży zł 10, do każdego kościoła w dekanacie Andrzejewskim na egzekwie i msze po zł 10, na szpitalnych (ubogich) do tych kościołów na-

² ArŁm, sygn. 12 k. 26.

leżących po zł 5³.

Ks. Paweł Wojno proboszcz parafii Grabowo. In nomine Domini. Amen. Ja ks. Paweł Wojno widząc czas już zbliżający się do wypłacenia długu śmiertelności, znając to powszechne rozporządzenie Boskie, że kto się rodził umierać musi, póki jeszcze zdrowym we wszystkim na umyśle zostaje, lubo nadwerężony chorobą, chcę z jak najlepszą z tego świata schodzić dyspozycją, tako też ostatniej woli mojej czynię rozporządzenie. Duszę moją naprzód w ręce Najświętszego oddaję Zbawiciela, ciało zaś po zejściu moim z tego świata chcę ażeby pochowane było w kościele Grabowskim przed wielkim ołtarzem niedaleko zakrystii, na którego pochowanie zechcą przyjechać księża, powiadomieni przez dziekana. Za fatygę każdemu z osobna naznaczam po zł 10, organistom po zł 5, Franciszkanom ze Stawisk dwa korce żyta i dwa korce jęczmienia za nabożeństwo żałobne i msze, zakonnicom z Szczuczyna korzec gryki i jęczmienia, na seminarium w Pułtuskach zł 30, ubogim (ze szpitali) w Lachowie, Grabowie, Romanach, Stawiskach po korcu zboża⁴.

Ks. Franciszek Pogorzelski kapelan Sióstr Benedyktynek, 1783 rok. W imię Pańskie. Amen. Ja ks. Franciszek Pogorzelski widząc czas już zbliżający się do wypłacenia długu śmiertelności, już znając to powszechne rozporządzenie Boskie, iż kto się rodzi umierać musi. Póki jeszcze zdrowy ze wszystkim na umyśle, lubo nadwerężony chorobą, chcę z jak najlepszą z tego świata schodzić, dyspozycję takową ostatniej woli mojej czynię zarządzenie. Duszę moją naprzód w ręce Najświętszego oddaję Zbawiciela, ciało zaś po zejściu moim z tego świata chcę ażeby pochowane było w kościele Panien Benedyktynek Łomżyńskich. Na pogrzeb przyjeżdżającym i tutejszym na mszę i egzekwie każdemu zł 12, za pochowanie ciała mojego zł 8, za egzortę na pogrzebie zł 8; Kapucynom czerwonych zł 7, Pijarom czerwonych zł 6⁵.

W przedstawionych intencjach, Księża chcieli być pochowani pod posadzką świątyni. Na pogrzeb zapraszali okolicznych duchownych, organistów, ubogich z domów opieki kościelnej (szpitali), dla wszystkich przeznaczali pieniądze i zapewniali posiłek.

³ ArŁm, sygn. 12 k. 45.

⁴ ArŁm sygn. 12 k. 42.

⁵ ArŁm, sygn. 13 k. 45. Nie we wszystkich testamentach są podobne wprowadzenia, intencje, skierowane do Boga, dotyczące duszy, pochowania ciała, wynagradzania księży przybywających na pogrzeb. ArŁm, sygn. 10 k. 59; sygn. 12 k. 30,36,45; sygn. 13 k. 71, 84, 129, 137.

W testamentach są dyspozycje względem rzeczy materialnych. Przytoczę niektóre z nich. Ks. Michał Ropelewski z Piątnicy: siostrze - krowę z cielakiem, kolaskę, pościel, owiec 5, gęsi 3, wieprzka, sanki, suknie 2 z lisami i królikami; pani N - żyta korce 2, grochu ćwierć, gryki korzec, piernat, poduszek para, krowa z cielakiem, owiec 5, świnia z prosiętami, wieprz; pani N - żyta korce 2, nieuk (byczek wytrzebiony), jałowica, owiec 5, gryki ćwierć; dalej dziewczkom, parobkom, pastuchowi. Nie było dyspozycji co do pieniędzy; podobnie w innych testamentach. Po śmierci ks. Ropelewskiego spisano wszystkie jego pozostałości. Zostały wymienione: krowy, konie, inne zwierzęta gospodarskie, narzędzia rolnicze, zboże, powozy, rzeczy kuchenne, ubrania, meble, szkło, również i niewielkie sumy pieniędzy⁶.

Ks. Baltazar Tymieński z Czyżewa: spadkobiercom - woły 3, nieuk 1, krowy 2 z cielętami, klacz 1, owiec 4, świnie 4, kury 10, kaczkki 5, gęsi 8; krewnym - krowa z cielęciem, jałoszka, owiec 5, świnie 5; bracia podzieliła się końmi, bydłem, świniami, wszystkim sukniami, nieruchomościami, statkami, sochami i innymi rzeczami; synowcowi - kolaska, wózek, inne pojazdy dla braci; księdzu synowcowi - półmiski 6, talerze 6 i misa, resztą podzieliła się bracia⁷.

Ks. Jakub Bruliński z Wąsosza: Karmelitom z Wąsosza - kociołki 2, wszystkie statki gospodarskie, skrzynie, szkatuły, flasze, pszczoły, kaftan; Benedyktynkom - kołdry 2, obrusy 2, pościel, płótna; Pijarom ze Szczuczyna - zegar ścienny, suknie; dla seminarium - koń; siostrzeńcowi - sygnetów 3, kociołek; spadkobiercom - konie 2, źrebię, kareta, wózek; księdzu ze Słucza - kociołków 3 do ryb gotowania, saganów 3, zegar stołowy, suknia; księdzu z Wizny - suknia, płaszcz; kościołowi z Wąsosza - jest długi spis własności po zmarłym jest długi spis własności po zmarłym ko-bierzec i obicie⁸.

Ksiądz czyniący testament podpisywał się, czynili to dwaj lub trzej duchowni i kilka osób świeckich. Testament przekazywano do konsystorza łomżyńskiego (kancelarii biskupiej), tutaj był wpisywany do księgi; z tej księgi korzystał autor przy opracowaniu tematu.

⁶ ArŁm, sygn. 12 k. 26.

⁷ ArŁm, sygn. 12 k. 45.

⁸ ArŁm, sygn. 11 k. 87.

Sommario

Stillando il testamento, i sacerdoti consegnavano la loro anima Dio e il loro corpo alla terra. Prima di tuto invitavano ai propri funeral tutti i sacerdoti del decanato ma anche dei decanati limitrofi, preparavano una certa somma di denaro per la celebrazione delle messe e delle vigilie in loro suffragio e anche una somma da detinarsi agli organisti e ai poveri, davano le disposizioni per la preparazione del pasto da offrire ai partecipanti della liturgia funebre.

In seguito formulavano delle disposizioni riguardanti i loro beni. Ai parenti o comunque ai piu intimi destinavano gli animali domestici, il grano, il vestiario, i supellentili della cucina, i mobili e in genere gli immobili; non si menzionano i soldi. In testamento veniva firmato, anche dai testimoni, sia sacerdoti che i laici. Il document, in tal modo preparato, veniva trasmesso al concistoro (la cancelleria del vescovo).

KS. LUCA BOVIO

WIARA I MISJA, FUNDAMENT I WYZWANIE

1. Początek misji Kościoła

Gdy analizujemy zakończenie każdej Ewangelii, zastanawia uniwersalny wymiar misji, do jakiej powoływani są uczniowie. Ostatnie słowa, które wypowiada Jezus przed swoim wniebowstąpieniem, to polecenie: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. 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, 18-20). Uczniowie mają głosić Ewangelię całemu światu, każdemu narodowi, każdemu człowiekowi, bez wyjątku. Co jednak jest fundamentem tego uniwersalizmu misji? Nowy Testament określa, że fundamentem misji jest szczególna więź Zmartwychwstałego z każdym człowiekiem. Ewangelia ma być głoszona każdemu człowiekowi, ponieważ Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem każdego człowieka, ponieważ ten Jezus, któremu dana została wszelka władza w niebie i na ziemi, poprzez swoją wierność człowiekowi aż po dramat krzyża, otworzył temu właśnie człowiekowi drogę do pełni życia. Te słowa „Idźcie i nauczajcie” wypowiada Jezus w dniu swego wniebowstąpienia, w blasku prawdy zmartwychwstania. By zrozumieć ich sens, trzeba widzieć, jak cała Ewangelia, będąca konkretem Bożej misji wobec człowieka, w tych właśnie słowach znajduje swoje zwieńczenie w postaci posłania człowieka, by tę Bożą misję kontynuował w świecie przez wieki. Jednak, by zrozumieć sens tych słów, trzeba także uważnie prześledzić to, co robi Jezus po swoim zmartwychwstaniu, przygotowując już bezpośrednio swych uczniów do misji. Ewangelista Jan w sposób bardzo sugestywny opowiada o tym, jak Jezus w dzień swego zmartwychwstania przyszedł do załęcznionych uczniów i po słowach: „Jak Mnie posłał Ojciec, tak i Ja was

posyłam” tchnął na nich Ducha Św. i powiedział: „weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 21-23). Podobnie to zdarzenie relacjonuje Ewangelista Łukasz. Gest Jezusa zdaje się być powtórzeniem tego, o czym mowa jest w 2 rozdziale Księgi Rodzaju: „Tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). To powtórne tchnienie Boga to niejako powtórne stwarzanie człowieka na początku nowej epoki, nowego czasu - człowieka misji, nowego życia. Wpatrując się w ten finał Ewangelii, możemy dostrzec trzy esencjalne cechy charakterystyczne misji, które określają jej moc, treść i nadzieję:

Mocą, która ożywia misję, jest sam Duch Święty, którego daje zmarłychwstały Jezus jako zaczyn nowego życia. To nowe życie ma być głoszone, komunikowane, przybliżane każdemu człowiekowi.

Treścią misji jest naśladowanie Jezusa, wierność Ewangelii, zachowywanie przykazań, odejście od życia niewiary, przejście przez wody chrztu, oczyszczenie z grzechów.

Nadzieją, która ma podtrzymywać ludzi misji, apostołów w ich trudach i przeciwnościach, ma być pewność, że Jezus jest zawsze z nimi aż do skończenia świata.

1.1. Misyjność wspólnoty apostołskiej

W Dziejach Apostolskich i listach świętego Pawła można znaleźć obszerną dokumentację tego, jak wspólnoty apostołskie pojmowały i realizowały misję otrzymaną od Pana. Wskażę tu tylko kilka aspektów. Wysiłek misyjny pierwszej generacji chrześcijan jest wręcz przeogromny. W ciągu kilku dziesięcioleci przepowiadanie Ewangelii dociera aż na kresy ówczesnego cywilizowanego świata. U podstaw tego procesu stoi bardzo precyzyjna świadomość misyjna: wspólnoty chrześcijan czują się dosyć jednoznacznie związane z mocą Ewangelii, która jest skierowana do każdego człowieka. Można by tu zacytować niektóre wyrażenia świętego Pawła:

„Nie wstydę się Ewangelii, bowiem jest ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego człowieka” (Rz 1, 16).

„Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16).

„Nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4, 20).

„Miłość Chrystusa przynagła nas pomnych na to, że skoro jeden umarł

za wszystkich, to wszyscy pomarli” (2 Kor 5, 14).

1.2. Nowy styl życia osobistego i wspólnotowego

Z tej misyjnej świadomości rodzi się życie misyjne: nowy styl życia osobistego i wspólnotowego, wynikający z pełnej przynależności do Kościoła. Ta pełna przynależność jest pierwszą i podstawową formą misyjnego świadectwa. Wspólnoty apostołskie znają także konkretną akcję, działanie misyjne. Dotyczy ono przede wszystkim pójścia do innych ludów – wystarczy wspomnieć tu o wyprawach misyjnych Pawła i pozostałych Apostołów. Na to nakłada się codzienny kontakt przepełniony świadectwem, także wówczas, gdy jest się w więzieniu (np. św. Paweł). Można by tu wspomnieć także o przepowiadaniu misyjnym. Jest to przepowiadanie typowo chryścocentryczne. Kościół apostołski nie rozczuła się nad swoimi problemami. Rozwiązuje je, głosząc Jezusa Chrystusa, Jego życie pośród ludzi, Jego śmierć i zmartwychwstanie.

2. Odbiorcy - adresaci misji

Nawiążę tu głównie do adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (EN 8; 12):

- „Ci, którzy nigdy nie słyszeli Dobrej Nowiny Jezusa”. To ci, ku którym przede wszystkim powinna być skierowana działalność misyjna Kościoła. Domaga się tego wierność Chrystusowemu poleceniu, którym zagna się ze swoimi uczniami przed wniebowstąpieniem. W 1965 r. niechrześcijan było 2270 mln, w r. 2000 było ich już około 4210 mln (z powodu tzw. eksplozji demograficznej w krajach niechrześcijańskich). Te cyfry stanowią niesamowite wyzwanie dla Kościoła. Kościół bowiem ciągle, także i dziś, kuszony jest do tego, by zajmować się głównie sobą samym, zamiast poświęcić się odważnie ewangelizacji na zewnątrz, by dotrzeć do tych, do których Ewangelia jeszcze nie dotarła. W tym kontekście trzeba powiedzieć słowo na temat religii niechrześcijańskich. Kiedyś widziano w nich tylko coś ciemnego. Sobór Watykański II uznał wiele ich wartościowych elementów i dodał, że ludzie praktykujący je mogą się zbawić. Nie może to jednak stanowić zachęty dla Kościoła, by milczeć wobec wezwania Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody...” (Mt 28, 19).

- „Ochrzczeni, ale pozostający poza nawiasem życia chrześcijańskiego” (EN 52) – to dzieci epoki post-chrześcijańskiej, choć nie tylko. Chodzi tu

zarówno o ludzi bardzo prostych, którzy ze spraw wiary nic nie rozumieją, nie przyjmują albo absolutnie ich to nie obchodzi, nie interesuje, jak i o ludzi wykształconych, których formacja duchowa, chrześcijańska zatrzymała się na poziomie przedszkola czy stanu z I Komunii św., czy też ustała w momencie śmierci babci, czy prababci lub w którymś momencie życia ustąpiła świadomemu odejściu od chrześcijaństwa.

- „Wierni” (EN 54) – to jest tych 99 owiec w stadzie, o których napisano w *Nuovo Dizionario di Spiritualita*, że „Kościół zajmuje się nimi aż za bardzo, nie pamiętając jednocześnie w wystarczającym stopniu o tych 901 owcach, które pozostają poza”. Oczywiście, wierni dziś potrzebują bardziej niż kiedyś pogłębienia, wzmocnienia, dojrzewania swojej wiary, gdyż jest ona wystawiona na różne próby i zagrożenia. Ta wiara bowiem nierzadko jest wiarą osaczoną i zwalczaną, wyśmiewaną. Chodzi więc tu o wzajemną pomoc we wzroście w wierze.

- „Nie praktykujący” - wielka rzesza ochrzczonych, którzy formalnie nie wyrzekli się swojego chrztu, ale umieszczają siebie na pograniczu spraw wiary. Pragną oni często usprawiedliwić swoją postawę mówieniem o wierze jako czymś prywatnym, o przeżywaniu spraw wiary jedynie w głębi własnego serca, o niezbędnej kościelnej autonomii w przeżywaniu spraw wiary. Misja skierowana wobec tych grup „kultury nie-chrześcijańskiej” nie jest łatwa. Trzeba tu poszukiwać nowych dróg, nowego stylu, nowego języka.

- „Nie wierzący” w łonie społeczności uważanych dotychczas za chrześcijańskie. Pierwszy wielki alarm na tym polu został podniesiony we Francji, którą określono terenem misyjnym, potrzebującym odnowy na drodze konkretnej działalności misyjnej. Sondaże przeprowadzone w tym samym dniu, w r. 1991 w Moskwie oraz w Paryżu wykazały, że już wówczas w tej stolicy dotychczasowego imperium komunistycznego po dziesięcioleciach prześladowań wszelkich przejawów wiary i zaawansowanej ateizacji, wiara przedstawiała się pod pewnymi względami lepiej niż w stolicy Francji.

3. Wiara i misja - wyzwanie

Kościół ze swej natury jest misyjny z dekretu ad gentes JP II.

Współpraca misyjna zakorzeniona w życiu chrześcijańskim i kościelnym, wspierana przez Papieskie Dzieła Misyjne, nie dotyczy jedynie pewnych momentów i odnosi się do wszystkich osób i wszystkich wspólnot chrześcijańskich. Wierni mogą w niej uczestniczyć w dwojaki sposób:

przynależąc do specyficznych propozycji życia stowarzyszonego, proponowanych przez każde z Dzieł indywidualnie albo uczestnicząc w inicjatywach promocji i pomocy specjalnej na rzecz powszechnej współpracy misyjnej.

Podstawowym fundamentem tej współpracy pozostaje niezmiennie uczestnictwo w dziele szerokiej i intensywnej animacji oraz formacji koniecznej po to, aby wszyscy wierni mieli żywą świadomość własnej odpowiedzialności wobec świata, kultuwując w sobie samych ducha prawdziwie katolickiego i poświęcając swoje siły dziełu ewangelizacji (n. 34).

Przedstawiam Wam dwie aktualne akcje ogólnopolskie

AdoMiS – Adoptuj Misyjnych Seminarzystów

AdoMiS to akcja Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła, poprzez którą zachęcamy wszystkich do otoczenia opieką duchową i materialną osoby pochodzące z terenów misyjnych powołane do kapłaństwa czy życia zakonnego. Opieka duchowa to modlitwa za tych powołanych i wyrzeczenia składane w tej intencji. Opieka materialna to dobrowolna suma wpłacana regularnie co miesiąc lub w dowolnym czasie na fundusz wspierający

Krzyż misyjny dla bierzmowanych

W wielu parafiach młodzież bierzmowana jako pamiątkę przyjęcia sakramentu otrzymuje krzyż.

Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła przygotowało na tę okazję specjalny krzyż. Według słów Pana Jezusa: „Będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8) często przytaczanymi przy okazji bierzmowania, krzyż ma być nie tylko pamiątką, ale też przypominać o podstawowym zadaniu chrześcijanina: być świadkiem miłości w swoim środowisku i aż po krańce świata. Nakaz misyjny wyrażony w słowach: „idźcie i nauczajcie” dotyczy każdego ochrzczonego. Kto przyjął sakrament bierzmowania ma mieć świadomość, że jest odpowiedzialny za ewangelizowanie świata.

Opis krzyża:

Krzyż z figurą Chrystusa wykonany z metalu, długość ramion 8,5 x 6,5 cm, na przecięciu ramion umieszczona jest kula ziemiska, na odwrocie na-

pis na belce poprzecznej „Idźcie i nauczajcie”

Idea misyjnego krzyża dla bierzmowanych:

Kula ziemską umieszczoną na przecięciu ramion krzyża ma przypominać o powszechności zbawienia, jakie Jezus wysłużył swoją śmiercią. Łaska przebaczenia grzechów i otwarcia nieba jest odtąd dostępna dla wszystkich bez względu na przynależność narodową czy grupę społeczną.

Warunkiem osiągnięcia zbawienia jest kroczenie drogą krzyża: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 38) i „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje (Mt 16, 24)”. Jezus mówi o braniu swojego krzyża w kontekście zapowiadanych prześladowań, jakie czekają Jego uczniów. Krzyżem są wszystkie przeciwności, jakie spotykają tych, którzy chcą być wierni nauce Jezusa i codziennym życiem dają świadectwo tej wierności. Młody człowiek, który otrzymuje sakrament bierzmowania jest wezwany właśnie do tej wierności. Poprzez nią okazuje się świadkiem Jezusa w swoim środowisku.

Krzyż jest umocnieniem: „Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16, 30) i „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Uczeń Jezusa, który pamięta o tych słowach, nie ulęknie się, nie zdezerceruje, gdy spotka się z przeciwnościami ze względu na swoją wierność Mistrzowi.

Krzyż z kulą ziemską jest również przypomnieniem. Po pierwsze przypomina słowa Jezusa „Idźcie na cały świat” (Mk 16, 15). Przypomina też słowa papieża Benedykta XVI skierowane do młodych całego świata: „Przez bierzmowanie jesteście umocnieni Jego darami, aby coraz dojrzejście świadczycie o Ewangelii. Tak więc to Duch miłości ożywia misję: pobudza nas, byśmy wychodzili poza siebie, „szli” i ewangelizowali. Drodzy młodzi [...] miejcie odwagę „wyjść” poza siebie, by „iść” ku innym i poprowadzić ich na spotkanie z Bogiem” (*Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na 28. Światowe Dni Młodzieży, Rio 2013*).

1 zł dla misji:

Poprzez zakup „misyjnego krzyża dla bierzmowanych” pomagasz misjom, gdyż 1 zł z każdego krzyża jest przeznaczony na kształcenie nowych powołań na terenach misyjnych. Pod opieką Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła jest około 73 000 seminarzystów uczących się w seminariach

wyższych, propedeutycznych i niższych na całym świecie. Pomoc udzielana jest również dla nowicjuszy i nowicjuszek, których pod opieką PDPA jest ponad sześć i pół tysiąca.

Często mówi się, że misja jest u nas, w naszej parafii, w naszym regionie. Konieczna jest tutaj. W tym jest coś z prawdy, ale nie do końca. Nie podejmujemy wyjazdu na misje, kiedy już wszystkie nasze problemy są rozwiązane. Trzeba jechać na misje dlatego, że Chrystus umarł za każdego człowieka i każdemu głosić orędzie zbawienia. Mówiąc wprost, zaczynamy misje u nas, ale pod warunkiem, że jest to misja prawdziwa, czyli nie mająca granic, otwarta na inne kontynenty i będąca poza strategią ludzkiej logiki. Nie wszyscy mogą i muszą jechać na misje, ale wszyscy powinni być dyspozycyjni, by wyjechać. Na pewno każdy z nas musi patrzeć coraz dalej, poza granice własnej parafii.

Kiedy coś ciekawego i pięknego wydarzy się w twoim życiu, to opowiadasz o tym każdemu w sposób naturalny. I kiedy coś prawdziwego wydarzy się w twoim życiu, też się tym dzielisz. Jeśli zrozumiałeś, że historia Jezusa jest podobna do blasku, który oświetla życie człowieka i jego drogę, to jest oczywiste, że powinieneś opowiadać o tym blasku również w sposób naturalny.

Jeżeli spotkanie z żywym Jezusem Chrystusem zmieniło twoje życie na lepsze, dając nową siłę, właściwy kierunek i radość, to zapraszasz przyjaciół, by dzielić się z nimi. Powinniśmy dziękować Panu Bogu za każdego misjonarza, który z powodu Jezusa opuścił wspólnotę, by udać się w jakiś zakątek świata i tam dawać o Nim świadectwo.

Sprawozdania

KS. PAWEŁ GRZESZEK

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ „ŻYCIE ZAKONNE W KRÓLESTWIE POLSKIM W LATACH 1832-1864”

Drohiczyn 12–13 września 2014 r.

Członkowie Instytutu Nauk Historycznych UKSW w Warszawie, Katedry Historii Średniowiecznej, Zakładu Badań nad Historią Mazowsza: prof. zw. dr hab. Jolanta M. Marszalska, ks. prof. zw. dr hab. Waldemar Graczyk oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie – ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski, Rektor WSD w dniach 12 i 13 września w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie zorganizowali historyczne sympozjum naukowe zatytułowane: „Życie zakonne w Królestwie Polskim w latach 1832–1864”. Wspólne obrady rozpoczęła msza św. w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem ordynariusza drohiczyńskiego biskupa Tadeusza Pikusa, który wygłosił okolicznościową homilię.

Jak powiedział ks. prof. dr hab. Waldemar Graczyk, konferencja upamiętniła 150. rocznicę wielkiej fali kasat klasztorów dokonanych w Królestwie Polskim. Klasztory wpisały się bowiem w dziedzictwo Polski na wielu płaszczyznach, w tym kulturowej i intelektualnej. Przypomniwał, iż zakony były powoływane w celu zmierzania ku Bogu, realizując swoje powołania. Wszystko to zaczęło kończyć się wraz z upadkiem I Rzeczypospolitej i początkiem rozbiorów.

Podczas rozpoczęcia obrad biskup Tadeusz Pikus powiedział, że tematyka konferencji dotyka bardzo ważnego nurtu życia Kościoła, jakim jest życie konsekrowane, oparte na różnych charyzmatkach. Przypominał również wybrane fakty z historii Drohiczyna, związanego z działalnością różnorodnych form życia zakonnego, którą dotknęły kasaty i represje.

Ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Syczewski, rektor WSD w Drohiczynie powiedział natomiast, że ta krajowa konferencja wpisała się w przygoto-

wania do przeżycia nowego roku liturgicznego. Z woli Ojca świętego Franciszka będzie on poświęcony zagadnieniu życia konsekrowanego.

W piątek przewodniczyła obradom prof. zw. dr hab. Anna Pobóg-Le-nartowicz. Głos podczas pierwszej sesji zabierali następujący prelegenci: dr hab. Bogumił Szady (KUL Lublin) – „Kasaty zakonów w Królestwie Polskim 1832-1864 – przegląd geograficzno-historyczny”, prof. dr hab. Stanisław Wiech (UJK Kielce) – „Ogląd aktywności politycznej środowiska zakonnego oraz losów majątków klasztornych w świetle raportów carskiej żandarmerii”, ks. dr Zenon Czumaj (WSD Drohiczyn) – „Duchowieństwo zakonne w duszpasterstwie parafialnym na wschodnim Podlasiu w latach 30. i 40. XIX wieku”. W referatach zostały ukazane fakty historyczne, statystyki oraz relacje, ukazujące dramatyzm likwidacji klasztorów oraz tułaczy los zakonników.

Po przerwie na kawę wygłoszone zostały kolejne referaty: dr hab. Anna Szylar (PWSZ Tarnobrzeg), mówiła na temat: „Klaryski cheńczyńskie w XIX wieku w świetle źródeł zgromadzonych w Archiwum Diecezjalnym w Kielcach”, dr Krzysztof Wiśniewski (Archiwum Pułtusk), odniósł się do tematu: „Między powstaniami – benedyktyni pułtusczy w latach 1832-1864”. Po ostatnim prelegencie ks. prof. dr hab. W. Graczyk podsumował kolejne referaty i po krótkiej dyskusji zaprosił wszystkich na obiad. O godzinie 13.15 rozpoczął się obiad w refektarzu seminaryjnym. Goście konferencji skorzystali też z możliwości zwiedzania urokliwego Drohiczyzna pod opieką ks. dra Z. Czumaja i podziwiali bogate zbiory Muzeum Diecezjalnego.

Drugiej sesji popołudniowej przewodniczyła prof. zw. dr hab. Jolanta M. Marszalska.

Występowali wśród zaproszonych prelegentów: dr hab. Maria Dembowska (KUL Lublin) – „W poszukiwaniu ocalenia. Klasztor norbertanek w Imbramowicach w latach 1819–1864”. Po krótkiej dyskusji i przerwie na kawę kolejny referat wygłosił prof. dr hab. Bogdan Rok (Uniwersytet Wrocławski) – „Staropolskie podróże kleru zakonnego – stracony element kształtowania kultury w czasach kasaty klasztorów”. Działalność duchowieństwa zakonnego w duszpasterstwie ukazali kolejno: ks. dr Paweł Grzeszek (Drohiczyn) – w referacie „Działalność i kasata Instytutu księży komunistów w XIX wieku w Węgrowie”, po nim wystąpił dr Waław Szetelnicki (PWSZ Legnica) – „Likwidacja klasztoru franciszkanów w Radomsku w 1864 r. w świetle archiwaliów krakowskiej prowincji Braci Mniejszych Konwentualnych”, ks. mgr Rafał Romańczuk (Drohiczyn) – „Kasata klasztoru franciszkanów – reformatów w Węgrowie w 1864 roku”. Obrady zakończyły się

dłuższą dyskusją, którą podsumował ks. prof. dr hab. W. Graczyk. Podkreślił, że konferencja upamiętniła 150. rocznicę wielkiej fali kasat klasztorów dokonanych w Królestwie Polskim, które wpisały się w dziedzictwo współczesnej Polski na wielu płaszczyznach. Zaprosił wszystkich obecnych na kolację w refektarzu.

W sobotę 13 września porannej Eucharystii dla uczestników spotkania, przewodniczył biskup senior Antoni Pacyfik Dydycz OFM Cap, który ukazał potrzebę ciągłości w spojrzeniu na historię. W swej homilii podkreślił, gdy odcina się obecne czasy od przeszłości i rozumienia, że człowiek, ze strony natury jest taki sam, historia przestaje być nauczycielką życia.

Czwartej sesji przewodniczył prof. dr hab. Stanisław Wiech (UJK Kielce). Pierwszą prelegentką była prof. dr hab. Anna Pobóg-Lenartowicz (UO). Mówiła na temat „Kasata klasztoru kanoników regularnych laterańskich pw. św. Mikołaja w Kaliszu”. Później referat wygłosił doktorant UKSW ks. mgr Jacek Soprych – „Klasztor karmelitów bosych w Zakrzewie w latach 1823–1864 w świetle zapisek o. Wiktoryna od Opieki św. Józefa (Aleksandra Walentego Jaworskiego)”. Po nim wystąpił ks. prof. dr hab. Waldemar Graczyk (UKSW Warszawa) – „Okoliczności kasaty klasztoru karmelitów bosych w Warszawie w świetle zachowanej Kroniki”. Po krótkiej dyskusji i przerwie na kawę głos zabrała prof. dr hab. Jolanta M. Marszalska (UKSW Warszawa) – „Księgi ze skasowanych w XIX wieku klasztorów w Królestwie Polskim w obecnym zasobie starych druków Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku”. Następnie referat wygłosił dr Tomasz Makowski (Dyrektor Biblioteki Narodowej) – „Zbiory klasztorów kasowanych w Królestwie Polskim w Bibliotece Ordynacji Zamojskiej w Warszawie”. Po krótkiej dyskusji i przerwie na kawę dalsze referaty wygłosili: prof. dr hab. Waldemar Rozynekowski (UMK Toruń) – „Zagadnienie uposażenia klasztorów w Królestwie Polskim w świetle badań ks. bpa Adolfa Piotra Szelążka” oraz dr Barbara Kalinowska (Muzeum Ostrołęka) – „Bernardyni ostrołęccy. Udział w powstaniu styczniowym oraz losy zakonników i majątku po kasacie klasztoru w 1864 roku”. Ostatnim prelegentem był ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW Warszawa) – „Ks. Paweł Rzymski CM (1784-1833) - renegat czy patriota?”.

Pani prof. zw. dr hab. Jolanta M. Marszalska reasumując stwierdziła, że w podczas konferencji prelegenci w referatach ukazali obraz życia zakonnego w Królestwie Polskim w latach 1832–1864, tragizm kolejnych kasat, aktywność polityczną środowiska zakonnego, losy majątków klasztornych, działalność duchowieństwa zakonnego w duszpasterstwie parafialnym,

uposażenia klasztorów, oraz losy: klarysek, benedyktynów, norbertanek, bernardynów, kapucynów, księży komunistów, franciszkanów, kanoników regularnych laterańskich, karmelitów bosych, jezuitów, a także szczegółowe zagadnienia i osoby z nimi związane.

Natomiast ks. prof. dr hab. W. Graczyk w podsumowaniu konferencji powiedział, że spotkanie mogło dojść do skutku dzięki dobrym relacjom z Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie, który jest także szczególnym miejscem historycznym pogranicza kultur, gdzie spotyka się zachód ze wschodem. To małe miasto jest związane od kilku wieków z życiem zakonnym.

W konferencji „Życie zakonne w Królestwie Polskim w latach 1832–1864” udział wzięli świeccy i duchowni, naukowcy zajmujący się historią zakonów, przedstawiciele zgromadzeń zakonnych z Drohiczyna, Siemiatycz, Sokołowa Podlaskiego, Rudki oraz klerycy.

Wszyscy wysłuchali referatów pracowników naukowych z Lublina, Kielc, Drohiczyna, Tarnobrzega, Pułtuska, Krakowa, Legnicy, Opola, Warszawy, Torunia, Ostrołęki i Wrocławia. Drugi dzień konferencji zakończył się wspólną modlitwą i obiadem w refektarzu Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie. Później grupa profesorów udała się wraz z ks. Z. Czumajem, aby zwiedzać zespół klasztorny benedyktynek w Drohiczynie.

KS. WOJCIECH TUROWSKI

**SPRAWOZDANIE
Z SYMPOZJUM HOMILETYCZNEGO:
„JAK PRZEPOWIADAĆ DZIŚ? GŁOSZENIE
SŁOWA BOŻEGO W SŁUŻBIE
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WIARY”.**

Wydział Teologii UWM w Olsztyn 24-25 października 2012r.

W dniach 24-25 października 2012r. WSD „Hosianum” w Olsztynie, Katedra Katechetyki i Pedagogiki UWM w Olsztynie oraz Katedra Homiletyki KUL zorganizowały w Olsztynie sympozjum homiletyczne pod tytułem: „Jak przepowiadać dziś? Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary”.

Sympozjum rozpoczęło się Mszą św., pod przewodnictwem metropolity warmiński abp Wojciecha Ziemby. W homilii, celebrans, zaznaczył, że tematyka spotkania jest bardzo aktualna, warto też się zastanowić nie nad tym co i jak, ale do kogo mówić. – Odpowiedź wydaje się prosta – trzeba mówić do ludzi. Ale kim oni są? Jacy są? Jak mówić do wszystkich, aby słowo Boże trafiło do każdego z osobna? A może najpierw trzeba mówić do siebie? – pytał abp Ziemia.

Sympozjum składało się z części wykładowej i warsztatowej.

Sympozjum rozpoczęto od wykładu ks. dr hab. Edwarda Wiszowatego, prof. UWM: *Głoszenie wiary w ponowoczesnym kontekście*. Profesor zwrócił uwagę na zmianę kontekstu społeczno-kulturowy głoszenia dziś słowa Bożego. Współczesny kaznodzieja nie może tracić perspektywy teologicznej, by nie moralizować, mędrkować, mówić ponad głowami. Prelegent zwrócił uwagę na niebezpieczny nurt ponowoczesności, który jest przejawem załamania się wiary w postęp, w to, co naukowe. Ponowoczesność zakwestionowała obiektywną prawdę. Jeśli jest, to jest ona niepoznawalna.

Ludzie ponowocześni muszą się obyć bez prawdy. Jest to niebezpieczne dla głosiciela słowa Bożego. Innym aspektem filozofii ponowoczesnej jest relatywizm, subiektywność doświadczeń i doznań oraz konsumeryzm. Kultura konsumpcyjna, to nowa religia, z którą zmierzać się musi współczesny głosiciel Ewangelii. Kazanie powinno być raczej wędrówką ze słuchaczem, w kierunku Tego, który jest wielką tajemnicą wiary – stwierdził prelegent.

Kerygmat dla zrodzenia chrześcijańskiej wiary, to kolejny wykład, który wygłosił ks. mgr lic. Marian Królikowski z Kielce. Prelegent zwrócił uwagę na inicjację wiary, jej rozwój i strzeżenie jej przed jej utraceniem. Wyповідź składała się z trzech części: 1. Czym jest wiara, 2. Czym kerygmat apostołski, 3. Kerygmat dzisiaj. Wiara jest żywą relacją, związaniem się z Bogiem, z Jezusem Chrystusem, a nie tylko doktryną, wiarą zdefiniowaną.

Ks. dr Wojśław Czupryński z UWM w wykładzie: *Katecheza drogą do wiary dojrzałej* mówił, że fundamentem i gwarantem skuteczności wszelkich działań katechetycznych jest doprowadzenie katechizowanego do żywej wiary, wyrażającej się w przeżywaniu osobowej relacji z Jezusem. Prelegent sporo uwagi poświęcił kryzysowi katechizowania. Stwierdził, że katecheza zredukowana do przekazu samej tylko doktryny nie tylko nie realizuje swojej podstawowej misji, ale może nawet przyczyniać się do kryzysu wiary. Jako propozycje zmian w katechetycznej posłudze Kościoła podał m.in. przywrócenie w dziele ewangelizacji i katechezy nadrzędnej roli rodzinie – z tym wiąże się oczywiście konieczność realnej katechezy dorosłych. Lekcja religii w szkole powinna przyjąć charakter chrześcijańskiej inicjacji. Najpierw kerygmat, a dopiero potem pareneza, nigdy odwrotnie. Wcześniej jednak lekcja religii musi stać się rzeczywistym spotkaniem z drugim człowiekiem i z Bogiem.

Homilia - regularny pokarm wiary, to temat kolejnego referatu, który zaprezentował ks. dr Sławomir Płusa z Radom. Prelegent na wstępie zadał pytanie: Jak słuchać Słowa? *Słuchanie to rodzaj spożywania słowa. Słuchanie słowa porównał za znanym liturgistą B. Nadolskim do miłości eros*, to wszystko prowadzi do spotkania człowieka z Bogiem. Homilia jest spotkaniem z Bogiem lub pogłębieniem doświadczenia obcowania z *Sacrum*. Homilia ma prowadzić do zachwyty nad Bogiem (ów *eros*), ma wprowadzać w doświadczenie z Nim. Swoje wystąpienie zawarł w następujących punktach: 1. Wiara w doświadczeniu Kościoła, 2. Homilia i wiara jako aktualizacja ekonomici zbawienia, 3. Typologia jako prototyp homilii, 4. Relacja ludzkiego doświadczenia i Wnioski końcowe. Prelegent postulował, by dziś zwracać

uwagę na to, jak się przepowiada? Czy jest w tym żar ognia Ducha Świętego?

Ks. dr hab. Leszek Szewczyk, UŚ Katowice zaprezentował wykład p.t.: *Homilia stwarzaniem warunków do osobowego spotkania z Chrystusem*. W nim poruszył następujące kwestie: 1. Wiara jako osobowe spotkanie z Chrystusem, 2. Wiara jako cel przepowiadania słowa Bożego, 3. Liturgia miejscem spotkania z Chrystusem i 4. Homilia miejscem spotkania z Chrystusem. Prelegent postulował, aby stwarzać warunki do osobowego spotkania z Chrystusem trzeba być świadkiem. Takie słowo przepowiadania jest autentyczne i żywe. Homilista będąc świadkiem Chrystusa ma na ustach Jego słowa, ale ma je również w sercu. Homilia stanowi integralną część liturgii i jest realnym spotkaniem, przez wiarę, z żywym Bogiem.

Bez mistagogii nie ma homilii, to kolejne przedłożenie, którego dokonał ks. mgr lic. Radosław Karczewski z KUL Lublin. Prelegent na wstępie zwrócił uwagę, niejako wytykając, że duszpasterze pomijają mistagogię, ten ważny element w przepowiadaniu jest nieobecny, najwyżej u wrażliwych homiletów. Swoją referat oparł na wy tłumaczeniu czym jest mistagogia oraz homilia, następnie wyszukał związki istniejące między nimi. Takie jak: *słowo Boże i mistagogia* wprowadza w tajemnice samego Boga, tak jedna i druga wyjaśnia pewne znaki, dzieła, czynności w liturgii; wreszcie łączą je sakramentalnie uobecniając Chrystusa. Postulował, żeby homilia była pomostem między uczestnikami liturgii a sama liturgią. Zamknięcie się homilii na mistagogię skutkuje błędem historycyzmu, moralizatorstwa, błędem dydaktyzmu czy brakiem wiary, że słowo Boże ma moc zbawiać.

Pierwszy dzień sympozjum zamknął referat ks. dr hab. Stanisława Dyka z KUL w Lublinie: *Kazanie katechizmowe zamiast homilii czy didaskalia w homilii?* Prelegent na wstępie podziękował Wydziałowi Teologicznemu UWM za umożliwienie organizacji tego sympozjum. Przechodząc do tematu wyjaśnił na czym polega różnica między katechezą a homilią. Pierwsza jest mistagogią w sensie szerokim, wprowadza w całość chrześcijańskiego objawienia, a homilia jest mistagogią w sensie ścisłym, wprowadza w konkretne misterium, które jest celebrowane. Przed Soborem Watykańskim II na mszach św. obecne były powszechnie kazania katechizmowe, przepowiadano, by czegoś nauczyć. Po Soborze głosi się homilię, by wprowadzić w życie Boże, wzbudzić wiarę i wskazać, że tu i teraz jest obecny Chrystus. Ks. Dyk zauważa, że coraz częściej, wielu diecezjach postuluje się realizację kazań katechizmowych podczas li-

turgii. Wielu duszpasterzy uważa, że antidotum na współczesną niewiarę dobre jest kazanie katechizmowe. Zapomina się, że nie wiedza, ale wiara nas zbawia. Dobrze przygotowana homilia, pogłębiona teologicznie i jednowątkowa (a nie wiele) jest kształtowaniem wiary, spełnia to co kazanie katechizmowe. Dlatego jest za didaskaliami w homilii, niż kazaniami katechizmowymi, postulował prelegent.

Drugi dzień sympozjum poświęcony był warsztatom wydobywania kerygmatu ze słowa Bożego. Najpierw ks. mgr Damian Chrzanowski zaprezentował kryteria interpretacji tekstów świętych, następnie ks. mgr lic. Radosław Karczewski wykazał szereg błędów, które zakłócają przekaz wiary w przepowiadaniu. Warsztaty zakończył ks. mgr Michał Dąbrówka wskazując na potrzebę dobrego przepowiadanie w kontekście dechrystianizacji.

KS. DARIUSZ WOJTECKI
KS. ANDRZEJ DĘBSKI

SPRAWOZDANIA ZE SPOTKAŃ KSIĘŻY PROFESORÓW WSD Z BIAŁEGOSTOKU, DROHICZYNA, EŁKU, ŁOMŻY I SIEDLEC W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec,
Białystok, 24 października 2013 r.**

1. Dnia 24 października 2013 r. w gmachu AWSD w Białymstoku, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po w`spólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Andrzej Proniewski, nowy rektor AWSD w Białymstoku, powitał rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 26, wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Jarosławowi Kotowskiemu, rektorowi WSD w Łomży, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez ks. Dariusz Wojteckiego, sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Wybór nowego sekretarza spotkań. Ks. Jarosław Kotowski, powołując się na wcześniejsze uzgodnienia między rektorami, w celu uproszczenia procedury wyboru, zaproponował kandydaturę ks. dra Andrzeja Dębskiego z AWSD w Białymstoku. Wyboru nowego sekretarza dokonano przez aklamację. Jednocześnie rektor łomżyński podziękował ks. Dariuszowi Wojteckiemu za 12 lat pełnienia obowiązków sekretarza spotkań.

4. Wykład wygłosił ks. dr Jerzy Lachowicz, dyrektor Studium Teologii w Białymstoku, na temat: „Ekstremalne drogi wiary. Przedziwne formy

ascezy mnichów wczesnochrześcijańskich”.

Włączając się w jakiś sposób w nurt Roku Wiary, Prelegent postawił pytanie o wiarę chrześcijan starożytnych, drogi jej formowania i przeżywania. Ów jednak szeroki problem ograniczył do pewnego obszaru – w tym wypadku do środowisk monastycznych i to tych, których przedstawiciele celowali w formach ascetycznych najbardziej wymyślnych a niekiedy wręcz drastycznych. Mamy tu na myśli przede wszystkim środowiska anachoretów egipskich ze św. Antonim Wielkim (+356) na czele i syryjskich, których listę otwiera św. Szymon Słupnik (+459). Tam bowiem znajdujemy przykłady najbardziej wyraziste. Jeśli chodzi o czas, to można ograniczyć się do początków ruchu monastycznego, sięgając mniej więcej do połowy V w. Później tytułowe zjawisko traci na swej sile i oryginalności.

Osią tematyczną jest w opracowaniu asceza w znaczeniu wczesnochrześcijańskim. Mówimy tu o próbie naśladowania Chrystusa, swoście pojętej realizacji ideału męczeństwa, oraz pragnieniu odnalezienia takiej praktyki wiary, która by była alternatywą dla słabnącego poziomu duchowego rosnących mas chrześcijańskich po roku 313.

W kwestii źródeł dysponujemy ciekawymi pomnikami literackimi, spośród których wymienić należy przede wszystkim *Żywot Antoniego* pióra św. Atanazego, wydany tuż po śmierci bohatera oraz mniej co prawda popularny, ale wart odnotowania *Żywot św. Pawła, pierwszego pustelnika* napisany przez św. Hieronima w latach 374-375 i jego autorstwa żywoty św. Hilario na i Malchusa. Pominąć nie można także dzieła Palladiusza zadedykowanego ok. 420 r. urzędnikowi Lausosowi – *Historia Lausiaca (Opowiadania dla Lausosa)*. Z tego czasu mamy też interesujący zbiór znany dziś pod tytułem *Historia mnichów w Egipcie*. Nieocenionym źródłem okazują się też tzw. *apoftegmaty*, czyli powstające od IV w. zbiory sentencji i budujących przykładów z życia sławnych eremitów egipskich. Dodać należy jeszcze *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich* Teodoreta z Cyru i nieco późniejsze *Rozmowy z ojcami* pióra św. Jana Kasjana.

Rzecz podzielić można na dwie części. Pierwsza obejmuje formy ascezy zwyczajne, lecz szczególnie rozwinięte. Zaliczymy tu takie, które także dziś praktykujemy, choć nie z taką częstotliwością czy nasileniem, jak w omawianych przypadkach. Będą to: asceza pokarmowa (ilościowa i jakościowa), umartwienie w zakresie odzienia i wyglądu (od ubierania się w stare i brudne szmaty czy skóry zwierzęce a na całkowitej nagości kończąc), wyrzeczenie się snu, ćwiczenie się w pokorze, praktykowanie ślepego posłuszeństwa i heroicznej miłości bliźniego, opanowanie wzroku, praktykowa-

nie ubóstwa czy udawanie szaleństwa.

Część druga koncentruje się na formach nadzwyczajnych, dziś – może poza nielicznymi wyjątkami – raczej niemożliwych do spotkania. Tu zaliczymy kwestię wymyślnych siedzib ascetów (jaskinie i grotty, doły i cystermy, małe domki i szałas, groby, słupy, górskie zbocza, zagrody czy klatki), drastyczne umartwienie ciała (wielodniowe stanie na słonecznej spiekocie, poddawanie się ukąszeniom owadów, opanowywanie bólu, samookaleczenia), dźwiganie łańcuchów, metalowych ciężarów oraz innych elementów, itd.

Podsumowując można stwierdzić, iż świat ascetycznych praktyk dawnych mnichów jest terenem badań fascynującym, aczkolwiek niełatwym. Uwzględnić tu musimy rodzaje literackie badanych tekstów oraz fakt, iż mamy do czynienia z literaturą z pogranicza hagiografii i historii, gdzie ta ostatnia miesza się niekiedy z legendą. Jakkolwiek by jednak na to nie patrzeć, napotkane obrazy przemawiają do dzisiejszego czytelnika bardzo sugestywnie, równocześnie zawstydzając, bo może nie wszystkie praktyki starożytnych można dziś zastosować, ale wszystkie okazują się przykładami heroicznej gorliwości w praktykowaniu chrześcijańskiej wiary. Odsłaniają też słabość dzisiejszego człowieka, któremu bliższa raczej asceza w znaczeniu najpierwotniejszym, tyjącym bardziej ciała niż ducha.

Prowadzący spotkanie podziękował za ekstremalnie ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Ks. T. Syczewski zauważył, iż rozpowszechniona często moda na rzeczy luksusowe w życiu duchownych, domaga się powrotu do pewnych form ascezy. Jak ma wyglądać dzisiejsza asceza w Seminarium Duchownym? Ks. J. Kotowski poruszył problem konsumpcjonizmu w życiu kleroika i księdza. Ks. R. Kimsza zauważył, iż właściwie pojęta asceza chrześcijańska, zwracała uwagę nie na formę, ale na cel, szczególnie w życiu mnichów wczesnochrześcijańskich. Ksiądz Prelegent doprecyzowując podkreślił, iż bardziej pogłębiona teologia życia ascetycznego powstała dopiero w późniejszych wiekach. Ks. Z. Skuza stwierdzając, iż dzisiaj nawet symboliczny post zaczyna zupełnie zanikać, zapytał o powody wygaśnięcia niektórych form ascezy w dziejach Kościoła. Ks. J. Lachowicz dodał, iż w Kościele Zachodnim ekstremalne formy ascezy w zasadzie nigdy się nie przyjęły. Ks. Kimsza zwrócił uwagę na rozwój egzegezy Pisma św., który sprawił, iż zaczęto bardziej poprawnie rozumieć zachętę do modlitwy i ascezy. Ks. J. Zabielski, w charakterystyczny dla siebie sposób, podważył autentyczność i wiarygodność przywołanych przez Prelegenta ekstremalnych form i opisów ascezy. Zauważył też, iż nie można mówić o ascezie

w przypadku, gdy niszczy się swoje zdrowie i naraża życie, wykraczając ewidentnie przeciw prawu naturalnemu. Według niego są to raczej przejawy deformacji natury ludzkiej, religijności i pobożności. Ks. J. Lachowicz w odpowiedzi nieśmiało zauważył, iż motywem takiego „naśladowania Chrystusa” było umartwianie ciała pod dużym wpływem prądów gnostyckich, które ogólnie negowały jakąkolwiek wartość ciała. Natomiast opisy hagiograficzne charakteryzują się stylem swojej epoki. Ks. Z. Czumaj zaznaczył, że informacje zawarte w źródłach podlegają krytycznej ocenie i odpowiedniej interpretacji, przy zastosowaniu odpowiedniej metodologii. Ks. A. Proniewski w swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na strukturę wykładu, który został dobrze przygotowany od strony metodologicznej, nawet jeśli można odnieść wrażenie, iż hagiografia i legenda mieszają się z historią. Ks. R. Kimsza odpowiadając ks. J. Zabielskiemu zauważył, że z punktu widzenia współczesnej wiedzy teologicznej, podejmując krytykę tamtych form, można popełnić błąd niewłaściwego rozumienia motywacji ówczesnej ascezy. Ks. A. Skreczko pozytywnie ocenił temat i treść wykładu w kontekście szukania prymatu ducha nad ciałem i z punktu widzenia dążenia do świętości w okresie wczesnochrześcijańskim. Prowadzący obrady podziękował uczestnikom dyskusji.

Wolne wnioski. W ramach wolnych wniosków i komunikatów ks. J. Kotowski poinformował zebranych o zdobyciu nagród i stopni naukowych przez księży z poszczególnych diecezji. Z archidiecezji białostockiej ks. prof. Adam Skreczko otrzymał nagrodę Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, bp Henryk Ciereszko uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym KUL, ks. Andrzej Proniewski uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria), a ks. Bogdan Skłodowski obronił doktorat z katechetyki na Wydziale Teologicznym UKSW. Z diecezji ełckiej ks. Wojciech Guzewicz zdobył stopień profesora belwederskiego, ks. Marcin Maczan zrobił doktorat z prawa w Rzymie, a ks. Jacek Graszko doktorat z teologii biblijnej też w Rzymie. Z diecezji łomżyńskiej ks. Robert Bączek obronił doktorat z teologii duchowości na Wydziale Teologicznym UKSW. Z diecezji siedleckiej ks. Jacek Rosa zakończył studia specjalistyczne na Papieskim Ateneum Regina Apostolorum w Rzymie obroną pracy doktorskiej z bioetyki. Ks. T. Syczewski poinformował o wyjeździe ks. Jarosława Przeździeckiego na misje do Urugwaju oraz zaprosił na konferencję do Drohiczyzna na temat: „Zbieranie owoców. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania ekumenicznego”, która odbędzie 26 października 2013 r. Ks. A. Proniewski natomiast zaprosił na Trzecią Międzynarodową Konfe-

rencję Naukową „Otoczmy troską życie”, która odbędzie się w dniach 25-26 października 2013 r. w Białymstoku. Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Łomży, które odbędzie się 5 grudnia 2013 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec
Łomża, 5 grudnia 2013 r.**

1. Dnia 5 grudnia 2013 r. w gmachu WSD w Łomży, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Jarosław Kotowski, rektor WSD w Łomży, powitał obecnych księży biskupów, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 25 (lista obecnych w załączeniu), wyrażając radość z kolejnego spotkania. Przedstawił program obrad i przekazał prowadzenie międzyseminaryjnej sesji naukowej ks. Mieczysławowi Głowackiemu, rektorowi WSD w Siedlcach, który poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego spotkania.

2. Protokół został odczytany przez ks. Dariusz Wojteckiego, ustępującego po 12 latach sekretarza spotkań i przyjęty bez uwag.

3. Następnie wykład n.t. „Jak dzisiaj bronić chrześcijaństwa? Czyli o powracaniu apologii” wygłosił ks. dr Przemysław Artemiuk, wykładowca UKSW i WSD w Łomży.

Ks. Artemiuk referat rozpoczął od naszkicowaniu kilku ważnych uwag metodologicznych. A mianowicie dokonał wyraźnego uściślenia i zdefiniował, czym jest apologia, apologetyka i teologia fundamentalna. Ten podział okazał niezbędny, bowiem pozwolił dojrzeć obecne dzisiaj zjawisko powracania apologii. Tak jak obserwujemy nową ewangelizację, tak też możemy mówić o narodzinach i rozwoju „nowej apologii”, która rozbłysła z całą mocą w latach dziewięćdziesiątych i jej czas trwa do dzisiaj.

Apologia, to zdaniem prelegenta intelektualne i praktyczne uzasadnianie oraz obrona nadprzyrodzonego charakteru Objawienia chrześcijańskiego w aktualnym kontekście i przestrzeni. Jest dla niej nieodzowne zmaganie się o prawdę wiary „tu i teraz”, żywe i odważne reagowanie, wchodzenie w spór, polemikę, debatę i dyskusję. Pośpiechowi odpowiedzi towarzyszy: logika, żelazna spójność, a nawet pewna ostrość. Inną cechą nowej apologii jest odwoływanie się do siły paradoksu, spokojnego humoru, narracji i metafory. Miejscem przekazu nie jest najczęściej sala uniwersytecka, kate-

dra i dzieło naukowe, lecz debata, dyskusja, homilia, kazanie, publicystyka polemiczna, felieton, mowa obronna, oficjalny (lub nieoficjalny) protest, dobrze zorganizowany, przemyślany pochód, happening.

Ks. Artemiuk zadał pytanie: dlaczego mówimy dzisiaj o powracaniu apologii? I zaproponował odpowiedź: Bowiem obserwujemy wyraźne wyczerpanie się formuły dialogu. W latach soborowych odrzucając obronę wiary „wylano dziecko z kąpielą”. Apologia okazała się balastem. Z czasem wkradła się dyktatura dialogu, która rozmywała tożsamość i gubiła podstawowy sens. Stąd w latach dziewięćdziesiątych tęsknota za prostym i jednoznacznym przekazem zaowocowała narodzinami apologii. Współcześnie mamy ich prawdziwy „wysyp”. Drugą wyraźną przyczyną jest lewicowy zwrot w obrębie mentalności europejskiej. Próba porzucenia już nie tylko chrześcijaństwa, ale racjonalnego myślenia. Stąd znów powrót i obrona klasycznej myśli europejskiej, w której centrum stanowi grecka filozofia. Narodzinom nowej apologii od początku towarzyszy życzliwe spojrzenie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który stara się w niej dostrzec analogiczne zjawisko do nowej ewangelizacji. W jej skład także wchodzi mężne bronienie i odwaga wyznawania wiary.

Prelegent wskazał kilka obszarów, wobec których należy bronić chrześcijaństwa: ideologia politycznej poprawności; rozprzestrzenianie się mentalności biotechnicystycznej; atakowanie chrześcijaństwa od postaw; redukcjonowanie, banalizowanie i ośmieszanie wizerunku Jezusa Chrystusa Krzyża i Biblii; problematyka, którą ponownie trzeba opisać starym idiomem: *islam ante portas*. Szczegółowo zaś opisał apologię wobec politycznej poprawności. Na zakończenie odpowiedział na pytanie, jak dzisiaj uprawiać apologię.

Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Antoni Skowroński. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na to, iż dziś chrześcijanie znajdują się w pułapce, postępową lewica narzuca nam pole konfliktu, bardzo często próbując sprowokować nas do zaplanowanej przez nią z góry postawy. Ks. Adam Skreczko stwierdził, iż jedną z form apologetyki jest wyjście na placę i odwaga. Nie możemy dać się zapędzić w kozi róg. Dziś potrzebna jest też apologia naukowa, a najlepszą apologią jest świadectwo życia. Z kolei ks. Sławomir Bartnicki zwrócił uwagę na różnicę pomiędzy teologią fundamentalną a apologetyką i doprecyzował sposoby udowadniania Bożego Objawienia szczególnie przed i po Soborze Watykańskim II. Ks. Marian Jamiołkowski ustosunkował się do zarzutu stawianemu Kościołowi, iż ten często mil-

czy w imię tzw. poprawności politycznej. Podał też przykład osoby papieża Franciszka – jest to w mediach prawdziwy obraz Ojca Świętego, który nie boi się dotykać trudnych spraw. Ks. Tadeusz Syczewski zwrócił uwagę na tzw. apologię liturgii, na potrzebę większej jedności między kapłanami. Z kolei ks. Wojciech Nowacki poruszył sprawę nadreprezentatywności środowisk LGBT w mediach. Dziś jest na to przyzwolenie, choć kiedyś to było nie do pomyślenia. Nie ma tu miejsca na dialog z takimi środowiskami, gdyż jeśli zaprasza się do mediów ludzi inaczej niż oni myślących, to nie po to, żeby ich słuchać ale ośmieszyć. Następnie ks. Zbigniew Skuza przestrzegł przed „rozmywaniem” prawd wiary w imię np. dialogu międzyreligijnego, podał przykład kapłana z Włoch, który otworzył w swojej parafii kaplicę dialogu i pojednania, gdzie obok tabernakulum stały Koran i Tora. Ks. Grzegorz Jaśkiewicz zachęcił do częstego sięgania do pierwszych apologetów chrześcijańskich, zwrócił uwagę na to, iż treści zawarte w ich dziełach są nadal aktualne. Z kolei ks. Jerzy Lachowicz dodał, iż w referacie zabrakło mu słowa „ewangelizacja”, a nowa apologia ma być właśnie nową ewangelizacją. Następnie ks. Andrzej Proniewski zwrócił uwagę na konieczność odwołania się do okoliczności życia. Przywołując przykłady funkcjonowania obok siebie Radia Józef i Radia Maryja, bądź też istnienia małżeństw mieszanych religijnie zauważył, że dziś często potrzebna jest nie tyle apologia ile zwykły dialog. Jako ostatni głos zabrał bp Henryk Ciereszko, który podsumował dyskusję ukazując powagę obrony wiary w różnych aspektach naszego życia

W ramach wolnych wniosków i komunikatów Ks. A. Proniewski poinformował zebranych, iż wykładowca AWSD w Białymstoku ks. Radosław Kimsza uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, a także zaprosił na Konferencję Naukową „Człowiek – projekt czy przypadek”, która odbędzie się w dniach 6-8 marca 2014 r. w Białymstoku. Prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Siedlec, które odbędzie się 15 maja 2014 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

**Sprawozdanie ze spotkania Księży Profesorów WSD
z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec
Nowe Opole, 15 maja 2014 r.**

1. Dnia 15 maja 2014 r. w gmachu WSD w Nowym Opolu, odbyło się spotkanie Księży Profesorów Wyższych Seminariów Duchownych z Białegostoku, Drohiczyna, Ełku, Łomży i Siedlec. Po wspólnie spożytym śniadaniu i kawie, ks. Mieczysław Głowacki, rektor WSD w Siedlcach, powitał obecnych księży biskupów, rektorów i wszystkich księży profesorów w liczbie 27 (lista obecnych w załączeniu), 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 z poprzedniej sesji odczytał ks. Andrzej Dębski. Został on przyjęty z jedną uwagą. Ks. Grzegorz Jaśkiewicz zwrócił uwagę na brak w protokole śladów po krytyce użytego w referacie sformułowania, iż p. Szymon Hołownia jest współczesnym apologetą.

3. Następnie referat p.t. „*Kryzys kultury a kryzys filozofii*” wygłosił ks. dr Grzegorz Stolarski, wykładowca WSD w Siedlcach.

Mówiąc o kryzysie zachodniej kultury, autor skoncentrował się na tym aspekcie problemu, który ma związek z upadkiem filozofii. Szczególnie przydatnymi okazały się dzieła Petera Redpatha, profesora Uniwersytetu św. Jana w Nowym Yorku. W szeregu swoich prac, z których na polski przetłumaczono *Odyseję mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki*, w oryginalny sposób amerykański uczonego przedstawia dzieje filozofii, poszukując klucza do zrozumienia opłakanego stanu dzisiejszej myśli filozoficznej i jego reperkusji dla kultury.

Według Redpatha współczesna filozofia znajduje się w stanie analogicznym do czasów sofistów, kiedy za mądrość uchodziła zręczna retoryka pozbawiona (jeszcze) ugruntowania logicznego i (jeszcze) pozbawiona metafizyki. Redpath prezentuje grecką filozofię jako przewyżczenie monopolu na prawdę, jaki usurpowali sobie starożytni „poeci”, przekonani o boskim (natchnionym) pochodzeniu swojej mitologicznej „teologii”. W konsekwencji, za sprawą Sokratesa, a przede wszystkim jego duchowych spadkobierców – Platona i Arystotelesa, dokonano się także przewyżczenie relatywizmu sofistów. Zaowocowało to „projektem metafizycznym” – oparciu ludzkiego poznania rzeczywistości na przekroczeniu granic płytkiego empiryzmu oraz ugruntowania prawdy ponad erystyczną grą mniemań, opi-

nii i pozornych aporii, których siła nie leży w ich prawdziwości, ale w retorycznej zdolności do przekonania większości.

W dalszej części wystąpienia, autor podkreśla, iż chrześcijaństwo ugruntowało obecność owego projektu metafizycznego w kulturze europejskiej, powodując jej ogromny rozkwit. Nie dokonało się to jednak bez trudności. Najpierw, za sprawą Ojców Kościoła (przede wszystkim św. Augustyna) wypracowana została tradycja teologii chrześcijańskiej. Nie oparła się ona ani na mitologii, ani na politycznym ugruntowaniu religii, ale stała się racjonalną, nastawioną na poznanie prawdy o Bogu, działalnością ugruntowaną w wierze intelektu. Rozumiana była jako intelektualny wyraz wiary, która nie zadowalała się statusem „jednej z wielu religii”, ale chce być *religio vera* – religią prawdziwą. Dlatego Augustyn dokonuje przezwyciężenia starożytnego materializmu, sceptycyzmu i panteizmu, charakterystycznych dla schyłkowej filozofii starożytnej.

Zdaniem autora, drugim etapem było „odzyskanie” metafizyki w ramach recepcji starożytnej filozofii, która dokonała się w chrześcijańskiej myśli średniowiecznej za sprawą filozofii muzułmańskiej. Recepcja ta miała trudną drogę wobec traktowania filozofii jako służebnicy teologii i to pierwotnie wyłącznie w ramach „sztuk” trivium i quadrivium. Odkrycie na nowo Arystotelesa, a przez niego – metafizyki, spowodowało reakcję zarówno teologów, obawiających się naturalizmu, jak i mistrzów sztuk wyzwolonych, chcących zrzuć ograniczenia powodowane przez teologicznie traktowaną naukę. Mimo to, średniowiecze ochroniło metafizykę w wielkich syntezach teologicznych przede wszystkim Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota.

Antymetafizyczne nastawienie współczesnej kultury miało swój początek w XIV-wiecznym nominalizmie, choć ogromny impuls zyskało dopiero przez filozofię Kartezjusza. Była ona zaprzeczeniem całego klasycznego projektu filozoficznego, stanowiącego podłoże kultury europejskiej i całej łacińskiej cywilizacji. Doprowadziła ona do gruntownej krytyki metafizyki, kulminującej w dziełach Kanta i jego następców. Pomysły filozoficzne XIX wieku – idealizm i pozytywizm – są jej pokłosiem. To właśnie wtedy ugruntowane zostały postawy intelektualne, stanowiące sposób myślenia dzisiejszego człowieka. Spowodowały one ostatecznie degradację roli filozofii w kulturze. Przestała być ona przedsięwzięciem poznawczym, nastawionym na zgłębienie prawdy, a stała się ponownie sofistyką. W konsekwencji nie karmi ona współczesnej kultury realistyczną koncepcją świata, człowieka i Boga. Jej miejsce zajęły udające metafizykę nieuprawnione uogólnienia

nauk przyrodniczych i społecznych – ewolucjonizm, freudyzm, marksizm (dziś – w swej „kulturowej” odsłonie). Wobec wszechwładności miałkich intelektualnie przekazów mediów elektronicznych pozwala to na niespotykane dotąd rozprzestrzenianie się wizji, określanych czasem „postmodernizmem”: poznawczego i moralnego relatywizmu, sofistycznych projektów kulturowej „transgraniczności”.... Filozofia zatoczyła koło i znajdujemy się w czasach podobnych do tych, w których przyszło Sokratesowi zmagać się z zalewem sofistyki. Małą pociechą jest renesans zainteresowań klasyczną filozofią w wielu ośrodkach akademickich. Wpływowe środowiska pożywiają się papką intelektualną, destrukcyjną dla kultury choć coraz bardziej agresywną. Zdaniem autora, kulturze trzeba zatem dzisiaj, tak jak dawniej – Sokratesów.

Prowadzący spotkanie podziękował za ciekawy referat i zaprosił do dyskusji. Jako pierwszy głos zabrał ks. Roman Krawczyk, który zwrócił uwagę na wybiórcze potraktowanie w wystąpieniu postaci biblijnych. Jego zdaniem zabrakło odniesienia do proroków Izajasza i Jeremiasza, do Koheleta, a także mowy św. Pawła na Areopagu. Zdaniem ks. Mieczysława Głowackiego autor bardzo dobrze wypunktował przyczyny kryzysu filozofii, ale w referacie zabrakło przyczyn kryzysu kultury. Ks. Marian Jamiołkowski w swoim wystąpieniu wyraził ubolewanie, iż dziś w seminariach duchownych niestety redukuje się godziny wykładowe przedmiotów filozoficznych i teologii dogmatycznej stawiając raczej na elementy praktyczne – teologię pastoralną. Następnie głos zabrał bp Henryk Ciereszko, który zauważył, iż od zawsze myślenie filozoficzne było w kręgu elity i w czasach zamierzchłych i teraz jest opór myślenia. Trzeba zatem postawić sobie pytanie w jaki sposób odnieść filozofię do rzeczywistości? Człowiek zawsze idzie za tym co łatwiejsze i praktyczniejsze. Dziś Kościół jest kontestowany bo wymaga myślenia, ale właśnie jest to zadaniem nauczycieli wiary, jak podzielić się naszą wiedzą. Jako ostatni głos zabrał ks. Mateusz Czubak, który zwrócił uwagę na konieczne dzisiaj ewangelizowanie kultury a nie wchodzenie z nią w dialog. Powołał się też na encyklikę papieża Jana Pawła II *Fides et ratio*, przypominając, iż zawsze kryzys między kulturą świata a chrześcijaństwem rozbija się o krzyż Chrystusa. Postawił on też pytanie o miarę tego dialogu.

W ramach wolnych wniosków i komunikatów Ks. Mieczysław Głowacki zaprosił zebranych na ingres nowego biskupa siedleckiego Kazimierza Gurdy, który zaplanowany został na 24 maja, a ks. Tadeusz Syczewski na ingres nowego biskupa drohiczyńskiego Tadeusza Piku-

sa – 25 maja. Ponadto ks. Tadeusz Syczewski zaprosił do uczestnictwa w Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Bezpieczeństwo człowieka a wychowanie”, którą zaplanowana w Drohiczynie w dniach 7-9 września 2014 r. Ks. Jarosław Kotowski podzielił się z zebranymi radośną informacją, iż ks. dr hab. Mieczysław Ozorowski dnia 10 kwietnia br. otrzymał z rąk Prezydenta RP tytuł profesora. Ks. Andrzej Proniewski zaprosił na obchody jubileuszu 35- lecia sakry biskupiej i 50- lecia świeceń kapłańskich ks. abpa Edwarda Ozorowskiego, metropolity białostockiego. Następnie prowadzący obrady zaprosił na kolejne spotkanie do Drohiczyna, które przewidziano 23 października 2014 r. Spotkanie zakończyło się wspólną modlitwą brewiarzową i obiadem.

Recenzje

Franciszek Adamski, *Człowiek istota religijna i rodzinna. Analizy socjologiczne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013, s. 240.

Profesor Franciszek Adamski od wielu lat prowadzi działalność naukowo-badawczą w zakresie społecznego nauczania Kościoła, rodziny, wychowania oraz kultury – zwłaszcza w aspekcie jej odniesienia do religii. Jego wydana niedawno książka: „Człowiek istota religijna i rodzinna. Analizy socjologiczne” nie powstała jako jednorazowe przedsięwzięcie naukowe, składają się bowiem na nią niektóre z rozproszonych w różnych miejscach i na przestrzeni wielu lat publikacji – ponownie opracowanych merytorycznie i redakcyjnie. Podejmowane w publikacji problemy rozpatrywane są w świetle nurtu określanego mianem personalizmu chrześcijańskiego, w którym człowiek wraz z jego rozwojem, wychowaniem i obecnością w świecie jest postrzegany integralnie, tzn. w wymiarze cielesnym, psychicznym, duchowym i transcendentnym. Człowiek jest tu ukazany jako istota z natury religijna, samorealizująca się w naturalnym środowisku małżeńsko-rodzinnym, osadzona w określonej kulturze społeczno-moralnej – w której kontekście kształtuje swoją osobowość oraz tożsamość zawodową, moralną i religijną. W pluralistycznej rzeczywistości ziemskiego bytowania człowieka ukazane zostają warunki i okoliczności sprzyjające tej samorealizacji, jak również ją utrudniające.

Książka składa się z trzech powiązanych ze sobą i wzajemnie uzupełniających się części. Pierwsza część („W poszukiwaniu sacrum”) odnosi się do człowieka w wymiarze jego transcendencji, ukazuje go jako istotę religijną, osadzoną w określonych warunkach społeczno-kulturowych oraz jako członka zinstytucjonalizowanej społeczności religijnej. Część druga („Małżeństwo i rodzina – środowisko samorealizacji człowieka”) zawiera publikacje ukazujące człowieka samorealizującego się w strukturach małżeńsko-rodzinnych, szczególnie tych zinstytucjonalizowanych na przestrzeni wieków przez chrześcijaństwo, a obecnie poddanych wielkiej próbie w kontekście zjawisk sekularyzacji i laicyzacji szczególnie w Europie Zachodniej. Część trzecia („Kultura pluralistyczna a tożsamość człowieka”) zawiera teksty ukazujące człowieka w kontekście pluralistycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej współczesnego świata i związanych z nią wyzwań dla osobowej samorealizacji człowieka i zachowania jego tożsamości.

Pytanie o istotę, cel i sens życia człowieka przewija się w myśli filozoficznej przez wszystkie epoki. W swojej refleksji nad człowiekiem w jego osobowym wymiarze filozofia XX wieku wskazuje na osobę ludzką wypo-

sażoną w określone cechy-przymioty, z których wynikają jej niezbywalne prawa, a także obowiązki. Wśród praw osoby przeciwstawiających się jej uprzedmiotowieniu i podporządkowaniu ideologicznemu personalizm akcentuje w sposób szczególny prawo do rozwoju osobowego i wychowania integralnego. Człowiek dochodzi do własnej dojrzałej osobowości poprzez ustawiczną pracę nad aktualizacją otrzymanych od natury zadatków i potencjalności. Z istoty osoby ludzkiej wynika to, że chce ona zawsze być pełniej sobą, formować się i doskonalić; nigdy nie może powiedzieć o sobie, że jest w pełni „zaktualizowana”, lecz musi być świadoma tego, iż ustawicznie jest „w drodze”. Jest to zagadnienie „wychowalności” osoby (por. biblijny nakaz „czynienia sobie ziemi poddaną”, grecka *paideia*, cycerowska idea uprawy intelektu). Człowiek przekształca zastany przez siebie świat i siebie samego: ma wkraczać we własne życie wewnętrzne i je „uprawiać”, tzn. „kształtować człowieka w człowieku”, stawać się „coraz bardziej człowiekiem”. Obecnie kultura i edukacja znalazły się „na rozdrożu”, nie odsłaniając przed człowiekiem całej prawdy o nim, redukując go do jednego tylko wymiaru i uprzedmiotawiając go. W tym kontekście zwrócenie się w kierunku personalistycznej wizji człowieka i kultury jako podstawy chrześcijańskiego wychowania jawi się jako najpewniejsza ścieżka wyjścia z tego kryzysu.

Wobec konfrontacji ze światem kultury zdechrystianizowanej i zateizowanej (s. 27-35) oraz indywidualnym kryzysem wiary i religii (połączonym z kryzysem instytucji religijnych i nie tylko religijnych) autor zapytuje: czy „dotychczasowe formy religijnego oddziaływania wychowawczego, angażującego różne praktyki religijne i formy kultowe, tracę we współczesnej rzeczywistości kulturowej (także polskiej) swój sens i znaczenie? Bynajmniej! Są jak najbardziej potrzebne, jednakże pod warunkiem, że: będą źródłem doświadczenia religijnego dla tych, którzy w nich uczestniczą; będą tak przeżywane, iż ludzie przez nie wejdą w ‘rzeczywistość Bożą’; tkwiąca w nich potrzeba spotkania z Transcendencją zostanie przez nie zaspokojona; będą tę potrzebę pogłębiały, rodziły i wzmacniały” (s. 44).

W pierwszej części publikacji autor podejmuje ponadto temat „dojrzałego obywatelstwa” świeckich w Kościele. W drugiej połowie XX wieku rozumiano, że współczesny człowiek będzie wierzył, jeżeli poprzez zrozumienie istoty wiary i pełne zaangażowanie w życie Kościoła uda mu się osiągnąć własne doświadczenie religijne, jeśli przeżyje smak spotkania z Bogiem spotykanym w drugim człowieku i w pełnym zaangażowaniu w misję Kościoła. Świeccy w sposób szczególny po Soborze Watykańskim

II odzyskali niejako pełnię dojrzałego obywatelstwa w Kościele, odnajdując właściwe sobie miejsce w misji Kościoła (por. soborowy dekret „Apostolicam actuositatem”).

Druga część książki rozpoczyna się od prezentacji małżeństwa w jego wymiarze naturalnym i instytucjonalnym. Już Arystoteles zastanawiał się nad istotą małżeństwa i zaliczył moment jego zawarcia do najważniejszych decyzji podejmowanych przez człowieka tylko raz w życiu. Małżeństwo i oparta na nim rodzina zawsze posiada w znanych nam kulturach postać instytucji powszechnej i podstawowej. Rodzina jest określana mianem podstawowej komórki społeczeństwa, jest naturalnym środowiskiem „uczłowieczenia” i uspołecznienia: podtrzymuje ona ciągłość biologiczną społeczeństwa i jest najważniejszą instytucją przekazującą podstawowy zrąb dziedzictwa kulturowego zbiorowości.

Od samego początku Kościół traktował małżeństwo jako związek święty, osadzony na czystości, wierności i nierozzerwalności. Kościół dostosował się w określonym zakresie do ustanowionego rzymskim prawem porządku, ale korygując te aspekty, które godziły w głoszone przezeń zasady moralne. Chrześcijańska rodzina od czasów św. Jana Chryzostoma została nazwana „domowym kościołem”, stając się szczególnym środowiskiem życia i miłości, a jej podstawową misją było wprowadzanie swych członków w życie Kościoła powszechnego poprzez „chrześcijańską codzienność życia rodzinnego” wypełnionego duchową atmosferą. Znana jest opinia Jana Pawła II, według której Kościół zdradziłby człowieka, gdyby nie głosił swojej Dobrej Nowiny o rodzinie. Wobec współczesnych wyzwań i zagrożeń autor publikacji formułuje jednak następujące pytania: „Na ile mamy jeszcze do czynienia z rodziną chrześcijańską? Jak dalece została wtopiona w otaczającą ją świat rodziny zsekularyzowanej i zlaicyzowanej? W jakim wymiarze stanowi ‘kościół domowy’, będący ‘przedłużeniem’ i umocnieniem kapłańskiej misji Kościoła powszechnego?” (s. 138).

Ta część książki przynosi także ciekawą analizę nieudanych eksperymentów XX wieku dążących do wyłączenia rodziny jako bariery w procesie wychowania „nowego człowieka”, które odżyły jednak w postmodernistycznej ideologii XX i XXI wieku w zmienionej formie („Utopijne teorie a wymogi natury – wokół zagadnienia ‘rodzinnego bycia’ człowieka, s. 139-147). Wobec zideologizowanych wizji „rodzinnego bycia” człowieka autor podkreśla, że rodzina jest naturalnym i niezastąpionym środowiskiem „stawiania się człowiekiem”. Warunkiem prawidłowego przebiegu procesu rozwoju osobowego i wychowania jest udział w nim obojga rodziców,

z których każde wnosi inne, uzupełniające się treści niezbędne dla pełnego rozwoju osobowego dziecka.

W ostatnim artykule tej części publikacji autor stawia tezę, że współczesny kryzys cywilizacji Zachodu wynika w dużej mierze z kryzysu rodziny jako podstawowej struktury społecznej. Już Arystoteles głosił, że w rodzinie jak w soczewce odzwierciedla się całe społeczeństwo. Kryzys rodziny jest spowodowany trzema faktami społecznymi: wypieraniem wartości sprawdzonych na przestrzeni wieków; upowszechnianiem idei, poglądów i form zachowań godzących w samą istotę i trwałość małżeństw i rodziny; a także podważaniem i osłabianiem roli rodziny w procesie jednostkowego oraz społecznego „stawania się” człowieka. We wszystkich tych trzech faktorach mamy do czynienia ze zredukowaniem całości istnienia i działania osoby ludzkiej do funkcji oraz czystej roli: konsumenta, pracownika-roboty, partnera. Nietrudno zauważyć, że na naszych oczach kultura i cywilizacja zachodniego świata stają się wręcz antyrodzinne.

Kultura każdego społeczeństwa ma w mniejszym czy szerszym zakresie charakter pluralistyczny. Pluralizm jest uznawany niemal powszechnie za podstawową zasadę organizacyjną życia we współczesnym społeczeństwie. W refleksji socjologicznej społeczeństwo pluralistyczne bywa określane *społeczeństwem wyboru* (ze względu na swój liberalny charakter i poszerzający się wachlarz możliwości wyboru na tzw. „ryнку wartości”), w przeciwieństwie do społeczeństwa tradycyjnego, nazywanego *społeczeństwem losu* – wyrastającego z tradycji i osadzonego na niezmiennych wartościach moralnych. Pluralizm jest wyrazem i podstawą bogactwa i zdrowia danej kultury, ale może też być źródłem jej dezintegracji i rozpadu oraz zatarcia jej tożsamości. „A zatem, jak każde zdrowe społeczeństwo, tak też społeczeństwo pluralistyczne nie może być pozbawione fundamentu nienaruszalnych wartości – wartości uniwersalnych. One stanowią konieczny warunek dla rozwoju osoby ludzkiej i prawdziwie ludzkiej natury” (s. 186).

W wychowaniu religijnym dokonującym się w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i religijnego, a także towarzyszącemu mu indywidualizmowi, chodzi o kształtowanie u wychowanków otwartej i życzliwej postawy wobec drugiego człowieka wyznającego inną wiarę i zasady moralne. Nie oznacza to jednakże kształtowania postawy akceptacji owych treści wiary i zasad moralnych oraz zrównania ich z własnymi, ponieważ prowadziłyby to do zatracenia własnej tożsamości religijnej.

Zagadnienie pracy i możliwości jej wykonywania jest przedmiotem zainteresowania nie tylko ekonomistów czy polityków, ale ma też swój wy-

miar moralny i religijny. Autor zwraca uwagę na społeczno-moralny wymiar pracy ludzkiej ukazany w kategoriach prawa osoby ludzkiej (s. 224-237). Upoważnia, czy wręcz zobowiązuje do tego, jakże dotkliwe zjawisko bezrobocia. Dominacja myślenia technologicznego i ekonomicznego prowadzi w konsekwencji do depersonalizacji pracy, czyli do jej ujmowania przedmiotowego: praca traktowana jest jako towar, a pracujący człowiek jako siła robocza. Samo pojęcie prawa do pracy i sprawa jego realizacji wywołują liczne dyskusje. Treść pojęcia „prawo do pracy” ma poza swym ekonomicznym znaczeniem (dostarczenie każdemu możliwości pracy dzięki odpowiedniej polityce gospodarczej i społecznej) swój głęboki wymiar społeczno-moralny, często dziś pomijany w dyskusjach koncentrujących się głównie na tym, jak poradzić sobie z rynkiem pracy, który winien zmierzać w kierunku równoważenia podaży i popytu pracy. „W tych okolicznościach niewątpliwie warto przypomnieć o ludzkim wymiarze pracy i prawa do pracy, nie wspominając o jej wymiarze nadprzyrodzonym, równie pomijanym, jak ten społeczno-moralny” (s. 236).

Lektura książki prof. F. Adamskiego przekonuje, że teksty pisane na przestrzeni ćwierćwiecza nie tracą nic ze swej aktualności, lecz są cennym merytorycznym wkładem w wiele aktualnych dyskusji. Publikacja może również stanowić pomoc dla teologów i duszpasterzy – jako punkt wyjścia do analiz teologicznych i pastoralnych. Poszczególne teksty zaopatrzone są w obfite odniesienia do bibliografii, co umożliwi pogłębienie poruszanych tematów i wątków.

Ks. Cezary Naumowicz

Dariusz Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?, Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 512.

Jan Paweł II napisał w 1985 roku list do młodych, w którym czytamy: „Wy, młodzi, jesteście nadzieją Kościoła...”¹. Jego zaangażowanie i aktywności w czasach pontyfikatu świadczą o jego miłości i zatroskaniu o młodzież, a jednocześnie o tej nadziei, którą w nich pokładał. Z tak optymistycznym sposobem patrzenia na młodzież kontrastuje pierwszy człon tytułu książki Dariusza Tułowieckiego „Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży” wydanej w krakowskim Wydawnictwie Petrus”. Ten intrygujący i budzący zainteresowanie tytuł, skłania czytelnika do pytania jaki jest stan religijny młodzieży w Polsce, tak kochanej przez Jana Pawła II?

Obok wymiaru nadprzyrodzonego religii, o którym zapewne myślał Jan Paweł II, religijność ma także bardzo silne oddziaływanie na „doczesność” człowieka i jakość jego życia. Dlatego badania i diagnozy religijności ważne są nie tylko z punktu widzenia instytucji religijnych, ale także badaczy społecznych. Religia jest bowiem silnie powiązana z dobrostanem, jest w naszym kręgu kulturowym źródło uzasadnień wzorców moralności, apeluje o realizację wewnętrznego kapitału, który każdy człowiek nosi w sobie oraz kształtuje życie społeczne². Dlatego wciąż warto jest monitorowanie religijności społeczeństw, także z punktu widzenia badań jakości życia społecznego i indywidualnego, także tego pozakościelnego.

Badania religijności w Polsce mają swą tradycję i wielu ważnych przedstawicieli. Jednak pośród tych [pomiarów i analiz prowadzonych przez naukowców i instytucje istnieje swoista luka: religijność małych miast. Lukę tę trafnie i niezwykle wartościowo poznawczy sposób publikacja Dariusz Tułowieckiego. Ten młody krakowski socjolog dokonał pomiarów i ważnych analiz religijność młodzieży z małego miasta na Północnym Mazowszu, w: Ostrowi Mazowieckiej. Podjął w ten sposób ważny i aktualny temat, choć trudny w swej realizacji. Bo jak zbadać religijność młodzieży ukształtowanej z jednej strony w środowisku rodzinnym, żyjącej w małych środowiskach lokalnych, naznaczonej silną obecnością Kościoła i wpływem natury, a z drugiej coraz silniej poddawanej licznym wpływom popkultury

¹ JAN PAWEŁ II, *List do młodych całego świata Parati semper, z okazji międzynarodowego roku młodzieży*, Rzym 1985, 15.

² I. BOROWIK, A. DYCZEWSKA, E. LITAK, *Razem czy osobno. Religia a dobrostan w warunkach zróżnicowania etniczno-wyznaniowego na przykładzie Przemysła*, Kraków 2010, s. 20-22.

i mediów, podatnej na migrację, doświadczającej szeroko rozumianej globalizacji?

A jednak autor odważnie i z dobrym skutkiem zmierza się z problemem badawczym. Identyfikuje i nazywa współczesne czynniki oddziałujące na moment religijności młodych uwzględniając i przypominając historyczne uwarunkowania chrześcijaństwa w Polsce. Szkoda tylko, że ogrom prac przy analizie zgromadzonych danych wydłużył czas między przeprowadzeniem badań a publikacją ich wyników. Ten interwał czasowy pozwala jednak dodatkowo na weryfikację wniosków sformułowanych przez autora wobec pomiarów dokonanych przed kilku laty, a dziś w znacznej mierze okazujących się trafnymi i celnymi.

Czas bowiem intensyfikuje przemiany społeczno-kulturowe. Przyczyniają się on do zmian religijności, stylów życia, wzorów odczuwania i działania³. Tym bardziej wobec tego przyspieszenia warte jest postawienie wraz z autorem pytań badawczych: „W jaki sposób i czy w ogóle religia kształtuje światopogląd młodego pokolenia? Czy religia znajduje się jeszcze w polu zainteresowań współczesnej młodzieży? Czy jest to religia prywatna, odkościelniona, czy też młodzi czują potrzebę związania się z Kościołem? Czy w centrum religijności młodych istnieje Bóg osobowy definiowany po chrześcijańsku, czy też dowolnie skonstruowana idea bóstwa w ramach niezobowiązujących „duchowości”? W jaki sposób religia w szkole i powstające ruchy religijne wpływają na poziom religijności młodych? Jaki wpływ na religijność ma szkoła, rodzina, księża, grupa rówieśnicza, Kościół, media? Czy młodzi mają wewnętrzne doświadczenia religijne, czy też ich wszelkie przeżycia mają charakter typowo świecki i przyjemnościowy? Jak wygląda ateizm czy areligijność młodej generacji Polaków? Czy religijności młodych mieszkańców małego miasta bliżej jest do religijności ludowej, czy też nosi ona silne znamiona zmian cywilizacyjnych i społecznych?” (s.23). Autor nie tylko pytania te stawia ale z uporem wytrwałego badacza – poszukuje odpowiedzi.

Ta ważna dla socjologa religii książka składa się z siedmiu rozdziałów, z czego pierwszy ma charakter teoretyczny, drugi – metodologiczny, zaś pozostałe pięć – empiryczny. W pierwszym rozdziale zawarte są definicje dotyczące zagadnienia religii i religijności oraz globalizacji i religijnej kultury ludowej. Owe pojęcia są różnie ujmowane i precyzowane przez róż-

³ J. MARIAŃSKI, *Przedmowa*, w: D. TUŁOWIECKI, *Bez Boga, Kościoła i zasad?, Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, s. 5.

nych badaczy. Aby były jednoznacznie rozumiane przez czytelnika, autor na początku ukazuje wielość podejść, by je uściślić i doprecyzować w ramach prowadzonego przez siebie procesu badawczego. W pomiarach religijności autor posługuje się parametrami według opracowań Starka i Glocka w ujęciu przez Piwowarskiego. Autor wykorzystuje grupę opracowanych przez lubelskiego socjologa parametrów, dokonując drobnych przesunięć i modyfikacji.

Krakowski socjolog charakteryzuje także swoiste procesy kulturowe, religijne i społeczne, jakie zachodzą w małych miastach, gdzie ściera się ze sobą to, co lokalne, z tym co globalne. Jak dotąd trudno znaleźć badania dotyczące takiej właśnie małomiejskiej społeczności w kontekście badań nad religijnością. Podjęcie tego tematu jest niewątpliwym atutem publikacji Dariusza Tułowieckiego. Interesujące i niezwykle oryginalne jest umieszczenie społeczności małego miasta właśnie pomiędzy procesami globalizacyjnymi a tradycyjną kulturą ludową wsi; pomiędzy religijnością naznaczoną indywidualizmem, pluralizmem, sekularyzacją a kulturą ludową hermetycznych społeczności. Okazuje się, że mieszkańcy małych miejscowości mają swoją własną specyfikę, naznaczoną oboma wymiarami: tradycją i nowoczesności, stabilnością i zmianą. Jej opis zakłada wpływy mentalności ludowej oraz procesów globalizacyjnych. Z jednej strony dostrzec można w świadomości mieszkańców takich miejscowości przywiązanie do tradycji i kultury lokalnej wynikającej z historii ich „małej Ojczyzny”, z drugiej – obserwowane są przejawy uniwersalizmu i pluralizmu, relatywizmu i indywidualizmu.

Drugi rozdział ma charakter typowo metodologiczny. Autor przedstawia w nim najpierw problem badawczy, którym jest przedstawienie religijności osiemnastolatków w małym mieście oraz próba odnalezienia w niej wpływów wynikających z rozpięcia na linii: lokalność-globalność. Ważne dla autora jest również odnalezienie uwarunkowań tej religijności: tak demograficznych, jak i społecznych oraz jej typizacja z wyodrębnieniem cech poszczególnych typów. Formułuje On następnie konieczne hipotezy podstawowe (5) i pomocnicze (6). Posługuje się metodą kwestionariuszową, a materiał empiryczny zbierze drogą audytoryjną. Narzędzie badawcze to kwestionariusz ankiety opracowany w oparciu o wyżej wspomniane siedem parametrów religijności Piwowarskiego. Na kwestionariusz ten odpowiedziało pozytywnie 932 uczniów ostrowskich szkół ponadgimnazjalnych, co dało odsetek 98,4 realizacji próby. Zebrany materiał empiryczny poddano obróbce statystycznej stosując oprogramowanie SPSS, w tym test

chi-kwadrat i współczynnik kontyngencji C Petersona. Ostatni paragraf tego rozdziału zawiera charakterystykę badanej społeczności w aspekcie demograficznym i społecznym. Autor pisząc tę część, dotarł do ciekawych badań społecznych społeczności lokalnej prowadzonej w ostatnich latach przez naukowców z różnych uczelni. Część ta zawiera również najważniejsze wydarzenia z historii miasta Ostrów Mazowiecka, które społeczność lokalną konstytuują.

W analizie danych empirycznych, których dokonał autor, da się zauważyć pewien schemat ułatwiający zrozumienie zagadnień nie tylko przez wytrawnych socjologów, lecz przez wszystkich zainteresowanych kondycją społeczno-religijną młodych. Po teoretycznym zarysowaniu tła poszczególnego wskaźnika lub grupy wskaźników, autor przedstawia treści pytań (niejednokrotnie wskazując na ich ograniczenia a nawet niedoprecyzowania), przywołuje procentowe wskaźniki uzyskanych odpowiedzi, wizualizuje dane wykresem oraz podaje miary powiązań statystycznych. Autor – na ile jest to możliwe – odnosi uzyskane przez siebie wyniki do badań innych autorów, ośrodków badawczych, także do badań historycznych religijności przeprowadzonych w społeczności ostrowian w nieco uboższym zasięgu w przed laty. Szczegółne miejsce zajmują odniesienia do wyników badań religijności w diecezji łomżyńskiej, młodzieży warszawskiej oraz mieszkańców Ostrowi w latach 1973-74. Każdy rozdział kończy niezwykle cenna dla opracowania lista wniosków. Zostały one napisane przez autora z wielkim poczuciem znanstwa a równocześnie są wyważone, wolne od pochopności i uzasadnione empirycznie. Wnioski te bezpośrednio odnoszą się do postawionych hipotez badawczych, pytań badawczych, a także stanowią sensowne sugestie co do możliwych przestrzeni dalszych badań.

Pierwszy z empirycznych rozdziałów, dotyczy wiedzy religijnej. Choć jest to ważny parametr religijności, to jednak autor słusznie unika niebezpieczeństwa przeakcentowania tej grupy wskaźników. Już na wstępie zarysowywania tła teoretycznego wskazuje niebezpieczeństwo prostego przekładania znajomości prawd religijnych na przekonania respondentów. Takie wnioskowanie, choć kuszące, może być błędne, ponieważ posiadanie wiedzy nie oznacza automatycznie jej interioryzacji. Z drugiej strony przekonania mogą nie być poprzedzone wiedzą, jak miało to miejsce w religijnej kulturze ludowej, co nie oznacza braku religijności. W analizie poziomu wiedzy zastosowano podział na trzy grupy pytań zadawanych ostrowskim osiemnastolatkom. Pierwsza to prawdy katechizmowe, druga – sprawdzała wiedzę o życiu Kościoła, ostatnia – dotyczyła źródeł wiedzy

religijnej. Choć wiedza ta, jak pokazują wyniki badań, jest na dość wysokim poziomie, to są w niej miejsca wyraźnie naznaczone ignorancją (np. Niepokalane Poczęcie). Autor sugeruje przy tej okazji, że potencjał mediów katolickich (zwłaszcza elektronicznych) może przyczyniać się do podnoszenia poziomu wiedzy religijnej młodych. Katechez szkolna nie rozwiąże bowiem wszystkich problemów religijnych młodzieży – jak twierdzi – zaś media elektroniczne mają duże znaczenie w przekazywaniu wiedzy religijnej. To jednak w chwili obecnej wciąż wymaga intensywniejszej aktywności Kościołów, rozwoju, profesjonalizacji i rozszerzania oddziaływania.

Co do elektronicznych źródeł wiedzy można zaobserwować jednak pewną nieścisłość. W pytaniu o źródła wiedzy religijnej – z jednej strony autor podkreśla ich oddziaływanie na młodych, z drugiej nie uwzględniono w kafeterii odpowiedzi wielu źródeł elektronicznych i wirtualnych, tak szeroko rozpowszechnionych oraz używanych przez młodzież. Autor ograniczył się tylko do mediów podstawowych. Rozdział kończy dziewiętnaście celnych i trafnych podsumowań oraz wniosków (s. 143-145).

Rozdział czwarty dotyczy wiary i wierzeń religijnych. Autor sięga w nim głębiej niż tylko potoczne rozumienie wiary, przywołując rozumienie parametru przez teoretyków i wielu empiryków. Uzyskane dane empiryczne pozwalają wnioskować o globalnych postawach wiary, które nie są tożsame z wierzeniami. Te drugie – nazwane przez Piwowarskiego ideologią religijną – oznaczają relacje między wiedzą religijną, a stopniem jej interioryzacji oraz rodzajem interpretacji lub reinterpretacji, przez respondentów. Młodzież ostrowską poproszono o odpowiedzi na pytania dotyczące autodeklaracji wiary i praktyk religijnych, wiary w podstawowe dogmaty katolickie i prawdy eschatologiczne. Na końcu tego rozdziału omówiono również wierzenia parareligijne uczniów: horoskopy, astrologię, karty, jasnowidzenie, wahadełko, uzdrowienia przez osoby o szczególnych właściwościach, reinkarnację. Zestawione dane pokazują, że młodzi z powiatu ostrowskiego charakteryzują się wyższą stabilnością stanu wiary niż młodzież ogólnopolska. W większości deklarują się oni jako wierzący, a wiara jest przede wszystkim ich osobistym wyborem. Wiara ta ma swoje źródła głównie w rodzinie. Rozdział ten także zawiera cenne podsumowanie w postaci osiemnastu wniosków (s. 199-202).

Praktyki i doświadczenie religijne badanych osiemnastolatków z małego miasta zostały zanalizowane w kolejnym, piątym rozdziale. Połączenie tych dwóch oddzielnych i różniących się grup wskaźników może z jednej strony dziwić, z drugiej autor dokonuje uzasadnienie takiego podziału: oba

parametry są miejscem komunikacji pomiędzy *sacrum* i *profanum*, pomiędzy rzeczywistością empiryczną i pozaempiryczną, nadnaturalną i naturalną, a funkcją obu jest doświadczenie transcendencji. Oba parametry mają powiązane, choć przy odmiennych akcentach, wymiary wspólnotowe i indywidualne (s. 203). Doświadczenie religijne jest trudno mierzalnym parametrem i w ogóle trudno jest je definiować ze względu na wieloznaczność tego terminu. Mimo zdecydowanie wewnętrznego charakteru, doświadczenie religijne podlega badaniom socjologów ze względu na postawy i formy wyrazu.

Znacznie łatwiej podlegają badaniom praktyki religijne. One też przez pewne grupy badaczy są faworyzowane w pomiarach i przede wszystkim interpretowane ze względu na łatwo dostrzegalny wymiar zewnętrzny (s. 203-207). Jak zauważa autor, stosując rozróżnienie na praktyki obowiązkowe i zwyczajowe, można dostrzec ich statystyczne powiązania: osłabienie częstotliwości jednych powoduje osłabienie częstotliwości drugich (s. 253). Wedle pomiarów i zestawień porównawczych, poziom praktyk w środowisku małego miasta na Mazowszu jest na dość wysokim poziomie, co ma prawdopodobnie uzasadnienie w silnych wpływach tradycji, rodziny i presji społecznej. Autor dostrzega również wpływy modernizacyjne na doświadczenia religijne. Wśród badanej młodzieży występują niskie wskaźniki doświadczenia bliskości Boga, zaś opisane przestrzenie doświadczenia religijnego mają raczej charakter indywidualny, nie zaś konfesyjny czy eklezjalny. Rozdział ten także kończy grupa wniosków i podsumowań (20 punktów) wraz z wyważoną próbą uzasadnień dla jakości i uzasadnień praktyk religijnych młodych.

Szósty rozdział zawiera analizę materiału empirycznego dotyczącego instytucjonalnego wymiaru religijności. Obok instytucji Kościoła, autor dokonał także pomiarów oddziaływania instytucji rodziny na stan religijności uczniów z Ostrowi Mazowieckiej. Ten wymiar religijności uwarunkowanej rodzinnie stanowi uzupełnienie modelu badawczego Piwowskiego: z jednej strony narusza on rozwiązanie modelowe przyjęte na wstępie w rezultacie ukazuje ważny wymiar i uzasadnienie religijności młodych socjalizowanych religijnie przede wszystkim właśnie w rodzinach. W rozdziale tym poznać można opinie młodzieży na temat ich rodzin: atmosfery religijnej, relacjach wewnętrznych, typach wychowania. W części analizującej postrzeganie przez osiemnastolatków z małego miasta instytucji Kościoła, zaprezentowano sposób rozumienia i przynależności do Kościoła, formy udziału w jego życiu, opinie o przywódcach religijnych i wizytach

kolędowych. Z podsumowania (s. 309-312) skupionego w dwudziestu dwu punktach można wnioskować za autorem, że instytucje socjalizacji religijnej: rodzina i Kościół, które mimo znamion ich rozkładu i utraty zaufania, w małym mieście cieszą się dużym autorytetem religijnym i silnie oddziałują na religijność młodych. Rodzina odgrywa znaczącą rolę w przekazywaniu wiary, Kościół zaś ma silne wpływy opinio twórcze, zwłaszcza w małych społecznościach, w których może być on wciąż nazywany „Kościółem ludowym” (s. 278).

Badaniem parametru konsekwencyjnego czyli moralności zajmuje się ostatni, siódmy rozdział. Respondenci zostali poproszeni o wyrażenie opinii na temat ewentualnych stałych zasad kierujących życiem ludzkim, czynników oddziałujących na ich wybory etyczne, na temat Dekalogu i jego wewnętrznego oddziaływania na decyzje moralne. Zapytano również o ich stosunek do norm z moralności indywidualnej, społecznej oraz życia małżeńsko rodzinnego. Analiza uzyskanych danych wykazała, że można wnioskować, iż do wielu zagadnień z dziedziny moralności młodzież ostrowska ma stosunek relatywny. Wyniki mogą także potwierdzać swoisty sytuacjonizm, który jest poza ortodoksją Kościoła katolickiego. Badania potwierdziły zmiany w moralności seksualno-małżeńskiej młodych widoczne na podstawie ogólnopolskich pomiarów. Młodzi z małego miasta na Mazowszu zadeklarowali wysoką na swobodę kontaktów seksualnych, seks przedmałżeński, antykoncepcję, czy stosowanie antykoncepcji, przy jednoczesnej niskiej akceptacji zdrady, wysokiej deklaracji rangi ślubu kościelnego czy wysokiej dezaprobatie dla aborcji (s.357-373). Rozdział autor kończy wnioskami (14 punktów) oraz próbą diagnozy o niestabilności i prowizoryczności systemu etycznego polskich osiemnastolatków, o silnym wpływie pluralizacji i odejścia od uzasadnienia religijnego norm, o wyraźnym podważaniu obiektywnych norm a silnym wpływie czynników indywidualnych (s. 380).

Na szczególną uwagę zasługuje zawarta w zakończeniu typologia badanych. Została ona opracowana przy pomocy programu statystycznego SPSS, metodą analizy skupień. Metoda ta wykorzystywana jest często do badania opinii konsumentów, tu została ze znakomitym skutkiem zastosowana do uporządkowania typów religijności. Nowatorskie wykorzystanie tej statystycznej metody bezwzorcowo grupowania zasługuje na szczególne wyróżnienie. Autor dokonał selekcji dwudziestu jeden wskaźników (wyliczył jednak tylko osiemnaście – co należy raczej uznać za błąd drukarski, gdyż brakujące pytania można odtworzyć z opisów kategorii: wiara

w piekło, częstotliwość udziału w mszy, motywacje uczestnictwa w mszy niedzielnej). Pięć typów religijności otrzymało etykiety-nazwy: „religijność dojrzała i ortodoksyjna”, „dziedziczona religijność kościelna – niepogłębiona”, „religijność zadeklarowana bez potwierdzenia w duchowości i moralności”, „religijność kulturowa moralnie relatywna” i „obojętni i niewierzący” (s. 392). Takie wyodrębnienie grup religijności uzasadnione metodą statystyczną oraz gruntownie scharakteryzowane i opisane jest wielkim atutem książki wartym włączenia do istniejących w socjologii polskiej typologizacji postaw religijnych.

W książce „Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży” wykorzystana została szeroka bibliografia, co pozwoliło wszechstronnie scharakteryzować poszczególne pojęcia, problemy i przede wszystkim parametry i wskaźniki religijności. Cenne są również porównania uzyskanych przez autora wyników z licznymi badaniami religijności, nie tylko polskimi, ale i zagranicznymi. Na uznanie zasługuje wypracowana harmonia między teorią a empirią oraz ostrożne wyciąganie wniosków, co pozwoliło uniknąć stereotypowych uogólnień. Autora cechuje dystans do przyjętej metody, ma świadomość jej ograniczoności. Da się również zauważyć umiejętność krytycznej oceny zastosowanego narzędzia badawczego: pytań i zaproponowanych kafeterii odpowiedzi. Autor wskazuje pewnych niejasności, czy nieprecyzyjności pytań ankietowych ankiecie, jak na przypadku zagadnienie sensotwórczego znaczenia wiary (s. 245-246).

Ocenie podlegać może także objętość pracy. Intencja autora było całościowe opracowanie „momentu religijności młodych z małego miasta”, za co zapłacił wielkością książki i rozmiarami opracowań. Jak zauważono uprzednio, praca nie jest ani zbiorem teorii, które nie doczekały się i nie doczekają realizacji, ani „komentarzyskiem danych”. Jednak ta równowaga pomiędzy teorią a empirią wymaga przestrzeni wydawniczej dla zrównoważenia potężnego materiału empirycznego. Autor uzyskał tę równowagę na poziomie wysokiego znawstwa teorii i literatury oraz wartych docenienia umiejętności prezentacji i wyważonej oceny zgromadzonego materiału empirycznego. Badacz umiejętnie zrealizował nakreślone przez siebie we wstępie wymogi badania religijności: „Każde podejście do tej kategorii zagadnień musi być odporne na pokusy redukcjonizmu uproszczeń, subiektywnego etykietowania, pokusy kaznodziejskiego normatywizmu czy publicystycznych tonów” (s. 13). Książka stanowi ważną publikację na polskim rynku wydawniczym w sektorze socjologii religii.

Troska o młodzież wykazywana przez pedagogów, działaczy lokalnych środowisk, wychowawców, katechetów i duszpasterzy powinna skłonić ich do zapoznania się z treścią publikacji Dariusza Tułowieckiego. Aby uniknąć uogólnień, nie podaje on wprost odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Odpowiada jednak na postawione we wstępie pytania badawcze próbując ukazać religijność młodych z małego miasta w społeczno-kulturowym kontekście. Każdy czytelnik znajdzie w niej ciekawy wątek: jedni sposoby socjologicznego ujmowania religijności, inni – analizy przemian religijności i diagnozę procesów zachodzących w małych miastach, jeszcze inni – bogactwo materiału empirycznego zobrazowanego wykresami, jeszcze inni – wnioski i podsumowania ujęte w formie precyzyjnych i krótkich sformowań. Liderom Kościoła pozostaje mieć nadzieję, że postawione w tytule prowokacyjnie pytanie nigdy nie doczeka się twierdzącej odpowiedzi. Zależy to jednak nie tylko od samej młodzieży, ale również od tych, którzy mają troszczyć się o ich wychowanie religijne i budowanie religijności. Warto więc zapoznać się z wynikami badań przeprowadzonymi w Ostrowii Mazowieckiej, aby uchwycić miejsca w religijności wymagające szczególnej troski i pracy w przestrzeni polskiego Kościoła.

Paweł Perkowski

Marta Kabata, *Mówiąc Ojczyzna. Świat wartości w nauczaniu biskupa Kazimierza Majdańskiego*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2014, s. 336.

Ogólnym celem opracowania było ukazanie, jakie wartości tworzą ak-sjosferę nauczania Kazimierza Majdańskiego i jaki obraz świata wartości zostaje w nim zaprezentowany. Centralnym punktem analiz jest koncept *ojczyzna*, a głównym zadaniem tej monografii jest odkrycie sposobu prezentacji, rozumienia, konceptualizacji wizerunku ojczyzny w kazaniach biskupich. Zamiarem Autorki było wskazanie, jak koncept *ojczyzny* funkcjonuje w tekstach, jakie wartości uaktywnia, jak są one hierarchizowane, a w konsekwencji — jakie idee, dążenia mają potencjalnie łączyć daną wspólnotę słuchaczy i stanowią o jej tożsamości.

Wokół nauczania biskupa powstało wiele artykułów, opublikowanych między innymi w czasopiśmie naukowym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego „Studia nad Rodziną” oraz w księdze jubileuszowej z okazji 50-lecia kapłaństwa bp. Kazimierza Majdańskiego: *Facere voluntatem Tuam*¹. Nauczanie biskupa Majdańskiego nie doczekało się jednak wyczerpującego opracowania ze względu na ogrom oraz różnorodność materiału badawczego, dlatego też proponowane studium jest próbą wypełnienia tej luki w zakresie lingwistycznej analizy tekstów homiletycznych z lat jego posługi szczecińskiej.

Szczegółowe cele badawcze związane są z dwoma wymiarami obrazu ojczyzny: przestrzennym i wspólnotowym, stąd też wymagają zbadania konceptów: *kraj, ziemia, Polska, region, miasto, naród*. W pracy ujęta została także bogata metaforyka ojczyzny, na przykład: ojczyzna-matka, ojczyzna-kobieta i zaprezentowane zostały odwołania do utrwalonych w kulturze polskiej obrazów miasta, państwa i narodu.

Opracowanie pokazuje, w jaki sposób biskup diecezji szczecińsko-kamińskiej kształtował świat wartości, tożsamość narodową i regionalną mieszkańców Pomorza Zachodniego w latach swojej duszpasterskiej posługi. Omawiane studium stanowi wkład do polskich badań etnolingwistycznych, ponieważ jak dotąd nie zbadano — w holistycznym ujęciu — obrazu ojczyzny we współczesnych tekstach kaznodziejskich jednego autorstwa. Analizy wskazują językowe mechanizmy służące procesowi budzenia tożsamości regionalnej człowieka, czyli jego przywiązania do miejsca, w którym żyje - do małej ojczyzny. Ponadto rozważania te przy-

¹ *Facere voluntatem Tuam*, red. J. A. Kłys, Szczecin 1995.

czynią się do ustalenia, jak postrzeganie ojczyzny definiuje naszą tożsamość kulturową i wpływa na poczucie tożsamości narodowej.

Punktem wyjścia pracy jest założenie metodologiczne, że określone wartości i ich systemy leżą u podstaw różnorodnych sposobów rozumienia pojęć, mają bezpośredni wpływ na ich funkcjonowanie oraz sposób ich przedstawiania w sytuacji komunikacyjnej. A także przeświadczenie, że system wartości stanowi bazę, na podstawie której można określić proces kategoryzacji. Ponieważ podejście monodyscyplinarne nie jest możliwe przy badaniu tego typu tekstów, dlatego też sięgnięto do opracowań z zakresu filozofii i teologii.

Przekaz kaznodziejski jest komunikatem silnie naznaczonym osobą nadawcy, a wiedza o osobie komunikującego stanowi ważny składnik świadomości perswazyjnej, gdyż wyjaśnia intencje i cele przemawiania². W pracy M. Kabaty postać kapłana K. Majdańskiego omawiana jest przede wszystkim w kontekście szczecińskiej posługi duszpasterskiej i na tle historii Pomorza Zachodniego. Należy podkreślić, że działalność biskupa nie ogranicza się do pełnienia obowiązków ordynariusza, ale łączy się z rozwojem kultury i nauki całego kraju.

Autorką książki jest dr Maria Kabata, adiunkt w zakładzie Etnolingwistyki i Kultury Języka Instytutu Polonistyki i Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Szczecińskim. W centrum jej zainteresowań badawczych znajduje się współczesny język polski, a zwłaszcza polszczyzna mówiona, stylistyka i język mediów. Zajmuje się także chrematonimią, leksykologią, frazeologią, jak również językiem religijnym. Prowadzi zajęcia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z kultury języka polskiego, praktycznej stylistyki oraz wykłady z interpunkcji i ortografii polskiej.

Wybór ojczyzny jako centralnego konceptu rozważań Marii Kabaty nie był przypadkowy. Sposób, w jaki człowiek kategoryzuje świat, zależy od jego życiowych doświadczeń, wiąże się z szeroko rozumianym kontekstem. Ponadto u podłoża różnych koncepcji i wizji ojczyzny stoją określone potrzeby i aspiracje, preferencje dla pewnych wartości, które człowiek wybiera jako najważniejsze, które akceptuje i za które też w jakiś sposób przyjmuje odpowiedzialność. Szczególne losy bp. Kazimierza Majdańskiego związane z drugą wojną światową, pobyt w obozie koncentracyjnym, wydarzenia historyczne po 1945 roku i obowiązki duszpasterskie na ziemiach Pomorza Zachodniego sprawiły, że ojczyzna — w nowych

² Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1998, s. 201.

powojennych granicach — stała się jednym z głównych tematów jego nauczania.

W przytoczonej literaturze przedmiotu wyróżniono kilka wizji ojczyzny, opartych na określonej hierarchii wartości, na przykład: miłość, bezpieczeństwo, bliskość, a także wolność, wierność, niepodległość, sprawiedliwość, pokój, solidarność.

Jako metodę badawczą przyjęto profilowanie, które zostało zdefiniowane jako subiektywna dokonywana przez podmiot — operacja językowo-pojęciowa, która polega na kształtowaniu obrazu przedmiotu przez ujmowanie go w ramach pewnego typu wiedzy, zgodnie z przyjętym punktem widzenia. Korelatem ojczyzny w prezentowanym nauczaniu jest przede wszystkim kraj, ziemia, Polska oraz naród, a w dalszej perspektywie region, ziemia zachodniopomorska, Pomorze Zachodnie. Ze względu na charakter zebranego materiału analizy przeprowadzone zostały w dwóch częściach, pierwsza poświęcona została obrazowi ojczyzny narodowo-państwowej, druga — ojczyzny regionalno-lokalnej.

Z analizy przeprowadzonej w opracowaniu wynika, że w nauczaniu Kazimierza Majdańskiego mamy do czynienia z ustrukturyzowaną conceptsferą *ojczyzny*, opierającą się na określonej hierarchii wartości, którą w uproszczeniu można zamknąć w trzech elementach: kultura chrześcijańska, pamięć i tożsamość. Kultura chrześcijańska — w której wartością najwyższą jest Bóg, a godność człowieka staje się wartością centralną — pociąga za sobą dwa fundamentalne aksjologiczne odniesienia: *wiarę* i *miłość*. Prezentowany świat wartości jest podporządkowany naczelnej wartości autotelicznej — ludzkiemu zbawieniu, czyli osiągnięciu „ojczyzny niebieskiej”. Stąd też wartości judeochrześcijańskie determinują obraz *ojczyzny niebieskiej*, która wprowadzając porządek wertrykalny, tym samym konotuje niejako obecność ojczyzny ziemskiej.

Ponadto w biskupim nauczaniu *miłość* stanowi podstawę wizerunku ojczyzny ziemskiej — *miłość* do ludzi, łączona z *etosem chrześcijańskim* i *solidarnością międzyludzką* przywołuje aspekt antropologiczny realizowany przez ciąg pojęć: *rodzina*, *naród*, *ludzkość*. Natomiast sam patriotyzm definiowany jako miłość ojczyzny staje się postawą narodową, która w nauczaniu biskupa Majdańskiego jest nierozzerwalnie związana z patosem i emocjonalnością.

Obraz ojczyzny ziemskiej realizowany jest w kilku współzależnych profilach: narodowym, państwowym, regionalnym, lokalnym i rodzinnym-domowym. Ojczyzna narodowa, będąca podstawowym wariantem ojczy-

zny ziemskiej, jest tutaj przedstawiana w konwencji ojczyzny narodowo-religijnej, co szczególnie widoczne jest w romantycznym postrzeganiu ojczyzny jako pewnego *sacrum*. Istotnym punktem odniesienia dla ojczyzny narodowo-państwowej są takie wartości, jak *wolność*, *niepodległość*, *sprawiedliwość* i *solidarność międzyludzka*. Obrazem scalającym prezentowane profile ojczyzny jest topos domu i rodziny. Obraz rodziny odnosi się bezpośrednio do wielkiej ojczyzny i jej wymiaru wspólnotowego. Ojczyzna narodowo-państwowa jest wzór ojczyzny rodzinno-domowej — najważniejszą wartością jest życie członków wspólnoty, ale również obecność potomstwa oraz ich życzliwe relacje, oparte na wzajemnej miłości i poszanowaniu. Ojczyzna wielka utożsamiana jest z narodem oraz z terytorium państwa, którego konieczność obrony podkreślono w wymiarze kulturowo-religijnym.

Wizerunek ojczyzny regionalno-lokalnej jest komplementarny wobec obrazu ojczyzny narodowo-państwowej — mała ojczyzna została podporządkowana nadrzędnemu profilowi wielkiej ojczyzny, elementami wspólnymi i łączącymi są wiara chrześcijańska oraz państwowość. Wartością determinującą obraz ojczyzny regionalno-lokalnej jest ponadto poczucie przynależności do wspólnoty społecznej.

Wśród antywartości, które zostały wskazane w obrazach ojczyzny i narodu, znajdują się takie pojęcia, jak *zło*, *niewola*, *niesprawiedliwość*, *oszustwo*, *niepokój*, *niezgoda*, *krzywda*, *obraza* oraz łączone z nimi nazwy działań i postaw: *grzech*, *występek*, *klamstwo*, *egoizm*, *nienawiść*, *zdrada*. W tej grupie licznie występują także słowa określające działania przeciw życiu ludzkiemu, zarówno w kontekście wydarzeń drugiej wojny światowej, jak i ustawy aborcyjnej, na przykład: *zabijać*, *ranić*, *mordować*, *ginać*, *niszczyć*, *zamęczyć*.

W swoim nauczaniu Kazimierz Majdański skoncentrował się bardziej na eksponowaniu wartości pozytywnych niż negatywnych. Nade wszystko akcentował konieczność czynienia dobra i krzewienia postaw moralnych ukierunkowanych na dobro drugiego człowieka. Mniej miejsca poświęcał na wskazywanie antywartości, choć nie unikał potępiania zachowań niezgodnych z zasadami wiary katolickiej. Wszystkie wypowiedzi duszpasterza miały uwrażliwić słuchaczy na świat wartości transcendentnych i moralnych - pokazać dobro ojczyzny jako dobro wspólne narodu; konieczność troski o człowieka jako istotny element w budowaniu wspólnoty ojczystej, ale także wspólnoty bliźnich, co bezpośrednio wynika z zasad wiary.

Obraz ojczyzny państwowo-narodowej w podstawowym znaczeniu sprowadza się do pojęcia terytorium państwa zamieszkanego przez zbiorowość narodową. Wyraźnie zarysowany jest synonimiczny związek ojczyzny z pojęciami: *kraj*, *ziemia*, *Polska*, które obrazowane są jako cenna wartość. O sposobie konceptualizacji rzeczywistości zdecydował punkt widzenia nadawcy — kapłana-patrioty, identyfikującego się ze wspólnotą narodową i *jej systemem wartości opartym* na zasadach wiary i tradycji chrześcijańskiej.

W analizowanych tekstach Polska stanowi miejsce szczególne, wyjątkowe, a możliwość egzystencji na ojczystej ziemi jest postrzegana przez biskupa w kategoriach daru i przywileju - stąd też wynika obraz *ojczyzny jako daru Boga*, wprowadzający *explicite* sferę wartości sakralnych do rozważań o kraju, a zasady dekalogu stają się obowiązującymi regułami społecznej koegzystencji. Równie ważne w obrazie tej ojczyzny jest poczucie przynależności do wspólnoty narodowej, którą warunkuje między innymi znajomość historii, tradycji i kultury polskiej. Podstawę identyfikacji kulturowej stanowi przy tym wiara chrześcijańska, która umożliwia - zdaniem biskupa — zrozumienie dziejów narodu polskiego. Zasadniczym przekaznikiem narodowej tradycji i zasad kultury chrześcijańskiej jest rodzina, co wypukla metaforyka *fundamentu*. Biskup Majdański widział rodzinę także w historycznym spektrum -dostrzegając potrzebę pamięci o minionych pokoleniach i konieczność antycypującej troski o potomnych.

Dopełnieniem zaprezentowanych wizerunków jest obraz *kraju zajmującego poczesne miejsce w świecie*, na zasadzie wyodrębnienia części składowej, niczym niezastąpionej. Polska została przedstawiona na tle Europy, która powinna odwoływać się do europejskiej wspólnoty wartości, czyli — zdaniem biskupa — do kultury chrześcijańskiej. Ponadto Polska stanowi rodzaj zapory dla niechrześcijańskich postaw moralnych, a sami Polacy mają się stać etycznym wzorem dla Europejczyków.

Opracowanie Marii Kabaty przynajmniej częściowo wypełnia lukę w analizach etnolingwistycznych na temat tożsamości regionalnej Polaków na Pomorzu Zachodnim, a wyniki badań przybliżają mało znaną i nieakcentowaną w pracach językoznawczych rolę Kościoła katolickiego w procesie budowania wspólnoty lokalnej i narodowej na ziemiach zachodnich Polski.

Ks. Adam Skreczko

Jarosław Kozak, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Sandomierz 2014, s. 622.

Pytania o żywotność religijności współczesnego świata zadawali i zadają badacze zjawisk społecznych od momentu ukonstytuowania się socjologii jako nauki. Współcześnie wielu z nich refleksję swą rozpina pomiędzy religijnością społeczeństw tradycyjnych a „wolnością od religii” czasów nowoczesności¹. Istnieje także przestrzeń rozpięcia pomiędzy sekularyzacją a ewangelizacją². Pośród tych matryc analitycznych zauważalne jest jednak zmienianie się roli religii w życiu jednostek i społeczeństw Europy, w tym także Polski. Wykazała to, między innymi, druga edycja badań Europejskich Systemów Wartości (European Values Study – EVS): „Religia jest tym obszarem życia Polaków, który w okresie ostatnich 20 lat najwięcej stracił na znaczeniu dla badanych. Odsetek odpowiedzi uznających ją za bardzo ważną spadł w tym okresie z 50,3% w roku 1990 do 30,6% w roku 2008, i jest ona dla nich obecnie mniej istotna niż przyjaciele (38%) czy nawet czas wolny (37%). Także zmiany w odsetkach osób deklarujących się jako religijne plasują Polskę w grupie krajów laicyzujących się. Towarzyszy temu wspomnienie już obniżenie ważności Boga w życiu jednostki – znacząco spadł odsetek osób sytuujących się w dwu ostatnich przedziałach mierzącej tę postawę 10-punktowej skali”³. Być może współczesność, w znacznie wyższym stopniu niż uprzednio, pozwala na samodzielne kształtowanie własnego życia i własnej tożsamości – w tym religijnej – w pewnej niezależności od instytucji religijnych. Rodzi to przemiany religijności, z silnym akcentem na pluralizm, indywidualizm, kolektywizm, deiznsytuacjonalizację, a te też: reprzywatyzację, a nawet renesans religijności⁴.

W sytuacji przemian wciąż utrzymują wysoką wagę postawione w roku 2010 przez Irenę Borowik pytania: „Jak wobec tej radykalnej zmiany sytuacji się dwa podstawowe wymiary funkcjonowania religii jako systemu:

¹ I. BOROWIK, *Religijność w nowoczesności. Rzeczywistość społeczna i jej socjologiczna interpretacja*, w: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, red. J. BANIAK, Kraków 2010, s. 66.

² J. MARIAŃSKI, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 193-230.

³ M. MARODY, S. MANDES, *Przemiany polskiej religijności*, w: *Wartości i normy. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, red. A. JASIŃSKA-KANIA, Warszawa 2012, s. 200.

⁴ D. TUŁOWIECKI, *Kościół, państwo i obywatelskość w opiniach młodzieży Północnego Mazowsza*, w: *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, red. J. BANIAK, Poznań 2012, s. 105-109.

instytucjonalny, rozumiany jako religia (w tym kościelna) i subiektywny, rozumiany jako religijność? Co z dzisiejszej perspektywy końca pierwszej dekady XXI wieku wydaje się być najistotniejszym motywem następujących przemian? Czy można poszukiwać trendów, które obejmują zarówno uniwersalne, jak i partykularne przemiany religii?⁵ W aktualny sens tych pytań krakowskiej socjolog wpisują się inne, postawione na wstępie skonstruowanego przez Jarosława Kozaka projektu badań religijności polskich studentów: „Jak kształtuje się religijność studentów pięciu największych uczelni w Lublinie? Jakie jest miejsce i rola religii w świadomości respondentów, jak i poziomu tej religijności? (s. 18) Aby na pytania te odpowiedzieć Jarosław Kozak dokonał pracowitego dzieła konstrukcji kwestionariusza ankiety oraz przeprowadził badania na próbie 1052 studentów pięciu lubelskich uniwersytetów.

Na etapie konceptualizacji i operacjonalizacji pojęć, autor przyjął założenia lubelskiej szkoły socjologów religii zapoczątkowanych przez Józefa Majkę i Władysława Piwowarskiego, którą od lat kontynuuje i buduje Janusz Mariański. Autor nie tylko zadowolili się rozwiązaniami przyjętymi przed laty, ale – na poziomie empirycznym – wzbogacił koncepcję o własne pomysły nowych wskaźników religijności: w badaniach moralności zapytał o pracę „na czarno”, robienie zakupów w niedziele w sklepach wielkopowierzchniowych, wręczanie łapówek, korzystanie z nielicencjonowanego oprogramowania komputerowego, korzystanie z ofert odpłatnego pisania prac naukowych, używanie marihuany i dopalaczy, zapłodnienie pozaustrojowe, wspólne zamieszkiwanie przed ślubem, zachowania homoseksualne i prostytutkę. Także w parametrze instytucjonalnym rozwinął go o wpływ na religijność badanych rodziny, a do wskaźników ściśle kościelnych dodał: religijność bez Kościoła, ważne wydarzenia w ciągu ostatniej dekady w Kościele powszechnym, ważne wydarzenia w Kościele w Polsce, ocenę celibatu księży, przewidywania co do stanu kościoła w najbliższych latach, przewidywania co do stanu powołań kapłańskich i zakonnych w najbliższych latach, prognozy zaufania do księży, prognozy co do kondycji moralnej ludzi wierzących.

Jako przedmiot badań Jarosław Kozak wybrał studentów z lubelskich wyższych uczelni, zaś wagę tej przestrzeni badań uzasadnił przekonywująco: „Podejmując temat religijności młodzieży akademickiej, założono, że właśnie studenci są tymi, którzy mają za sobą wystarczająco długi okres

⁵ I. BOROWIK, *Religijność...*, s. 67.

kształcenia, stoją na progu dorosłego życia, często przed koniecznością podjęcia ważnych decyzji dotyczących ich własnej przyszłości. Do takich należą niewątpliwie założenie rodziny, czy wybór drogi zawodowej. Tym samym wydaje się, iż studenci są dobrym obiektem zainteresowania socjologii religii i śledzenia zmian zachodzących w przestrzeni wiary” (s. 19). Dobór przedmiotu badań należy ocenić jako niezwykle trafny i warty stałych analiz. Bowiern, jak pisze Janusz Mariański w „Przedmowie”: „Socjologowie opisujący religijność społeczeństwa polskiego koncentrują się na postawach i zachowaniach religijnych różnych kategorii młodzieży, stosunkowo rzadko – młodzieży akademickiej. Z tego też powodu każde badanie socjologiczne poświęcone życiu religijnemu i moralnemu studentów należy przyjąć z uzasadnioną satysfakcją” (s. 8).

Badaniom w ramach opisywanego projektu badawczego zostali poddani studenci studiów dziennych czterech uniwersytetów w Lublinie: Uniwersytetu Przyrodniczego (studenci weterynarii), Uniwersytetu Medycznego (kierunek lekarski i lekarsko-dentystyczny), Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (socjologia) oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (socjologia). Badania z użyciem kwestionariusza ankiety przeprowadzono w okresie pięciu miesięcy: od grudnia 2011 do kwietnia 2012 roku, w każdym z uniwersytetów ankietując około 200 osób. Dodatkowo autor przeprowadził wywiady wystandaryzowane z duszpasterzami akademickimi miasta Lublina. Ogrom pracy badawczej dokonanej przez autora została podkreślona przez recenzenta wydawniczego na s. 4 okładki: „Należy zaznaczyć, że empiryczne badania socjologiczne tej zbiorowości, zwłaszcza dotyczącej sięgającej głęboko w sferę prywatności dziedziny religijno-moralnej nie należą do łatwych. Stad też publikacja zawierająca wyniki badania religijności tej kategorii społeczeństwa jest wartościowa”.

Układ książki i rozkład materiału empirycznego jest jasny i nie budzi wątpliwości. Rozdział pierwszy – teoretyczny – zawiera syntezę socjologicznego ujmowania oraz definiowania religii i religijności, ważny szkic historii badań empirycznych i paradygmatów w badaniach religijności oraz opis stanu badań nad religijnością studentów w Polsce w latach: 1949-2010. W tej ostatniej części autor nie tylko dokonuje prezentacji stanu badań religijności studentów w okresie powojennym, lecz wyodrębnia także główne nurty tej religijności oraz czynniki na nią oddziałujące. W zakończeniu stwierdza, że Lublin, jako miasto akademickie, nigdy nie doczekało się całościowych pomiarów religijności młodzieży studiującej (s. 86). Książka ta lukę te uzupełnia.

Rozdział drugi pracy stanowi rozbudowane wprowadzenie metodologiczne badań autora. Zawiera on udaną próbę uchwycenia akademickiej specyfiki miasta i regionu, prezentuje szczegółową organizację badań i ich przebieg, kształt narzędzia badawczego. W części tej autor usytuował pięć głównych hipotez badawczych (s. 102) oraz hipotezy pomocnicze (s. 102-107). W zakończeniu rozdziału usytuowano demograficzną i społeczną charakterystykę badanej próby wyodrębniając następujące cechy: płeć, rok studiów, typ uczelni, miejsce stałego zamieszkania, wykształcenie ojca, wykształcenie matki, deklaracja wyników osiągniętych w nauce, ocena sytuacji materialnej rodziny. Na podkreślenie w części metodologicznej zasługuje świadomość badacza, iż niezwykle trudne jest empiryczne uchwycenie światopoglądu religijnego respondentów, a we wnioskowaniu – łatwo popełnić błąd pochopności czy nadinterpretacji. Ta świadomość dodaje wartości książce, której autor wykazuje zdrowy dystans do samego siebie jako badacza oraz interpretatora uzyskanych wyników, gdy pisze: „Problem diagnozowania i wyjaśniania światopoglądu, w tym religijności, wciąż narażca wiele trudności zarówno z naukowego, jak i z praktycznego punktu widzenia. Zagadnienie religijności dotyka niezwykle intymnej strony osobowości człowieka. Analiza korelacji tylko pośrednio wskażą na zależności przyczynowe, bowiem zespół cech i czynników społecznych i kulturowych, które różnicują postawy i zachowania religijne studentów, jest bardzo bogaty. Wybrane cechy demograficzne i społeczne są tylko częścią w obszernym zespole cech i czynników, które różnicują, bądź warunkują postawy i zachowania religijne młodzieży akademickiej” (s. 107).

Kolejne rozdziały, od trzeciego do ósmego, zawierają analizę poszczególnych parametrów religijności: trzeci – globalne postawy wobec religii, czwarty – parametr intelektualny, piąty – wierzeniowy aspekt religijności, szósty – łączy praktyki i doświadczenie religijne, siódmy – parametr etyczno-konsekwencyjny, ósmy – instytucjonalno-wspólnotowe wymiary Kościoła i rodziny. Każdy rozdział rozpoczyna się teoretycznym uzasadnieniem wskazanych i pogrupowanych wskaźników. Cześć teoretyczna jest przestrzenią odniesienia dla części empirycznej, stanowiąc tło analiz oraz wprowadzając intelektualną harmonię pomiędzy teorią i empirią.

W analizie uzyskanego materiału empirycznego autor posłużył się metodą statystyczną, opisu matematycznego, korelacji zmiennych, metodą porównawczą i socjologiczną. Jako narzędzie autorowi służył programem statystyczny SPSS, przy pomocy którego dokonano analizy statystycznej metodą testów istotności χ^2 oraz współczynnika kontyngencji C Pearsona.

Jarosław Kozak wykonując operacje statystyczne pozwalające uchwycić siłę powiązania pomiędzy zmiennymi, wykazał się dobrą znajomością warsztatu socjologa-empiryka. Analiza i interpretacja danych empirycznych jest ściśle powiązana a postawionymi uprzednio hipotezami oraz ma charakter wyważonego, świadczącego o wysokim poziomie znawstwa, sądu. Uzyskane w procesie badawczym dane z pomiarów są zestawiane z wybranymi danymi ogólnopolskimi, danymi z archidiecezji lubelskiej, wybranymi badaniami młodych Polaków. Przywoływane w tekście dane zostały dodatkowo zobrazowane w postaci tabel i wykresów. Każdy z rozdziałów kończy niezwykle cenny zespół wniosków i uwag. Wnioski te są wyraźnie powiązane z hipotezami i stanowią niezwykle cenną część pracy. Dają one całościowy obraz religijności badanej młodzieży akademickiej oraz stanowią podsumowanie dotychczas przeprowadzonego procesu analiz i interpretacji. Na szczególną uwagę zasługuje podsumowanie rozdziału o instytucjonalno-wspólnotowym wymiarze religijności. Autor analizuje tam odpowiedzi studentów, które uzyskał rozbudowując narzędzie badawcze zaproponowane przed laty przez Władysława Piwowarskiego. Tak rozbudowany rozdział zakończony został szerszą niż inne listą podsumowań (33 punkty), spośród których na szczególną uwagę zasługują następujące wnioski: „Ruchy religijne są zjawiskiem marginalnym” (s. 563). „Do udziału w lekcjach religii na poziomie ponadgimnazjalnym przyznało się dziewięciu na dziesięciu studiujących w Lublinie” (s. 564). „niemal połowa respondentów nie umiała wskazać najważniejszego wydarzenia w Kościele powszechnym, zaś w przypadku Kościoła w Polsce brak zainteresowania wyraziło dwie trzecie studentów” (s. 564). „Niemal co drugi student Lublina przyznał, że instytucja celibatu w Kościele katolickim jest czymś przestarzałym” (s. 564). „Ponad trzy czwarte respondentów zaryzykowało tezę, iż w Kościele polskim będzie coraz mniej wiernych” (s. 564). „Niemal trzy czwarte badanych zaryzykowało stwierdzenie, iż zaufanie, jakim wierni obdarzają księży, będzie w niedalekiej przyszłości spadać” (s. 564). „Niemal połowa badanych pozytywnie odniosła się do stwierdzenia, iż księża powinni pełnić rolę powierników lub pomagać ludziom w rozwiązywaniu ich problemów osobistych” (s. 565). „W przypadku pytania o religijną kondycję wierzących zdecydowana większość respondentów wykazała daleko idący sceptycyzm i prognozowała raczej spadkową tendencję w obszarze religijności wiernych Kościoła katolickiego w Polsce” (s. 565). „ponad połowa badanych chciałaby doświadczyć wzrostu poziomu kondycji religijnej katolików w Polsce” (s. 565). „Ponad połowa badanych stwierdziła, że nie zna

nauczania Jana Pawła II” (s. 567).

Zakończenie jest zwięźczeniem procesów badawczych oraz statystycznych i socjologicznych analiz. Obok całościowego podsumowania, weryfikacji hipotez, zawiera zbudowaną przez autora typologię religijności badanych studentów. Badacz stworzył ją przy pomocy programu SPSS i dostępnej w nim analizy skupień. Wybrał dziewiętnaście wskaźników religijności młodzieży akademickiej (s. 570) oraz na drodze bezwzorcowego grupowania *twostep cluster* wydzielił pięć typów religijności. Każdej z kategorii nadał etykiety, będące odbiciem charakterystycznej cechy: religijność ortodoksyjna (38,1%), religijność majsterkowicza (21,8%), religijność zdeinstytucjonalizowana (17,6%), religijność konformistyczna (11,8%), obojętni i niewierzący (10,7%) (s. 671).

Całość pracy dopina rozbudowana i świadcząca o wielkim wkładzie pracy i poziomie znawstwa materii bibliografia. Liczy ona 419 pozycji polsko- o obcojęzycznych i ma charakter interdyscyplinarny. Jej rozmiary będą szacunek dla autora, choć dla przejrzystości opracowania mogła być podzielona na kategorie i wedle nich uporządkowana. Dla całości obrazu procesu badawczego ważny jest aneks zawierający kwestionariusz ankiety. Nie bez znaczenia, wręcz przeciwnie: o niezwykle wysokim znaczeniu pracy stanowi nazwisko autora *Przedmowy* do książki. Janusz Mariański, wybitny polski socjolog religii i moralności, wprowadzając czytelnika w lekturę książki naprowadza na jej najcenniejsze przestrzenie i dokonuje ważnej oceny całości: „zasługuje na szczególne uznanie” (s. 9).

Książka Jarosława Kozaka jest ceną pozycją wydawniczą wśród dzieł socjologicznych i wartą zauważenia nie tylko przez socjologów. Autor postawił przed sobą trudne i pracowite zadanie badawcze, a którego, zarówno na etapie koncepcji badań, przygotowań, przebiegu oraz analiz – wywiązał się bardzo dobrze. Ta praca i wkład myśli w rozwój badań nad religijnością młodzieży akademickiej zasługuje na zauważenie i szczególne docenienie. Książka ta jest cenną lekturą dla socjologa, dla pedagoga i wychowawcy, dla teologa, a przede wszystkim dla instytucjonalnych przedstawicieli Kościoła. Ma ona „sporą wartość poznawczą” i – jak napisał Stanisław Fel na recenzji wydawniczej (s.4 okładki) – „zawarte w niej ustalenia mogą pomocne przy projektowaniu działań duszpasterskich i katechetycznych prowadzonych przez Kościół katolicki oraz instytucje i organizacje zajmujące się edukacją i wychowaniem”.

Ks. Dariusz Tułowiecki

Piotr Mrzygłód, *Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*, Wrocław 2009, ss. 492.

Sposób rozumienia i definiowania człowieczeństwa rodzi konsekwencje społeczne. Od tego, jak człowiek widzi samego siebie, tak będzie rozwijał relacje z innymi oraz komponował życie w mniejszych oraz większych społecznościach. Sposób postępowania jednostek oraz kształt konstruktywów społecznych ma swój fundament w antropologii. We współczesnym świecie istnieje wiele źródeł ludzkiej tożsamości. Te idee realizowane w konkretach życia społecznego tworzą właściwe dla siebie matryce interpersonalnych zachowań, a w związku z tym – różne jakości życia politycznego, społecznego, gospodarczego a także rodzinnego¹. Część z tych wizji człowieczeństwa znajduje źródła tożsamości ludzkiej poza człowiekiem – w transcendencji. Obok pytania zadawanego sobie o swą własną tożsamość – część myślicieli kieruje pytanie o własną tożsamość do Boga i od Niego oczekuje odpowiedzi: „Jaka Jest moja natura?”²

Pytanie o człowieczeństwo, a raczej chrześcijańska odpowiedź na nie, od wieków kształtuje ideę europejskości. Kształtuje ją także antropologiczna konsekwencja – wizja życia społecznego oraz zespół norm i zasad mających oparcie w chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o tożsamość człowieka³. To właśnie personalizm ukształtował idee europejskości – wraz z prawami człowieka, ideą miłosierdzia oraz poszanowaniem dla każdego życia ludzkiego, szczególnie najsłabszego. „Bez pełnej prawdy o człowieku jako osobie nie ma autentycznej społecznej wspólnoty opartej na sprawiedliwości i solidarności”⁴. Z personalizmu wynika bowiem spójna wizja człowieka i relacji społecznych opartych na ewangelicznym braterstwie i wzajemnej odpowiedzialności, jak przypomniał papież Franciszek w Orędziu na 1 stycznia 2014 roku – 47. Światowy Dzień Pokoju: „do pragnienia życia pełnego [...] należy nieodparte dążenie do braterstwa, pobudzające do jedności z innymi, w których znajdujemy nie wrogów czy konkurentów, ale braci, których trzeba serdecznie przyjąć”.

Współcześnie wyrosły z chrześcijańskiej wizji człowieka personalizm,

¹ J. MAZUR, *Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, Kraków 2014, s. 6-7.

² A. GESCHÉ, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 11.

³ J. H. H. WEILER, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003, s. 17-19.

⁴ S. KOWALCZYK, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 11.

jest silnie konfrontowany z liberalizmem oraz neomaksyzmem. Oba nurty, choć mówią o człowieku, o wolności, o społecznościach oraz standardach – mają zupełnie inne rozumienie tych pojęć. Prowadzą także do odmiennych, wprost wykluczających się modeli życia społecznego, które bazują na walce każdego z każdym lub podporządkowują jednych drugim. W takiej sytuacji ważne jest nieustanne przypominanie wyrosłej z personalizmu perspektywy braterstwa pomiędzy ludźmi oraz wzajemnej odpowiedzialności i powiązań miłości. To braterstwo ma fundament we wspólnym pochodzeniu, takiej samej naturze i godności, w stworzeniu na obraz i podobieństwo Boga. Wyraża ono „także różnorodność i różnicę istniejącą między braćmi, choć są oni związani przez narodzenie i mają tę samą naturę oraz tę samą godność. Tak więc wszyscy ludzie, jako bracia i siostry, są z natury w relacji z innymi, od których się różnią, ale z którymi łączy ich to samo pochodzenie, ta sama natura i godność. Na tej właśnie podstawie braterstwo stanowi sieć relacji o fundamentalnym znaczeniu dla budowania rodziny ludzkiej, stworzonej przez Boga⁵. Prawda o człowieku poznana w perspektywie Objawienia a także uchwytna przez zdolności racjonalne, wedle której człowiek jest powołany do kierowania się w życiu osobistym i społecznym miłością, co leży u podstaw zaufanie społecznego i poszczególnych międzyludzkich relacji – jest fundamentem zdrowych relacji społecznych. Jeśli bowiem człowiek będzie kierował się tylko indywidualnie definiowanym interesem, jeśli nie będzie miejsca na miłość w życiu społecznym, czy w pełni ludzkim będzie społeczeństwo kierujące się jedynie normami partykularnych egoizmów? Bez miłości zbudowanej na integralnej prawdzie o człowieku ginie zaufanie społeczne i rozkwita tyrania silnych, partykularyzmy, dochodzi do zezwierzecenia relacji. Pisał papież Benedykt XVI w „*Caritas in veritate*”: „Bez prawdy, bez zaufania i miłości do prawdy, nie ma świadomości i odpowiedzialności społecznej, a działalność społeczna zostaje uzależniona od interesów i logiki władzy, prowadząc do dzielenia społeczeństwa”⁶.

W ramach tego fundamentalnego dla cywilizacji dyskursu antropologicznego, weszła na rynek wydawniczy ważna książka autorstwa wrocławskiego filozofa, wykładowcy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu – dra Piotra Mrzygłoda. Jest ona wielce udaną próbą syntezy personalizmu wyrosłego na chrześcijańskim objawieniu przez laty two-

⁵ FRANCISZEK, *Orędzie na 48. Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2015 roku*.

⁶ BENEDYKT XVI, *Caritas in veritate*, n. 5.

zonego przez ks. prof. dra hab. Józefa Majkę. Osoba i dorobek naukowy tego wielkiego uczonego powiązane z Wrocławiem – filozofa, teologa pastora listy, teoretyka katolickiej nauki społecznej, socjologa, ekonomisty, metodologa nauk – jest ściśle powiązana ze środowiskiem, z którego wyszedł i które współtworzył: lubelską szkołą katolickiej nauki społecznej. Piotr Mrzygłód dokonał w swym dziele zasługującego na najwyższe uznanie wyodrębnienia myśli antropologicznej Józefa Majki oraz wskazania jej konsekwencji społecznych. Autor osiągnął zasługujący na wyjątkowe podkreślenie rezultat badawczy, wskazując oryginalność myśli Majki na tle przesłania szkoły lubelskiej oraz filozoficznych korzeni myśliciela: myśl Tomasza Akwinu oraz ujęcia Jacquesa Maritaina, Emanuela Mouniera i Karola Wojtyły. Zrealizował także cel badawczy, jakim było „ukazanie poglądów Józefa Majki ujętych w historycznym kontekście lubelskiej szkoły personalizmu społecznego oraz szeroko pojętej polskiej i europejskiej myśli filozoficznej” (s. 22).

Praca, w której autor dokonał celnego uchwycenia myśli personalistycznej Józefa Majki oraz jej społecznych konsekwencji, podzielona jest na pięć rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany z literacką swobodą: „Józef Majka – sługa prawdy”, zawiera bogaty życiorys lubelsko-wrocławskiego filozofa, analizę dorobku naukowego oraz kontekst historyczno-osobisty myśli społeczno-filozoficznej uczonego. Autor dotarł do wszystkich dzieł i artykułów Majki, dokonał ich selekcji, uzasadnił dobór analizowanych źródeł oraz wskazał uwarunkowania osobiste rozwijanej w Lublinie i Wrocławiu twórczości naukowej. Podkreślenia wymaga zasługująca na najwyższe uznanie dociekliwość autora książki w dotarciu do pozycji źródłowych, przyjaciół naukowych Lublina i Wrocławia, w celu poznania warunków tworzenia się środowiska lubelskiego, okoliczności przejścia z Lublina do Wrocławia oraz trudności prowadzenia pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Autor trafnie wyodrębnia także „klucz” do sposobu filozofowania oraz doboru obszarów naukowej dociekliwości Józefa Majki. Widzi w nim: historyczną świadomość czasów, w których przyszło mu żyć i działać oraz wyzwania stawiane Polakom tamtych czasów przez system ideologii marksistowskiej” (s. 47). Za drugi – równie ważny – kontekst twórczości naukowej omawianego myśliciela, autor opracowania uznał determinację odkrywania najgłębszej prawdy o człowieku jako osobie. Wedle Piotra Mrzygłoda, Majkę inspirowało przekonanie, że „poznanie, kontemplacja oraz zachwyty intelektualny mogą być największą rozkoszą doczesnego życia” (s.

52). W tych poszukiwaniach Majka szedł drogą „najczystszej postaci” – uporządkowanym metodycznie szlakiem myślowym Akwinaty. „Stąd też baczne pochylenie się nad myślą ks. Majki oraz jego publikacjami pokazuje nam wyraźnie, że do końca swoje rozważania prowadził On, opierając się ściśle na przesłankach filozofii tomistycznej, z każdorazowym jednak uwzględnieniem analizy fenomenologicznej, której przyznawał otwarcie funkcje pomocniczą i objaśniającą” (s. 66).

Uprawianie nauki w nieustannie zmieniających się warunkach i kontekstach społecznych (do marksizmu do liberalizmu), naznacza – zdaniem Piotr Mrzygłóda – bardzo specyficzny i rzadko spotykany styl uprawiania nauki przez Majkę. To filozofowanie – jak nazywa za Mariańskim Mrzygłód – „w kontekście człowieka”, stanowi „pogłębioną refleksję nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji, w nieustannie zmieniających się warunkach i kontekstach społecznych” (s. 67). Jednak to „filozofowanie” – jak trafnie wskazuje autor – dokonuje się z najwyższym poszanowaniem metody, pozwalającej zauważyć zgodność z powszechnym paradygmatem katolickiej nauki społecznej, który nakazuje każde analizowane zagadnienie ujmować w perspektywie „Inter” a nawet „multidyscyplinarnej”. Autor zauważa i docenia ten wielodyscyplinarny warsztat Majki wskazując w nim elementy płaszczyzny filozoficznej, teologicznej i społecznej (s. 67). W tym kontekście autor uzasadnia tytuł rozdziału, widząc w Majce „apologetę prawdy” o człowieku, wobec ideologii marksistowskiej i liberalnej.

Kolejne cztery rozdziały stanowią szczegółową analizę poglądów Józefa Majki, którą autor podjął w oparciu o cały dorobek filozofa i socjologa. Ten dorobek, to jak sam zaznacza – blisko 400 pozycji – w tym kilkanaście książek, 346 artykułów oraz 20 rozdziałów w pracach zbiorowych. Autor wykazał się dobrym warsztatem naukowym i dotarł do tych pozycji pisanych nie tylko po polsku, lecz również po niemiecku, angielsku, francusku, włosku oraz po łacinie. Dokonał również ważnego podziału dorobku naukowego Majki wyodrębniając w nim trzy obszary: metodologia nauk społecznych, katolicka nauka społeczna i filozofia społeczna oraz socjologia religii (s. 72). Wyodrębnił w nim szczególne pozycje o znaczeniu ogólnoeuropejskim, w których inni naukowcy widzą do dziś znaczenie dla nauki w sensie globalnym (s. 79). Autor dokonując prezentacji myśli antropologicznej Józefa Majki, jej korzeni w Objawieniu oraz konsekwencji społecznych, ma świadomość cechującego dojrzałego naukowca – konieczności ostrożnych sądów oraz trudności syntezy. Ma także przecucie, że dokonuje analiz poglądów swoistego „geniuszu” multidyscyplinarnego, co ro-

dzi konieczność pewnych redukcji i selekcji (s. 85). W swych analizach pozostaje jednak konsekwentny w wyodrębnieniu i naszkicowaniu myśli personalistycznej Majki: „zasada personalizmu stanowi dla naszego myśliciela fundament wszelkich zasad i odniesień. Ściśle powiązana z chrześcijańskim Objawieniem oraz inspirowana maritainowskimi ideami świeckiej cywilizacji chrześcijańskiej i papieskimi postulatami budowania cywilizacji miłości tworzy spójną – aczkolwiek, jak sądzimy – „teologikalną” wizję społeczności ludzkiej, organizowaną na wszystkich niemal jej poziomach: społecznym, kulturowym, politycznym i gospodarczym. Będzie to wizja społeczności świadomie organizującej się wokół idei dobra wspólnego (*bonum commune*). Społeczność taka, zachowująca suwerenność konfesyjną każdego człowieka, zdolna będzie do także przekierowywać ludzkość w stronę jednej (chrześcijańskiej) religii, prowadząc podmiot ludzki ku przyjęciu wartości najwyższych i ku osobowej Transcendencji” (s. 25). Autor trafnie wskazuje także zagrożenia realizacji tej „teologikalnej” idei: skrajny indywidualizm. Jest on uwarunkowany – zdaniem autora – błędnym odczytaniem ludzkiej natury i, w konsekwencji, przyjęciem błędnych założeń ludzkiej społeczności (s. 25).

Kolejność każdego z czterech rozdziałów zawierających wybrane aspekty myśli personalistycznej Majki, łączą się w zintegrowaną całość i świadczą o najwyższym znawstwie metodologii prowadzenia analiz naukowych przez autora. Rozdział II – Antropologia filozoficzna (s. 87-177) to ontologiczny fundament myśli Majki. Autor w sposób spójny i na najwyższym stopniu uporządkowania, kreśli personalistyczną teorię człowieka jako osoby. W swych analizach wyodrębnia antropologiczne perspektywy: filozoficzną, psychologiczną, etyczną, kulturową, transcendentną. Wskazuje także ważny aspekt pracy – co jak sam uzasadnia, jest uznawany za „jeden z podstawowych wymiarów doskonalenia się człowieka” (s. 23).

Treść rozdziału trzeci autor sytuuje w przestrzeni powiązań osoby ze wymiarem społecznym. W ten sposób odpowiada na pytanie: „W jaki sposób formuje się byt społeczny, co się nań składa oraz jaka jest jego wewnętrzna natura?” W odpowiedzi autor nie pomija aspektu moralnego odniesień do społeczności, wskazując, że społeczność jest konieczną moralnie do prawidłowego rozwoju osoby. W aspekcie normatywnym relacje te określają dyrektywy zaproponowane przez Majkę: „cztery zasady fundamentalne (personalizmu, sprawiedliwości, prawdy i pokoju) – stanowiące podstawę tej typologii – oraz pięć innych zasad (wolności, pomocniczości, pluralizmu społecznego, demokracji i pokoju), które wynikają z owych za-

sad fundamentalnych, bądź też jakoś się w nich tematycznie i zakresowo zawierają” (s. 235).

Rozdział czwarty „Podstawowe kategorie życia społecznego” – najobszerniejszy (s. 257-363) – ma stanowić zamiarem autora swoistą wykładnię ks. Majki na temat zewnętrznego ustrukturyzowania tkanki społecznej. Ma ono bazować na maritainowskiej „społeczności ludzi wolnych” oraz papiejskiej „zasadzie „cywilizacji miłości”. W oparciu o całość pism Majki, Mrzygłód wyodrębnia i analizuje za Ferdinandem Tönniesem, dwa typy organizacji: wspólnoty (rodzina, wspólnoty środowiskowe, naród, państwo, wspólnoty ponadpaństwowe) i stowarzyszenia (samorząd, koalicje, partie polityczne, stowarzyszenia spółdzielcze, kulturalne, wychowawcze, dobroczynne, religijne oraz zrzeszenia przestępcze).

Uwieńczeniem książki jest rozdział piąty: „Personalistyczny ład społeczny” (s. 365-438). Jest on zmierzeniem się z koncepcją Majki budowania społeczeństwa uniwersalistycznego w etosie chrześcijańskim. Mrzygłód wskazuje w nim idee dobra wspólnego jako warunek integracji społecznej oraz liberalizm, jako zagrożenie dla rozwoju osoby i życia społecznego. Liberalna zasada „własnej korzyści” została przez autora zdefiniowana jako zagrożenie dla porządku społecznego i ładu w różnych wymiarach. „Człowiek bowiem, ujmowany w optyce antropologii liberalistycznej, interpretowany jest nieustannie, jako jednostka znajdująca się w nieustannej opozycji do społeczności i będąca zaledwie zespołem przeżyć, doznań, aktów i decyzji pozbawionych trwałego (substancjalnego) podłoża. Sytuacja ta doprowadza w konsekwencji do pośredniej depersonalizacji osoby ludzkiej, gdyż jest ona zredukowana – przynajmniej w praktyce życia codziennego – do wymiaru somatyczno-biologicznego. Wówczas to, wszystkie relacje międzyludzkie tracą swój personalny charakter, zaś naturalistyczne rozumienie człowieka uprawnia do traktowania go w kategoriach wyłącznie biologicznych czy utylitarnych. To dlatego właśnie w państwach zdominowanych przez zwolenników ideologii liberalnej, tak często dochodzi do podważania statusu osobowo-podmiotowego niektórych kategorii ludzi” (s. 431).

Całość pracy wieńczy godna podziwu uporządkowana bibliografia w kategoriach: teksty źródłowe ks. Józefa Majki, wybrane dokumenty archiwalne dotyczące osoby ks. Józefa Majki, opracowania, prace naukowe oraz recenzje dotyczące dorobku naukowego ks. Józefa Majki, ważniejsze strony internetowe poświęcone myśli, dorobkowi naukowemu ks. Józefa Majki, magisterium Kościoła oraz nauczanie społeczne papieży, dzieła klasyków filozofii, literatura przedmiotu.

Książka stanowi portret naukowy ks. Józefa Majki naznaczony chrześcijańskim optymizmem, sytuując w centrum wizji społecznej człowieka. Obraz ten prezentuje w centrum opracowania człowieka, który znajduje się w centrum przyszłości, o ile sposób rozumiane człowieczeństwa nie będzie samemu człowiekowi zagrażał ani go ograniczał. Próba uchwycenia myśli Majki znalazła w młodym naukowcu z Wrocławia znakomitego realizatora, który wydobył na drodze ogromu pracy główne myśli antropologiczne i społeczne Józefa Majki oraz wskazał ponadczasowe ich przesłanie. Ukazał również te wymiary myśli Majki, które nie zostały skażone ideologią, lecz okazały się ponadczasowe i do dnia dzisiejszego podkreślają rangę racjonalności wzbogaconej pierwiastkiem wiary.

ks. Dariusz Tułowiecki

Mirosław Makowski, *Dialog zbawienia w przepowiadaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979-2002. Studium homiletyczne*. Seria: Biblioteka Diecezji Legnickiej t. 44, Legnica 2011 r., s. 298.

Każdego dnia dokonujemy wymiany słów, informacji, poglądów, odczuć, jednym słowem komunikujemy się. Komunikowanie się człowieka z człowiekiem, człowieka ze światem nazywamy dialogiem. Taki sposób komunikacji przybliża, łączy, jednoczy, ale i otwiera na innych, nowe osoby, kultury. Dialog jest też przejawem kultury komunikacji. Jest naturalną potrzebą osoby; podmiotu, który rozumnie i świadomie ma potrzebę wchodzenia w interakcję z drugą osobą. Niewątpliwie papieżem dialogu był Jana Paweł II. Już w pierwszej pielgrzymce do Polski, na krakowskich Błoniach wzywał do dialogu z człowiekiem, światem, Bogiem, do dialogu zbawienia, co kontynuował przez cały swój pontyfikat. Wiele powstało opracowań na temat osoby papieża Polaka jako człowieka dialogu, ale nikt nie zbadał tak szczegółowo tego wąskiego aspektu, jakim jest dialog zbawienia w nauczaniu Jana Pawła II. Właśnie tej tematyce poświęcona jest książka pt.: *„Dialog zbawienia w przepowiadaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979-2002”*, napisana przez ks. dra Mirosława Makowskiego, kapłana diecezji legnickiej. Autor wyznaczył sobie cel odnalezienia odpowiedzi na pytania: Co to jest dialog oraz dialog zbawienia? Jakie znaczenie ma zbawczy dialog dla przepowiadania i jak się on realizuje w konkretnej homilii? Dzieło składa się z czterech rozdziałów.

Pierwszy rozdział: „Pozateologiczne znaczenie pojęcia dialogu”. Autor dokonuje w nim indukcji aksjologicznej, gdzie dochodzi do wniosku, iż dialog jest dobrą platformą dyskusji, gdzie dochodzi się do poznania prawdy oraz nawiązania relacji „ja” – „ty”, również z transcendentnym „TY”. Aby dojść do takich wniosków ks. M. Makowski analizuje dialog w kontekście nauk filozoficznych, dialog jako narzędzie dochodzenia do prawdy. Następnie analizuje dialog jako komunikację między ludźmi, która charakteryzuje się czynnikami werbalnymi i niewerbalnymi, które mają wpływ na jakość prowadzonego dialogu. Wszystkie modele komunikacji mają wspólne trzy składniki: układ sytuacyjny (kontekst wypowiedzi), uczestników, cel i temat. Ciekawym jest paragraf: „Koncepcja dialogu literackiego” (ss. 47-54), gdzie autor zwraca uwagę aspekt retoryczny, literacki dialogu. Cennym dla współczesnej homiletyki jest zapoznanie z koncepcją K. Vosslera, który uważa, że dialog można zainicjować nawet wtedy, gdy mówi jedna osoba. Konieczne jest, aby mówca przejął rolę nadawcy oraz odbiorcy. Vos-

sler zwraca uwagę, że w takim rodzaju dialogu ważne jest myślenie i odczuwanie, mówienie i odpowiadanie, słyszenie i rozumienie.

Drugi rozdział: „Pojęcie dialogu zbawienia u Jana Pawła II w kontekście nauczania Kościoła współczesnego”. Ks. M. Makowski dokonał analizy nauczania Kościoła współczesnego na temat „dialogu zbawienia”. Prekursorem tego zwrotu jest papież Paweł VI, jak również całe nauczanie Soboru Watykańskiego II, jest w tym duchu. „Dialog zbawienia” to samoświadomość Kościoła, to tożsamość Mistycznego Ciała Chrystusa, to siła i moc, która przynagla do niesienia Ewangelii i wchodzenia w relację wiary ze współczesnym światem. Ks. M. Makowski dochodzi do wniosku, że „dla Ojca Świętego, Jana Pawła II szczerzy i życzliwy dialog jest stylem i metodą nawiązywania relacji ze współczesnym społeczeństwem, jest środkiem i metodą pełnienia misji ewangelizacyjnej w świecie” (por. ss. 133-134).

Trzeci rozdział: „Nauczanie Jana Pawła II a zastosowanie dialogu zbawienia w przepowiadaniu kaznodziejskim”. W tym rozdziale autor wyłuskał implikacje nauczania Jana Pawła II i Kościoła współczesnego o zbawczym dialogu w przepowiadaniu kaznodziejskim. Autor zwrócił uwagę, iż przepowiadanie liturgiczne ma przeważnie formę homilii, która ze swej natury jest dialogiczna (gr. *homilein* – przyjazna rozmowa), jest próbą odpowiedzi, na pytania nurtujące słuchacza słowa Bożego. Ks. M. Makowski dowodzi, że dialog zbawienia dojdzie do skutku, wtedy, gdy kaznodzieja przyjmie postawę dialogicznego nadawcy. Taka postawa charakteryzuje się cechami związanymi ze sferą duchową i relacją do Boga, cechy związane z osobowością samego kaznodziei i jego kompetencjami oraz cechy związane z odniesieniem personalistycznym do słuchaczy. Podobną postawę winien reprezentować słuchacz, winien być otwartym na usłyszane treści, otwartym na słowo Boże. Autor treści przekazu kaznodziejskiego porządkuje w następujący sposób: 1. Treści odnoszące się do relacji Bóg – człowiek, które będą zawierały elementy kerygmatyczne; didaskaliczne i mistagogiczne, 2. Treści antropologiczne, mówiące o godności człowieka, zawierające elementy egzystencjalne i moralne, 3. Treści eklezjologiczne, mówiące o komunii wewnątrzkościelnej i o dialogu, jaki toczy się w Kościele między Głową członkami Mistycznego Ciała, 4. Treści związane z miejscem człowieka w świecie, w społeczności ludzkiej. W końcowej części tego rozdziału autor analizuje model homilii z uwzględnieniem werbalnych i niewerbalnych aspektów dialogu jaki występuje w homilii.

Czwarty rozdział: „Dialog zbawienia w homiliach Jana Pawła II wygłoszonych w Polsce” jest analizą homilii Jana Pawła II z uwzględnieniem czte-

rech elementów przekazu kaznodziejskiego: 1. Kaznodzieja jako nadawca, 2. Słuchacz jako odbiorca uczestniczący w przekazie, 3. Treść homilii uwzględniająca specyfikę zbawczego dialogu, 4. Forma werbalnego i niewerbalnego przekazu. Ks. M. Makowski doszedł do wniosku, że formalnie dialog nie był obecny w wypowiedziach Jana Pawła II, ale wirtualnie tak. Papież realizował go przez gesty, postawę dialogiczną oraz przez podejście do słuchaczy, nie jak do bezimiennej masy ludzi, lecz jak do kogoś bliskiego, do kogo przybył, aby prowadzić do Chrystusa.

Walorem recenzowanej książki ks. M. Makowskiego jest jej źródłowość. Autor zebrał obszerną literaturę dotyczącą przedmiotu swoich badań, jakim są homilie i przemówienia Jana Pawła II wygłoszone podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979 - 2002 oraz literaturę pomocniczą, związaną z tematyką dialogu szeroko rozumianego oraz „dialogu zbawienia”, który jest ścisłym terminem współczesnego, posoborowego nauczania Kościoła. Dzieło jest przydatnym studium nie tylko dla mówców, kaznodziejów, ewangelizatorów, ale dla szerszego grona czytelników, dla których Papież Polak jest ważną osobą, od którego można nauczyć się skutecznej komunikacji, którą jest dialog.

Ks. Wojciech Turowski

Irena Matus, *Schylek Unii i proces restytucji prawosławia w Obwodzie Białostockim w latach 30. XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 630.

Określony w tytule problem został rozwinięty i uzasadniony w dziewięciu rozdziałach, poprzedzonych *Wstępem*, a zwięzłymi *Zakończeniem*; zamieszczone też zostały *Aneksy*, *Biogramy hierarchów i duchownych Kościołów unickiego, prawosławnego i łacińskiego*, *Słownik ważniejszych terminów*, *Bibliografia*, *Spis tabel*, *Spis ilustracji*, *Indeks osobowy*, *Indeks geograficzny* i *Indeks rzeczowy*. Wyjaśniając zasadność określonego w tytule tematu dr I. Matus we *Wstępie* stwierdza, że „nie doczekał się dotąd odrębnego, kompleksowego opracowania. Poruszany był marginalnie, w pracach poświęconych ogólnie unii brzeskiej, bądź monografiach skupionych na wybranych, wąskich zagadnieniach. Niewiele miejsca zajmuje też w syntezach dziejów Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej” (s. 23). Jest to więc opracowanie nowatorskie w wymiarze merytoryczno-źródłowym. Precyzując zaś swój problem badawczy i jego celowość stwierdza: „Tematem pracy nie jest związany z unią problem religijnej czy etnicznej samoidentyfikacji, uwikłania jej w sprawy polityczne, a wspomniany w tytule proces restytucji prawosławia w jego konkretnym wymiarze” (s. 24).

Rozwijając analizy tak dookreślonego zagadnienia pierwszy rozdział Autorka zatytułowała „Z dziejów Cerkwi unickiej”. Została tu ukazana historia unii brzeskiej, poczynając od jej początków, ze wskazaniem przemian Cerkwi unickiej na przełomie XVIII i XIX wieku. W ostatniej części wyakcentowano działalność biskupa litewskiego Józefa Siemaszko, który doprowadził do przywrócenia prawosławia w podległej mu diecezji. Drugi rozdział - „Parafie unickie w latach 30. XIX wieku w obwodzie białostockim” - zawiera bardziej szczegółową charakterystykę Kościoła unickiego na tym terenie w przededniu kasaty unii kościelnej. Spotykamy tu prezentację sytuacji ekonomiczno-statystycznej oraz praktyk religijnych tych wspólnot wyznaniowych, z podkreśleniem powracania na obrządek łaciński oraz przeciwdziałania temu ze strony duchownych i świeckich. W swych analizach Autorka stara się wskazać przyczyny tego zjawiska oraz relacje między trzema wspólnotami chrześcijan: unitów, rzymskich katolików i prawosławnych.

Trzeci rozdział nosi tytuł: „Od unickiego parocha do prawosławnego duchownego”. Zawarte w nim analizy dotyczą kleru unickiego w okresie poprzedzającym kasację unii. Opisana tu została sytuacja społeczno-ma-

terialna, rodzinno-wychowawcza, zwyczajowo-kultyczna, ze wskazaniem przemian unickiego duchowieństwa od końca lat 20. XIX wieku, hamujących proces latynizacji-polonizacyjny Cerkwi unickiej w celu zbliżenia z klerem prawosławnym. Kontynuując analizę tych przemian, w czwartym rozdziale dr I. Matus skoncentrowała się na zagadnieniu: „Rola oświaty duchowej w procesie restytucji prawosławia”. Ukazała tu przemiany unickiej oświaty od końca lat 20. XIX wieku, dokonujące się z inicjatywy bp. J. Siemaszki przygotowujące do przywrócenia prawosławia. Przede wszystkim dotyczyło to przemian oświatowych w przygotowaniu duchownych w ramach studiów seminaryjnych (zwłaszcza w seminarium w Żywocicach), gdzie kształtowano ducha sympatii wobec prawosławia i kultury wschodniej. Drugą formą zmian oświatowych były kursy teologiczne przy konsystorzu dla duchownych mających problemy z dostosowaniem się zmian w liturgii grecko-wschodniej. Przygotowanie duchownych oraz służby cerkiewnej stanowiło szczególne wyzwanie oświatowo-wychowawcze tego okresu, będące warunkiem skuteczności przemian religijno-wyznaniowych.

W rozdziale piątym ukazany został: „Proces powrotu tradycji liturgii wschodniej”. Przemiana ta polegała na wymianie unickich ksiąg liturgicznych na księgi synodalne, zamianie utensyliów łacińskich na cerkiewne, eliminowaniu z liturgii języka polskiego i łaciny oraz zastępowanie językiem rosyjskim i cerkiewnosłowiańskim, wycofywaniu łacińskich form kultu i świąt religijnych oraz powracanie do grecko-wschodniego (prawosławnego) kalendarza liturgicznego. Kontynuacją analiz przemian religijno-kultycznych jest kolejny rozdział pt. „Zmiany wewnątrz świątyń unickich”. Zawiera on opis zmian w latach 30. XIX wieku w wyposażeniu unickich cerkwi, przystosowując je do sprawowania liturgii prawosławnej. Wystrój tych świątyń według tradycji łacińskiej był przemieniany na wyposażenie zgodne z obrzędkiem grecko-wschodnim.

Rozdział siódmy nosi tytuł: „Kler unicki wobec powrotu do prawosławia”. Zawiera on charakterystykę bezpośrednich przemian kleru przed kasatą unii. Wydane w roku 1838 zobowiązanie duchownych do pisemnej deklaracji gotowości przejścia na prawosławie spotkało się ze zróżnicowaną decyzją. Autorka rozprawy opisuje deklaracje zgody i formy sprzeciwu w tym zakresie, reakcje władz duchownych i świeckich, formy przymusu i ich konsekwencje oraz finalizację tego procesu w postaci kasacji unii i wprowadzenia prawosławia. W kolejnym rozdziale - zatytułowanym „Bazylianie” – ukazano powiązania zgromadzenia zakonnego bazylianów

z unią i ich wpływ na kształtowanie Cerkwi unickiej. Wyakcentowane tu zostały przejawy postaw między tym zakonem a klerem parafialnym, co w początkach XIX wieku doprowadziło do konfliktu w zachowaniu klasztorów oraz zdecydowanym oporze wobec restytucji prawosławia. Ostatni rozdział – „O nowych realiach” – zawiera analityczny opis aktu kasacji unii kościelnej oraz charakterystykę sytuacji Cerkwi prawosławnej w obwodzie białostockim w latach 1839- 1842.

Faktograficznym uzupełnieniem przeprowadzonych analiz są zamieszczone w rozprawie aneksy: „Biogram Antoniego Sosnowskiego”; „Kontrowersje wokół podziału dziesięciny”; „Sprawa dotacji na rzecz cerkwi unickich w majątkach państwowych”. W ten wymiar badawczy wpisują się też skrótowe biografie niektórych osób występujących w analizowanych zdarzeniach oraz ilustracje fotograficzne świątyń, ich wystroju i dokumentów związanych z likwidacją unii i restytucją prawosławia w obwodzie białostockim. Reasumując przeprowadzone analizy tytułowego zagadnienia, dr Irena Matus w *Zakończeniu* swej monografii stwierdza, że jej celem „nie było obalanie mitów czy wchodzenie w polemikę z autorami innych opracowań. Jej podstawą są źródła archiwalne, rzadko, w większości nigdy dotąd, nieotwierane. Stamtąd płynący obraz chciano przekazać i osadzić w realiach epoki (s. 487).

Zapoznanie się z treścią niniejszej rozprawy Ireny Matus pozwala stwierdzić, że podjęte cele badawcze zostały zrealizowane. Monografia ta stanowi nowatorskie, zasadne źródłowo i pogłębione merytorycznie opracowanie schyłkowych dziejów Kościoła unickiego oraz restytuowanie Cerkwi prawosławnej na terenie wileńsko-białostockim w pierwszej połowie XIX wieku. Poszczególne rozdziały stanowią analityczne rozwinięcie historyczno-społecznych i religijno-kulturowych uwarunkowań oraz ukazują poszczególne etapy zmian mentalności i potrzeb jednostek i wspólnot przynależnych do tych dwóch społeczności religijnych. Całość tych analiz finalizuje charakterystyka nowego okresu jakim jest kasacja unii kościelnej oraz początki rozwoju prawosławia na tym terenie. W konsekwencji, Autorka rozprawy ukazała XIX-wieczne wydarzenie historyczno-religijne na północno-wschodnich terenach Polski, z jego konsekwencjami kulturowo-politycznymi i obyczajowo-moralnymi.

Merytoryczno-metodologiczna wartość ocenianej rozprawy oraz jej znaczenie poznawcze zakotwiczone są w wykorzystanej bazie źródłowej. Świadectwem tego są bardzo liczne i rozbudowane przypisy oraz obszerna bibliografia. Zapoznanie się z tą bazą źródłową pozwala stwierdzić, że

dr Irena Matus opiera się przede wszystkim na źródłach archiwalnych – polskich i zagranicznych – w zasadniczej części nieznanych oraz opracowaniach dotyczących różnych aspektów analizowanego zagadnienia. Baza źródłowa i metoda jej wykorzystania przekonują, że niniejsza rozprawa jest opracowaniem nowatorskim i posiada poważną wartość naukowo-badawczą. Jest to bowiem krytyczna, pogłębiona w wymiarze historyczno-religijnym, źródłowa monografia, stanowiąca analityczne studium nad wydarzeniem skutkującym poważnymi przemianami w życiu licznej społeczności. W tym charakterze stanowi też źródłową podstawę do dalszych badań nad społeczno-religijną kulturą współczesnych społeczeństw, zwłaszcza wschodnich terenów Europy.

Ks. Józef Zabielski

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

ARTYKUŁY

Ks. Andrzej Jacek Najda, <i>Opowiadania o cudach w Ewangelii wg św. Mateusza</i>	9
Irmina Nockiewicz, <i>Idź i a od tej chwili już nie grzesz Egzegeza anropoligicznokulturowa perykopy o kobiecie cudzołożnej (J 8,1-11)</i>	25
Luca Pedrolì, <i>Ecco la fidanzata dell'agnello. Un approccio antropologico all'apocalisse di Giovanni</i>	33
Ks. Marcin Składanowski, <i>Teologia przesiąknięta żywą wiarą Wschodnie akcenty wspólnej tradycji filozoficznej</i>	45
Ks. Marcin Sobiech, <i>Rola synodów w precyzowaniu prawd wiary zawartych w symbolach wiary</i>	63
Ks. Paweł Nocko, <i>O relacji wiary i liturgii na podstawie wybranych tekstów ojców kościoła</i>	75
Ks. Piotr Tomasik, <i>Apologia wiary jako zadanie katechezy</i>	87
Ks. Przemysław Artemiuk, <i>Deus otiosus czyli lewicowa hermeneutyka chrześcijaństwa</i>	107
Ks. Józef Zabielski, <i>„Areopagi” współczesnego pogaństwa jako wezwanie nowej ewangelizacji</i>	139
Ks. Łukasz Andrzejczyk, <i>Ewangeliczna wolność w kazaniach Ks. Jerzego Popiełuszki</i>	155
Zofia Pałubska, <i>Proces duchowego uzdrawiania sługi Bożego Jacquesa Fescha w świetle dziennika więziennego: Jacques Fesch, Za pięć godzin zobaczę Jezusa</i>	183

Massimo Zorzin, <i>Il recupero del „rito” come orizzonte per una rinnovata teologia sacramentale</i>	215
Sara Majkowski, <i>On the Sources of Merit of the Active and Contemplative Lives. A Comparative Study</i>	231
Ks. Stefan Radziszewski, <i>Poeta i mnich – pielgrzym Absolutu (Pieter van der Meer de Walcheren i jego Dziennik nawróconego)</i> . .	257

VARIA

Ks. Sławomir Bartnicki, <i>Wiarygodność chrześcijaństwa w encyklikach św. Jana XXIII</i>	283
Jowita Rusiecka, <i>Negacja judaizmu w apologiach św. Jana Chryzostoma</i>	301
Ks. Stanisław Biały, <i>Życie w śpiączce (nieodwracalnej) samoistnym dobrem człowieka i jego rodziny: refleksje bioetyczne</i>	321
Ks. Kazimierz Rynkiewicz, <i>Podstawowe założenia antropologii pragmatycznej w kontekście bezpieczeństwa rodziny</i>	335
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>W wychowaniu (...) chodzi o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem... – Wartości w wychowaniu szkolnym</i>	349
Małgorzata K. Frąckiewicz, <i>Nie tylko język narzędziem poznania Wielointeligencja w poznawaniu Boga i człowieka w katechezie szkolnej (założenia metody symultanicznej z przykładami)</i>	359
Ks. Jerzy Niestępski, <i>korzystanie z tekstów biblijnych w posłudze homiletycznej</i>	373
Joanna Pakuza, <i>Przyczynek do rozważań nad życiem religijnym polskich kobiet zesłanych do związku radzieckiego w latach 1939-1945</i>	389
Antonio Furioli, <i>San Giustino de Jacobis: Testimone delle beatitudini</i>	405
Marta Pogorzelska, <i>Cele małżeństwa w doktrynie i w prawie kanonicznym</i>	425

Emilia Zimnica-Kuzioła, *Działalność charytatywna Kościoła katolickiego – na przykładzie łódzkiego oddziału Caritas* 435

MATERIAŁY

Ks. Witold Jemielity, *Testamenty Księży w XVIII wieku* 449
Ks. Luca Bovio, *Wiara i misja, fundament i wyzwanie* 455

SPRAWOZDANIA

Ks. Paweł Grzeszek, *Sprawozdanie z konferencji naukowej „Życie zakonne w królestwie polskim w latach 1832-1864”* 465
KS. Wojciech Turowski, *Sprawozdanie z Sympozjum homiletycznego: „Jak przepowiadać dziś? Głoszenie Słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary”* 469
Ks. Dariusz Wojtecki, Ks. Andrzej Dębski, *Sprawozdania ze spotkań księży profesorów WSD z Białegostoku, Drohiczyzna, Ełku, Łomży i Siedlec w roku akademickim 2013/2014* 473

RECENZJE

Franciszek Adamski, *Człowiek istota religijna i rodzinna. Analizy socjologiczne*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013 487
Dariusz Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad?, Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012. 492
Marta Kabata, *Mówiąc Ojczyzna. Świat wartości w nauczaniu biskupa Kazimierza Majdańskiego*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2014. 501
Jarosław Kozak, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Sandomierz 2014 506
Piotr Mrzygłód, *Personalizm teologikalny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*, Wrocław 2009 512
Miroslaw Makowski, *Dialog zbawienia w przepowiadaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979-2002*.

*Studium homiletyczne. Seria: Biblioteka Diecezji Legnickiej t. 44,
Legnica 2011r. 519*

*Irena Matus, Schyłek Unii i proces restytucji prawosławia
w Obwodzie Białostockim w latach 30. XIX wieku,
Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013 522*

Table of contents

Introduction 5

ARTICLES

Rev. Andrzej Jacek Najda, *The Stories about Miracles in the Gospel according to St. Matthew* 9

Irmina Nockiewicz, “Go and from now on do not sin any more.” *Cultural Anthropology Insights into the Exegesis of the Pericope of the Woman Caught in Adultery (J 8,1-11)*. 25

Luca Pedroli, *Behold the Bride of the Lamb. An Anthropological Approach to the Apocalypse of St. John.* 33

Rev. Marcin Składanowski, *A Christian Theology Filled with a Living Faith. Some Common Christian Accents Present in Orthodox Theology* 45

Rev. Marcin Sobiech, *The Role of the Councils in Formulating the Creeds of Faith Present in the Symbols of Faith* 63

Rev. Paweł Nocko, *The Relation between Faith and Liturgy according to Selected Works of the Church Fathers.* 75

Rev. Piotr Tomasik, *Apologia of the Faith as a Task of Catechesis* . . . 87

Rev. Przemysław Artemiuk, *Deus Otiosus: A Leftist Hermeneutics of Christianity* 107

Rev. Józef Zabielski, *The “Areopagi” of Contemporary Paganism as a Challenge for the New Evangelization* 139

Rev. Łukasz Andrzejczyk, *Evangelical Freedom in the Sermons of Rev. Jerzy Popiełuszko.* 155

Zofia Pałubska, *The Process of Spiritual Healing of the Servant of God Jacques Fesch in the Light of His Prison Journal: Jacques Fesch, Za pięć godzin zobaczę Jezusa. Dziennik więzienny, Warsaw 2005.* . . 183

Massimo Zorzin, <i>Back to the “Rite” as the Horizon of the Renewed Sacramental Theology</i>	215
Sara Majkowski, <i>On the Sources of Merit of the Active and Contemplative Lives. A Comparative Study</i>	231
Rev. Stefan Radziszewski, <i>The Poet and the Monk – Pilgrim of the Absolute (Pieter van der Meer de Walcheren and His Journal: Dziennik nawróconego)</i>	257

VARIA

Rev. Sławomir Bartnicki, <i>The Credibility of Christianity in the Encyclicals of St. John XXIII</i>	283
Jowita Rusiecka, <i>The Negation of Judaism in the Apologies of St. John Chrysostom</i>	301
Rev. Stanisław Biały, <i>Life in Irreversible Coma: Autonomous Good of the Person and One’s Family: Bioethical Reflections</i>	321
Rev. Kazimierz Rynkiewicz, <i>Basic Presuppositions of Pragmatic Anthropology in the Context of the Security of the Family</i>	335
Rev. Wojciech Guzewicz, « <i>In education (...) the idea is that man as a human being become more human...</i> » – <i>Values in School Education</i>	349
Małgorzata K. Frąckiewicz, <i>Not Only Language as a Learning Tool. Multiple Intelligence in the Cognizance of God and the Human Being in School Catechesis (The Assumptions of the Simultaneous Method with Examples)</i>	359
Rev. Jerzy Niestępski, <i>The Use of Biblical Texts in Homiletic Ministry</i>	373
Joanna Pakuza, <i>A Contribution to the Analysis of the Religious Life of Polish Women Deported to the Soviet Union in the Years 1939-1945</i>	389
Antonio Furioli, <i>Saint Justin de Jacobis: Witness of the Beatitudes</i>	405

Marta Pogorzelska, <i>The Objectives of Marriage in Doctrine and in Canon Law</i>	425
Emilia Zimnica-Kuzioła, <i>The Charitable Activity of the Catholic Church – Based on the Example of the Caritas Branch of Łódź</i>	435
MATERIALS	449
REPORTS	465
REVIEWS	487