



# ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

## VIII

BIAŁYSTOK 2009

UNIwersytet w Białymstoku  
Katedra Teologii Katolickiej

# ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom VIII



Białystok 2009

## Zespół redakcyjny:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik Katedry Teologii Katolickiej  
Uniwersytetu w Białymstoku  
ks. prof. UWB dr hab. Adam Skreczko – redaktor naczelny  
ks. dr Tadeusz Kasabuła – sekretarz redakcji  
ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Andrzej Proniewski,  
mgr Anna Dziegielewska

## Rada naukowa:

ks. prof. Wiesław Przygoda (KUL), ks. prof. Józef M. Dołęga (UKSW, WM),  
ks. prof. Piotr Morciniec (UO), ks. prof. Paweł Góralczyk (UKSW)

Recenzent tomu: ks. bp prof. dr hab. Andrzej Dziuba

## Imprimatur:

abp prof. dr hab. Edward Ozorowski  
Metropolita Białostocki  
Białystok 2.10.2009  
nr 836/2009/A

032130  
010223

Tłumaczenie na język angielski: Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

Redakcja: Marta Rogalska, Elżbieta Kozłowska-Świątkowska

Korekta: Zespół

Skład komputerowy i opracowanie graficzne: Zbigniew Łaszczyński

ISSN 1644-8855

Wydano nakładem

Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku  
15-007 Białystok, ul. Warszawska 50, tel./fax (085) 740 44 74  
e-mail: ktk@uwb.edu.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14  
http://wydawnictwo.uwb.edu.pl; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

## SPIS TREŚCI

X lat Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej  
Uniwersytetu w Białymstoku 1999 – 2009

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Abp Edward Ozorowski                                                                                                                     |     |
| Nauki potrzebują teologii .....                                                                                                          | 9   |
| Ks. Tadeusz Kasabuła                                                                                                                     |     |
| X lat Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej .....                                                                               | 10  |
| <br><b>I. Artykuły</b>                                                                                                                   |     |
| Abp Edward Ozorowski                                                                                                                     |     |
| Fides qua – fides quae .....                                                                                                             | 33  |
| Bp Andrzej Franciszek Dziuba                                                                                                             |     |
| Starsi kapłani we wspólnocie Kościoła diecezjalnego .....                                                                                | 42  |
| Ks. Paweł Góralczyk SAC                                                                                                                  |     |
| Odkryć w sobie niepowtarzalną godność .....                                                                                              | 59  |
| Ks. Józef Zabielski                                                                                                                      |     |
| Chrześcijańskie miłosierdzie jako personalistyczna zasada<br>życia społecznego .....                                                     | 71  |
| Ks. Jan Machniak                                                                                                                         |     |
| Boże Miłosierdzie w doświadczeniu św. Faustyny Kowalskiej<br>i w teologii bł. ks. Michała Sopoćki – dynamika przyjaźni<br>duchowej ..... | 85  |
| Ks. Jacek Najda                                                                                                                          |     |
| Święty Paweł a areopagi współczesności .....                                                                                             | 98  |
| Ks. Adam Skreczko                                                                                                                        |     |
| Zadania rodziny jako Kościoła domowego .....                                                                                             | 112 |
| Ks. Józef Stala                                                                                                                          |     |
| Wybrane wymiary wychowania ludzkiego w rodzinie .....                                                                                    | 122 |
| Ks. Zbigniew Rostkowski                                                                                                                  |     |
| Życie i działalność pasterska ks. bp. Franciszka Jaczewskiego<br>(1832-1914) .....                                                       | 134 |

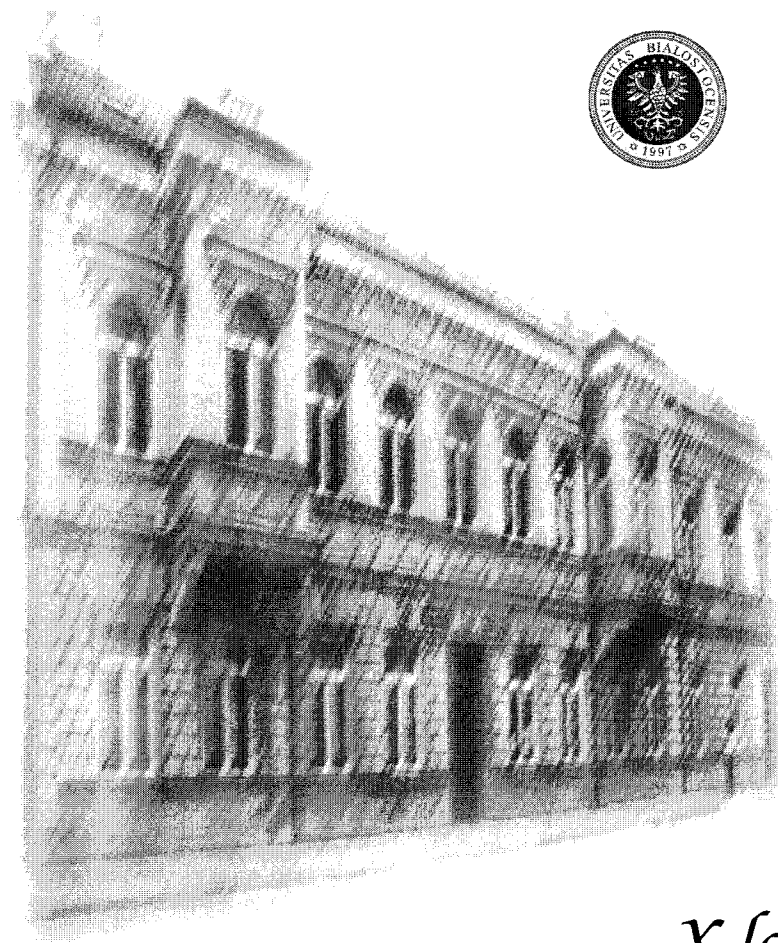
|                                                                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Anna Dzięgielewska</b>                                                                                                                            |     |
| Przynależność do Kościoła a problem zbawienia według<br><i>Lumen Gentium</i> i <i>Dominus Iesus</i> .....                                            | 149 |
| <b>Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska</b>                                                                                                             |     |
| Aktualność św. Elżbiety Węgierskiej jako małżonki i matki<br>w świetle materiałów formacyjnych Franciszkańskiego Zakonu<br>Świeckich 2007-2008 ..... | 167 |
| <b>Johannes Hofman</b>                                                                                                                               |     |
| Znaczenie Kościoła rzymskiego i jego biskupa dla Kościoła<br>powszechnego od „konstantyńskiego przełomu” do Soboru<br>Chalcedońskiego (451).....     | 175 |

## II. Recenzje

|                                                                                                                                                                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Bp Andrzej F. Dziuba</b>                                                                                                                                                                                                                       |     |
| Rec.: O. Stanisław Józef Płatek OSPPE, <i>Wybrane zagadnienia z historii<br/>i duchowości paulinów</i> , Paulinianum, Wydawnictwo Zakonu Paulinów,<br>Jasna Góra – Częstochowa 2009, 362 s.....                                                   | 195 |
| <b>Bp Andrzej F. Dziuba</b>                                                                                                                                                                                                                       |     |
| Rec.: Ks. Czesław Parzyszek SAC, <i>Życie konsekrowane<br/>w posoborowym nauczaniu Kościoła</i> , Wydawnictwo Księży Pallotynów<br>„Apostolicum”, Ząbki 2007, 797 s.....                                                                          | 199 |
| <b>Bp Andrzej F. Dziuba</b>                                                                                                                                                                                                                       |     |
| Rec.: Ks. Edmund Robek SAC, <i>Kościółowi w Polsce powiedz...</i><br><i>Refleksja teologicznopastoralna</i> , Warszawa 2009, 443 s.....                                                                                                           | 204 |
| <b>Ks. Adam Skreczko</b>                                                                                                                                                                                                                          |     |
| Rec.: A. F. Dziuba, <i>Chrześcijaństwo a kultura</i> , Wydawnictwo<br>Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego,<br>Warszawa 2008, 323 s.....                                                                                                   | 207 |
| <b>Ks. Adam Skreczko</b>                                                                                                                                                                                                                          |     |
| Rec.: Elżbieta Osewska, <i>Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii<br/>i Walii w świetle Living and Sharing Our Faith. A National<br/>Project of Catechesis and Religious Education</i> , Tarnów 2008,<br>Wydawnictwo Biblos, 453 s..... | 210 |
| <b>Ks. Mieczysław Olszewski</b>                                                                                                                                                                                                                   |     |
| Rec.: Christoph Böttigheimer, Johannes Hofmann (red.), <i>Autorität und<br/>Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach</i>                                                                                          |     |

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten</i> ,<br>Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck 2008, 382 s. ....                      | 212 |
| <b>Ks. Zbigniew Rostkowski</b>                                                                                                                   |     |
| Rec.: Antonino Leonelli, <i>Fermo posta. Paradiso</i> , Modena 2007,<br>wyd. Tipo-Litografia Paltrinieri, 264 s. ....                            | 217 |
| <b>Ks. Józef Stala</b>                                                                                                                           |     |
| Rec.: Zbigniew Nosowski, <i>Parami do nieba. Małżeńska droga<br/>do świętości</i> , Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, 264 s. ....               | 222 |
| <b>Ks. Józef Stala</b>                                                                                                                           |     |
| Rec.: Bronisław Mierzwiński, Ewa Dybowska (red.), <i>Oblicze<br/>współczesnej rodziny polskiej</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2003,<br>195 s..... | 226 |
| <b>Zofia Pałubska</b>                                                                                                                            |     |
| Rec.: Janina Druszcz, <i>Świętość matki w hagiografii, nauczaniu<br/>i praktyce Kościoła katolickiego</i> , Olsztyn 2007, 342 s. ....            | 230 |





*X lat*

*Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej  
Uniwersytetu w Białymstoku  
1999 – 2009*

## NAUKI POTRZEBUJĄ TEOLOGII

Gdy teologia wróciła do uniwersytetów w Polsce, uprawiane w nich nauki odnalazły swój punkt wyjścia i dojścia. Pośród nich oczywiście zawsze był i jest człowiek, który je uprawiał i szukał w nich rozwiązania swoich życiowych problemów. Skuteczność tych poszukiwań zależała od wyobrażenia, jakie miał o sobie. Koncepcje te zwykle plasowały się między pojęciem o samowystarczalności człowieka (wmawiały mu to nauki społeczne i ekonomiczne) a mniemaniem o jego nic nie znaczącym miejscu w świecie (do takiego wniosku prowadziły go nauki przyrodnicze). Wszelkie próby rozwiązania problemu człowieka przez reformy społeczne i technologię kończyły się niepowodzeniem. Człowiek nie mógł uciec od chorób, mnożącego się zła i śmierci. Także rezygnacja ze stawianych pytań o sens życia i zadowalanie się pozycją najwyższego ogniwa wśród zwierząt człołko-kształtnych nie dawały mu spokoju. Człowiek potrzebował mocnego fundamentu i wyrazistego celu ostatecznego do tworzenia hierarchii wartości. Bez tych dwóch odniesień był dla siebie niezrozumiały: nie wiedział, kim jest, ani jaka jest jego godność. „Człowiek bez Boga – pisze A. J. Heschel – nie ma żadnego znaczenia i jakakolwiek próba stworzenia systemu wartości opartego na dogmacie samowystarczalności człowieka jest skazana na niepowodzenie”<sup>1</sup>.

Teologia na Uniwersytecie w Białymstoku ma krótki żywot, bo liczy zaledwie 10 lat. Funkcjonuje jako Międzywydziałowa Katedra, a nie wydział. Przez ten czas zdołała jednak przyzwyczaić do siebie inne nauki. Nie uważają one wprawdzie jej za panią, ale traktują ją jako dobrą przyjaciółkę. Ten stan zadowala obie strony. Siła Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB tkwi nie w ilości jej pracowników lub studentów, lecz w ukazywaniu światła, w którym naukowcy mogą oglądać badaną rzeczywistość. Światło to nie oślepia światła rozumu, przeciwnie wspomaga je i wydłuża horyzont widzenia oraz pogłębia wejrzenie. Światło teologii na Uniwersytecie w Białymstoku ma dwa odcienie: katolickie i prawosławne.

Jubileuszowy „Rocznik Teologii Katolickiej” jest owocem prac Katedry. Stara się on sprostać rygorom naukowym i jednocześnie nie zamykać się w obrębie nauk eksperymentalnych. Omawiana w nim problematyka jest szeroka, zawsze jednak chce być wierna tytułowi pisma. Wyrażam wdzięczność władzom Uczelni i pracownikom Katedry za prowadzenie tego dzieła i żywię nadzieję, że będzie ono rozwijać się, a nie obumierać.

<sup>1</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007 s. 216.

*Ks. Tadeusz Kasabuła*  
*Uniwersytet w Białymstoku*

## X LAT MIĘDZYWYDZIAŁOWEJ KATEDRY TEOLOGII KATOLICKIEJ\*

### TEN YEARS OF THE INTERFACULTY CHAIR OF CATHOLIC THEOLOGY IN UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK

The Interfaculty Chair of Catholic Theology was initiated by the Białystok Metropolitan Curia represented by Bishop Prof. Edward Ozorowski, the then auxiliary bishop of Białystok Archdiocese and the authorities of University of Białystok represented by the former chancellor, Prof. Adam Jamróz. The new university unit came into being as a result of a resolution passed by the University Senate in 14<sup>th</sup> October 1998 and an agreement signed by University of Białystok and Roman Catholic Białystok Archdiocese in 8<sup>th</sup> October 2009.

The Chair employs five researchers and a secretary. They are: Archbishop Prof. Edward Ozorowski and Rev. Prof. Józef Zabielski, one person with a post-doctoral degree (Rev. Prof. Adam Skreczek), two assistant professors (Rev. Dr Tadeusz Kasabuła and Rev. Dr Andrzej Proniewski). The secretary is Anna Dzięgielewska, Master of Theology.

The Chair researchers give lectures, seminars and classes in theology, philosophy and arts within particular University faculties, especially in dogmatic, moral and biblical theology, theology of marriage and family, pedagogics, ethics, history of theology and history of the Church.

To popularize research results and make the Białystok academic community aware of ethical, social and religious problems, the Chair organizes conferences, lectures and panel discussions. In the years 1999-2009 forty six conferences and other scientific conventions were held. Since the year 2002 seven volumes of a yearbook ("Rocznik Teologii Katolickiej") have been published. Articles are also published in a separate periodical "Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku" (five volumes have appeared).

\* Opracowano na podstawie materiałów przechowywanych w archiwum podręcznym Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku.

The Chair researchers also publish their articles in scientific journals in Poland and abroad. The total number of publications including books, articles, reviews, reports and others is 800.

Within ten years the Chair initiated three series of postgraduate courses: two in religious instruction and one in management and Church administration.

Because of its character, the Chair realizes its mission in all the University faculties. Its scholars make efforts to extend the choice of classes and look for interdisciplinary dialogue, introducing theological element in the University scientific work.

### 1. Geneza

Powołanie do życia Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej było owocem zabiegów czynionych przez Kurie Metropolitalną Białostocką reprezentowaną przez ks. bp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego, ówczesnego biskupa pomocniczego Archidiecezji Białostockiej i władz Uniwersytetu w Białymstoku w osobie rektora tej uczelni prof. dr. hab. Adama Jamroza. Nowa, międzywydziałowa jednostka naukowo-dydaktyczna – MKTK powstała na mocy Uchwały Senatu Uniwersytetu w Białymstoku z 14 października 1998 roku oraz umowy zawartej między Uniwersytetem w Białymstoku a rzymskokatolicką Archidiecezją Białostocką 8 października 1999 roku.

Wydarzenie to było urzeczywistnieniem starań Archidiecezji Białostockiej o nowe możliwości realizacji badań i studiów filozoficzno-teologicznych oraz wynikiem dążeń władz Uniwersytetu w Białymstoku wyrażonych w Uchwale Senatu UwB, który opowiadając się za utworzeniem Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej stwierdził, że podejmuje tę decyzję „kierując się zasadą wolności badań, otwartości poznawczej Uniwersytetu, tradycji uniwersyteckich i społecznych funkcji uniwersytetu”.

Inauguracja działalności Katedry w formie uroczystej odbyła się 8 października 1999 roku w auli Wydziału Ekonomicznego UwB z udziałem władz kościelnych Archidiecezji Białostockiej z Metropolitą Białostockim ks. abp. Stanisławem Szymeckim, Senatu UwB, reprezentowanego przez rektora prof. dr. hab. Adama Jamroza, przedstawicieli duchowieństwa prawosławnego z Metropolitą Warszawą i całej Polski abp. Sawą oraz władz miejskich z prezydentem Białegostoku Ryszardem Turem i władz wojewódzkich z wojewodą podlaskim Krystyną Łukaszuk. Wykład inauguracyjny na temat: „Teologia jako nauka” wygłosił ks. bp prof. dr. hab. Edward Ozorowski, współtwórca i kierownik Katedry.

Formalnie Katedra rozpoczęła swą działalność wraz z początkiem roku akademickiego 1999/2000, czyli dokładnie w 80. rocznicę wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego pod nazwą Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie.

Tak więc naturalnym stanem rzeczy MKTK odwołuje się do tradycji Wydziału Teologicznego dawnej uczelni wileńskiej, tym bardziej, że z historycznego punktu widzenia początki szkolnictwa wyższego w Białymstoku ściśle związane są z USB. Zlikwidowana przez władze carskie w 1832 roku, Wszechnica Wileńska odrodziła się wraz ze wskrzeszeniem państwa polskiego i ustabilizowaniem granicy polsko-litewskiej, na mocy dekretu Naczelnika Państwa Polskiego Józefa Piłsudskiego z 28 września 1919 roku. „Sławną uczelnię wileńską – głosił dekret – przez jezuitów w roku 1570 założoną, przez Stefana Batorego w roku 1578 do godności uniwersytetu podniesioną, przez Komisję Edukacji Narodowej zreformowaną, staraniem Adama Czartoryskiego odnowioną, a brutalną przemocą despoty rosyjskiego bezprawnie w swych czynnościach zawieszoną, powołuję po kilkudziesięcioletniej przerwie do wznowienia wiekopomnej działalności”. Gdy po wybuchu drugiej wojny światowej władze litewskie 15 grudnia 1939 roku uniwersytet zamknęły, wydział teologiczny kontynuował swą działalność potajemnie w Seminarium Duchownym. Została ona przerwana 3 marca 1942 roku, po tym, jak władze niemieckie aresztowały i uwięziły profesorów i uczniów. Jesienią 1944 roku, po przejściu frontu, Wydział Teologiczny w ramach Seminarium Duchownego wznowił działalność, ale nie na długo, gdyż tylko do 20 lutego 1945 roku, po czym, po usunięciu Seminarium z Wilna, przeniósł się on do Białegostoku i od 8 maja 1945 r. funkcjonował tu nadal pod szyldem Seminarium Duchownego. Był więc Wydział Teologiczny USB pierwszą jednostką uniwersytecką zaistniałą i funkcjonującą w Białymstoku. Wydział istniał w Białymstoku do 1949 roku, gdy władze powojennej Polski ostatecznie położyły mu kres. Odtąd działało tu tylko Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne. Inauguracja zatem Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej w 1999 roku odbyła się w 80 lat od wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego z Wydziałem Teologicznym i zbiegła się z 50. rocznicą likwidacji tegoż Wydziału.

## 2. Siedziba

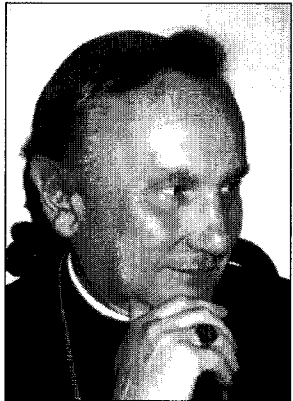
Siedzibą Katedry jest zabytkowy budynek przy ul. Warszawskiej 50. Autor projektu budowli nie jest znany. Gmach został zbudowany w końcu XIX wieku. Pierwszym jego właścicielem i inwestorem budowy był prawdopodobnie Berk Polak – właściciel pobliskiego zespołu fabrycznego. Wysunięta ryzalitowo północna część w elewacji podwórzowej została dobudowana jeszcze w XIX stuleciu. Całemu budynkowi nadano w tym czasie zewnętrzny maskujący zabudowę sztafaż architektoniczny. W latach 20. XX wieku kamienica należała do Salomona i Beli Długaczów, Nechamy Wojnikowej oraz Hersza i Racheli Łukaczewskich. Budynek został usytuowany kalenicowo w historycznej linii zabudowy południowo-zachodniej pierzei ul. Warszawskiej. Od strony południowej sąsiaduje z nim drewniany budynek nr 50a, zaś od północy będący

własnością Kurii Metropolitalnej Białostockiej plac, obecnie teren budowy gmachu archiwum i muzeum archidiecezjalnego.

W okresie międzywojennym w kamienicy ulokowano Wojewódzką Komendę Policji Państwowej. W okresie drugiej wojny światowej w czasie okupacji niemieckiej mieściła się tu siedziba Geheimstaatspolizei (Gestapo). Po wyzwoleniu budynek jako mienie opuszczone został przejęty przez Okręgowy Urząd Likwidacyjny i przekazany skarbowi państwa. Mieściły się tu początkowo kolejno Komenda Miejska Milicji Obywatelskiej, Wojewódzki Zarząd Samopomocy Chłopskiej, a od drugiej połowy lat 50. – mieszkania prywatne. Od początku lat 90. budynek był stopniowo opróżniany z użytkowników i w 1995 roku został przekazany przez władze samorządowe Białegostoku Archidiecezji Białostockiej. Od roku 1999 jest m.in. siedzibą Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku.

## 3. Pracownicy

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej dysponuje sześcioma etatami, zatrudnia pięć osób prowadzących działalność naukowo-badawczą i jedną w pionie administracyjnym. W momencie powstania Katedry jej skład stanowili: bp prof. dr hab. Edward Ozorowski – kierownik MKTK, ks. dr hab. Józef Zabielski, ks. dr Adam Skreczko, ks. dr Wojciech Michniewicz i ks. dr Tadeusz Kasabuła. Sekretariat Katedry powierzono siostrze mgr Annie Tyrze (OSU). W roku 2004 ks. Michniewicz zrezygnował z pracy w MKTK. Jego etat w roku akademickim 2004/2005 przejął ks. dr Andrzej Proniewski. Dnia 1 czerwca 2009 roku na emeryturę przeszła s. Anna Tyra. Zastąpiła ją mgr Anna Dziegielewska. Aktualnie Katedra zatrudnia dwie osoby na stanowisku profesora zwyczajnego, jedną na stanowisku profesora nadzwyczajnego, dwóch adiunktów i jedną osobę w pionie administracyjnym. Na stanowisku profesora zwyczajnego pracują: ks. abp prof. dr hab. Edward Ozorowski i ks. prof. dr hab. Józef Zabielski. Ksiądz dr hab. Adam Skreczko, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jest zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Adiunktami są: ks. dr Tadeusz Kasabuła i ks. dr Andrzej Proniewski. Sekretariat prowadzi mgr Anna Dziegielewska.

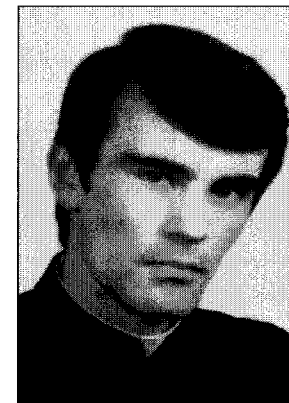


**Ksiądz abp Edward Ozorowski** – prof. zw. dr hab. nauk teologicznych w zakresie dogmatyki i historii teologii. Od 1970 roku jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie. W 1979 roku został biskupem pomocniczym Archidiecezji w Białymstoku i rektorem Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku; na tym stanowisku pozostawał do 1992 roku. W tym czasie doprowadził do regularnych spotkań wykładowców seminariów duchownych w Białymstoku, Drohiczynie, Łomży, Siedlcach i Ełku oraz do powstania rocznika naukowego „Studia Teologiczne” (redaktor 10 tomów). W roku 1992 przejął opiekę nad kształceniem teologicznym świeckich i duchownych w Archidiecezji Białostockiej. Od 1980 roku jest członkiem Komisji Episkopatu ds. Nauki i Eklezjologii oraz współprzewodniczącym Komisji Mieszanej ds. Eklezjologii (obowiązki te pełni do dzisiaj). W roku 1987 Rada Państwa nadała mu tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego nauk teologicznych. W 1992 roku podjął pracę w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK (UKSW); od tego roku jest też przewodniczącym Rady Naukowej ds. Kolegium Teologicznego i Studium Teologii w Białymstoku. Od 1995 roku – profesor zwyczajny ATK (UKSW); od 1999 roku – kierownik Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Jest współautorem *Słownika Polskich Teologów Katolickich*, (t. 1-4), prowadzi prace nad wydaniem podręcznika historii teologii, koordynator Zakładu Teologii Systematycznej Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Studiów nad Rodziną UKSW, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej Małżeństwa i Rodziny UKSW, redaktor *Słownika Małżeństwa i Rodziny*, autor 20 książek i ponad 1000 artykułów naukowych i popularnonaukowych. Wypromował czterech doktorów, był recenzentem 16 doktoratów, 4 habilitacji i 8 profesur oraz promotorem doktoratu *honoris causa* abp. Ignacego Tokarczuka (1991). Brał udział w licznych zagranicznych sympozjach naukowych m.in.: Rzym – 1989, Rimini – 1991, Edmonton – 1992, Jerozolima – 1994, La Thuil – 1994. Działa w Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Wiary, Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Należy do American Biographical Institute (North Carolina), The International Biographical Center (Cambridge), Zespołu ds. Sanktuariów Polskich, Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Wyróżniony nagrodą Ministra Edukacji Narodowej za książkę *Eucharystia* (1991), Złotym Medalem „Research Fellow” przez American Biographical Institute (1994) oraz nagrodą naukową im. W. Pietrzaka za refleksję teologiczną nad człowiekiem i jego miejscem w historii zbawienia oraz za wkład w dialog

ekumeniczny. W roku 2007, dnia 1 października, został uhonorowany tytułem doktora *honoris causa* UwB.

Dnia 21 października 2006 roku papież Benedykta XVI mianował go na urząd Arcybiskupa Metropolity Białostockiej; ingres do katedry białostockiej odbył 16 listopada 2006 roku.

Szczegółowym obszarem badawczym Księdza Arcybiskupa są antropologia chrześcijańska, eklezjologia, sakramentologia, historia teologii, teologia biblijna.

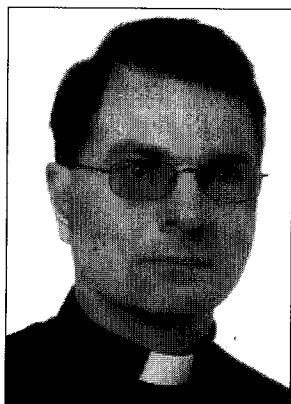


**Ksiądz Tadeusz Kasabuła** – dr nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (AWS); 1989 – magisterium na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; od 1990 roku – studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym KUL – Instytut Historii Kościoła; 1992 rok – licencjat nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła; 1996 rok – doktorat z tejże dziedziny na podstawie dysertacji *Ignacy Jakub Massalski jako biskup wileński* przygotowanej na seminarium naukowym z historii Kościoła czasów nowożytnych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bolesława Kumora.

W latach 1996-1999 był prefektem alumnów w AWS w Białymstoku; od 1996 roku jest wykładowcą historii Kościoła w AWS w Białymstoku (wykłady, ćwiczenia, seminarium magisterskie, proseminarium), wykładowcą historii Kościoła na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku i w Wilnie (wykłady i seminarium naukowe). W roku akademickim 1999/2000 prowadził wykłady zlecone na Wydziale Historyczno-Socjologicznym UwB; 2003/2004 – wykłady zlecone z historii Kościoła w Polsce na UKSW w Warszawie; 2006/2007 – wykłady z historii Kościoła (starożytność, średniowiecze) na UKSW – punkt konsultacyjny w Suwałkach. Od 1999 roku jest adiunktem Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB; w tymże samym roku został zastępcą dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Białymstoku; w latach 1999-2000 był sekretarzem I. Synodu Archidiecezji Białostockiej; od 2001 roku jest sekretarzem redakcji „Rocznika Teologii Katolickiej” – pisma Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB; od 2006 roku – członek komitetu redakcyjnego i współtwórca „Białostockich Studiów Historyczno-Kościelnych”, od 2007 roku – współtwórca i członek rady naukowej serii wydawniczej „Studia Seminarii Białostocensis”; od 1999 roku – członek Polskiego Towarzystwa Historycznego (PTH), od 2004 roku – członek Zarządu Podlaskiego Oddziału (ZPO) PTH, od 2006 roku – wiceprezes ZPO PTH, od

2006 roku – członek Sądu Koleżeńskiego przy Zarządzie Głównym PTH; w 2006 roku został członkiem Metropolitalnej Komisji Historycznej. Promotor ok. 50 prac magisterskich, dyplomowych i licencjackich. Jest autorem publikacji z zakresu historii Kościoła, zwłaszcza z dziejów Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim i historii diecezji i archidiecezji wileńskiej m.in. monografii *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998; redaktor i współredaktor kilku dzieł zbiorowych w formie druków samoistnych. Ma w dorobku ok. 130 artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań, haseł słownikowych i encyklopedycznych.

Badania koncentruje wokół dziejów Kościoła, w szczególności historii Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim.



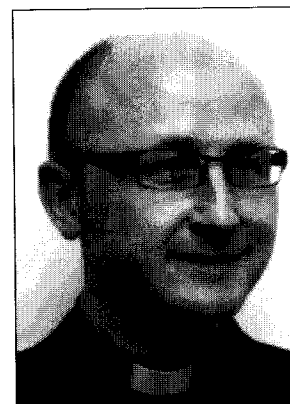
**Ksiądz Wojciech Michniewicz** – dr teologii biblijnej, licencjat nauk biblijnych, magister teologii dogmatycznej, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku (1986); 1986 – magisterium na Wydziale Teologicznym KUL; w latach 1988-1993 studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym (sekcja biblijna) KUL (1990 – licencjat teologii biblijnej (*Licentiatatus in Theologia Biblica*), 1994 – doktorat nauk teologicznych w zakresie biblistyki na podstawie pracy pisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Józefa Homerskiego pt. *Idea zjednoczenia narodu w nauce prorockiej*. W latach 1995-1999 studia biblijne w Papieskim Instytucie Biblijnym (*Pontificio*

*Istituto Biblico*) w Rzymie (1999 – licencjat nauk biblijnych (*Licentiatatus in re biblica*) na podstawie pracy pisanej pod kierunkiem o. prof. Klemensa Stocka pt. *Matthew's Fulfillment Theology according to the pericope 26, 47-56*). W roku akademickim 1996/1997, korzystając z programu naukowego dla studentów P.I.B., odbył studia na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie (*Hebrew University in Jerusalem*), na filii Papieskiego Instytutu Biblijnego w Jerozolimie (*Pontifical Biblical Institute in Jerusalem*), ukończył lektorat języka hebrajskiego wspólnego (Instytut *Ulpan* przy Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie). Od Komisji do Spraw Pielgrzymek Chrześcijańskich w Izraelu (*Commission des Pèlerinages Chrétiens*) uzyskał uprawnienia do prowadzenia pielgrzymek po Ziemi Świętej jako oficjalny przewodnik.

W latach 1992-1993 prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Księżych Marianów w Lublinie; 1994-1995 i od 1999 roku – wykłady w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku (od 2003 roku całość wykładów ze *Starego i Nowego Testamentu*, seminarium naukowe), na Papieskim Wydziale Teologicznym – Studium Teologii w Białymstoku i w Wil-

nie (Litwa); 1994-1995 wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku i w Wyższym Seminarium Duchownym w Grodnie (Białoruś); 1999-2004 – adiunkt Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku; w latach 2000-2001 oraz 2003-2004 wykłady z proforystyki pastoralnej w Podyplomowym Studium Katechetyczno-Pedagogicznym w Białymstoku. Od 1994 roku diecezjalny cenzor publikacji o treści biblijnej. Głosił konferencje, prelekcje i wykłady biblijne dla różnych środowisk naukowych, zawodowych i stowarzyszeń miasta i regionu, przewodniczył Konkursom Wiedzy Biblijnej oraz zasiadał w jury Olimpiad Teologii Katolickiej; promotor kilkunastu prac magisterskich, autor kilkudziesięciu artykułów biblijnych i recenzji; od 2004 roku członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Przedmiotem badań jest egzegeza i teologia ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*.

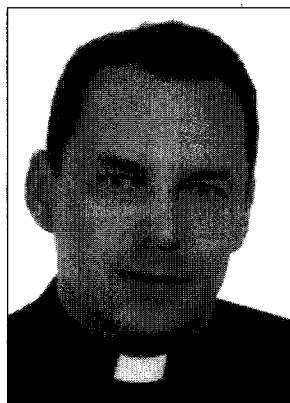


**Ksiądz Andrzej Proniewski** – dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej (2000 rok – Uniwersytet Gregoriański w Rzymie), szkolenie pedagogiczno-formacyjne (1995 rok – Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie), licencjat z teologii (1995 rok – Uniwersytet Gregoriański w Rzymie), magister teologii (1992 rok – KUL). Absolwent AWSD w Białymstoku (1986-1992).

W roku 1999 (1-23 września) był asystentem Sekretariatu Generalnego II Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów Europy. Od 2000 roku jest: wykładowcą teologii dogmatycznej w AWSD w Białymstoku (wykłady, ćwiczenia, seminarium magisterskie); wykładowcą w Podyplomowym Studium Życia Rodzinnego w Białymstoku; wykładowcą w Studium Teologii w Białymstoku – filia Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (wykłady, seminarium magisterskie); wykładowcą w Wyższej Szkole Finansów i Zarządzania w Białymstoku; w latach 2000-2001 był wykładowcą w Nauczycielskim Kolegium Rewalidacji, Resocjalizacji i Wychowania Fizycznego w Białymstoku oraz prefektem alumnów AWSD w Białymstoku. Od 2001 roku pełni funkcje prefekta studiów i prorektora AWSD w Białymstoku. Od 2003 roku prowadzi seminarium naukowe z teologii dogmatycznej w AWSD w Białymstoku przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2003-2005 i 2008-2009 był współorganizatorem I – III oraz VI-VII Podlaskiego Festiwalu Nauki i Sztuki. W 2004 roku został mianowany adiunktem w Wyższej Szkole Finansów i Zarządzania w Białymstoku; w latach 2004-2006 wykładowca w Wyższej Szkole Administracji Publicznej w Białymstoku; od 2005 roku adiunkt Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej

UwB. Od roku 2005 jest członkiem zespołu redakcyjnego „Rocznika Teologii Katolickiej”, a od 2007 roku członkiem Rady naukowej serii wydawniczej „Studia Seminarii Białostocensis”. W 2005 roku został członkiem Komitetu Naukowego Międzynarodowych Konferencji Naukowo-Szkoleniowych „Życiodajna śmierć”, a w od 2006 roku członkiem Towarzystwa Naukowego Teologów Dogmatyków w Polsce. Od 2007 roku pełni funkcję cenzora publikacji o treści dogmatycznej w Archidiecezji Białostockiej. Od 2008 roku prowadzi seminarium naukowe na Wydziale Pedagogiki i Psychologii UwB. W roku 2007 został powołany na członka Biura ds. Funduszy Europejskich w Archidiecezji Białostockiej; w tymże samym roku został również prezesem fundacji *Spe salvi*. W latach 2007/2008 i 2009/2010 kierownik Podyplomowych Studiów Doskonalenia Katechetycznego. W roku 2007 otrzymał nagrodę Rektora Uniwersytetu w Białymstoku za pracę naukową i działalność organizacyjną. W dorobku pisarskim ma ok. 50 publikacji, w tym kilka książek oraz artykułów zamieszczonych w pismach krajowych i zagranicznych, recenzji, sprawozdań i omówień. Jest promotorem 30 prac magisterskich. Od roku 2009 realizuje projekt badawczy przy Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria).

Porusza się w obszarze badawczym dotyczącym zagadnień z hermeneutyki teologicznej, protologii świata, antropologii, chrystologii, eklezjologii oraz technik pracy naukowej i metod komunikacji.



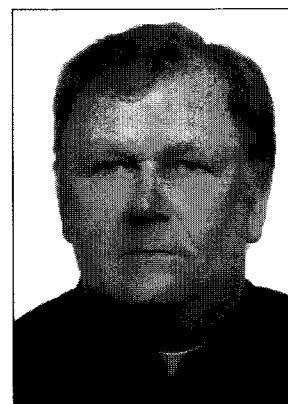
**Ksiądz Adam Skreczko** – dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii małżeństwa i rodziny. Absolwent AWSO w Białymstoku; studia specjalistyczne z pedagogiki na Wydziale Nauk Społecznych KUL oraz z teologii małżeństwa i rodziny na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie; od 1993 roku wykładowca w AWSO w Białymstoku (od 2007 roku – rektor tej uczelni), na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku i w Wilnie (wykłady z teologii małżeństwa i rodziny); od 1993 roku wykładowca w Instytucie Studiów nad Rodziną (ISnR) w Łomiankach (UKSW); 1994-1996 wykłady w Diecezjalnym Kolegium Teologicznym

w Ełku (filia ATK-UKSW); 1998/1999 wykłady z teologii małżeństwa i rodziny w Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu (Rosja); od 1999 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB. Inne funkcje to: 1992-2001 dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej; 1998-2001 referent ds. wydawnictw w Archidiecezji Białostockiej; współzałożyciel i redaktor naczelny miesięcznika Archidiecezji Białostockiej „Czas Miłosierdzia” (1993-2001); od

2001 roku – redaktor naczelny „Rocznika Teologii Katolickiej”; od 2008 roku redaktor naczelny pisma naukowego „Studia Teologiczne” (Białystok–Drohiczyń–Łomża); od 2000 roku – członek Stowarzyszenia Ekspertów Oświaty MEN. Promotor jednego doktoratu oraz 270 prac dyplomowych, magisterskich i licencjackich. Autor licznych publikacji z zakresu pedagogiki i teologii małżeństwa i rodziny.

W 2003 roku odbył kolokwium habilitacyjne po przedstawieniu rozprawy habilitacyjnej pt. *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenry (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*; 2003/2004 zatrudniony na pełnym etacie w ISnR (UKSW); 2004 roku mianowany kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej Małżeństwa i Rodziny w ISnR (UKSW); 2004 roku profesor nadzwyczajny UKSW; 2005 – profesor UwB. W latach 2000 i 2001 otrzymał nagrody Rektora UwB za pracę naukową; 2006 – nagroda za pracę naukową i działalność organizacyjną oraz Srebrny Krzyż Zasługi za „wzorowo sumienne wykonywanie obowiązków wynikających z pracy zawodowej”.

Prowadzi badania głównie w dziedzinach: teologii małżeństwa i rodziny, społecznych funkcji małżeństwa i rodziny, patologii małżeństwa i rodziny.



**Ksiądz Józef Zabielski** – prof. dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, prof. UwB i UKSW. Absolwent AWSO w Białymstoku. Na Wydziale Teologicznym KUL ukończył studia specjalistyczne z teologii moralnej oraz Podyplomowe Studium Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa. W roku akademickim 1993/1994 odbył studia i badania naukowe w Paryżu – Institute Catholique de Paris i Sorbona; 1985-1997 odwiedził ośrodki naukowe w Niemczech (Köln, Bonn, Paderborn, München). Od 1988 roku – wykładowca etyki i teologii moralnej w AWSO w Białymstoku; od 1989 roku – pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale

Teologicznym ATK w Warszawie (obecnie UKSW), od 2002 roku – także na Wydziale Prawa Kanonicznego tejże uczelni; obecnie – kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego UKSW w Warszawie. W latach 1990-1998 wykładowca etyki i teologii moralnej w Filii ATK w Suwałkach; od 1995 roku wykładowca w Kolegium i Studium Teologicznym w Łomży oraz na PWT w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku; od 1999 roku współpracuje ze Studium Teologii w Wilnie (PWT w Warszawie); 1992/1993 wykładowca etyki w Politechnice Białostockiej; 1995/1996 wykłady z teologii moralnej w Diecezjalnym Kolegium Teologicznym w Ełku. W latach 1989-1991 był prefektem studiów w AWSO w Białymstoku; 1989-1999 prefektem studiów w Instytucie



Teologiczno-Pastoralnym w Białymstoku; od roku akademickiego 1999/2000 pracownik naukowo-dydaktyczny Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB. W 1999 roku odbył przewód habilitacyjny; 2001 profesor UKSW i UwB. W roku 2007 otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych. W latach 2000-2002 kierownik Podyplomowego Studium Katechetyczno-Pedagogicznego UwB; 2000-2004 rektor AWSO w Białymstoku; 1994-1998 – redaktor naczelny kwartalnika „Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej”; od 1995 roku – redaktor Biuletynu Teologicznomoralnego w „Collectanea Theologica”; 1993-1998 współpracował z Tygodnikiem Polskiej Emigracji w Paryżu „Głos Katolicki” („Voix Catholique”; 2000-2002 redaktor „Biuletynu Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB”. Ma w dorobku pisarskim 10 książek i ok. 300 artykułów i innych publikacji. Promotor ponad 250 prac magisterskich, dwóch prac doktorskich; recenzent 19 przewodów doktorskich.

W badaniach zajmuje się głównie teologią moralną życia społecznego, etyką chrześcijańską, zagadnieniami personalizmu chrześcijańskiego, bioetyką, moralnością kultury i życia społecznego.



**S. Anna Tyra** (OSU) – mgr teologii; w latach 1999-2009 pracownik administracyjny Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku.



**Anna Dziegielewska** – mgr filologii polskiej (Wydział Filologiczny UwB 2003 rok), mgr teologii (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie 2008 roku). W latach 2005-2009 pracowała jako nauczyciel religii w kilku placówkach szkolnych: w Szkole Podstawowej nr 6 im. J. Iwaszkiewicza w Białymstoku (2005-2007), gdzie uzyskała stopień nauczyciela kontraktowego, w Szkole Podstawowej im. L. Prystroma w Tołczach (od stycznia do sierpnia 2008 roku) i w Zespole Szkół Metalowo-Drzewnych im. gen. W. Andersa w Białymstoku (od września 2008 roku do lutego 2009 roku).

W dorobku naukowym ma artykuły i recenzje zamieszczone w specjalistycznych pismach teologicznych i dziełach zbiorowych. W roku akademickim 2008/2009 rozpoczęła studia doktoranckie w zakresie teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UKSW. Od 2009 roku jest pracownikiem administracyjnym Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej UwB.

#### 4. Działalność

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej powstała jako jednostka naukowo-badawcza Uniwersytetu w Białymstoku. Swą aktywność realizuje poprzez badania statutowe i własne jej pracowników.

Pracownicy Katedry Teologii Katolickiej podejmują zajęcia na poszczególnych wydziałach UwB w formie wykładów monograficznych: kursowych lub fakultatywnych, konwersatoriów i ćwiczeń. Stali pracownicy naukowci prowadzą seminaria naukowe. Katedra oferuje dydaktykę w dziedzinach teologicznych, filozoficznych i humanistycznych. W szczególności oferta dotyczy zajęć z teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii biblijnej, teologii małżeństwa i rodziny, pedagogiki, etyki, historii teologii, historii Kościoła.

Swą aktywność na polu dydaktycznym pracownicy MKTK realizują też na innych uczelniach, prowadzą własne prace badawcze, uczestniczą w mieszczących się w polu ich zainteresowań, sympozjach, zjazdach i konferencjach naukowych.

Kadra naukowa Katedry Teologii Katolickiej koordynuje swoje prace badawcze podczas comiesięcznych spotkań roboczych odbywanych w siedzibie MKTK, w czasie których prowadzone są dyskusje nad aktualnymi sprawami dotyczącymi działalności Katedry i perspektywami jej rozwoju, składane są relacje z pracy naukowej, zgłaszane się własne propozycje i inicjatywy, wytyczane są kierunki dalszej pracy.

#### Konferencje, sympozja, sesje naukowe

W celu popularyzacji wyników badań własnych, a jednocześnie kierując się pragnieniem uwrażliwienia białostockiego środowiska naukowego na problemy etyczno-społeczno-religijne regionu i współczesnego świata, Katedra organizuje sesje naukowe, konferencje, sympozja, wykłady otwarte i dyskusje panelowe. Inicjatywy te mają najczęściej charakter interdyscyplinarny, jako że MKTK, w myśl zasady otwartości badań i poszukiwania wspólnych ścieżek badawczych, podejmuje współpracę z innymi jednostkami naukowo-badawczymi regionu i kraju, reprezentującymi szerokie spektrum obszarów i dziedzin badawczych. W latach 1999-2009 Katedra zorganizowała lub była współorganizatorem 46 konferencji i innych zjazdów naukowych. Dorobek MKTK w tej dziedzinie na przestrzeni 10 lat działalności przedstawia się następująco:



### Inicjatywy własne

- 1999, (27. 11), sesja naukowa: *Prawo – szansa czy zagrożenie?* Białystok (Aula Wydziału Ekonomicznego UwB).
- 2000, (08. 01), sesja naukowa: *Świętość Eucharystii*. Białystok (sala konferencyjna Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku).
- 2000, (06. 05), sesja naukowa: *Ks. Michał Sopoćko (w 25-lecie śmierci)*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2001, (17. 11), sesja naukowa: *Prymas Tysiąclecia – obrońca rodziny i nauczyciel narodu*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2002 (13. 06), sesja naukowa: *Poznaj Oblicze Jezusa Chrystusa*. Białystok (sala Kina „Ton”).
- 2002, (31. 05), sesja uroczysta: *Wielkie wydarzenia lat 1991-1992 w Kościele Białostockim*. Białystok (kościół pw. św. Wojciecha).
- 2003, (26. 04), sesja naukowa: *Dobro wspólne – rodzina*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2004, (10. 01), sesja naukowa: *Różne oblicza jednoczącej się Europy*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2004, (17. 04), sesja naukowa z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia święceń kapłańskich i 30-lecia pracy w AWSO w Białymstoku kierownika MKTK ks. bp. prof. dr. hab. Edwarda Ozorowskiego. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2005, (02. 04), sesja naukowa: *Mane nobiscum Domine* w ramach inauguracji I Kongresu Eucharystycznego Archidiecezji Białostockiej. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2006, (07. 01), sesja naukowa: *Parafia miejscem głoszenia Ewangelii nadziei*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2006, (22. 04), sesja naukowa: *Parafia miejscem świadczenia miłosierdzia*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2007, (13. 01), sesja naukowa: *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu*. Białystok (sala kina „Ton”).
- 2007, (14. 04), sesja naukowa: *15-lecie Archidiecezji i Metropolii Białostockiej* – Białystok (sala kina „Ton”), wystawa planszowa: *15 lat Archidiecezji Białostockiej* – Białystok (gmach Centrum Pastoralno-Administracyjnego Kurii Metropolitalnej Białostockiej).
- 2008, (12. 01) sesja naukowa: *Bądźcie uczniami Moimi* – Białystok (sala kina „Ton”).
- 2008, (29. 03), sesja naukowa: *Liturgia życiem Kościoła* – Białystok (sala kina „Ton”).

- 2009, (10. 01), sesja naukowa: *Otoczmy troską życie* – Białystok (sala kina „Ton”).
- 2009, (1-2. 04), warsztaty teologiczno-moralne: *Życie małżeńskie a sakramentalne* – Białystok (Aula św. Kazimierza AWSO w Białymstoku).
- 2009, (25. 04), sesja naukowa: *Świadkowie wiary* – Białystok (sala kina „Ton”).
- 2009, (26. 09), konferencja naukowa: *Miłosierdzie Boże w życiu Kościoła* – Białystok (sala kina „Ton”).

### Współorganizacja

- 2001, (18. 01), dyskusja panelowa na temat: *Czy jesteśmy zdolni do uwierzenia?* Białystok (Aula Główna UwB). Współorganizator: Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB.
- 2001, (20-22. 03), cykl wykładów: *Postępy biologii i medycyny – nadzieje i niepokoje*. Białystok (Aula Główna UwB). Współorganizatorzy: Zakład Klinicznej Biologii Molekularnej Akademii Medycznej w Białymstoku, Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB.
- 2001, (9-10. 05), konferencja naukowa: *Człowiek – etyka – ekonomia*. Wigry. Współorganizator: Katedra Polityki Ekonomicznej i Społecznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
- 2002/2003, cykl comiesięcznych wykładów otwartych pod hasłem: *Niech zapanuje duch miłosierdzia, bratniej solidarności, zgody i współpracy oraz autentycznej troski o dobro naszej Ojczyzny*. Białystok (sala konferencyjna w gmachu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”). Współorganizatorzy: AWSO w Białymstoku, Akcja Katolicka Archidiecezji Białostockiej, Podlaski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.
- 2002, (25-26. 01), konferencja naukowa: *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Białystok (sala konferencyjna Centrum Kultury Prawosławnej). Współorganizator: Katedra Teologii Prawosławnej UwB.
- 2002, (5-7-12, 03), wykłady otwarte: *Globalizacja – nadzieje i lęki*. Białystok (aula Wydziału Ekonomicznego UwB). Współorganizatorzy: Katedra Polityki Ekonomicznej i Rozwoju Gospodarczego UwB, Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Białymstoku, Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB, Fundacji Promocji i Rozwoju Podlasia.
- 2002, (03. 12), konferencja naukowa: *Medyczne i etyczne aspekty transplantacji*. Białystok (Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku). Współorganizatorzy: Klinika Nefrologii i Chorób Wewnętrznych AMB, Klinika Chirurgii Naczyń i Transplantacji AMB.
- 2003/2004, cykl comiesięcznych wykładów otwartych pod hasłem *Służyć człowiekowi w społeczeństwie*. Białystok (sala konferencyjna w gmachu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”). Współorganizatorzy:

- Akcja Katolicka Archidiecezji Białostockiej, Podlaskie Stowarzyszenie Absolwentów KUL, Fundacja Edukacji i Twórczości, Podlaski Oddział Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.
- 2003, (15. 01), konferencja naukowa: *Przymierze i Miłosierdzie w Tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej*. Białystok (sala kina „Ton”). Współorganizator: Polska Rada Chrześcijan i Żydów.
  - 2003, (18-21. 05), międzynarodowa konferencja naukowa: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Literatura. Kultura. Język*. Białystok (sala konferencyjna Centrum Kultury Prawosławnej, Aula Główna UwB). Współorganizatorzy: Katedra Teologii Prawosławnej UwB, Zakład Językoznawstwa Historycznego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UwB, Zakład Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB.
  - 2003, (16-19. 10), *Dni Nauki, Kultury i Sztuki ku uczczeniu 25. rocznicy pontyfikatu papieża Jana Pawła II*. Białystok (Aula Akademii Muzycznej). Współorganizatorzy: Wydział Architektury Politechniki Białostockiej, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina w Warszawie (filia w Białymstoku), Wydział Sztuki Łaskarskiej w Białymstoku (Akademia Teatralna im. A. Zelwerowicza w Warszawie).
  - 2004/2005, cykl comiesięcznych wykładów otwartych pod hasłem: *Rodzina drogą Kościoła*, Białystok (sala konferencyjna w gmachu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana”). Współorganizatorzy: AWSD w Białymstoku, Akcja Katolicka Archidiecezji Białostockiej, Podlaskie Stowarzyszenie Absolwentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Fundacja Edukacji i Twórczości, Podlaski Oddział Stowarzyszenia „Civitas Christiana”.
  - 2004, (16-18. 05), konferencja naukowa: *Rodzina – etyka – ekonomia*. Wigry. Współorganizator: Katedra Polityki Ekonomicznej i Społecznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
  - 2004, (20. 11), VI. *Podlaskie Spotkania z Medycyną Paliatywną pod hasłem „Res sacra miser”*. Białystok (Sala Koncertowa Filharmonii Białostockiej). Współorganizatorzy: Towarzystwo Przyjaciół Chorych „Hospicjum”, Wydział Pielęgniarstwa i Ochrony Zdrowia AMB.
  - 2005, (08. 01), konferencja naukowa: *Personalizm – nadzieją Europy*. Białystok (obrazy: sala kina „Ton”, warsztaty: gmach AWSD w Białymstoku). Współorganizator: Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.
  - 2005, (11-13. 04), konferencja naukowa *Człowiek – stworzenie czy twór ewolucji*. Białystok (Aula Magna AMB). Współorganizatorzy: Katedra Biologii Molekularnej AMB, Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej UwB.

- 2005, (14-15. 06), międzynarodowa konferencja naukowa z okazji 50. rocznicy śmierci abp. Romualda Jałbrzykowskiego *Między Wilnem a Białymstokiem*. Białystok (sala konferencyjna AWSD). Współorganizatorzy: Instytut Pamięci Narodowej (Oddział w Białymstoku), AWSD w Białymstoku, Archiwum Archidiecezjalne w Białymstoku.
- 2005, (09. 12), konferencja naukowo-szkoleniowa: pod hasłem: *Życiodajna śmierć – pamięci Elizabeth Kübler-Ross*. Białystok (Aula Magna AMB). Współorganizatorzy: Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego AMB, Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Regionalny w Białymstoku, Towarzystwo Przyjaciół Hospicjum w Białymstoku.
- 2006, (11-12. 09), konferencja naukowa: *Małżeństwo – etyka – ekonomia*. Augustów (sala konferencyjna hotelu „Wojciech”). Współorganizator: Katedra Polityki Ekonomicznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
- 2006, (25-27. 10), konferencja naukowa: *Wychowanie – ale jakie?* Białystok (aula Wydziału Psychologii i Pedagogiki UwB). Współorganizator: Wydział Psychologii i Pedagogiki UwB.
- 2006, (09-10. 11), konferencja naukowa: *Wolność i tolerancja*. Białystok (aula Wyższej Szkoły Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku). Współorganizatorzy: Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku, Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- 2006, (07-10. 12), międzynarodowa konferencja naukowo-szkoleniowa: *Życiodajna śmierć – pamięci Elizabeth Kübler-Ross*. Białystok (sala Muzeum Podlaskiego). Współorganizatorzy: Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego AMB, Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Regionalny Białystok, Instytut Pielęgniarstwa Państwowej Wyższej Szkoły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży.
- 2007, (13-15. 05), konferencja naukowa: *Dziecko – etyka – ekonomia*. Augustów (sala konferencyjna hotelu „Wojciech”). Współorganizator: Katedra Polityki Ekonomicznej Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku.
- 2007, (17-19. 05), międzynarodowa konferencja naukowa: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Wokół kultur śródziemnomorskich. Język. Literatura. Kultura. Historia*. Białowieża (sala konferencyjna hotelu „Białowiecki”). Współorganizatorzy: Zakład Językoznawstwa Historycznego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej UwB, Zakład Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB, Katedra Teologii Prawosławnej UwB.
- 2007, (12-13. 10), konferencja naukowa: *Nadużycia i zaniedbania wobec osób dorosłych*. Białystok (Sala Audytoryjna Biblioteki Uniwersyteckiej im. Jerzego Giedroycia). Współorganizatorzy: Zakład Andragogiki i Geron-

- tologii Wydziału Pedagogiki i Psychologii UwB, Komenda Wojewódzka Policji w Białymstoku, Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie w Białymstoku, Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku.
- 2007, (09-19. 11), konferencja naukowa: *Europa ducha – duch Europy*. Białystok (aula Wyższej Szkoły Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica). Współorganizatorzy: Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku, Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
  - 2007, (06-09. 12), międzynarodowa konferencja naukowo-szkoleniowa: *Życiodajna śmierć – pamięci Elizabeth Kübler-Ross*. Białystok (Aula Magna Akademii Medycznej w Białymstoku). Współorganizatorzy: Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego Akademii Medycznej w Białymstoku, Klinika Neonatologii Akademii Medycznej w Białymstoku, Towarzystwo Przyjaciół Hospicjum w Białymstoku, Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Regionalny Białystok.
  - 2008, (15-17. 09), konferencja naukowa: *Kobieta – etyka – ekonomia*. Augustów (sala konferencyjna hotelu „Wojciech”). Współorganizator: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Białymstoku.
  - 2008, (13-14. 11), sesja naukowa: *Starość antyczna – starość romantyczna*. Białystok (sale wykładowe Wydziału Filologicznego UwB). Współorganizator: Zakład Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB, Instytut Filologii Klasycznej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.
  - 2008, (12-14. 12), międzynarodowa konferencja naukowo-szkoleniowa: *Życiodajna śmierć – pamięci Elizabeth Kübler-Ross*. Białystok (Aula Magna Uniwersytetu Medycznego Białymstoku – UMB). Współorganizatorzy: Zakład Pielęgniarstwa Ogólnego, Klinika Rehabilitacji Dziecięcej UMB, Instytut Medyczny Państwowej Wyższej Szkoły Informatyki i Przedsiębiorczości w Łomży, Polskie Towarzystwo Lekarskie Oddział Białystok.
  - 2009, (6-9. 05), międzynarodowa konferencja naukowa z okazji 200. rocznicy urodzin Juliusza Słowackiego i 160. rocznicy jego śmierci: *Piękno Słowackiego* – Białystok (sale konferencyjne białostockich instytucji naukowych). Współorganizatorzy: Zakład Literatury Oświecenia i Romantyzmu Instytutu Filologii Polskiej UwB, Biblioteka Narodowa w Warszawie, Wyższa Szkoła Administracji Publicznej w Białymstoku, Książnica Podlaska, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana i in.)
  - 2009, (14-16. 09), konferencja naukowa: *Mężczyzna – etyka – ekonomia*. Augustów (sala konferencyjna hotelu „Wojciech”). Współorganizator: Wyższa Szkoła Ekonomiczna w Białymstoku.

### Działalność wydawnicza i piśmiennicza

W trosce o udostępnienie wyników badań własnych oraz popularyzację materiałów będących wynikiem wspólnych przemyśleń i dyskusji na szeroko rozumianych spotkaniach naukowych, Katedra wydawała od roku 2000 w kooperacji z redakcją „Studiów Teologicznych” własne pismo – „Biuletyn Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej”. Redaktorem pisma był ks. J. Zabielski. W 2001 roku „Biuletyn” ukazał się w formie osobnego zeszytu z własnym numerem wydawniczym. Pismo to przekształcono w roku 2002 w regularne czasopismo naukowe pt. „Rocznik Teologii Katolickiej”, będące kontynuacją wydawanego dotąd „Biuletynu”. U podstaw istnienia „Rocznika” leżała idea prezentowania dorobku naukowego pracowników Katedry, promowania nauk teologicznych w białostockim środowisku akademickim, nawiązywania współpracy z przedstawicielami nauk filozoficznych, humanistycznych i przyrodniczych oraz dzielenie się wynikami tej współpracy ze środowiskami naukowymi w kraju i za granicą. Stąd pismo, pomimo swego tytułu, ma po części charakter interdyscyplinarny, a jego łamy otwarte są także dla przedstawicieli nauk nieteologicznych pragnących szukać wspólnej płaszczyzny porozumienia. Zespół redakcyjny tworzą wszyscy pracownicy naukowo-dydaktyczni MKTK. Redaktorem naczelnym od roku 2002 jest ks. A. Skreczko, sekretarzem redakcji – ks. T. Kasabuła. Do chwili obecnej ukazało się siedem numerów pisma. W przygotowaniu jest tom ósmy.

W roku 2004 Katedra uruchomiła własną serię wydawniczą pt. „Rozprawy Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku”, w ramach której publikowane są obszerne prace monograficzne i zbiory artykułów, będące owocem dociekań badawczych pracowników MKTK. Dotąd ukazało się pięć tomów serii:

- *W Tym, który umacnia. Księga pamiątkowa ku czci JE Ks. Bp. Prof. zw. Edwarda Ozorowskiego z okazji 25-lecia sakry biskupiej, 40-lecia kapłaństwa i 30-lecia pracy w AWSO w Białymstoku*, red. J. Zabielski, Białystok 2004, 357 s.
- *W służbie człowiekowi. Wykłady z Katolickiej Nauki Społecznej 2002-2005*, red. A. Skreczko, D. Wojtecki, Białystok 2005, 301 s.
- Zabielski J. [ks.], *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, 201 s.
- Zabielski J. [ks.], *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007, 253 s.
- Zabielski J. [ks.], *Wzrastanie w życiowym powołaniu*, Białystok 2008, 134 s.

Pracownicy MKTK wyniki swych dociekań badawczych publikują na łamach czasopism naukowych i popularnonaukowych w kraju i za granicą. Ich dorobek pisarski to: w roku akademickim 1999/2000 – 64 pozycje, w roku akademickim 2000/2001 – 69, w roku akademickim 2001/2002 – 94, w roku akademickim

2002/2003 – 58, w roku akademickim 2003/2004 – 98, w roku akademickim 2004/2005 – 82, w roku akademickim 2005/2006 – 94, w roku akademickim 2006/2007 – 79, w roku akademickim 2007/2008 – 77, w roku akademickim 2008/2009 – 89 pozycji. Tak więc w minionym dziesięcioleciu dorobek pisarski wszystkich pracowników naukowo-dydaktycznych to ponad 800 publikacji w formie druków samoistnych, artykułów naukowych i popularnonaukowych, recenzji, sprawozdań i omówień.

### Studia podyplomowe

Wychodząc naprzeciw potrzebom czasu i uwzględniając zachodzące zmiany w nowych strukturach społeczno-politycznych kraju, Katedra zorganizowała dotąd trzy edycje studiów podyplomowych: Podyplomowe Studium Katechetyczno-Pedagogiczne, Podyplomowe Studia Zarządzania i Administracji Kościelnej i Podyplomowe Studia Doskonalenia Katechetycznego.

Mając na względzie potrzebę umożliwienia zdobycia lub uzupełnienia przez nauczycieli religii wymaganych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej kwalifikacji i wyższych stopni specjalizacji, MKTK utworzyła w 2000 roku dwuletnie studia w ramach zorganizowanego w tymże roku Podyplomowego Studium Katechetyczno-Pedagogicznego. Dotychczas wydano 60 dyplomów ukończenia Studium, w tym w I edycji (2000-2001) 28 dyplomów, w II edycji (2003-2005) 32 dyplomy.

W związku z zachodzącymi w ostatnim czasie zmianami w administracji państwowej, obejmującymi również instytucje kościelne, zaistniała potrzeba przygotowania ludzi do tego rodzaju działalności: księży proboszczów i wszystkich innych, którzy będą zarządzać jednostkami społecznymi. Kierując się tą przesłanką, MKTK zorganizowała w roku 2005 w systemie zaocznym Podyplomowe Studia Zarządzania i Administracji Kościelnej. Naukę w przygotowywanych Studiach mogli podjąć absolwenci studiów wyższych, legitymujący się dyplomem ich ukończenia. Studium przeznaczone było dla osób duchownych, zakonnych i świeckich. W roku akademickim 2005/2006 wydano 29 dyplomów ukończenia Studiów.

W roku akademickim 2007/2008 Katedra Teologii Katolickiej podjęła inicjatywę zorganizowania Podyplomowych Studiów Doskonalenia Katechetycznego, aby umożliwić podnoszenie kwalifikacji katechetycznych absolwentów teologii i przygotować ich do podejmowania procedur awansu zawodowego nauczyciela. Studia poszerzają umiejętności dotyczące procesu nauczania ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych technik stosowanych w nauczaniu religii w szkole i katechezy przy parafii oraz pomagają w nabyciu zdolności diagnozowania sytuacji problemowych, pojawiających się w procesie nauczania i wychowania. Podyplomowe Studia Doskonalenia Katechetycznego są przeznaczone dla katechetów – osób świeckich, zakonnych i duchownych mających wykształcenie

wyższe magisterskie teologiczne lub pedagogiczno-katechetyczne. Absolwenci Studiów uzyskują kompetencje wymagane przy ubieganiu się o awans zawodowy nauczyciela. Cykl nauki trwa 1,5 roku (trzy semestry) i obejmuje 360 godzin zajęć (190 godzin wykładów, 160 godzin ćwiczeń i warsztatów oraz 10 godzin seminarium naukowego). Absolwent zobowiązany jest na zakończenie studiów do złożenia pracy dyplomowej. Inauguracja Studium miała miejsce 10 października 2007 roku w auli siedziby MKTK. Pierwszą edycję studiów ukończyło 26 studentów. Rok akademicki 2009/2010 rozpoczęło 36 osób.

Międzywydziałowa Katedra Teologii Katolickiej jest jedyną katolicką jednostką naukowo-dydaktyczną pozostającą *stricte* w strukturach uniwersyteckich regionu i przez 10 lat swego istnienia swą działalnością na trwałe wpisała się w krajobraz szkolnictwa wyższego Białegostoku. Z racji na międzywydziałowy status zaznacza swoją obecność na wszystkich wydziałach UwB. Wraz z Międzywydziałową Katedrą Teologii Prawosławnej realizuje swą misję, podejmując inicjatywy mające na celu poszerzenie oferty dydaktycznej Uniwersytetu, a poprzez szukanie dialogu interdyscyplinarnego poszerza kierunki badań o aspekt teologiczny. Szuka jednocześnie nowych środków wyrazu tak, by operując aparatem pojęciowym nauk teologicznych ująć i opisać te obszary badań, które pozostają na styku teologii, nauk humanistycznych i przyrodniczych.

## **I. ARTYKUŁY**

*Abp Edward Ozorowski*  
*Uniwersytet w Białymstoku*

## FIDES QUA – FIDES QUAE

### FIDES QUA – FIDES QUAE

The author solves the problem of relationship between an act of faith and its content on three following levels: 1) faith which is 'concealed' inside an individual and not articulated; 2) faith expressed, e.g. with human languages; 3) faith that is justified. On each of them we observe a connection between *fides qua* and *fides quae*. Simultaneously, these two categories are autonomous. Those who believe in God have to connect their faith with its content.

Relacja między aktem wiary a jej treścią jest problemem odwiecznym. Gdziekolwiek i kiedykolwiek człowiek wierzył, zawsze wiązał z tym mniej lub więcej treści i zawsze starał się przekonać, że są one prawdziwe. Do weryfikacji wiary każde pokolenie przystępowało z dobranymi narzędziami. Pozostaje pytaniem nie do końca odpowiedzianym, czy problem ten przekracza granice subiektywności i wchodzi w obszar wysłowionej obiektywności?

Chrześcijaństwo posiada elementy wspólne dla wszystkich religii i tylko sobie właściwe. Wnosi przeto znacznie więcej pytań niż religia jako taka. Jeśli nadto rości pretensje do posiadania prawdy jedynej, nieznannej innym religiom i filozofiom, wtedy problem przestaje być tylko teorią i staje się sprawą życia lub śmierci. Warto przeto raz jeszcze mu się przyjrzeć, nawet jeśli wielu czyniło to wcześniej.

### 1. Wiara przedpojęciowa

Wiara jako możliwość należy do wyposażenia człowieka. Uzewnętrznia się natomiast w różnoraki sposób. Człowiek czyni akt wiary, kiedy w swej świadomości przywołuje Boga jako istotę wyższą od siebie, od której całkowicie zależy. Niektórzy tłumaczyli, iż ideę Boga stwarzają okoliczności: egzystencjal-

nego strachu („misterium tremendum”) lub euforycznej radości („misterium fascinosum”). Wzięli oni jednak za przyczynę sposób jej ujawniania się. Henri de Lubac pisze: „Idea Boga nie daje się wyjaśnić ani jako idea złudzenia, które doskonale przeniknęło w jej przyczyny, ani jako idea skonstruowana przez umysł ... w rzeczywistości autentyczna afirmacja Boga – a jest ona czymś więcej niż afirmacją – należy przede wszystkim do najgłębszej czynności myśli”<sup>1</sup>. Można nawet powiedzieć – wyprzedza myśl i prosi o ubranie jej w słowną szatę. Chrześcijanie tłumaczą: „Istota i istnienie człowieka otrzymały swoje przeznaczenie stąd, że Bóg dał Siebie na samym początku człowiekowi jako cel, przedstawiając mu się jako zbawienie, i że z góry wprowadził człowieka na drogę ku temu celowi”<sup>2</sup>. Święty Augustyn wyraził to jeszcze prościej: „Stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>3</sup>.

Przejście wiary z możliwości do aktu jest tajemnicą. Nikt nie jest w stanie zgłębić jej do końca: ani sam wierzący, ani ci, którzy jego wiarę poddają analizie. Wiemy, jak w wiarę wprowadzić dziecko, jak potem ją pielęgnować, jak nawracać ludzi dorosłych, ale zakiełkowanie wiary w człowieku pozostaje poza jego oglądem.

Ślady pozostawione przez człowieka z zamierzchłej przeszłości wskazują na to, iż był on istotą religijną. Ślady te odbijały się w grzebaniu zmarłych, składanych ofiarach, malowidłach. Nośnikiem wiary był gest jako symbol łączący dwie rzeczywistości: ludzką i Boską. Znalezione najstarsze zapisy ludzkie również mają względem wiary charakter epifanijny. Religijny język artykułowany wchodził do obrzędów, a jeszcze bardziej rozwinął się w mitach. Na obecnym etapie dziejów nie ma religii, która nie posiadałaby szaty słownej. Wszystkie mają swoje święte księgi. Nie oznacza to wcale, że wierzyć dziś nie stanowi problemu.

Jan de Silentio pisał: „Gdyby dało się wyrazić w formie pojęć całą treść wiary, nie wyniknie z tego, że się wiarę pojęło, jak się w nią wnika lub też jak ona w kogoś wnika”; a S. Kierkegaard uważał, że jest „rzeczą najwspanialszą być nazwanym ojcem wiary”<sup>4</sup>. Między porządkiem logicznym a ontycznym wiary istnieje przepaść, której człowiek własnymi siłami pokonać nie może. Dziś posiadamy wspaniałe wydania *Biblii*, istnieje wiele mądrych i unikalnych jej opracowań, a ciągle wielu jest niewierzących i statystyki pokazują, że liczba ich wzrasta.

*Biblia* jako zapis Objawienia stanowi dla wiary chrześcijańskiej światło, w którym widzi ona Boga i człowieka. *Biblia Starego Testamentu* jest księgą świętą dla Żydów. W niej Żydzi i chrześcijanie spotykają się ze sobą. W pewnym sensie więc w tym obszarze wiara idzie od słowa do aktu. Teksty Objawienia kształ-

tują akt wiary i objaśniają jak ona się rodzi. Słowem-kluczem do źródeł aktu wiary jest „łaska”. W *Biblii* posiada ona wiele znaczeń. W antropologii określa wszelkie działanie Boga w człowieku od momentu jego zaistnienia. W akcie stworzenia człowiek stał się „potentia oboedientialis”, posiada w sobie „nadprzyrodzoną egzystencję” (K. Rahner). Łaska aktualizuje możliwość wierzenia i dynamizuje ludzki egzystencjał. Jej mocą wierzyli patriarchowie i prorocy starotestamentalni, Apostołowie poszli za Jezusem, a poganie nawracali się na Ewangelię (Dz 11, 18).

„Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest Słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Święty Paweł pisze tu o wierze w Chrystusa, a nie o wierze w ogóle, jako takiej. Chrześcijanie wyznają, że Chrystus jej jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2, 5). Poza Nim nie ma zbawienia. Nie każda przeto wiara pochodzi od Boga i prowadzi do poznania prawdy. Kryterium prawdziwości wiary jest Objawienie. Wynika z tego, człowiek prawidłowo wierzący nie jest sam. Wiarę przyjmuje, wiary się uczy i wiarę sprawdza zawsze w środowisku Kościoła. Stąd często Kościół nazywany jest matką i porównywany jest do Maryi. Podobnie jak Maryja mocą Ducha Świętego zrodziła Zbawiciela, tak Kościół mocą łaski rodzi do wiary coraz to nowe dzieci<sup>5</sup>.

Wiara nie jest tworem człowieka, mimo że człowiek uczestniczy w jej zaistnieniu. Akt wiary jest zawsze przejawem zetknięcia się z rzeczywistością Boga. Zanim zostanie wysłowiona, pozostaje ukryta we wnętrzu człowieka. „Zetknięcie się z rzeczywistością (Boga) nie zachodzi na poziomie pojęć poprzez ścieżki logicznych kategorii; pojęcia są wtórnymi myślami. Każda konceptualizacja jest ujęciem symbolicznym, aktem przystosowania rzeczywistości do ludzkiego umysłu. Żywe spotkanie z rzeczywistością ma miejsce na poziomie, który poprzedza konceptualizację, w sferze wrażliwości tego, co bezpośrednie, przedpojęciowe i presymboliczne”<sup>6</sup>. Oczywiście, dotyczy to wiary zbawczej, wyznającej Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie, a nie wiary fałszywej, tworzącej bożki w miejsce prawdziwego Boga.

Tego rodzaju akt wiary jest warunkowany Słowem Bożym, tworzącym wiarę i dążącym do jej zawładnięcia. Wiara rodzi się ze słyszenia i uzewnętrznia się w słyszeniu. Są różne sposoby artykulacji wiary. Najbardziej skutecznym z nich jest słowo. Bóg mówi do człowieka głosem wewnętrznym, człowiek stara się ten głos uzewnętrznzić. Tak było na etapie kształtowania się Objawienia publicznego, tak jest również w jego zbawczym przekazie. Słowo Boże jest skuteczne. Jego owocem jest wiara: inicjowana, ponawiana, wzrastająca. „Słowo, które wychodzi z ust Moich, nie wraca do Mnie bezowocnie, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55, 11)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1979, s. 23-24.

<sup>2</sup> H. Schlier, *L'homme d'après la prédication primitive. Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968 s. 133-134.

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* (przekł. Z. Kubiak), Kraków 2004, 1.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1972, s. 6. 9.

<sup>5</sup> Zob. Izaak z klasztoru Stella, *Kazania na Wniebowzięcie*, 61.

<sup>6</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007, s. 146 n.

<sup>7</sup> Zob. A. Feuillet, *Słowo Boże*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 876-883.



Sobór Watykański I orzekł, iż „Bogu objawiającemu się [należy] okazać przez wiarę zupełne posłuszeństwo umysłu i woli”<sup>8</sup>. Przez posłuszeństwo to – tłumaczy Sobór Watykański II – „człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu (...) i dobrowolnie uznaje objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy i rozum i udzielał wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie”<sup>9</sup>.

Wiara w tych dokumentach została zdefiniowana i stała się pojęciem. Gdy człowiek wierzący dochodzi do spojęciowania wiary zgodnie z nauką Kościoła, dokonuje racjonalizacji tego, w co wierzy i jak wierzy. Sama wiara jednak rodzi się z innego źródła niż umysł. Jej kolebką jest doświadczenie, w którym Bóg dotyka i porusza człowieka swoją łaską. Może nawet zachodzić następstwo doświadczeń, co oczywiście nie wyklucza tego, iż w obrębie czasu Bóg wybiera chwile, w których przemawia do człowieka i nawet milczenie może uczynić słowem. Wiara biblijna jest zapisem zbawczych wydarzeń i pamięcią tego, co Bóg czynił pośród swego ludu. Pamięć zbiorowa jest udziałem człowieka indywidualnie, jeśli tylko jest żywym członkiem Kościoła.

Trwanie w wierze przedpojęciowej wymaga od człowieka przyłgnięcia do Boga, mimo wszystkich przeciwności, utrzymywania z Nim kultowego związku oraz zachowywanie Jego przykazań. Życiu wiarą towarzyszy nadzieja, a nadzieja przekracza próg codzienności. Ci, którzy nie stawiają pytań ostatecznych, nie mogą być ludźmi wierzącymi z przemyślenia. Ich wiara zamyka się w granicach doczesności. W wierze znajduje się fundament tego, czego się spodziewamy i dowód na to, czego nie widzimy (Hbr 11, 1.) Rozdzielenie owych spolaryzowanych, a jednocześnie tworzących całość rzeczywistości, burzy misterium i odbiera człowiekowi sens życia.

## 2. Wiara wysłowiona

Możność wysłowienia myśli stanowi o godności człowieka i należy do najbardziej ludzkich jego potrzeb. Mowa wynosi człowieka ponad świat zwierząt. Zwykle słowo „mama” wypowiedziane przez dziecko, oddziela przepaść od najczulszych pieszczot człokształtnych małą. Język jest nośnikiem myśli i środkiem komunikacji. Posiada on strukturę symbolu, tzn. przenosi w działalność świata to, co samo ze siebie jest niewidzialne. Człowiek jako istota duchowo-cielesna nieustannie posługuje się symbolami. Znajduje je w sobie, przyjmuje od innych lub tworzy swoje własne, umowne. Przez nie wychodzi z samotności i uwalnia ducha z więzów ciała lub lepiej czyni ciało miejscem, znakiem i językiem do wyrażania swoich głębszych duchowych potrzeb.

<sup>8</sup> Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* o wierze katolickiej, 3, [w:] *Breviarium fidei*, Poznań 2007, s. 261.

<sup>9</sup> KO, 5.

Dwuwarstwowość bytu ludzkiego jest zdwojona przez to, że żyje w świecie, w którym spotyka Boga. Bóg, stworzywszy człowieka umieścił go w raju, aby go uprawiał i aby w nim prowadził dialog ze swoim Stwórcą (Rdz 1, 28-30; 3, 8-24). Stan ten nie skończył się z grzechem pierworodnym, lecz tylko się zmienił. Świat pozostał miejscem przebywania Boga z człowiekiem: Jego objawień, zbawczego działania, a przede wszystkim Wcielenia Syna Bożego, Jego ziemskiego życia, śmierci na krzyżu, Zmartwychwstania. W ten sposób dzieje ludzkości objawiają się jako historia zbawienia. Czas i przestrzeń są współrzednymi udzielania się Boga ludziom i należą do Bosko-ludzkiego misterium. Człowiek wierzący nie jest zamknięty w sobie, lecz żyje w świecie, który do niego przemawia lub lepiej, przez który Bóg do niego mówi. Do aktu wiary należy nie tylko słyszenie Boga, lecz także odpowiadanie Mu swoim umysłem i sercem.

Myśl ludzka rodzi się w umyśle i wiara szuka w nim dla siebie miejsca. Umysł natomiast stara się znaleźć środki ekspresji myśli. Tworzy słowa. W obszarze bytów skończonych słowo i myśl lepiej lub gorzej torują sobie drogę. Juliusz Słowacki marzył o tym, „aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa”<sup>10</sup>. Nie wszystko jednak, co jest w umyśle, da się wyrazić słowem: poetyckim, naukowym, potocznym. Zwłaszcza świat wewnętrzny człowieka stwarza opór przed werbalizacją. Nawet najwybitniejsi poeci będą ciągle mieli wiele do odkrycia w duszy człowieka. Inaczej nie byłoby postępu, a ludzie staliby się dla siebie nie do wytrzymania.

O ile jednak wewnątrz człowieka, nawet najbardziej głębokie, jest ograniczone, o tyle Bóg przekracza wszelki czas i wszelką przestrzeń i wymyka się jakiegokolwiek definicji. Pseudo-Dionizy Aeropagita uważa, iż między Bogiem a światem stworzonym zachodzi tak wielka różnica, że nic nie można powiedzieć o Bogu poza tym, co o Nim zostało objawione. „Tak zatem nie godzi się, jak się rzekło o tej nadsubstancjalnej i sekretnej naturze Boskości ani cokolwiek mówić, ani myśleć wyjawsz tylko to, co z boskiego zrządzenia zostało nam objawione w Piśmie”<sup>11</sup>.

Wynika z tego, że dla człowieka wiary jedynym adekwatnym językiem wysłowienia jest słowo *Biblii*. Problem jednak polega na tym, że w *Biblii* Słowo Boże zostało wyrażone w słowie ludzkim, które jest uwarunkowane miejscem i czasem. Od samego początku istniała potrzeba przekładu tekstów biblijnych z języka oryginalnego na inne. A wiadomo, iż każdy przekład jest jednocześnie komentarzem, przy którym rodzi się pytanie, jak bliski jest prawdy objawionej. Przebywanie Żydów w świecie kultury greckiej zmusiło ich do przełożenia *Biblii* z języka hebrajskiego na język grecki. Zetknięcie się zaś Ewangelii z filozofią grecką przynagliło chrześcijan do podjęcia rękawicy rzuconej przez pogan.

<sup>10</sup> J. Słowacki, *Beniowski*, pieśń V, 134, Wrocław 1985.

<sup>11</sup> Pseudo-Dionizy Aeropagita, *Imiona Boskie*, I, 2, [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997 s. 48.

W konfrontacji tej następowała hellenizacja chrześcijaństwa i chrystianizacja świata uczonych greckich i rzymskich. Wiara znajdowała nowe środki wyrazu. Postawały symbole wiary i reguły określające, które słowa wyrażają wiarę prawdziwą, a które ją fałszują. Pierwsze sobory powszechne zajmowały się głównie wykuwaniem słownictwa wiary.

W naszym przypadku nie chodzi o śledzenie dróg interpretacji Biblii ani o przypatrywanie się rozwojowi tradycji lub poddawanie krytycznej ocenie wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Problem zawiera się w pytaniach: czy możliwa jest werbalizacja zetknięcia się z rzeczywistością Boga? Czy obracanie się wśród dogmatów, katechizmów i innych słownych pojęć pobudza wiarę, czy raczej ją usypia?

W odpowiedzi na pierwsze pytanie, należy przyjąć w punkcie wyjścia, że Bóg istnieje inaczej niż świat. Poznawać Go można na tyle, na ile daje się poznać. Wiedza o Nim jest innego rodzaju niż ta, jaką mamy o rzeczach. Stąd też wszystkie wypowiedzi o Nim są zawsze niedopowiedzeniami. Należy tu unikać racjonalizmu i scjentyzmu. Autor – A. J. Heschel pisze: „Religijnemu myśleniu nieustannie zagraża uznanie prymatu pojęć i dogmatów oraz utrata bezpośredniości odczuć, zapomnienie o tym, iż to, co wiemy, służy jedynie przypomnieniu o Bogu, że dogmat jest znakiem jego woli, jakimś tylko najdrobniejszym wyrażeniem niewyraźnego. Pojęcia i słowa nie mogą służyć jako parawan; musimy widzieć w nich okna”<sup>12</sup>.

Dla człowieka wierzącego dogmat jest zarysowaniem obrębu, w którym znajduje się prawda. Dogmatyzacja nie kończy zgłębiania prawdy, lecz je zaczyna. Każda zaś odpowiedź wiary jest dla niego koniecznością stawiania nowych pytań. Nie obala to pewności wiary. Postępując od pytania do pytania, człowiek wierzący utwierdza się w posiadanej wierze i ją coraz bardziej umacnia.

„Wiara i rozum – zdaniem Jana Pawła II – są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>13</sup>. Każde z nich ma swoje źródło wiedzy i swoją metodologię. O ile jednak rozum może się obejść bez wiary, to wiara bez rozumu byłaby okaleczona. Rozumność wiary dotyczy służby Bożej (Rz 12, 1), a nie poddawania wszystkiego pod osąd rozumu. Ogromny wpływ na myślenie chrześcijańskie wywarła *Septuaginta*. Werset z księgi Izajasza brzmi: „jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9).

Chrześcijaństwo szło drogą nieustannego poszukiwania rozumienia przez wiarę. Za zasadę przyjęło słowa: „Wierzę, abym rozumiał (Credo ut intelligam)”. Wszakże „rozumienie” posiada wiele znaczeń i ich przybywanie bynajmniej się nie zakończyło. W średniowieczu np. rozumieć wiarę znaczyło uzasadnić rozumem to, co przyjmuje się wiarą. Święty Anzelm pisał, że prosili go bracia, by tak wykładał prawdy wiary, „aby absolutnie nic nie było w nich dowodzone

powagą Pisma Świętego, lecz by do uznania, że jest tak, jak się twierdzi u kresu poszczególnych dociekań, wyłożonych stylem zwyczajnym i przy użyciu ogólnie zrozumiałych argumentów oraz w formie prostej dyskusji, zmuszała od razu konieczność rozumowa i ujawniał to jasno blask prawdy”<sup>14</sup>. W okresie scjentyzmu za zrozumiałe uważano to, co jest dowiedzione eksperymentalnie.

Wracając do pytania, czy werbalizacja pobudza wiarę, czy raczej ją usypia, należy powiedzieć, iż mamy do czynienia z treścią wiary i sposobem jej wyrażania. Kościół od początku starał się określić depozyt wiary, a w nim prawdy pierwszorzędne i niższych stopni. Za godne wiary uważał prawdy objawione a nie wydedukowane ludzkim rozumem. Zawsze też uczył, że wierzyć należy we wszystko, co Bóg objawił, a nie wybiórczo według subiektywnego sądu. Powinność wiary wynika z Boskiego nakazania, a nie łatwości lub trudności wyznawania jej w życiu. W tym aspekcie konceptualizacja i dogmat są konieczne do aktu wiary. Bez punktów odniesienia ustalonych i potwierdzonych przez Kościół, wiara nie uniknęłaby relatywizmu.

„Fides quae” określa także sposób wierzenia. Ludziom zagrażają tendencje antropomorfizmu i antropopatyzmu, tzn. przedstawiania Boga i obcowanie z Nim tak, jakby był człowiekiem. Jest to pragnienie przybliżenia Boga do człowieka. Dążeniu temu jednak grozi niebezpieczeństwo odrzucania Boga tylko dla tego, że uczyniono Go zbyt podobnym do człowieka. Problem jest bardziej poważny niż się zdaje, bo dotyczy ontologii Wcielenia, ziemskiego życia, śmierci i ukrzyżowania Jezusa Chrystusa Syna Bożego: „Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga” (J 10, 33); „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejźdź z krzyża” (Mt 27, 40).

Bóg Jezusa Chrystusa przeszedł wszelkie wyobrażenia o Nim, zburzył alternatywne przeciwstawianie Boga człowiekowi. Prawda ewangeliczna w swej treści i życiowej realizacji domaga się od człowieka łączenia ze sobą oddalenia i bliskości Boga. Jest On bytem transcendentnym i jednocześnie Ojcem, Miłością, Przyjacielem człowieka. Tylko w dynamice zadziwienia, bojaźni, zawierzenia i miłości, może się utrzymywać, rozwijać i przerodzić w owoce prawdziwa wiara. „Fides qua” nie ostałaby się na dłuższą metę bez „fides quae”. Jeżeli człowieka indywidualnie nie stać na zgłębianie treści wiary, powinien on dać się prowadzić Kościołowi, który posiada swój nieomylny, Nauczycielski Urząd.

### 3. Wiara uzasadniona

Drogą do uzasadnienia „fides qua” jest szukanie odpowiedzi na pytania: dlaczego? Po co? W akcie wiary mieści się decyzja, norma i treść. Chociaż występują one w nim razem, to jednak różnicują się w uzyskiwaniu uzasadnienia. Jego fundamentem jest oczywiście prawda. Z nią wszakże łączy się dobro i piękno

<sup>12</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 148.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, wstęp.

<sup>14</sup> Anzelm z Canterbury, *Monologion, przedmowa*, [w:] *Monologion, Proslogion*, Warszawa 1992, s. 3.

jako to, co zaspokaja wolę i zmysły. W akcie wiary bierze udział umysł i wola, a nawet cały człowiek, przekonany o prawdzie i słuszności tego, co czyni<sup>15</sup>.

Uzasadnienie „fides quae” jest weryfikowaniem jej twierdzeń. Plasują się one na zstępujących z góry stopniach: Bóg, Objawienie, przekaz objawienia i próby jej wiarygodnego zrozumienia. W „fides quae” człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do Boga. Przyjmuje Jego istnienie i Jego interwencje wiarą Kościoła. W *Starym Testamencie* lud Boży orzekał o objawieniu, w *Nowym* – czyni to Kościół. Można więc powiedzieć, że „fides qua” poprzedza „fides quae” w procesie jej weryfikacji.

Zaczyna się ona na dobre na etapie rozumienia tego, co Bóg objawił. Rozumienie przychodzi jako wynik wnioskowania. Według logiki oczywistość może być dwojaka: wyniku lub wynikania. Badacz wiary nie może zobaczyć Boga, może natomiast na podstawie wynikania osiągnąć oczywistość jego istnienia. Według św. Pawła, „niewidzialne Jego (Boga) przymioty – wiekuista Jego potęga oraz boskość – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20). Święty Tomasz wskazał pięć dróg, które prowadzą do uznania istnienia Boga. Oczywistość przesłanki większej wszakże sama przez się nie stwarza jeszcze wniosku wiary. Są ludzie, którzy na co dzień ocierają się o cud stworzenia, a nie potrafią wykrztusić słowa Bóg. I są tacy, którzy nie znają ontologii Boga, a posiadają żywą wiarę. Tak zwane dowody rozumowe na istnienie Boga pomagają ludziom wierzącym mieć przekonanie, że wierzą rozumnie, sami jednak wiary nie tworzą.

Czym innym jednak jest uznanie istnienia Boga, a czym innym wyrobienie o Nim pojęcia. Inaczej ją tworzy filozofia, inaczej teologia, a jeszcze inaczej wiara. Bóg filozofów, jeżeli nie zostanie spostrzeżony jako Bóg historii zbawienia, nie pociągnie nikogo do wiary. Filozofowanie jest kroczeniem od pytania do pytania, teologia jest nauką historyczną, normatywną i opisową. Fides quae – to połączenie wiedzy z wierzeniem. Teologię można wyrazić tylko w wierze.

Treść wiary Kościół czerpie z Objawienia zawartego w *Pismie Świętym* i Tradycji. „Tradycja święta i Pismo Święte obu Testamentów są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od Którego wszystko otrzymuje, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, takim, jaki jest”<sup>16</sup>. Kościół wyznaje, iż Objawienie przekazuje prawdę i nie zawiera błędu. Aby zaś nie popełnić błędu w jego odczytywaniu ucieka się do Tradycji, ta zaś, korzysta z przyjętych i potwierdzonych naukowo metod weryfikacji<sup>17</sup>.

Nie oznacza to jednak, iż Urząd Nauczycielski zawładnął prawdą objawioną. Pozostaje on zawsze w jej służbie. Wyznaje on jednocześnie, że czym innym jest depozyt wiary, a czym innym sposób jego wyrażania i zachęca teologów,

<sup>15</sup> Zob. J. Herbut, *Uzasadnianie*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 629-631.

<sup>16</sup> KO, 7.

<sup>17</sup> Tamże, 10-12.

by „przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym”<sup>18</sup>. Wynika to z faktu, że Słowo Boże zostało przekazane w historii, lecz kieruje się do całej ludzkości. Ta sama prawda wyrażona przez konkretnych ludzi natchnionych ma za adresata wszystkich ludzi, żyjących w odmiennych okolicznościach czasu i przestrzeni.

Myślenie człowieka jest pojęciowe. Fides quae posiada również swoje pojęcia. Kościół czuwa, by nie zostało zmienione ich znaczenie. Ludzie pojedynczo jednak dopuszczają się różnorakich zafałszowań i tworzą sekty lub wpadają w herezję. „Myślimy poprzez słowa, lecz posługiwanie się słowami nie jest jednoznaczne ze zrozumieniem tego, co one oznaczają”<sup>19</sup>. Uzasadnianie „fides quae” na tym etapie jest obroną przyjętego przez Kościół znaczenia słów objawionych i poszukiwania takiej ich interpretacji, która docierałaby do umysłów współczesnych ludzi.

Praca umysłu w interpretacji fides quae nie oznacza usuwania tajemnicy i dążenia do całkowitego zawładnięcia prawdą objawioną. Fides quae posiada swoje obiektywne uzasadnienie i jednocześnie swoje światło jaśniejsze od światła rozumu<sup>20</sup>. „Kiedy religię sprowadzimy do pojęć i definicji, reguł i katechizmów, staje się ona naprawdę czymś niewiele więcej niż wysuszonym reliktem minionej rzeczywistości”<sup>21</sup>. Uzasadnienie „fides quae” nie może się obejść „fides qua”. Ta zaś ze swej strony potrzebuje również uzasadnienia.

Odpowiedzi na pytanie, czy prawidłowo wierzę, udziela Kościół za swoją „fides quae”. Wiąza się z tym pytania: czy wierzę we wszystko, co Kościół podaje do wierzenia i czy wierzę tak, jak tego wymaga Kościół? Subiektywność wiary indywidualnej znajduje potwierdzenie w obiektywności wiary Kościoła. Przykładów, jak należy wierzyć, dostarczają święci: mistrzowie życia duchowego, mistycy, męczennicy. Mimo że każdy z nich wierzył na swój sposób, to jednocześnie pozostawał w wierze Kościoła. Z wiary też czerpał dla siebie wskazania, wiarę tę ubogacał swoim doświadczeniem. Istnieje jedna wiara i wiele sposobów jej wyznawania.

<sup>18</sup> KDK, 62.

<sup>19</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 16.

<sup>20</sup> Zob. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 39.

<sup>21</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 15.

**Bp Andrzej Franciszek Dziuba**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## STARSI KAPŁANI WE WSPÓLNOCIE KOŚCIOŁA DIECEZJALNEGO

### ELDERLY PRIESTS IN THE DIOCESE COMMUNITY

Human life is divided into stages. Today's societies perceive an old age as an unproductive period of life. The cult of youth and vital forces which seem to determine the value of human life, tends to marginalize elderly people. Therefore it is crucial to remind the contemporary world that the elderly (lay people or priests) also take an active part in shaping today's world. Old people's life experience and wisdom are invaluable help to the young who have no experience. Consequently, it seems necessary to discover the beauty of this stage of life.

„W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego”

(2 Tm 4, 7-8).

Każde życie człowieka niesie w sobie znamiona osobowego rozwoju, tak radosne, jak i znaczone trudami. „Pozostaje jednak prawdą, że lata szybko przemijają, a dar życia, mimo towarzyszących mu trudów i cierpień, jest zbyt piękny i cenny, abyśmy mogli się nim znużyć”<sup>1</sup>. Z tych racji starość jawi się nie tyle jako choroba, słabość czy samotność, ale jako nowy etap życia.

<sup>1</sup> Jan Paweł II. *List do ludzi w podeszłym wieku*, 1, [www.voxdomini.com.pl/inne/list](http://www.voxdomini.com.pl/inne/list). Por. P. Pychała, *Kapłan emeryt – jego miejsce w diecezji*, s. 1. [www.kuria.gliwice.pl/czytelni](http://www.kuria.gliwice.pl/czytelni); Por.

Zatem starość winna być skupiona „nie tylko na tym, co należy «czynić», ale przede wszystkim jak «być»; winno też zwracać uwagę na wartości, które każą cenić życie na wszystkich jego etapach, ucząc akceptacji zarówno możliwości, jak i ograniczeń, które ono z sobą niesie”<sup>2</sup>. Przecież to czas mądrości, doświadczenia życiowego, świętego i przykładowego życia. Ludzie starzy mają niejako obowiązek obdarowywania innych sukcesami i owocami swego życia. *De facto*, społeczności potrzebują ich mądrości i życiowego doświadczenia.

Niekiedy, nie akceptując swej starości, można stać się siewcą nieporozumień, buntu i niszczenia. Faktycznie bowiem „choroba, ułomność i dolegliwości podeszłego wieku nie są nigdy dla wierzącego chrześcijanina jedynie tragicznym zrządzeniem losu, lecz zawsze stanowią również posłannictwo i wezwanie skierowane przez Bożą Opatrzność”<sup>3</sup>. Często bywa tak, że twórczy charakter starości zostaje odczytany dopiero w okresie zbliżania się ku wieczności. Zatem czasem trzeba wiele doświadczyć i wycierpieć, aby ufnie zaadaptować ten okres życia i wykorzystać jako niepowtarzalną szansę.

Wśród księży szczególne znaczenie w przeżywaniu starości ma duchowość, która została ukształtowana przez lata posługi kapłańskiej. Wiara, która jest miejscem spełniania otrzymanego powołania, daje także podstawy ku duchowej równowadze oraz komfortowi życia kapłańskiego. Dlatego nie można pominąć pytania o ostateczny sens wiary i życia, a także o dalszą posługę Chrystusowi w Jego Kościele. „Pamiętam zwłaszcza – pisał Jan Paweł II – (...) o was, drodzy bracia w kapłaństwie i biskupstwie, którzy z powodu przekroczenia ustalonej granicy wieku zrzekliście się już bezpośredniej odpowiedzialności pasterskiej. Kościół nadal was potrzebuje. Wysoko ceni sobie posługę, jakie nadal jesteście gotowi mu oddać w różnych dziedzinach apostołatu, liczy na wasz wkład wytrwałej modlitwy, oczekuje waszych wyzwanych rad i wzbogaca się dzięki ewangelicznemu świadectwu, jakie składacie każdego dnia”<sup>4</sup>.

### 1. Starość jako pozytywna perspektywa

Postęp medycyny oraz warunki bytowe znacznie przedłużyły ludzkie życie, ale jednocześnie nie uchroniły od wielu chorób czy dolegliwości, a nawet niektóre wręcz stworzyły. Jednak konfrontacja tego zjawiska ze spadkiem urodzeń spowodowała wielorakie problemy natury społecznej, psychologicznej czy kul-

A. Bartoszek, *Starość*, [w:] J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, Radom 2005, s. 506-508.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Ludzie starzy w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/listy/ludzie-starsi](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/listy/ludzie-starsi).

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 107.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 13; Por. A. Zwoliński, *Starość*, [w:] A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia Nauczania Społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003 s. 484-493.

turowej<sup>5</sup>. Zmniejszająca się liczba młodych musi zapewnić opiekę zwiększającej się liczbie chorych i starszych. Przekłada się to także na zmiany przeżywania samej starości, a zwłaszcza zachwiania nadal ich dynamicznej oraz twórczej pozycji w społeczeństwie<sup>6</sup>.

Jest czymś naturalnym, że z upływem lat człowiek oswaja się z myślą o „jesieni życia”, czy o „zmierniczu”, zwłaszcza gdy szeregi krewnych, przyjaciół i znajomych przerzedzają się. W życiu osobistym, a często i społecznym (osobowe relacje do innych) dokonuje się wówczas pewnego rodzaju bilansu dotyczącego przeszłości. Następują próby spokojnej i obiektywnej oceny wydarzeń i ludzi wpisanych w osobowe życie. Dlatego starość bywa przeżywana ze spokojem i godnością, ale niekiedy przez niektórych ze swoistym buntem, a nawet sprzeciwem znaczącym dramata, a nawet rozpacz<sup>7</sup>. Zatem przeżywanie starości w znacznym stopniu zależy od odkrycia jej sensu i wartości, od akceptacji aktualnego stanu życia, tak w kategoriach ludzkich jak i wiary. U ludzi wiary jest szczególnie ważnym etapem, danym i zadaniem, prowadzącym do domu Ojca, który jest Miłością<sup>8</sup>.

Ludzie starsi są widocznym darem i jednocześnie duchowym bogactwem, także ku odnajdywaniu sensu życia, które przekracza ziemskie wymiary. Starość – właściwie przeżywana – może być wkładem w humanizację społeczeństwa i kultury poprzez niesione wartości. Jedną z nich jest bezinteresowność, znaczona gotowością służby i altruizmem, ku przełamywaniu obojętności i znieczulenia, zwłaszcza wobec osób, które już nie stanowią „narzędzi produkcji”. Wynika ona często z bogatego doświadczenia, bowiem wiedza nie zawsze wystarcza, a potrzebna jest mądrość, aby pełniej zrozumieć godność i przeznaczenie człowieka oraz jego ciągłą twórczą służbę<sup>9</sup>. Dlatego Jan Paweł II tak mocno przypomina, że „trzeba uznać i docenić w starszym człowieku wielki zasób doświadczenia i mądrości. Nie można zapominać o tym, jak ze swoim

<sup>5</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo ludzi starszych w Kościele i świecie*. Watykan 1.10.1998, [w:] *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie. Sympozjum*, Kraków 10.10.1999, Kraków 1999, s. 138-141.

<sup>6</sup> „Wynikają stąd poważne trudności, które zbyt często przygniatają ludzi starszych od najskromniejszej nędzy, przede wszystkim w krajach gdzie nie ma jeszcze żadnego zabezpieczenia społecznego na starość, do przymusowej bezczynności emerytów (...) i do gorzkiej samotności ludzi odczuwających brak przyjaźni i pozbawionych prawdziwego ciepła (...). Gdy z przybywaniem lat ubywa siła i gdy jeszcze dołączy się jakaś choroba, coraz bardziej daje się we znaki słabość fizyczna, a przede wszystkim ciężar życia”, Jan Paweł II, *O cierpieniu*, cz. II, Niepokalanów 1988, s. 25.

<sup>7</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo...*, dz. cyt., s. 141-145; P. Pyrchala, *Kapłan emeryt*, dz. cyt.; J. B. Widła, *Cierpienie w życiu człowieka*, „Materiały problemowe” 15(1983) s. 21-23.

<sup>8</sup> Por. Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo...*, dz. cyt., s. 140-144.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *O cierpieniu*, s. 120-122; Papieska Rada ds. Świeckich, *Godność i posłannictwo...*, dz. cyt., s. 141-144.

zrównoważonym osądem i mądrym doświadczeniem może ono być pożyteczne dla (...) społeczeństwa”<sup>10</sup>.

Godność i wartości wpisane w starość niosą jednocześnie w niej odpowiednie dla każdej osoby zadania. Ważną rolę spełnia tutaj religia, która jako realistyczna i głęboko humanistyczna, wskazuje na liczne wartości duchowe, a wśród nich na opiekę nad chorymi i starszymi. Przecież w większości cywilizacji światowych szacunek i pomoc ludziom starszym jest ważnym zobowiązaniem moralnym wynikającymi ze sprawiedliwości i miłości. Taki szacunek jest także wyrazem uznania wartości moralnej każdego człowieka, jego osobowej godności i wyrazem bojaźni Bożej<sup>11</sup>.

Podeszły wiek to coraz intensywniejsze pytanie o życie i jego sens, o kolejny jego etap. Nie ulega wątpliwości, że „starość wieńczy życie. Jest czasem żniw, żniw tego, czego się nauczyliśmy, co przeżyliśmy, żniw tego co zdołaliśmy i osiągnęliśmy a także tego, co wycierpieliśmy i wytrzymaliśmy. Jak w końcowej partii wielkiej symfonii, te wielkie tematy życia współbrzmia potężnie. Owo współbrzmienie używa mądrości, mądrości o jaką modlił się król Salomon, gdyż była dla niego ważniejsza od władzy i bogactwa, ważniejsza od urody i zdrowia (...). Wy bracia i siostry ze starszego pokolenia Wy jesteście skarbem Kościoła, Wy jesteście błogosławieństwem świata”<sup>12</sup>.

Szczególnie ważnym zadaniem osób starszych jest przekazywanie wartości kulturowych i religijnych oraz wzorów życia. Utrzymując więc z poprzednimi pokoleniami przekazują określone wartości duchowe i postawy, które uważają za dobre, a które służą w budowaniu własnej osobowości, relacji międzyludzkich oraz społecznych. To przygotowywanie się do pełnienia w przyszłości, w nowej specyfice wieku, odpowiedzialnych ról społecznych w oparciu o całościową kulturę.

Ludzie starsi przez swoją postawę mogą uwarżliwiać na liczne wartości, w tym kulturowe i duchowe oraz religijno-moralne, zwłaszcza autentyzmem i konkretnymi zachowaniami z całego swego życia<sup>13</sup>. Człowiek starszy jest w stanie ubogacić świat cierpieniem, modlitwą i wiarą. Posiada wyjątkowe zdolności ewangelizowania, zwłaszcza w sytuacjach trudnych i nadzwyczajnych<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *O cierpieniu*, s. 20.

<sup>11</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Sens starości w świetle Pisma Świętego*, [w:] B. Dąbrowski (red.), *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, Warszawa 1981 s. 91-102; K. Osińska, *Twórcza obecność chorych*, Warszawa 1980 s. 27-31.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, s. 36. Por. Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 6; Z. Pawłowski, *Starość według Biblii*, „Pastores” 2007 nr 4 s. 7-15; J. Chmiel, *Biblia o starości*, [w:] *Ludzie starsi w rodzinie i społeczeństwie*, s. 32-40.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Città del Vaticano 1984, 29; Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, dz. cyt., s. 192-194; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Pochwała starości*, Marki 1994 s. 126.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starych*, Watykan 22.05.1982, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, cz. 1, Poznań 1993, s. 783-785; Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, dz. cyt., s. 176.

Człowiek starszy zwykle objawia większą religijność. Religia pomaga starszemu człowiekowi pełniej wykorzystać wartości wcześniej nagromadzone, pozwala łatwiej znieść dolegliwości i cierpienia, głębiej i twórczo przeżywać stan samotności i go przezwyciężać. Religia pozwala odnaleźć sens własnego życia a także zaakceptować śmierć i widzieć w niej swoistą wartość.<sup>15</sup> Nawet ludzie obojętni religijnie często na starość zbliżają się do wiary, lepiej ją rozumieją i czują jej potrzebę, zaś naturalne zadania starości wyrażające się w umacnianiu porządku moralnego i rozumianej twórczo opiece są realizacją na rzecz Królestwa Bożego<sup>16</sup>.

## 2. Przyjęcie aktualnego stanu życia

U podstaw każdego chrześcijańskiego powołania jest wiara, która jednocześnie uzdalnia do odpowiedzi na nie i jednocześnie odczytania oraz akceptowania sensu życia człowieka. Jan Paweł II przypomina, że „przede wszystkim trzeba patrzeć na ludzi starszych w świetle ich godności ludzkiej, która nie zanika w miarę upływu lat i pogarszania się stanu psychicznego i fizycznego. Oczywiście tego typu postawa może zakorzenić się tylko w społeczeństwie zdolnym przezwyciężyć rozpowszechnione stereotypy, wedle których o wartości człowieka stanowi młodość, wydajność, fizyczna żywotność i pełnia zdrowia. Doświadczenie uczy, że brak tego pozytywnego nastawienia sprzyja marginalizacji ludzi starszych”<sup>17</sup>.

Bóg, który obdarza powołaniem kapłańskim, także w podeszłym wieku udziela zdolności do odczytywania sensu i wartości tego etapu życia. To niezasłużone obdarowywanie ze strony Boga jest jednocześnie wezwaniem, aby patrzeć na własną starość przez pryzmat ciągle żywej i zarazem dojrzewającej wiary<sup>18</sup>. Stąd Jan Paweł II wskazuje starszym, że „wy sami doświadczacie, że ten czas, gdy nie rozpraszają was już rozliczne zajęcia, może sprzyjać głębszej refleksji i dłuższemu dialogowi z Bogiem w modlitwie. Wasza dojrzałość pozwala wam też dzielić się z młodszymi mądrością zgromadzoną dzięki życiowym doświadczeniom”<sup>19</sup>.

Problem życia i starości to przede wszystkim problem wiary, nadziei i miłości, bo w ich świetle kapłan winien ułożyć swoje odniesienie do Boga i bliźniego i zgadzać się na siebie samego w danym etapie i stanie życia. Kapłan jest pre-dysponowany, poprzez wiarę, poznawać nie tylko tajemnicę Boga, ale także

<sup>15</sup> Por. L. Dyczewski, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994, s. 102.

<sup>16</sup> Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Pochwała starości*, dz. cyt., s. 122.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Ludzie starzy w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*.

<sup>18</sup> Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 217-219; K. Romaniuk, *Powołanie w Biblii*, Katowice 1975, s. 121-123.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Dar długiego życia. Jubileusz Ludzi Starszych*, Watykan 17.09.2000, 5. [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/przemowienia/starsi](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/przemowienia/starsi).

nadprzyrodzony sens swojej starości i jej perspektywę. Należy zawsze pamiętać, że to właśnie wiara najdoskonalej ukazuje cel, jaki został wyznaczony przez Boga dla danego okresu życia, a w tym i starości. Wiara, nadzieja i miłość dają wewnętrzną pewność i mocne przekonanie, że okres emerytalny czy już starości kapłańskiej jest ważnym etapem urzeczywistniania tajemnicy i daru samego powołania<sup>20</sup>.

Chrześcijańska wiara jest odkrywaniem i poznawaniem tak ziemskiego jak i nadprzyrodzonego sensu życia, które w miarę przeżywanych lat dojrzewa do swojej pełni i spełnienia<sup>21</sup>. „Wiara – zdaniem Jana Pawła II – rozjaśnia zatem tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako bierne oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już osiągnięcia pełnej dojrzałości. Lata te należy przeżywać w postawie ufnej zawierzenia Bogu, szczodremu i miłosiernemu Ojcu; ten czas trzeba twórczo spożytkować, dążąc do pogłębienia życia duchowego przez usilniejszą modlitwę i gorliwą służbę braciom w miłości”<sup>22</sup>.

Cała formacja kapłanów, zwłaszcza w podeszłym wieku powinna wspierać wysiłki w zgłębianiu własnej tożsamości ludzkiej oraz kapłańskiej, która ma swe źródło oraz kontynuację w Bogu. Pełnię prawdy o sobie starszy kapłan winien odnajdywać w tajemnicy Chrystusa Najwyższego Arcykapłana i w kontynuacji Jego ewangelizacyjnej misji w Kościele i świecie. Ona zaś w wieku emerytalnym i podeszłym często urzeczywistnia się m.in. w tajemnicy dolegliwości fizycznych czy duchowych, chorobie i starości. To dostrzeganie i ciągle przeżywanie w duchu wiary chrystocentrycznego i zarazem paschalnego wymiaru kapłaństwa Nowego Przymierza<sup>23</sup>.

W całym życiu kapłańskim szczególnego znaczenia nabiera właściwe odniesienie do Słowa Bożego, które jest ważną treścią posługiwania duszpasterskiego. To przecież jeden z podstawowych mandatów-posług (munere) dzieł ewangelizacyjnych Kościoła. Ono bowiem daje perspektywę pogłębionego odkrywania sensu życia i cierpienia w Jezusie Chrystusie. Potrzeba więc, aby w życiu pogłębiała się żywa więź ze Słowem Bożym, ku twórczemu kształtowaniu ewangelicznej drogi podeszłego wieku i emerytalnego czasu<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Chorzy w sercu Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 15(1994) nr 9-10, s. 20; P. Pyrczał, *Kapłan emeryt...*, dz. cyt.; S. Moysa, *Słowo zbawienia*, dz. cyt., s. 216-231.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 16.

<sup>23</sup> Por. J. K. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 192-202; A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie św. Nowego Testamentu*, Katowice 1972.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992, 26; Jan Paweł II, *Żeby być przy człowieku cierpiącym*, „L'Osservatore Romano” 8(1987) nr 5 s. 5; H. Küng, *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1976, s. 63-64; G. Strzelczyk, *Chrystus wzorem dla starców?*, „Pastores” 2004 nr 4 s. 16-22.



Akceptacja tego okresu życia kapłańskiego wymaga twórczej refleksji nad tajemnicą słowa Bożego, które było szczególnie ważnym przejawem odpowiadania duszpasterskiej. Dlatego potrzeba stałego zastanawiania się nad wiarą, aby osiągać głębsze i dojrzalsze jej rozumienie, aby w jej świetle przeżywać wartość życia emerytalnego. Ponadto jest tyle możliwości do przeprowadzenia medytacji, w której można uczyć się patrzenia na swoje życie oraz jego perspektywy w wymiarze biblijnym<sup>25</sup>. Pięknym zwyczajem tego wieku jest bardziej refleksyjna lektura *Pisma Świętego*, a także literatury teologicznej.

Integralnie pojęte życie ludzi starszych, także kapłanów, skierowane jest na wymianę doświadczeń oraz rozwój wiary ze wszystkimi, dla których zostali skierowani wezwaniem święceń. Dlatego Jan Paweł II przypominał, że „jedną z dróg do rozwiązania problemów dotyczących starzenia się ludności jest z pewnością włączenie człowieka starszego w aktywne życie społeczne, wykorzystywanie zasobów doświadczenia, wiedzy i mądrości, jakimi może się on podzielić. Starsi w istocie nie powinni być traktowani jako ciężar dla społeczeństwa, ale jako bogactwo, które może przyczyniać się do jego dobrobytu. Mogą nie tylko dawać świadectwo, że istnieją pewne aspekty życia, jak na przykład wartości humanistyczne i kulturowe, moralne i społeczne, których nie da się mierzyć kryteriami ekonomicznymi czy funkcjonalnymi (...). W istocie rzeczy chodzi nie tylko o to, żeby coś zrobić dla ludzi starszych, ale by zaakceptować ich jako odpowiedzialnych współpracowników, którzy w sposób rzeczywiste dla nich możliwy będą uczestniczyć w realizacji wspólnych projektów zarówno w fazie planowania, jak i dialogu i wykonania”<sup>26</sup>. Jeżeli wymianie tej towarzyszy mądrość, wówczas jest ona ważna w procesie ciągłej formacji i nadaje starszemu okresowi życia nadprzyrodzony sens i wartość<sup>27</sup>.

### 3. Nowa dynamika życia duchowego

Starość kapłańska nadal niesie ze sobą konieczność stałej formacji, aby pogłębiało się, rozwijało i doskonaliło życie duchowe ku dojrzałemu owocowaniu. Rozwój tego daru urzeczywistnia się nie tylko drogą osobowego wysiłku

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, 52-53; Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 6-8; F. Jantsch, *Starość i wieczność*, [w:] *Wieczór życia*, Poznań 1976, s. 201-203; M. Pieńkowska, *Modlitwa adoracji i przemijania*, „Pastores” 2007 nr 4, s. 107-116.

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*.

<sup>27</sup> „Wiara rozjaśnia zatem tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako biernie oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już osiągnięcia pełnej dojrzałości. Lata te należy przeżywać w postawie ufego zawierzenia Bogu, szczeremu i miłosiernemu Ojcu; ten czas trzeba twórczo spożytkować, dążąc do pogłębienia życia duchowego przez usilniejszą modlitwę i gorliwą służbę braciom w miłości” Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 16.

kapłana, ale przede wszystkim mocą łaski, która jest ciągłym wezwaniem ku dojrzałości.

Papież przypominał starszym, że „(...) jest naturalne w naszym wieku, że powracamy do przeszłości, aby dokonać swoistego bilansu. Takie spojrzenie wstecz pozwala na spokojniejszą i bardziej obiektywną ocenę ludzi i sytuacji, z jakimi zetknęliśmy się w życiu. Mijający czas zaciera kontury wydarzeń i łagodzi ich bolesne aspekty. Niestety, w życiu każdego człowieka wiele jest zgrzytów i utrapień. Czasem są to problemy i cierpienia, które wystawiają na próbę jego odporność psycho-fizyczną, a nawet wstrząsają samymi podstawami wiary. Doświadczenie jednak poucza nas, że z pomocą łaski Bożej te codzienne trudy wspomagają często proces dojrzewania człowieka, hartując jego charakter”<sup>28</sup>.

Stała formacja, towarzysząca duchowemu rozwojowi jest wezwaniem wpływającym z natury powołania kapłańskiego i jest życiodajna, nie tylko duchowo na każdym etapie życia kapłańskiego. Uwalnia z egoizmu i pychy oraz wspiera twórczo walkę z wadami i trudami starości oraz jednoczy z Chrystusem we wspólnocie Ludu Bożego. „Wiek podeszły stwarza nowe problemy, którym trzeba zawczasu stawiać czoło”<sup>29</sup>.

Na tej drodze kapłan winien głębiej zakorzeniać się w tajemnicę Boga Trój-jedynego, ostatecznie objawioną w Jezusie Chrystusie, Arcykapłanie Nowego Przymierza. Temu zwłaszcza służy słuchanie Słowa Bożego i kontemplacja jego mocy ku rozwojowi życia duchowego: „Żywe bowiem jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ciała, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12).

Słowo Boże przekazane przez proroków, a później przez Jednorodzonego Syna Bożego (por. Ps 95, 7-11) jest słowem żywym, skutecznym i ciągle działającym w ochrzczonych (por. 1 Tes 2, 13). To jest Słowo, które sądzi (por. J 12, 48; Ap 19, 13) poruszenia i skryte zamysły serca człowieka w jego poszukiwaniu „odpoczynku” Bożego (por. 1 Tes 5, 23) i jest zawsze skuteczne w dziele zbawczym<sup>30</sup>.

Podstawowym elementem formacji jest codzienne sprawowanie Eucharystii, a przynajmniej pełne uczestnictwo w niej. W niej Chrystus przemienia i wydoskonala człowieka oraz jednoczy ze sobą w urzeczywistnianiu tajemnicy oddania się Ojcu i ludziom, w mocy Ducha Świętego. To właśnie jest szczególnie znak owocnego trwania w Kościele. Zatem Eucharystia wprowadza kapłana

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 2; Por. J. Makselon, *Z psychologii cierpienia*, „Homo Dei” 1(1987), s. 40-42.

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consensata”*, Città del Vaticano 1996, 70.

<sup>30</sup> Por. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Haupt-briefe*, München 1961, s. 123-139; K. Górski, *Wypowiedzi o starości*, „Ateneum Kapłańskie” 415(1978), s. 229-230; P. Grelot, *Świat, który ma przyjąć*, Warszawa 1979, s. 68-74; H. Ordon, *Eschatologia czwartej Ewangelii*, [w:] L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Biblia o przyszłości*, Lublin 1987, s. 128-134.

w Chrystusowe oddawanie się Bogu i ludziom w posłudze Ludowi Bożemu, niezależnie od kondycji wieku czy stanu zaangażowania. Kapłańska proegzystencja, zawsze odniesiona do Chrystusa uchroni człowieka wiary w chwilach cierpienia i starości, a nawet bezsensu życia. Dlatego „jest oczywiste, jak przypomina Jan Paweł II, że cierpienie budzi lęk. Ale właśnie w odkupieńczej męce Chrystusa kryje się prawdziwa odpowiedź na problem cierpienia, które tak bardzo ciąży na naszej ludzkiej kondycji. Chrystus bowiem wziął na siebie nasze udręki i obarczył się naszym cierpieniem, ukazując je – przez swój krzyż i zmartwychwstanie – w nowym świetle nadziei i życia”<sup>31</sup>. Odchodzące siły, a dające się odczuć dolegliwości i narastające trudności życiowe będą wówczas widziane w wierze i uczestnictwie w tajemnicy zbawczego krzyża Chrystusa<sup>32</sup>. Jest to ciągle aktualne i oczekujące nadal zaangażowania nawet w wieku podeszłym kapłańskie dzieło odpowiedzialności za zbawienie ludzi i świata.

Ważne znaczenie w życiu kapłańskim, niezależnie od wieku, pełni modlitwa (Liturgia Godzin, Różaniec, Koronka), medytacja, rekolekcje, dni skupienia i stałe kierownictwo w sakramencie pojednania<sup>33</sup>. To są istotne elementy trwania w gorliwości troski o stan własnego życia wewnętrznego. W okresie starszym niekiedy utrudniają to choroba czy cierpienie. Z drugiej strony to są także wartości formacyjne, chociaż w wymiarze ludzkim są one przykre dla człowieka (por. J 12, 24-25), ale trzeba je wykorzystać do pełniejszego zjednoczenia z Chrystusem, także w obumieraniu w Nim. Kto wyżej ceni życie swoje aniżeli przykazania, traci życie wieczne i na odwrót (por. Mt 10, 38-39; Mk 8, 35; Łk 9, 24; 17, 33)<sup>34</sup>.

Objęte systematyczną formacją, choroba i cierpienie, mogą przyczynić się do rozwoju i dojrzałości życia kapłańskiego, jego wiary, nadziei i miłości. Dzieje się tak wówczas, kiedy słabnący i cierpiący z jeszcze większym zaufaniem otwierają

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Dar długiego życia. Jubileusz ludzi starszych*, 4.

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 13; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 203-211.

<sup>33</sup> „Ludzie starsi dzięki swej mądrości i doświadczeniu, które jest owocem całego ich życia, weszli w etap naznaczony szczególną łaską, stwarzający im niepowtarzalne okazje do modlitwy i zjednoczenia z Bogiem. Otrzymują oni nowe siły duchowe, które winni oddać na służbę bliżnim, czyniąc ze swego życia radosną ofiarę dla Pana i Dawcy Życia” (Jan Paweł II, *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Forum poświęconego aktywności ludzi starszych*, 15.09.1980, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 3, Poznań 1986, s. 292; Por. W. Kacz, *Co parafia ma dać chorym i starym?*, „Ateneum Kapłańskie” 416(1978), s. 368-371; K. Wójtowicz, *Rola współbraci chorych i starszych we wspólnotach życia konsekrowanego w świetle dokumentów kościelnych*, „Via Consecrata” 2005 nr 1, s. 54.

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, 26; Jan Paweł II, *Niepokalana początkiem lepszego świata. Orędzie na XII Światowy Dzień Chorego 2004*, 4-5, „L'Osservatore Romano” 25(2004) nr 2, s. 8-9; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, t. 2, Göttingen 1976, s. 639-642; A. Giudici, „Se il grano di frumento...” *Studio esegetico su Giov 12, 24*, „Fonti Vive” 8, 32(1962), s. 420-436; Ch. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1953, s. 145-147.

się na Bożą moc, wtedy sami wspierają rozwój życia duchowego. Także tradycja chrześcijańska dostrzega wartości choroby, zwłaszcza gdy jest ona przeżywana w blasku łaski Bożej. Kierownictwo duchowe pomaga w korzystaniu z wewnętrznej osobowej wolności, wobec słabości i cierpienia tak, iż są one twórczo poddane dziełu świętości. Współpracuje z nimi i z większą mocą ukierunkowuje się na wartości duchowe, co głębiej otwiera go na uczestnictwo w trynitarnym życiu samego Boga<sup>35</sup>.

#### 4. Nowa służba Chrystusowi i Kościołowi

Życie duchowe jest ciągle aktualnym procesem ku dojrzałości i owocowaniu. Kierownictwo duchowe w podeszłym wieku życia kapłańskiego winno pomnażać ich sił, aby w chwilach słabości, cierpienia, choroby czy psychicznego zmęczenia nadal z nadzieją podążać za Jezusem z Nazaretu: „Kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie, weźmie krzyż swój na każdy dzień i naśladuje Mnie” (Łk 9, 23). W ujęciu tym, „kto chce iść za” Chrystusem, winien być Jego uczniem, a będzie postępować za Nim i naśladować Go wtedy, gdy w codziennym życiu, w duchu chrześcijańskiej ascezy, przyjmie jak Chrystus w czasie swojej męki to, co mu sprawia ból i cierpienie<sup>36</sup>.

W naśladowanie Chrystusa winna być zawsze włączona aktualna sytuacja, w jakiej kapłan w podeszłym wieku realizuje swoje powołanie i nadal Jemu służy w Kościele i we współczesnym świecie. Dlatego Jan Paweł II przypomina, że „w rzeczywistości bowiem (...) także podeszły wiek jest czasem łaski, który wzywa, aby z żarliwszą miłością zjednoczyć się ze zbawczą tajemnicą Chrystusa i głębiej uczestniczyć w realizacji Jego zamysłu zbawienia. Kościół patrzy z miłością i ufnością na was, ludzi starszych, starając się przyczynić do powstania takiego środowiska ludzkiego, społecznego i duchowego, w którym każdy człowieka będzie mógł przeżywać w pełni i z godnością ten ważny etap swojego życia”<sup>37</sup>.

Chrystus doszedł do zbawczego Zmartwychwstania poprzez cierpienie i dźwiganie naszych boleści (por. Iz 53, 5), jednocześnie nadaje moc zbawczą doświadczeniom, jakie przeżywa kapłan w podeszłym wieku (por. Rz 4, 25; 2 Kor 5, 21; Ga 3, 13; 1 P 2, 24). Faktycznie najwięcej dokonał, kiedy zawisł

<sup>35</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania (Pytania wyrastające z ludzkiego cierpienia)*, „Znak” 29(1977), s. 285-303; S. Olejnik, *Etos umierania*, „Ateneum Kapłańskie” 429(1980), s. 71-72; A.M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, „Concilium” 1-10(1965-1966), s. 654.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Città del Vaticano 1984, 4; 26; R. Fletcher, *Condemned to Die. The Legion on Cross-Bearing: What Does it Mean*, „Interpretation” 18(1964) s. 156-164; D. Mongillo, *Stałe nawrócenie i asceza. Ponowne odkrycie i nowa ocena terminów*, [w:] *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 167-181.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Dar długiego życia. Jubileusz ludzi starszych*, 3.



na krzyżu i urzeczywistnił swą zapowiedź: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24)<sup>38</sup>. „Z wezwaniem Jezusa do pójścia za Nim i naśladowania Go aż do utożsamienia się z Jego misją, wypływa wymóg ewangelicznego radykalizmu życia. Szczególnie wyrazistym przejawem radykalizmu są «rady ewangeliczne»: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa. Kapłan jest wezwany, by realizować je w życiu w sposób odpowiadający jego powołaniu»<sup>39</sup>.

Tutaj potrzebne jest umocnienie kapłanów w podeszłym wieku, aby w duchu powołania przeżywali ten etap życia, by byli twórczym znakiem Kościoła. Przecież „chorych kapłanów współbracia powinni otoczyć pomocą duchową i materialną”<sup>40</sup>. Choroba oraz cierpienia same z siebie nie są wartością, ale szansą, aby nią się stawać w Chrystusie, który wziął je na siebie i nadał im wartość. Zatem chodzi o ich złączenie z cierpieniem i męką Chrystusa, a wówczas staje się zbawczą służbą Jemu, Kościołowi i światu.

W ten sposób kapłan w podeszłym wieku ma szansę przeżywania swojego życia jako głęboko sensownego i dającego się przeobrazić w chrześcijańską miłość i przebóstwienie siebie. Stąd Jan Paweł II zachęcał starszych: „Starajcie się wielkodusznie wykorzystywać czas, który macie do dyspozycji, oraz talenty udzielone wam przez Boga, gotowi służyć innym pomocą i wsparciem. Włączajcie się w głoszenie Ewangelii jako (...) świadkowie życia chrześcijańskiego. Poświęcajcie czas i energię modlitwie, czytaniu słowa Bożego i rozważaniu go”<sup>41</sup>.

Kapłani powinni odczytywać wiek podeszły jako jeden z etapów realizacji powołania, w którym niekiedy chory, cierpiący, słaby i zmęczony, ma swoje zadania do spełnienia w Kościele. Emeryt może wszystko to dać Chrystusowi w Jego Kościele ku wzrostowi Królestwa Bożego<sup>42</sup>. Zawsze istniały i istnieć będą pewne różnice stylu życia i postaw między pokoleniami kapłańskimi, co może powodować czasem pewne napięcia. Chodzi jednak o to, by życie codzienne, ich wzajemne relacje układały się w płaszczyźnie: ojciec – syn, co zakłada postawy

<sup>38</sup> Por. H. van den Bussche, *Si le grain de blé ne tombe en Terre (Jn 12, 20-39)*, „Bible et Vie Chrétienne” 5(1954), s. 55-61; W. Kacz, *Teologiczne spojrzenie na chorobę w praktyce duszpasterstwa chorych*, „Ateneum Kapłańskie” 416(1978), s. 362-364; A. Rasco, *Christus granum frumenti (Jo 12, 24)*, „Verbum Domini” 5(1954), s. 53-67.

<sup>39</sup> Statuty IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej, statut 27, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 93(2003), s. 467.

<sup>40</sup> Tamże, statut 98, s. 479. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994, 96.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Dar długiego życia. Jubileusz ludzi starszych*, 5; Por. P. Jeżowiecki, *Co chorzy dają parafii*, „Ateneum Kapłańskie” 416(1978), s. 373-374.

<sup>42</sup> „Należnym szacunkiem winno się otaczać księży chorych i emerytów. (...) Niech pamiętają zaś, że przez swoją modlitwę i cierpienie znoszone z Chrystusem mogą być nadal przydatni dla Archidiecezji i dla całego Kościoła”, Statuty IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej, statut 95, s. 479.

braterskie. Kolejne pokolenia winny towarzyszyć starszym swoją obecnością, wielkodusznością i miłością braterską.

Wiek podeszły kapłana owocuje, kiedy towarzyszy mu duch wiary i służy ewangelizacji świata. Przecież „ofiara swojego cierpienia w wyjątkowy sposób przyczyniają się do dzieła odkupienia przez służbę będącą «dźwiganiem krzyża, przyjętego z paschalną nadzieją i radością»”<sup>43</sup>. W chrześcijaństwo wpisane jest cierpienie: „Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1, 29).

Zawsze chodzi o cierpienie z Chrystusem (por. Rz 8, 17), bo „nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele” (2 Kor 4, 10). Wyjątkowość zjednoczenia człowieka z Chrystusem podkreśla wspólnota cierpienia, która jest dodatkowym tytułem do wspólnego uwielbienia z Nim. Zatem fizyczne wyniszczenie, a nawet śmierć są ceną, za jaką wśród chrześcijan wzrasta i rozwija się życie duchowe<sup>44</sup>.

Do owocowania w starości zachęca kapłanów Jan Paweł II, kiedy mówi, że „już od czasów apostoelskich Kościół pełni nieprzerwanie swą misję w łonie powszechnej ludzkiej rodziny”<sup>45</sup>. Stąd „życie duchowe powinno być wszechpionie w życie każdego prezbitera przez liturgię, modlitwę osobistą, styl życia i praktykowanie cnót chrześcijańskich, które przyczyniają się do owocności działania kapłańskiego”<sup>46</sup>. Zatem życie duchowe „jawi się dzisiaj jako środek konieczny dla kapłana, by osiągnął cel swojego powołania, którym jest służba Bogu i Jego Ludowi”<sup>47</sup>.

Vaticanum II zwracając uwagę na owocowanie życia i posługi kapłanów akcentuje takie pojęcia jak: „wzrost”, „rozwój”, „tworzenie i pomnażanie Ludu Bożego”, „wzrost Ciała Chrystusowego”, „budowanie”<sup>48</sup>. Jest to także próba ukazania roli kapłanów w podeszłym wieku w ekonomii zbawczej. Stąd uleganie beczynności, jest przyczyną tego, iż człowiek ucieka do różnych pomysłów, a gdy ich zabraknie, czuje się niezadowolony. Tymczasem „kruchość ludzkiego istnienia, w sposób najbardziej wyrazisty ujawniająca się w starszym wieku, staje się w tej perspektywie przypomnieniem o wzajemnej zależności i nieodzwonnej

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostoelska „Pastores dabo vobis”*, 96.

<sup>44</sup> Por. H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 43-46; R. Schnackenburg, *Lesistenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, Modena 1971, s. 85-86; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul*, Rome 1954, s. 190-193; E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ. An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality*, London 1960, s. 138-141; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Uppsala 1962, s. 105-109.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *List apostoelski „Tertio millennio adveniente”*, Città del Vaticano 1994, 57.

<sup>46</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 39.

<sup>47</sup> Tamże, 71.

<sup>48</sup> Por. DE, 3; KK, 12, 18; DWCH, 3; DA, 3, 4; DK, 1, 6, 12, 15; DM, 14, 28; K. Majdański, *Ksiądz – istota społeczna*, „Ateneum Kapłańskie” 86(1976), s. 77-78.

solidarności między różnymi pokoleniami, jako że każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich<sup>49</sup>.

Często choroba i cierpienie, dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary Kościoła, wydaje owoce w życiu starszego kapłana ku zbawieniu świata. Jest tak wtedy, kiedy zostaje ono złączone z paschalnym misterium Jezusa Chrystusa, które uobecnia odkupienie i nadaje sens kapłańskiej starości. Jest to świadoma, mimo choroby, starczego osłabienia i cierpienia, służba Chrystusowi i Kościołowi. Dlatego Jan Paweł II wskazywał: „Pamiętam zwłaszcza (...) o was, drodzy bracia w kapłaństwie i biskupstwie, którzy z powodu przekroczenia ustalonej granicy wieku zrzekliście się już bezpośredniej odpowiedzialności pasterskiej. Kościół nadal was potrzebuje. Wysoko ceni sobie przysługi, jakie nadal jesteście gotowi mu oddawać w różnych dziedzinach apostołatu, liczy na wasz wkład wytrwałej modlitwy, oczekuje wszach wyważonych rad i wzbogaca się dzięki ewangelicznemu świadectwu, jakie składacie każdego dnia”<sup>50</sup>.

Zatem kapłan, który doświadcza skutków swego podeszłego wieku, może w Jezusowej męce i śmierci być nadal wartościowy. W Jego mocach kapłani służą Kościołowi i światu, stając się „wartościowymi nauczycielami i wychowawcami innych kapłanów”<sup>51</sup>. Mimo to cierpienie i ból nadal przypominają o panowaniu śmierci i przemijaniu wszystkiego, co ma wymiar doczesny.

## 5. Perspektywa wieczna życia kapłańskiego

Doświadczenie starości, związane z osłabieniem, zwłaszcza w przypadku wyniszczającej choroby mówi o zbliżającej się śmierci. Niekiedy wówczas ogarnia człowieka lęk czy niepokój, które dają się opanować jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa ukazującego ostateczne przeznaczenie człowieka<sup>52</sup>.

„Chociaż trzeba patrzeć na starość pozytywnie i dążyć do pełnego wykorzystania jej potencjału, nie można pomijać ani ukrywać trudów ludzkiego życia i jego nieuniknionego końca. Aczkolwiek jest pewne, jak głosi *Biblia*, że ludzie «wydadzą owoc nawet i w starości» (Ps 92 [91], 15), pozostaje prawdą, że trzeci wiek to okres w życiu człowieka, w którym jest on szczególnie bezbronny

<sup>49</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 10. Por. P. M. Zulehner, *Ból i cierpienie w starości*, [w:] *Wieczór życia*, s. 181; P. Pyrchala, *Kapłan emeryt...*, dz. cyt., s. 2.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 13; Por. F. Jantsch, *Starość i wieczność*, [w:] *Wieczór życia*, dz. cyt., s. 196.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*, 95. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 95.

<sup>52</sup> „Rozumiemy zatem, dlaczego w obliczu tej mrocznej rzeczywistości reakcją człowieka jest bunt. Rzecz znamienna, że sam Jezus, «doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu» (por. Hbr 4, 15), odczuwał lęk przed śmiercią: «Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich» (Mt 26, 39). A czyż możemy zapomnieć, jak zapłakał nad grobem swego przyjaciela Łazarza, choć przecież zamierzał go wskrzesić (por. J 11, 35)?” Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 14.

i podlega ludzkiej ułomności. Bardzo często chroniczne choroby stają się u ludzi starszych przyczyną inwalidztwa i nieuchronnie przypominają o końcu życia. W takich szczególnych sytuacjach cierpienia i uzależnienia od innych ludzi starsi potrzebują nie tylko tego, aby leczyć ich za pomocą środków udostępnionych przez naukę i technikę, ale także, by opiekować się nimi umiejętnie i z miłością, tak aby nie czuli się bezużytecznym ciężarem albo – co gorsza – nie zaczęli pragnąć i domagać się śmierci<sup>53</sup>.

W tym kontekście, zdaniem Jana Pawła II, „dochodzi nawet do tego, że z coraz większą natarczywością proponuje się eutanazję jako rozwiązanie w trudnych sytuacjach. Niestety w ostatnich latach sama idea eutanazji przestała budzić w wielu ludziach owo uczucie zgrozy, jakie jest naturalną reakcją umysłów wrażliwych na wartość życia. (...) Niezależnie od intencji i okoliczności pozostaje ona aktem z natury złym, poważnym naruszeniem prawa Bożego, obrazą godności człowieka”<sup>54</sup>.

Starsi kapłani, przeżywając wiarę, winni uświadamiać sobie, że śmierć jest przejściem do nowego i wiecznego życia. Jednocześnie troska o życie wieczne nie powinna odrywać uwagi od doczesności i codzienności, doskonalenia i rozwoju zgodnie z zamysłem Boga. „Konieczne jest – wskazuje Jan Paweł II, abyśmy znów spojrzeli na życie jako całość z właściwej perspektywy. Właściwą perspektywę stanowi wieczność, każdy zaś etap życia jest ważkim przygotowaniem do niej. Także starość ma swoją rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności. Z tego dojrzewania czerpie oczywiście korzyści również środowisko społeczne, do którego należy człowiek sędziwy”<sup>55</sup>.

Zatem zaangażowanie w świecie winno iść w parze z chrześcijańską nadzieją życia wiecznego<sup>56</sup>. Tak więc oczekiwana jest świadomość kapłańska, która dostrzega znaczenie zaangażowania w świecie, w którym spełnia się powołanie oraz zmierzanie do przebywania w niebie.

Starość to ostatni etap ludzkiego dojrzewania i znak Bożego błogosławieństwa. Starość ma swoją rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności. Zatem formacja powinna tak kształtować kapłana, aby jego życie duchowe i zaangażowanie w przekształcanie stworzonego świata było przygotowaniem do życia wiecznego. Starość związana

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności*.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 9; Por. P. M. Zulehner, *Ból i cierpienie...*, dz. cyt., s. 181-184.

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 10; Por. K. Wojtowicz, *Rola współbraci chorych i starszych we wspólnotach życia konsekrowanego w świetle dokumentów kościelnych*, „Via Consecrata” 76(2005), s. 60.

<sup>56</sup> Por. KDK, 2; 12; DA, 7.

z gaśnięciem energii i osłabieniem psychofizycznym wskazuje na zbliżanie się śmierci i własne przemijanie oraz przejście do życia wiecznego.

Vaticanum II wskazuje, że „tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze”<sup>57</sup>. Tutaj staje lęk, dlatego potrzeba kształtowania męstwa, które jest przewyciężeniem bojaźni. Postawa ta, jako dar Boży, niesie ze sobą wezwania do odpowiedzi wobec nadchodzącej śmierci. Męstwo jest zatem postawą, którą trzeba w sobie kształtować poprzez formację życia duchowego.

Dzieło to została zapoczątkowane w chrzcie św., który włącza w misterium paschalne Jezusa Chrystusa (por. Rz 6, 4; Kol 2, 12). Jest on zatem śmiercią chrześcijanina, podobną do śmierci Chrystusa, dzięki której zrasta się on z Nim w jedności ku Zmartwychwstaniu. Dokonuje się więc istotna zmiana w osobowości człowieka ochrzczonego<sup>58</sup>. Inne zaś sakramenty, szczególnie Eucharystia, są przede wszystkim zapowiedzią życia wiecznego.

Bojaźń i lęk stają wobec eschatologicznej nadziei, która związana jest z tajemnicą paschalnego misterium zwycięstwa nad śmiercią. Przed spełnieniem odkupienia Jezus zapewniał, że idzie do domu Ojca, aby przygotować tam miejsce. Stąd Jego uczniowie ufają, że podążają do innej rzeczywistości przygotowanej w wiecznym Królestwie Boga<sup>59</sup>. Obawom przed zbliżającą się śmiercią towarzyszy poczucie samotności. Towarzyszenie najbliższych czy oddanych osób nie wystarcza wobec samotności odchodzących czy zbliżającym się do śmierci. Może ją pomniejszyć wiara, ożywiana sakramentami i modlitwą. Odniesienie do męki i śmierci Chrystusa pomnaża siły i męstwo w tym etapie życia. Jest to

<sup>57</sup> KDK, 18.

<sup>58</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, s. 110-114; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, s. 144-146; C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1971, s. 120-126; W. Hryniewicz, *Misterium śmierci w tradycji prawosławnej*, „Ateneum Kapłańskie” 429(1980), s. 39-43; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 126-130; E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, „Kerygma und Dogma” 11(1965) s. 308-324; F. Neirynck, „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie”, „Concilium” 1969 nr 6-10, s. 312-321.

<sup>59</sup> „Chociaż jednak życie każdego z nas jest tak nietrwałe i kruche, pociesza nas myśl, że dzięki duszy duchowej przeżyjemy nawet własną śmierć. Wiara zaś otwiera przed nami «nadzieję, która zawieść nie może» (por. Rz 5, 5), wskazując perspektywę zmartwychwstania na końcu czasów. Nie bez powodów Kościół w Wigilię Paschalną używa tych samych liter jako symbolu Chrystusa żyjącego wczoraj, dziś i na wieki: «Chrystus wczoraj i dziś, początek i koniec, Alfa i Omega. Do Niego należy czas i wieczność». Chociaż życie ludzkie jest poddane rygorom czasu, Chrystus otwiera przed nim horyzont nieśmiertelności. On sam «stał się człowiekiem pośród ludzi, aby zjednoczyć początek z końcem, to znaczy człowieka z Bogiem», Jan Paweł II. *List do ludzi w podeszłym wieku*, 2.

pytanie o miłującego Ojca, wspierającego w chorobie i nadchodzącej śmierci, zwłaszcza w sakramencie namaszczenia chorych<sup>60</sup>.

Analiza wymiaru eschatologicznego życia kapłańskiego winna zawierać też spojrzenie w przemijanie. Świadomość powolnego odchodzenia, znaczone jest niepokojem, który ma swoje źródło w niedopełnieniu tego, co powinno być spełnione. Stąd też wymiar eschatologiczny życia kapłańskiego powinien inspirować do wyrównania krzywd i pojednania z poróżnionymi.

Ważną sprawą jest sporządzenie testamentu, z jasną dyspozycją, co do osobistych dóbr materialnych<sup>61</sup>. Winna ona nosić znamiona eklesjalne, a więc przekraczać krąg naturalnej rodziny. Widząc Kościół kapłan to, co otrzymał od ludzi, powinien przede wszystkim przeznaczyć na cele podejmowane przez diecezję. Takiego podejścia domaga się ewangeliczne orędzie oraz słowa Chrystusa: „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10, 8).

Zatem pamięć o śmierci i przygotowanie do niej jest elementem drogi kapłanów, która przyczynia się do ich wewnętrznej przemiany. Ona otwiera na przyście Chrystusa w oczekiwaniu własnej śmierci i oczekiwaniu życia wiecznego, które przychodzi od Boga. Ma to tak kształtować życie duchowe kapłana, aby mógł „zdawać sprawę z nadziei, która w nas jest” (1 P 3, 15). Chrześcijanie świadczą o swojej przynależności do Chrystusa (por. Łk 12, 11-12; 1 Tm 6, 12-15; 2 Tm 4, 17) wobec ludzi, którzy nie znają nadziei (por. Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13)<sup>62</sup>.

\* \* \*

Nie można postrzegać starości kapłańskiej tylko w kategoriach ograniczenia. Właściwe spojrzenie domaga się uznania tego okresu za pełnowartościowy etap życia. Mimo że starości kapłańskiej towarzyszy cierpienie, słabość, osamotnienie, ograniczenia, często nawet poczucie bezsensu i nieprzydatności, to jeszcze rozwój duchowy trwa i zmierza ku swojej pełni. Etap ten powinien nie tylko uświadamiać różnorodne aspekty starości, ale przede wszystkim prowadzić do odczytania sensu i wartości tego okresu życia.

Należy dostrzegać apostołską rolę starszych kapłanów w Bożych planach zbawienia ponieważ oni są dalej potrzebni Bogu, Kościołowi i światu. Droga

<sup>60</sup> Por. K. Rahner, *Wobec choroby i śmierci*, „Więź” 17(1974), s. 75-78; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 429(1980), s. 31-35; R. Rogowski, *Śmierć jako sakrament życia*, „Ateneum Kapłańskie” 87(1076), s. 426-429.

<sup>61</sup> „Każdy kapłan najpóźniej po 5 latach od święceń kapłańskich powinien sporządzić ważny testament, który należy złożyć u Kanclerza Kurii. Testament ma być napisany odręcznie, opatrzony datą i podpisany pełnym imieniem i nazwiskiem, winien też być co pięć lat odnawiany”, *Statuty IV Synodu Archidiecezji Warszawskiej*, statut 46, s. 471-472. Por. *I Synod Diecezji Łowickiej 1995-1999*, Statut 75. Łowicz 1999, s. 31.

<sup>62</sup> Por. E. G. Selwyn, *The Persecutions in 1 Peter*, „Bulletin of the Studiorum Novi Testamenti Societas” 1(1950), s. 39-50; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London 1958, s. 247-281.

kapłanów w wieku podeszłym musi uwzględnić wymiar eschatologiczny, aby przygotowując do śmierci i do życia wiecznego wskazywała na odpowiedzialność przed Bogiem.

Dlatego zapewne Jan Paweł II wskazuje, że „mimo ograniczeń mego wieku bardzo wysoko cenię sobie życie i umiem się nim cieszyć. Dziękuję za to Bogu! Pięknie jest służyć aż do końca sprawie Królestwa Bożego. Zarazem jednak głębokim pokojem napętnia mnie myśl o chwili, w której Bóg wezwie mnie do siebie – z życia do życia! Dlatego wypowiadam często – i bez najmniejszego odcienia smutku – modlitwę, którą kapłan odmawia po liturgii eucharystycznej: *In hora mortis meae voca me, et lube me venire ad te* – w godzinę śmierci wezwij mnie i każ mi przyjść do Siebie. Jest to modlitwa chrześcijańskiej nadziei”<sup>63</sup>.

ROCZNIK  
TEOLOGII  
KATOLICKIEJ

Tom VIII  
Rok 2009

**Ks. Paweł Góralczyk SAC**

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

## ODKRYĆ W SOBIE NIEPOWTARZALNĄ GODNOŚĆ

### TO DISCOVER A UNIQUE DIGNITY IN OURSELVES

Contemporary human, torn between conflicting emotions and desires, tends – more than ever – to look for answers to questions such as: Who am I? Where am I going to? These problems cannot be solved by science. The solution can be found in God only. In the face of alarming signs of post-modernist views of ‘God’s death’, absolute freedom, love without responsibility, the necessity to discover God in ourselves is crucial for everyone. Thanks to that one can be human again, which means that a person should be directed by God’s love and true freedom.

Żyjemy w świecie kruchym, na którym człowiek wyciska piętno swego człowieczeństwa; w cieniu wspaniałych osiągnięć nauki i techniki zarysowują się wojny i bratobójcze walki, w których zatracą się żądny podboju człowiek. Jako wspaniały zdobywca, wznoszący się ponad świat widzialny, człowiek wyrывa zeń tajemne energie, rozumiejąc przy tym, że stale ryzykuje opanowanie i zniszczenie siebie przez siły, które sam poskromił. Oto paradoks ludzkiej doli.

Doznania człowieka zdobywcy wiążą się z innymi doznaniem, bardziej wewnętrznymi, dotyczącymi sedna jego człowieczeństwa: słabi w uczuciach, niestali w pragnieniach, dążymy gorliwie do opanowania ludzi i rzeczy, lecz po urzeczywistnieniu naszych nadziei odczuwamy jednak głód, pozostajemy ofiarami własnych namiętności, a nasza wola nie potrafi się oprzeć słabościom. Aż wreszcie nieubłagany kres, śmierć, od której nie ma w rozumie ludzkim ratunku, pochłania doznane w życiu sprzeczności. Czy życie, moje życie, warte jest tego, by je przeżyć? A przecież poprzez wszystkie trudności, rozczarowania i cierpienia pragniemy, może niejasno, ale autentycznie, osiągnąć prawdę

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *List do ludzi w podeszłym wieku*, 17.

i wśród wszystkich naszych doświadczeń, myśli i uczuć pojawia się głęboki nurt dążący do przekroczenia granic przestrzeni i czasu, do wzlotu ponad lęk, do osiągnięcia pokoju i jedności. Świadomość nietrwałości wraz z pragnieniem dotarcia do jedności pogrąża nas w refleksji nad tajemnicą istnienia i poddaje pytanie: kim jest człowiek, jaka jest jego godność i wartość i skąd ta godność i wartość wypływa?<sup>1</sup>

Odpowiedzi na te pytania nabierają charakteru osobistego, tzn. angażują całego człowieka, co niewątpliwie wytycza odpowiedzi granice, ale jednocześnie stawia jej żądania. Na pewno nie można raz na zawsze dać odpowiedzi dotyczącej tego, co w istnieniu człowieka jest najgłębsze, ponieważ tylko w samym procesie życia krystalizuje się ona i pogłębia<sup>2</sup>. Ponadto, w ten sposób sformułowane pytanie dotyczy nie tyle zagadnienia biologicznego czy psychologicznego, ile tajemnicy, którą z miejsca możemy określić jako „religijną”, człowiek bowiem jest postacią dramatu – dramatu swego przeznaczenia, dramatu własnego życia, które ma ukształtować.

Ale jeśli odpowiedź ma mieć charakter osobisty, to czy stąd nie wynika, że ma ona być wyjaśniona od wewnątrz? Jeśli człowiek jest tajemniczy, czy należy stąd wnioskować, że niczego o ludzkim istnieniu nie można powiedzieć, że jest ono niezrozumiałe i że wskutek tego nie podobna wnikać w jego strukturę ani wyjaśnić sensu życia? Czym zatem byłoby doświadczenie człowieka, gdyby sam człowiek nie miał sensu? Otóż ów sens wydobywa się z tajemnicy ludzkiego bytu przez myślenie, które odsłania dostępne struktury wewnętrzne: jest ono niezbędne, jeśli się chce nadać sens doświadczeniu swego istnienia. Wydobyć sensu człowieka przed odsłonięcie jego struktury i konkretnego losu w perspektywie Objawienia chrześcijańskiego pozwoli nam najpełniej zrozumieć siebie samego, swoje powołanie, miejsce i niepowtarzalną godność<sup>3</sup>.

## 1. Człowiek jest odpowiedzią i kształtuje się przez odpowiedź

Wewnętrzne znaczenie osoby polega na tym, że jest ona istotą powołaną przez Boga do urzeczywistnienia w zakresie własnych dziejów zjednoczenia, będącego

<sup>1</sup> Znajdujemy się w samym centrum myśli współczesnej w jej „egzystencjalistycznym” kształcie, który odrzuciwszy prymat poznania zastąpił go prymatem doświadczenia w konkretnie i usiłuje odsłonić rzeczywistość poprzez postępowanie jednostki na płaszczyźnie emocjonalnej; co z kolei doprowadziło tę myśl do twierdzenia: „istnienie poprzedza istotę” w tym znaczeniu, że życie (J. P. Satrae’a) nie ma sensu a priori; od każdego zależy, by nadać mu sens.

<sup>2</sup> Por. O. Boulnois, *Człowiek – ponad podmiotem i przedmiotem*, „Communio” 24(2004) nr 4, s. 26-36.

<sup>3</sup> Człowiek w konkretnej całości wcielonego ducha może być określony jako obraz Boży. Ta formuła antropologiczna (obraz Boży) miała wielką wagę i znaczenie u Ojców Kościoła a także we współczesnej teologii katolickiej i protestanckiej. Ta prawda stanowi także najgłębsze uzasadnienie wielkości i godności człowieka. Zob. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, „Communio” 2(1982) nr 2, s. 3-15.

obcowaniem i wiecznie trwającą miłością swego Stwórcy<sup>4</sup>. Na owo wezwanie pochodzące od Ducha może ona odpowiedzieć jedynie aktem ducha, który jest wolnością. Człowiek urabia się w swej odpowiedzi, a urabiając się wybiera sens swojego życia i swych czynów, czyli wybiera to, czym jest: osobą wezwaną do Miłości<sup>5</sup>. Jaki więc jest rodzaj miłości stanowiącej o jego przeznaczeniu?

Pojęcie wolności, spontanicznie rzecz biorąc, oznacza brak przeszkód, brak skrupowania: wolność poruszania się, wolność porozumiewania się, wolność komunikacji. W wolności pojętej jako nieobecność przeszkód ujawnia się jednocześnie obecność intencji, tzn. skierowanie mojej woli ku czemuś, co muszę urzeczywistnić. Wolność jest w pierwszym rzędzie intencją, którą trzeba spełnić przez usunięcie stojących na jej drodze przeszkód. Ponieważ chodzi o czyn właściwy duchowi, trzeba przekroczyć granicę rozlicznych drobnych i zmieniających intencji, żyjących w każdej świadomości, zwłaszcza świadomości oddanej powierzchownym rozrywkom i dotrzeć do intencji o charakterze duchowym, przerastającej istotę ożywioną i ograniczoną do instynktu, dotrzeć do intencji, która jest fundamentem dynamizmu woli<sup>6</sup>.

Ta intencja, czyli ta „moc bytu”, mieści się w nas, mimo że nie my sami ją w sobie umieściliśmy. Wolność zakłada naturę ludzką, a więc również intencję, która do niej jest włączona; o ile człowiek ma się sam urabiać i niejako odradzać, o tyle nie tworzy on siebie sam; pojęcie samostworzenia jest pojęciem sprzecznym, albowiem, aby stworzyć siebie, trzeba by i być, i nie być zarazem: być po to, żeby móc działać – nie być, aby móc się pojawić. Co więcej, jeśli człowiek w swej wolności staje się taki lub inny, to urzeczywistnia on to, czym jest, lecz nie stwarza siebie, ponieważ rodzi się on już osobą ludzką<sup>7</sup>.

Twierdząc, że wolność jest zgodą w głębokim sensie naszej duchowej natury, rozumiemy ją jako wybór albowiem człowiek – jeśli jego zdaniem nie jest stwarzanie siebie we właściwym tego słowa znaczeniu – posiada moc przyjęcia lub odrzucenia głębokiego sensu swojej wolności: od niego zależy, czy skłoni się za, czy przeciw zasadniczej intencji swego bytu; od niego zależy wybór

<sup>4</sup> Por. T. Wilski, *Tajemnica osoby – klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio” 2(1982) nr 2, s. 24-44.

<sup>5</sup> Najgłębszą istotą ludzkiej osoby jest „być sobą w oddawaniu siebie innym”, a zwłaszcza Bogu, dlatego „Bóg należy do definicji osoby”, a osoba najpełniej jawi się w miłości. W tym objawia się uczestnictwo (podobieństwo) osób ludzkich w życiu Osób Bożych. Jest to też racja „tajemnicy” i „świętości” ludzkiej osoby, która jest celem w sobie, a nie środkiem w ręku innych.

<sup>6</sup> Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 75nn.

<sup>7</sup> Jeśli człowiek może pytać o siebie i o byt wyłącznie w działaniu – z wnętrza doświadczenia realizowanego w „tu i teraz” swojej własnej egzystencji – to w dążeniu do swej pełni nie jest on z góry „określony”, lecz sam się określa zgodnie z tym podwójnym ruchem polegającym na tym, że człowiek sam decyduje o swej aktualizacji, podczas gdy ta aktualizacja go określa w urzeczywistnianiu jego własnej tożsamości. Por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 207.

między ofiarowaniem siebie a wstrzymaniem się od ofiarowania. Wybór ten jest możliwy, a nawet konieczny dla osoby ludzkiej i podobnie jak zasadniczą sprawą jest dla niej możliwość wypełnienia, tak samo sprawą zasadniczą jest możliwość wyboru – wolność należy więc nazwać mocą wyboru, oddaną na usługi mocy wypełniania się.

Osoba ludzka jest wyborem, ponieważ jest niepełna i zawsze poszukuje swego głównego celu poprzez cele poszczególne, które nie mogą jej nasycić: jej myśl przerasta jej myśli, a jej wola przerasta jej poszczególne chęci. Nie może nie stwierdzić odchylenia między tym, czym jest a tym, czym winna się stać, między ideałem a rzeczywistością. Toteż własnym rozpędem dąży do wypełnienia luki między swą intencją duchową, która zwraca ją w sposób zasadniczy ku jej celowi a tym, czym konkretnie jest; między swoim pragnieniem celu ostatecznego a tym, co wprowadza w życie. Wypełnienie to jest u osoby zależne od wyboru, tzn. od swobodnego pojęcia głębokiego sensu swego istnienia.

Wolność człowieka jest wolnością istoty stworzonej, która jest zarazem cielesna i duchowa. Nie ma sprzeczności między wolnością stwarzającą a wolnością stworzoną, skoro nie istnieje między nimi stosunek identyczności, tylko stosunek istoty stworzonej do swego transcendentnego Stwórcy. Ponieważ wolność człowieka jest aktem ucieleśnionego ducha, winna się ona urzeczywistnić i wypełnić, innymi słowy wyzwolić, aby jej akt stał się bardziej podatny i jasny. Stąd też dwa warunki wydają się nam zasadnicze w akcie wolności: jasność myślenia i opanowanie siebie.

Akt wolności jest aktem całego ducha we współistnieniu inteligencji i woli, przy czym pierwsza odkrywa drugiej jej podstawową intencję i konfrontuje zamiary z pobudkami. Toteż pierwsza faza wyzwolenia winna polegać na wysiłku jasnego myślenia, tym ważniejszego, że osobie ludzkiej, z racji jej konkretnego uwarunkowania, zawsze grozi nieuwaga i pominięcie spraw zasadniczych. Wysiłek jasnego widzenia jest ambiwalentny, polega bowiem na jednoczesnym dążeniu i do obecności przed sobą samym, i do skupienia się nad tym, co jest istotne dla dobra osoby.

Osoba staje się obecna wobec siebie w miarę, jak próbuje siebie samą wyjaśnić, poznać najintymniejsze skłonności swego bytu, uchwycić siebie w swym duchowym wnętrzu w taki sposób, że staje się zdolna do opanowania swych pobudek, od najdrobniejszej do najbardziej szlachetnej, które popychają ją do działania i do ujrzenia rzeczywistości nie takiej, jakiej by pragnęła, lecz takiej, jaka jest<sup>8</sup>. Stając się wówczas obecną wobec siebie samej, osoba będzie w stanie

<sup>8</sup> W polu naszego doświadczenia człowiek jawi się jako ktoś, kto jest podpadając inaczej i wyżej niż wszystko inne poza nim. Z czym to się wiąże. Czy nie z jego „wnętrzem”? Czy nie z tym, że jedynie człowiek jawi się nam jako samorządny podmiot, czyli jako samoistne centrum świadomych i wolnych a zarazem przez prawdę od wnętrza związanych poczynań? Ów dodatek przez prawdę od wnętrza związanych poczynań nie może ująć naszej uwagi. Nasze życiowe doniosłe decyzje nie zapadają nigdy w jakiejś poznawczej próżni, lecz zawsze dokonywane

wytrwać w wysiłku jasnego myślenia przez skupienie uwagi na podstawowej intencji swego bytu: będzie mogła rozpoznać w owej intencji to, co w niej naprawdę jest i dojrzeć dobro doczesne poprzez nią i w odniesieniu do niej, jako do wyrazu absolutu życia osoby<sup>9</sup>.

Dążenie do jasności myślenia powinno ostatecznie doprowadzić osobę do odpowiedzi na podstawowe pytanie jej istnienia: dlaczego jestem? Będąc bowiem obecna we własnej świadomości, osoba nabywa zdolność poznania ośrodka ciężkości, który jest odpowiedzią Bogu w wolności i miłości. Skądinąd wiemy, że odpowiedź ta pozostaje krucha i zagrożona, podobnie jak osoba, od której pochodzi i która podlega napięciu między ciałem a duchem.

Człowiek, który podejmuje instynktowne impulsy i porywa namiętności, staje się typem „cielesnym”, i tym sposobem rozdrabnia się i rozprasza; nie będąc już w jedności ze sobą samym – skoro rozluźniły się u niego więzy między cielesnością a duchowością – nie może odpowiedzieć, ponieważ nie umie już słuchać; jego wolność, oddając się wartościom względnym, zostaje w jakiś sposób odcięta od źródła pędu ku temu, co mogło go być urzeczywistnić. Toteż w swym długim i trudnym zdobywaniu musi zabezpieczyć sobie panowanie ducha nad ciałem, tzn. zapewnić sobie ową jedność, w której życie duchowe rządzi ciałem sprawiając, że człowiek uznaje i kocha siebie jako osobę.

## 2. Człowiek otwierający się dla innych w miłości

Będąc wewnętrznie istotą duchową, osoba posiada moc przyjmowania z zewnątrz; nie jest to jedynie właściwość odbierania, ale moc odczucia obecności drugiej istoty i obcowania z nią w zażyłości, wzbogacania się jej bogactwem, przy czym druga istota nie traci swego bogactwa, łączy się bowiem z pierwszą w jedności duchowej. W akcie inteligencji dokonuje się działanie owej mocy przyjmowania, owa zdolność stawania się wszystkim i dzięki temu bycia jeszcze bardziej sobą. Przyjmowanie do swego wnętrza z zewnątrz jest dla osoby jedną z najwznioślejszych form istnienia i kształtowania się, skoro akt przyjmowania jest czynem ducha, czynem obecności duchowej, czynem miłości<sup>10</sup>.

Miłość jest właśnie tym darem siebie samego, który popycha człowieka ku drugiej osobie<sup>11</sup>. Wola, której aktem jest miłość, jest więc urokiem bytu w tym,

są w świetle rozeznania sytuacji i własnego w niej miejsca. Rozeznanie to wyraża się naszym własnym sądem: „powinienem to oto...”. Por. T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, „Communio” 2(1982) nr 2, s. 49.

<sup>9</sup> Por. K. Lehmann, *Stworzonność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „Communio” 12(1992) nr 6, s. 44-62.

<sup>10</sup> Niezwykle cenne są w tym kontekście słowa Jana Pawła II: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”. *Redemptor hominis*, 10.

<sup>11</sup> Por. T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i innych*, dz. cyt., s. 46.



co posiada ona doskonałego i wielkoduszną odpowiedzią na ten urok. Doświadczenie, nawet ograniczone, wykazuje nam, że dążenie woli do bytu, które samo jest aktem miłości, może pójść dwiema drogami, z których jedna wyraża autentyczność naszego daru i dba o wypełnienie się naszej osobowości. Albo istota kochająca miłuje istotę ukochaną dla niej samej i w niej samej – mamy wówczas do czynienia z miłością opartą na przyjaźni, w której istota kochająca pożąda dla drugiej istoty dobra w życiu i wszelkiego innego dobra; albo też miłuje ona dla własnego dobra – w tym wypadku mamy do czynienia z miłością pożądliwą i władczą.

Miłość zmierza do celu, którym jest najwznioślejsza forma istnienia, ponieważ istota kochająca dąży do bardzo ściślej jedności z istotą ukochaną. Gdy sprawa dotyczy miłości opartej na pożądaniu, wówczas uczucie kształtuje się według przedmiotu miłości, aby go objąć i posiadać; w miłości opartej na przyjaźni chodzi o żywy związek, w którym wola istoty kochającej przystosowuje się do woli istoty ukochanej – i to jest najwyższym aktem miłości, oznacza bowiem, że w pewnym sensie żyje się wolą osoby ukochanej i miłuje się tę osobę jak siebie samego.

W miłości opartej na przyjaźni istota kochająca i istota ukochana rzeczywiście pragną urzeczywistnić najbardziej zażyłe z możliwych w istnieniu związków; ostatecznym wynikiem miłości jest obcowanie w bycie dwóch istnień, przy czym w obliczu „ja” staje nie on, tylko „ty”. Toteż celem miłości jest owo zażyłe obcowanie „ty” i „ja” w pojęciu „my”, innymi słowy dialog osób wzajemnie się sobie oddających. Kochać kogoś znaczy wypełniać jego osobowość; w miłości osoba się odnajduje. Należy podkreślić, że na tej płaszczyźnie raz jeszcze odnajdujemy cechę znamionującą osobę, która, uniwersalizując się, jeszcze głębiej dociera do wnętrza i odnajdujemy również prawo rządzące autentycznym obcowaniem, skoro w miłości każdy odnajduje się w tych, którym ofiaruje siebie<sup>12</sup>.

Jeśli przyjaźń wychodzi na zewnątrz, by dotrzeć do osób, może też odnieść się do mnie samego jako do osoby; wówczas miłość bliźniego jest miłością siebie samego. Kochać siebie znaczy kochać swój byt we wszystkich jego wymiarach, w jego powołaniu, w jego podobieństwie do Boga, w wezwaniu, któremu podlega; kochać siebie to spełniać swe życie wewnętrzne, dążyć do przebywania we własnym duchowym wnętrzu, którego ośrodkiem ciężkości jest Bóg; kochać siebie znaczy zatem uczestniczyć w miłości Boga, która jest uniwersalna.

<sup>12</sup> Samospełnienie jawi się jako konieczny efekt aktu miłości, skutek pro-komunijnej postawy. Samospełnienie jest koniecznym, chociaż niezamierzonym wprost, skutkiem aktu – lub postawy – miłości. Tym bowiem, co rozstrzyga o postawie miłości, jest zorientowanie postawy w stronę godności afirmowanego. Tym, co miłujący zamierza wprost, gdy działa wobec drugich, jest i może być tylko afirmowanie ich dla nich samych, troska o stwarzanie im warunków niezbędnych i sprzyjających dla ich samospełnienia. Wtedy dopiero miłość jest miłością, wtedy też tylko owocuje tym, czym tylko dla miłujących owocuje: samospełnieniem.

Można więc zrozumieć głęboką prawdę tak często powtarzanej formułki: „Kochać bliźniego jak siebie samego”, która oznacza, że podobnie jak kochamy siebie jako osobę, winniśmy także kochać bliźniego jako osobę, szanować jego wartość, jego wolność i ukryte wnętrze<sup>13</sup>. Zresztą warto zauważyć, że im mniej szacunku ma człowiek dla siebie samego, im bardziej się gubi, tym bardziej zatracą również poczucie znaczenia innych i tym łatwiej będzie się skłaniać do traktowania ich jako przedmioty lub narzędzia.

Ów egzystencjalny związek dokonany przez miłość, znajduje swój najwyższy i najbardziej doskonały kształt w miłości Boga, który jest jednocześnie początkiem i kresem dążenia woli człowieka, ponieważ od Boga wszystko pochodzi i ku Niemu wszystko ciąży. Ów związek, łączność człowieka z Bogiem, swobodna rozmowa z Nim, jest wszechwładną doskonałością miłości, do której człowiek dąży według swego uwarunkowania i w miarę swych możliwości. Jest to oczywiście łaska, dzięki której przewyżczamy odległość między naturą Stwórcy a naszą. Tym sposobem człowiek na tym padole prowadzi życie wraz z Bogiem i doświadcza, zapewne w ciemności, obecności Boga, patrząc Nań jako na źródło Miłości.

Możemy kochać inną osobę jedynie przez znaki, którym wprawdzie dostarczamy obecności duchowej, ale które jednak siłą rzeczy pozostają niejasne, są bowiem materialne i duchowe jednocześnie i mogą być zdradzone. Nasz pęd jest dążeniem bytu cielesnego i duchowego. Toteż zdajemy sobie sprawę, że grozi tu, jak gdzie indziej, niebezpieczeństwo skupienia naszego daru na aspekcie materialnym: człowiek zawsze posiada moc zniszczenia miłości, tym samym wyparcia się siebie przez zamknięcie się w miłości egoistycznej<sup>14</sup>.

W tym postępie, jakim są odpowiedź, przyjmowanie z zewnątrz daru i dar, osoba wprowadzając w grę najbardziej duchowe siły – wolność, inteligencję i wolę – urzeczywistnia się w harmonii z własnym wnętrzem. Ale ten postęp jest procesem osoby ucieleśnionej – ciała i ducha, czasu i wieczności. W połączeniu tego ucieleśnienia i tego postępu duchowego osoba staje się historyczna, tzn. przeżywa jakąś historię. Człowiek jest jednością stającą się, zatem jednością historyczną, dziejową, przy czym historia nie jest dla osoby niczym innym, jak tylko postępem, którego dana osoba jest autorem; nie jest niczym innym, jak

<sup>13</sup> Por. H. Muszyński, *Czynić prawdę w miłości*, „Communio” 7(1987) nr 4, s. 13-22.

<sup>14</sup> Szansę samospełnienia daje sobie tylko ten, kto ją oferuje innym. Wiąże się to zaś z samą komunijną, wspólnotową strukturą ludzkiego „ja”. „Ja”, które konstytuuje samo siebie jako samowezwanie do afirmacji należytej każdemu „ja” z tytułu należytej mu godności, może osiągnąć pełnię swej tożsamości jedynie w aktach spełniania tego samowezwania. Znaczy to innymi słowy, że „ja” pełnię swej tożsamości osiąga w aktach efektywnie wyrażających postawę solidarności z każdym drugim z osobna i wszystkimi łącznie na bazie prawdy o ich osobowej godności. Postawę tę można nazwać również postawą uczestnictwa w człowieczeństwie drugich lub po prostu postawą miłości bliźniego.



tylko nadejściem ducha, owym dążeniem, poprzez które człowiek się kształtuje<sup>15</sup>. Ponieważ jednak osoba ludzka zdobywa całą swą spistość i posiada istnienie jedynie poprzez swój stosunek do Boga, możemy z góry powiedzieć, że jej dzieje – czyli jej duchowe stawanie się – nabiera pełnego znaczenia w odpowiedzi, jaką osoba daje absolutowi, odpowiedzi, która może być wyborem albo odrzuceniem. W tym właśnie waży się całe przeznaczenie człowieka.

### 3. Nowe życie w Chrystusie

W Chrystusie człowiek nie jest już tylko „obrazem Boga” z racji swego stworzenia przez Niego: jest „przeobstwiony” i dzięki łasce uczestniczy w najgłębszych nurtach Miłości. W żywym stosunku do Chrystusa odnajdujemy objawienie człowieka we wszystkich jego wymiarach i w jestestwie jego bytu osobistego: jest to objawienie wartości absolutnej każdego człowieka w tym, co tworzy jedność jego istnienia, w powołaniu stania się synem Bożym. Jest to objawienie powszechnego braterstwa. Człowiek wypełnia się wówczas w swej jedności, która jest obecnością jednocześnie wobec siebie i innych. Jedność odnaleziona przez człowieka odkupionego jest konkretnym uwarunkowaniem osoby ludzkiej w splocie stosunków: synowskiego stosunku do Boga i braterskiego stosunku do ludzi i świata.

Bóg przywrócił nam życie w Chrystusie po to, abyśmy w Nim byli nowym stworzeniem, nowym dziełem Jego rąk<sup>16</sup>. Określenie „nowe stworzenie” odnosi się do najdalszej głębi konkretnej osoby ludzkiej i jej wypełnienia w Chrystusie. Osoba jest w samej swej strukturze, jako stworzona na obraz, żywym stosunkiem do Boga, to znaczy wezwaniem do zażyłego obcowania z Bogiem. W tym żywym stosunku do Boga w Jego Synu przeobraża się duchowy byt osoby; staje się zrozumiałe, dlaczego należy mówić o nowym akcie stworzenia.

Osoba odkupiona przeżywa synowski stosunek do Boga w odpowiedzi, która pociągnie ją w kierunku miłości Bożej<sup>17</sup>. Odpowiedź, jaką może dać osoba powołana przez Boga w swym Synu, jest aktem wiary, który angażując całą osobę, jest równocześnie jej wyzwoleniem. Wiara jest darem nadprzyrodzonym nie tylko dlatego, że nas wprowadza w porządek zbawienia i samej miłości Bożej,

<sup>15</sup> Por. K. L. Schmitz, *Geografia osoby ludzkiej*, [w:] *Kosmos i człowiek*, Kolekcja Communio, t. 4, Pallottinum 1989, s. 135-155.

<sup>16</sup> Por. J. T. de Mendonca, „Przyszedłem, aby życie miał” (J 10, 10), „Communio” 17(1997) nr 2, s. 33-41.

<sup>17</sup> Największą przemianę w dziejach ludzkości stanowi Boże życie, objawione i zaproponowane człowiekowi w Jezusie Chrystusie i przez Jezusa Chrystusa. Święty Paweł mówi w tym kontekście bardzo wyraźnie o nowym stworzeniu: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (2 Kor 5, 17-18); trzeba więc stać się nowym stworzeniem (por. Ga 6, 15). Święty Jan mówi również o „nowym” narodzeniu: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3, 5).

lecz i dlatego, że Bóg, kiedy wzywa, daje siebie i zawsze stwarza w człowieku możliwość usłyszenia Jego głosu. Bóg ożywia nas i wywyższa od wewnątrz; ta łaska sugeruje, żebyśmy odpowiedzieli wolnym przyłgnięciem całej naszej istoty, ponieważ chodzi tu o wkroczenie w Miłość.

Wiara jest zatem dialogiem z Bogiem, który jest początkiem i końcem; dlatego też wiara sugeruje wezwanie do modlitwy. Nie stawia ona stosunku do jakiejś odległej abstrakcji; jej celem jest to, czym Bóg jest sam w sobie, to, co uczynił dla człowieka. Przedmiotem wiary jest zatem tajemnica Boga i Jego odkupicielska miłość: „i myśmy poznali i uwierzyli w miłość, jaką Bóg ma dla nas” (1 J 4, 16). W wierze osoba znajduje swój środek ciężkości, ponieważ dzięki niej wkroczyła w zamiary Boga.

Będąc równoznaczna z przyłgnięciem całej istoty, wraz z przeżyciem synowskiego stosunku, do Boga w Chrystusie, wiara objawia osobie ludzkiej ją samą i uświęca jej najbardziej intymne aspiracje przerastając je. Wiara jest zaczątkiem jedności duchowej i tym samym wewnętrznego stosunku ducha wobec siebie samego. Osoba ludzka przyjmując do swego wnętrza Tego, który stworzył jej istnienie, rozpoznaje siebie jako dziecko Boga, i to sprawia, że staje się nietykalna w stosunku z innym człowiekiem.

Wiara jest dla człowieka obecnością siły samego Boga, a siła ta zabezpiecza panowanie ducha nad ciałem. Jak zauważa św. Paweł, „wołą Bożą jest wasze uświęcenie, abyście się powstrzymywali od rozpusty, aby każdy z was umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie” (1 Tes 4, 3-5). Czyniąc z ciała świątynię Ducha Świętego, wiara tym samym je uduchowia. Zawsze, co prawda, będziemy odczuwali niebezpieczeństwa, nieprzenikalność i ciężar naszego ciała, ale wiemy, że ofiarując się Panu, czynimy z naszego ciała nie narzędzie niesprawiedliwości, lecz narzędzie świętości.

Wprowadzając człowieka w tajemnicę jego jedności i jego duchowego wnętrza, co oznacza żywą obecność Boga, wiara osiąga swą duchową działalność, ponieważ wiara żywa jest zarazem światłem i miłością<sup>18</sup>. Jest światłem, i z tego względu obejmuje naszą inteligencję; nie znaczy to jednak, by inteligencja była zdolna do wyrażenia całej tajemnicy Boga, Bóg bowiem, zbliżając się do nas w wierze, pozostaje jedyną i absolutną transcendencją. Wiara nie jest światłem, które widzimy: ona jest światłem, które sprawia, że widzimy rzeczywistość oczami samego Boga. Toteż nic dziwnego, że w oczach człowieka odkupionego nic nie wydaje się małe, nic nie jest banalne; można sobie zatem wyobrazić prawdziwą postawę miłości człowieka odkupionego, który nie poprzestając na zjawiskach zewnętrznych, dociera do bliźniego jako do Bożego syna.

<sup>18</sup> Myśli te, podane w formie rozmyślenia, ujmuje bardzo głęboko K. Rahner, *Wierze w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977.

Wiara sięga wreszcie także woli osoby i wypełnia jej dzieło wyzwolenia wprowadzając do naszego wnętrza źródło wszelkiej miłości i wszelkiej ofiary: Tego, który zgina naszą hardość i ogrzewa chłód naszego egoizmu; „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Łącząc się z Miłością i Jej zamiarem wobec ludzi, zapewniając nam życie wewnętrzne, wiara zapewnia nam również otwarcie na zewnątrz; odnajdujemy tu dynamikę osoby; mianowicie, im głębiej osoba wnika w swe wnętrze, tym szerzej otwiera się i staje się zdolna do przyjmowania z zewnątrz i do ofiarowania siebie<sup>19</sup>.

#### 4. Braterski stosunek do ludzi i do świata

W akcie stworzenia wszyscy ludzie zostali w osobie Adama powołani do jedności, ponieważ wszyscy zostali stworzeni na obraz Boga, który jest we wszystkich jeden i ten sam. Grzech, polegający na niewierności obrazowi boskiemu, rozerwał tę ludzką jedność niszcząc tym samym jej jedność duchową. Wcielenie Chrystusa miało raz jeszcze dopełnić tej jedności i – burząc mur nienawiści – uczynić z ludzkości ową tajemnicę „nowego człowieka”, wzywając ludzi do uczestnictwa w świętości „Człowieka doskonałego”. Osoba odkupiona staje się „dziedzicem Boga” – innymi słowy, wstępuje w synowski stosunek do Boga – ponieważ staje się żywym członkiem Ciała Mistycznego i łączy się z nowym ludem.

Odpowiedź na łaskę przybrania za syna oznacza dla człowieka wstąpienie w owo wielkie ciało duchowe, jakim jest Kościół, przez który otrzymuje on życie i prawdę i w którym urzeczywistnia się najbardziej zażyły związek między osobami; jest bowiem związek Miłości, w którym ludzie obcuja między sobą w swej najintymniejszej osobowości.

Osoba odkupiona, wcielona w Ciało Mistyczne, skąd płynie jej życie, nie dozna więcej samotności, w której więził ją grzech. Wyzwała się z niej poprzez Miłość, która łączy wszystkie członki, a nawet utwierdza się w bycie i odnajduje siebie samą, ponieważ przyjmuje z zewnątrz, w tym zaś obcowaniu jej wnętrze pogłębia się i poszerza. Osoby ożywione tym duchem będą w świecie ludzi, który jest ich własnym światem, świadkami najbardziej zażyłej intymności, jak i najbardziej powszechnego obcowania<sup>20</sup>.

Braterski stosunek do świata posiada te same korzenie, co braterski stosunek do ludzi: tkwią one w synowskim stosunku do Boga. Podobnie jak świat

przez grzech stracił więzy, które przez człowieka łączyły go z Bogiem, tak we Wcieleniu Syna Bożego odnajduje on owe więzy, ponieważ „wszystko zostało stworzone przez Niego i dla Niego”, a w jedynym obrazie Ojca cały świat staje się na nowo obrazem Boga, obrazem braterstwa dla każdego, kto wchodzi w nurt miłości Bożej. Człowiek odkupiony odnajduje wówczas w łasce Syna należne mu w stworzeniu miejsce, które pozwalało mu owo stworzenie osiągnąć i niejako dokończyć, kierując je na powrót do Stwórcy. „Całe bowiem stworzenie (...) zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21)<sup>21</sup>.

Im bardziej człowiek będzie żył życiem Syna Bożego, tym lepiej wprowadzi stworzenie w Jego chwałę, tym zdolniejszy stanie się oddać dziełu stworzenia jego prawdziwe przeznaczenie, chwałę Bożą. Braterski stosunek do świata urzeczywistnia się dla człowieka odkupionego w kontemplacji, jaką jest modlitwa, i w pracy, która jest dopełnieniem. Kontemplacja, rozbudzona pod wpływem uderzenia świata zewnętrznego, jest owocem wizji poczętej w wierze; obdarzona ową wizją osoba dostrzega w harmonii wszechświata i jego bogactwie znak wielkości Boga. W głębszym jeszcze sensie kontemplacja widzi we wszechświecie najwyższy dar miłości Bożej uczyniony miłości ludzkiej i najwyższe dziękczynienie miłości ludzkiej niesione miłości Bożej. Kontemplacja urzeczywistnia osobę ludzką, ponieważ jest ona możliwa tylko na tyle, na ile osoba gotowa jest otworzyć się na braterskie przyjęcie świata; kontemplacja wypływa z daru wiary, jedynie zdolnej ukazać nam stworzenie w swej tajemnicy znaku Bożego.

W kontemplacji człowiek dopełnia i świata i siebie samego, a dąży do tego dopełnienia poprzez pracę, która pozwala mu wycisnąć na świecie piętno swego ducha, tym samym urzeczywistniając go i ożywiając. Bowiem świat został powierzony człowiekowi po to, żeby pracując nad nim uczynił z niego epifanię swego ducha, obraz Ducha Bożego.

Człowiek jest odkupiony w Chrystusie, ale znajduje się w drodze; jest obecny w świecie, lecz w tej obecności pozostaje jednocześnie podróżnikiem i człowiekiem obcym. Musi pracować w czasie – czas bowiem jest podwaliną jego dziejów – niemniej ciąży do wieczności. Jest pielgrzymem wieczności w czasie, i w tym leży sens naszej drogi i naszego losu<sup>22</sup>. Nasze zbawienie dokonuje się w teraźniejszości, a jednocześnie dopiero ma nadejść w przyszłości.

Jesteśmy ukrzyżowani w świecie, niemniej w tym świecie żyć musimy. Nasze życie jest cieniem i światłem zarazem, podobnie jak każda stworzona

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 7 i 8.

<sup>20</sup> Dla chrześcijanina bliźni, spotykany w jakichkolwiek okolicznościach miejsca i czasu, staje się zwierciadłem „odbijającym” Chrystusa. Bliźni otrzymuje od Chrystusa twarz człowieka i zyskuje nieskończone znaczenie i ważność. Za moim bratem stoi zaangażowanie się Chrystusa, który sam idzie aż na śmierć; tak więc mój brat ma rzeczywiście wieczną wartość dla Boga.

<sup>21</sup> Por. P. Góralczyk, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, „Communio” 17(1997) nr 2, s. 113.

<sup>22</sup> Przygodność i przemijalność kosmosu oraz „osiowe” miejsce w całej naturze człowieka odpowiedzialnego za jej los stanowią autentyczne doświadczenie współczesne, w którym się weryfikuje i potwierdza Objawienie biblijne o stworzeniu. Są również wspólnym zadaniem, obowiązującym i palącym, całej ludzkości, która powinna szanować dar otrzymany od Boga i go nie dewastować, tak jak własną zdobycz.

rzeczywistość. Toteż w obliczu tej rzeczywistości, jaka jest nasza pielgrzymka, pierwszym naszym nastawieniem, opartym zresztą o wiarę, winna być zgoda na ten paradoks, na ten stan napięcia. Ryzykujemy stale wyparcie się tego napięcia, zdajemy bowiem sobie sprawę, że ono samo jest ryzykiem; nie ma jednak ratunku dla człowieka, który szuka zadowolenia w zapomnieniu; taki bowiem człowiek odrywa się od Tego, który jest jego fundamentem Miłości. Ów stan napięcia i rytm naszej wędrówki zasadzają się w naszej przypadkowości, w naszym bycie cielesnym i duchowym zarazem.

Człowiek odkupiony jest istotą postępującą, jest w trakcie dążenia ku coraz to głębszej jedności, przy czym osobie ludzkiej, ucieleśnionej, stale grozi pogrążenie w świecie materii, wobec czego musi coraz bardziej stanowczo utwierdzać obecność ducha<sup>23</sup>. Życie jest ruchome we wszystkich swych wymiarach, szczególnie zaś na płaszczyźnie duchowej; zjawiska duchowe mogą być żywe jedynie w postępie, w przeciwnym razie człowiek zamknąłby się w jakimś „stanie posiadania”, który można zobiektywizować i uważać za własny, podczas gdy rzeczywistością ludzką jest istnienie duchowe, a więc postępujące poprzez wahania i fluktuacje jako odpowiedź na powołanie Boga. Nie są to „stany”, tylko ustawiczna wędrówka.

Człowiek odkupiony włączył się co prawda w śmierć Chrystusa, ale duchowo musi co dzień na nowo efektywnie tę śmierć przeżywać (por. 1 Kor 9, 24-27). Tym właśnie jest walka między człowiekiem cielesnym a duchowym podjęta po to, aby żyć przez ducha w miłości. Ażeby wniknąć w sens walki, którą prowadzi człowiek w swej pielgrzymce, zakładamy, że jest ona wyborem – wyborem Boga, który użycza naszym sercom jedności. Wybór ten jest codziennym wzywaniem Boga, nie jest bowiem możliwe przeprowadzać obydwie gry, doczesną i duchową, nie jest możliwe utrzymać i ziemię z jej powabami i Boga z Jego darami. Ów wybór, który jest węzłem walki, wyrzuca nas z wszystkiego, co grozi zamknięciem w nas samych i skostnieniem w świecie przedmiotów. Tym samym zarysowuje nam się na widnokręgu najbardziej realny znak owej walki, owego zmagania się grzechu z miłością, śmierci z życiem.

Napięcie, będące wyrazem konkretnego istnienia człowieka, jest historią, lub lepiej, tworzy historię. Człowiek staje się istotą historyczną przez swój udział w przestrzenności i czasowości dzięki swojemu ciału, ale historia człowieka jest właściwie postępem całego jego bytu dopełnionego w walce. Innymi słowy, człowiek odkupiony urzeczywistnia swą historię przez dążenie do jedności, która w oparciu o Łaskę jest dopełnieniem potrójnego stosunku, to zaś dopełnienie, polegające na stawaniu się, jest włączeniem wieczności w czasowość. Toteż człowiek odkupiony ma pozytywny stosunek do zjawisk czasowych i cielesnych, poprzez nie i dzięki nim bowiem tworzy swoją historię i kroczy do jej wypełnienia. A wypełnienie historii człowieka będzie jego przemianą.

**Ks. Józef Zabielski**

*Uniwersytet w Białymstoku*

## CHRZEŚCIJAŃSKIE MIŁOSIERDZIE JAKO PERSONALISTYCZNA ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

### CHRISTIAN LOVE AS A PERSONALISTIC PRINCIPLE OF SOCIAL LIFE

Christian love as an ethical and social principle aims at good of man in his personal dignity. It takes its personalistic character from God who is the source and model of mercy. The author analyses and justifies the problem in its three aspects: 1. Biblical foundations of the concept of mercy; 2. Mercy as an internalized love (personalistic option); 3. Attributes and dimensions of personalism of love (participating in the good and dignity of a person, mutuality of the good we experience, faithfulness to personal dignity of a individual; 4. Practising mercy in the contemporary world.

Miłosierna miłość stanowi fundamentalną prawdę chrześcijańskiego Objawienia oraz zasadę życia wyznawców Boga, który „jest Miłością” (1 J 4, 8). Historia życia chrześcijan ukazuje zróżnicowane pojmowanie tej prawdy oraz moralnej normy w hierarchii wartości. Wiąże się to z pojmowaniem Boga oraz założeniami antropologicznymi i ich konsekwencją w życiu moralnym. Zniekształcone traktowanie człowieka „rozgrywa się na rozległym tle tego gigantycznego wyrzutu, którym dla ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, musi być fakt, że w tej samej rodzinie ludzkiej nie brak takich jednostek, takich grup społecznych, które głodują”<sup>1</sup>. Postawa owego zubożenia wobec człowieka i jego potrzeb wiąże się z fałszywym rozumieniem Boga, zwłaszcza Jego miłosierdzia. „Umysłowość

<sup>23</sup> Por. Kard. J.-M. Lustiger, *Nowość Chrystusa a postmodernizm*, „Communio” 17(1997) nr 2, s. 11-124.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia* [dalej: DiM], 11.

współczesna – zauważa Jan Paweł II – może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, żeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego”<sup>2</sup>. Wśród wielu przyczyn i uwarunkowań takiej postawy wobec miłosierdzia wyeksponować należy jego błędne rozumienie. Społeczeństwo przeszłości – zwłaszcza XIX i XX wieku – jak też wielu współczesnych ludzi miłosierdzie sprowadza do litościwych datków bogatych na rzecz biednych. Przejawy takiego „miłosierdzia” najczęściej zakrywały krzywdzącą nierówność społeczną oraz eksponowały różnicę między dobroczyńcą a dobro-biorcą. Inną przyczyną sprzeciwu wobec Boga miłosierdzia jest błędna interpretacja ludzkich możliwości, zwłaszcza nauki i techniki, co pozwala człowiekowi czuć się absolutnym panem ziemi. Takie pojmowanie człowieka jakby nie zostawia miejsca dla miłosierdzia, które jest wypierane przez prawa ekonomiczno-społeczne, kształtujące przekonanie, że człowiek może sam zbudować prawdziwy raj na ziemi. Brak zaś owego raju oraz pogłębiający się gospodarczy kryzys niosą ze sobą coraz większe poczucie zagrożenia i egzystencjalny lęk.

Takie postrzeganie miłosierdzia i jego roli w ludzkim życiu spotkało się z weryfikacją w nauczaniu Kościoła oraz jego działalności społecznej. Szczególne dostrzeżenie i swoiste odrodzenie miłosierdzia dokonało się w XX wieku. W nauczaniu Kościoła zapoczątkowała je zwłaszcza encyklika Jana Pawła II *Dives in misericordia*, ogłoszona 30 listopada 1980 roku. Rozwój tej problematyki kontynuuje papież Benedykt XVI, zwłaszcza w encyklikach *Deus Caritas est* i *Caritas in veritate*. Obecnie w Kościele ma miejsce swoiste ożywienie zarówno prawdą o miłosierdziu Boga, jak też wprowadzaniem miłosierdzia jako moralno-społecznej zasady życia chrześcijan. W niniejszej analitycznej refleksji na ten temat chcemy najpierw skupić się na biblijnych podstawach chrześcijańskiego miłosierdzia, następnie ukazać istotę tak pojmowanej personalistycznej zasady oraz jej atrybuty i wymiary, ze wskazaniem form i postaci praktycznej realizacji.

## 1. Biblijne podstawy chrześcijańskiego miłosierdzia

Zrozumienie istoty chrześcijańskiego miłosierdzia domaga się sięgnięcia do Objawienia, które stanowi doktrynalne źródło prawd i zasad życia chrześcijan. Tak też czyni Papież Jan Paweł II, ukazując współczesnemu światu prawdziwe oblicze miłosierdzia. „Pojęcie miłosierdzia – pisze w *Dives in misericordia* – ma swoją długą i bogatą historię w *Starym Testamencie*. Musimy do tej historii sięgnąć, ażeby tym pełniej ujawniło się miłosierdzie, które objawił Chrystus”<sup>3</sup>. W dziejach Starego przymierza miłosierdzie nie jest pojęciem odnoszącym się

tylko do Boga, ale stanowi treść życia całego Izraela. Zrozumienie jego istoty domaga się przywołania starotestamentalnej terminologii, a szczególnie dwóch słów – *rahâmîm* i *hesed*<sup>4</sup>.

Terminem *hesed* określano międzyludzką postawę dobroci, która cechuje dwie osoby obdarzające się życzliwością oraz zachowujące wierność sobie samym. Przede wszystkim słowem tym wyrażano wierność, z czasem także życzliwość, solidarność, szacunek i pietyzm jako postawy jednoczące poszczególne osoby i wspólnoty ludzi. Pojęcie to ukazuje wzajemne relacje międzyludzkie, charakteryzujące się wewnętrzną więzią oraz zakotwiczone w ludzkiej naturze poczucie zobowiązań wobec drugiego człowieka. *Hesed* wyraża postawę, której ludzie mają prawo wzajemnie od siebie oczekiwać, czego szczególnym przykładem były relacje rodzinne (por. Rdz 47, 24), więzy przyjaźni (por. 1 Sm 20, 8) oraz przymierza (por. Rdz 21, 23). Biblijne *hesed* nie eksponuje sfery uczuciowej, lecz czynną pomoc jako odpowiedź na potrzebę drugiego człowieka. W tym sensie termin ten wyraża przede wszystkim moralną powinność pomocy, co nie wyklucza spontaniczności w realizacji owej życiowej zasady. Postawa taka wyraża dobroć, życzliwość i wierność, które wykraczały poza ścisły obowiązek wynikający z prawa lub zasługi. Tak rozumiany sens *hesed* ma swe źródło nie tyle w prawnych zobowiązaniach, lecz w wielkodusznej otwartości w stosunku do drugiego człowieka oraz w gotowości służebnej pomocy. Z czasem, przy pomocy słowa *hesed* zaczęto określać relacje Boga do ludzi, a przede wszystkim Bożą łaskawość i wierność przymierzu. „Owa wierność – wyjaśnia Jan Paweł II – jest ostatecznie ze strony Boga wiernością sobie samemu. (...) I dlatego Izrael, choć ma na sumieniu łamanie Przymierza, a więc nie może mieć pretensji do «hesed» Boga na zasadzie sprawiedliwości [prawnej], może jednak i powinien nadal ufać i spodziewać się go, gdyż Bóg Przymierza jest naprawdę «odpowiedzialny za swą miłość»”<sup>5</sup>. Łaskawość i odpowiedzialność należą do natury Boga, gdyż „nie jest On surowym wierzycielem, który uporządkowuje długi, ale łaskawym Stwórcą, który doprowadza ludzi do sytuacji bytów kochanych przez Niego i który naprawia szkody, jakie on spowodowali w świecie”<sup>6</sup>. Słowo *rahâmîm* posiada nieco inną zawartość znaczeniową, co wiąże się z rdzeniem źródłowym tego terminu (*reham* = łono matki). Ta pierwotna bliskość, łącząca matkę z dzieckiem, stanowi źródło szczególnych relacji – postaci miłości. Jest to relacja naturalna, „darmo dana” i stanowi jakąś wewnętrzną konieczność – swoisty „przymus serca”. W tym znaczeniu jest postawą charakteryzującą

<sup>4</sup> Por. tamże. Zob. K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, s. 8-9; E. Testa, *La misericordia nell'Antico Testamento*, [w:] J. S. Martins (red.), *Dives in misericordia. Commento*, Brescia 1981, s. 30-31.

<sup>5</sup> DiM, 4. Por. J. H. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes „Hesed“ im Alten Testament*, „Vetus Testamentum” 2(1952), s. 245-248.

<sup>6</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009, 81.

<sup>2</sup> Tamże, 1. Por. S. Pincaers, *L'Encyclique 'Dives in misericordia' ou les retrouvailles de la Justice et de la Miséricorde*, „Surces” 7(1981), 2, s. 41-42.

<sup>3</sup> DiM, 4.

się emocjonalnością, występującą w przyjaźni, czulej miłości, jaką wyraża się w macierzyńskiej tkliwości, we współczuciu, cierpliwości, wyrozumiałości czy przebaczeniu. Taka postać miłości odznacza się wiernością i trwałością, które swe źródło mają w „tajemniczej mocy macierzyństwa”<sup>7</sup>.

Dziedzictwo *Starego Testamentu* jest kontynuowane w Nowym Przymierzu. W tekstach *Nowego Testamentu* miłosierdzie najczęściej wyrażano słowem *eleos*, odpowiadającym hebrajskiemu terminowi *hesed*. W rzeczywistości *eleos* upatrywano przede wszystkim działanie Boga, który zniża się do ludzi, pomaga im, leczy ich zranienia i przebacza winy, okazując tym samym wierność przymierzu i jego obietnicom (por. Łk 1, 50-54; Ga 6, 16). W relacjach międzyludzkich *eleos* i słowa bliskoznaczne oznaczały miłosierdzie, współczucie, przebaczenie i wzajemną życzliwość (por. Mt 9, 13; Mk 2, 13). Treść znaczeniową tak pojmowanego miłosierdzia stanowiły trzy elementy: głębokie wzruszenie nad nieszczęściem bliźniego, wczucie się w jego sytuację oraz pomocny czyn. Tak rozumiane miłosierdzie okazuje ewangeliczny Samarytanin (zob. Łk 10, 35)<sup>8</sup>. Miłosierdzie w Nowym Przymierzu jest ukazywane przez pryzmat Osoby i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. „Jezus – uczy Jan Paweł II – nade wszystko swoim postępowaniem, całą swoją działalnością objawił, że w świecie, w którym żyjemy, obecna jest miłość. Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo”<sup>9</sup>. Stąd też biblijne pojęcie miłosierdzia utożsamia się z Osobą Jezusa, gdyż „On jest miłosierdziem”. Miłosierdzie ukazane na kartach *Nowego Testamentu* należy pojmować wyłącznie przez pryzmat odkupieńczej miłości objawionej przez Chrystusa i w Chrystusie, która „jedna zagubioną ludzkość z Bogiem, prowadzi ją od śmierci do życia i przynosi z ciemności rozpacz do szczęśliwej i świetlanej przyszłości w łączności z Jezusem i Bogiem”<sup>10</sup>. Jest to postać miłości, która szczególnie ujawnia się w zetknięciu z ludzkim cierpieniem, krzywdą, niedolą, w zetknięciu ze wszystkim, co składa się na całą historyczną „ludzką kondycję” ukazującą ograniczoność i słabość człowieka. Taki sposób i zakres przejawiania się miłości w języku biblijnym nazywa się miłosierdziem<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice 'Dives in misericordia'*, [w:] „Dives in misericordia. Tekst i komentarz”, Kraków 1981, s. 75-77; A. Jepsen, *Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament*, „Kerygma und Dogma” 7(1961), s. 262-269.

<sup>8</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w słowach i czynach Jezusa*, [w:] *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 98-100; L. Ceraux, *La miséricorde de Dieu dans le penée de Saint Paul*, Paris 1965, s. 24-27. W Nowym Testamencie miłosierdzie wyrażano także przy pomocy słów: „oiktirmos”, nawiązującego do hebrajskiego „rahâmim” oraz „splanchna”. Por. T. Hermann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, [w:] J. Krucina (red.), *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 142-157.

<sup>9</sup> DiM, 3.

<sup>10</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, dz. cyt., 83.

<sup>11</sup> Por. S. Virgulin, *La rivelazione dell'amore-misericordia in Gesù Cristo*, [w:] J. S. Martins (red.), *Dives in misericordia. Commento*, Brescia 1981, s. 63-64.

Biblijny obraz miłosierdzia jawi się jako postawa i relacja interpersonalna między osobami złączonymi więzami miłości. Osoby uczestniczące w akcie miłosierdzia stają na równej płaszczyźnie, zachowując właściwą im osobową godność i pozostając sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania. Miłosierdzie w biblijnym ujęciu wyraża taką postawę między ludźmi, której jeden od drugiego ma prawo oczekiwać i do której sam jest wobec drugiego zobowiązany. Sama zaś potrzeba, w której znalazła się jedna ze stron owej relacji, jeszcze bardziej eksplikuje jej naruszoną godność i pobudza drugą stronę do szukania skutecznego sposobu pomocy. Istotą treści biblijnego obrazu miłosierdzia jest głębokie współczucie, będące reakcją na ludzką nędzę. Uczucie to charakteryzuje się głębią osobowego zaangażowania, które przeobraża się w umiejętność takiego wczucia się w sytuację drugiej osoby, że można patrzeć na nią „jej oczami”, myśleć „jej umysłem” i odczuwać „jej sercem”. Postawę taką można nazwać „sympatią, z tym zastrzeżeniem, że należy ją rozumieć etymologicznie: «sym» – razem z kimś i «paschein» – cierpieć, doświadczać. Miłosierdzie jako sympatia oznacza współcierpienie z kimś, współprzeżywanie, współopłakiwanie (por. Łk 7, 13; 10, 33; 15, 20)”<sup>12</sup>.

## 2. Miłosierdzie jako „wewnętrzny kształt miłości” – opcja personalistyczna

W biblijnym przekazie miłosierdzie jawi się jako szczególna postać miłości – „wydarzenie miłości miłosiernej”. Podobne rozumienie miłosierdzia spotykamy u wielu mistrzów teologii: np. św. Augustyn pojmuje miłosierdzie jako „współczucie serca” – szczególna postać miłości współczującej, zaś św. Tomasz z Akwinu miłosierdzie rozumie jako skutek aktu miłości<sup>13</sup>. Jan Paweł II dokonuje swoistej integracji tych dwóch rzeczywistości, a niekiedy nawet identyfikacji pojęcia miłości i miłosierdzia. Według niego miłosierdzie jest „wewnętrznym kształtem miłości” w najgłębszym rozumieniu biblijnym. „Miłość taka zdolna jest do pochylania się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów kto doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale doceniony i «dowartościowany»”<sup>14</sup>. Konkretyzując zaś tę personalistyczną koncepcję miłosierdzia Papież określa je jako: „wewnętrzny kształt miłości”, „nieodzowny wymiar miło-

<sup>12</sup> J. Kudasiewicz, *Miłość w słowach i czynach Jezusa*, dz. cyt., s. 101. Por. B. Pennacchini, *La parabola della misericordia*, [w:] J. S. Martins (red.), *Dives in misericordia. Commento*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>13</sup> Por. H. M. Feret, *Miłość braterska w życiu Kościoła*, „Concilium” [pol.], Warszawa 1969, nr 1-10, s. 552-566; B. Mondin, *La misericordia nella teologia contemporanea*, [w:] J. S. Martins (red.), *Dives in misericordia. Commento*, dz. cyt., s. 385-406.

<sup>14</sup> DiM, 6. Por. C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament*, t. 1, Paris 1958, s. 36-42.

ści”, „sposób objawienia i realizowania miłości”<sup>15</sup>. Każde z tych określeń zawiera specyfikę i szczególnie wymiar natury miłosierdzia, podkreślając wyjątkowy dynamizm tej postaci miłości. Egzystencjalnym uzasadnieniem i osobistym motywem każdej postaci tej miłosiernej miłości jest znajdujący się w potrzebie człowiek. „Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu się z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu się z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną”<sup>16</sup>. Ta trudna ludzka kondycja sprawia, że w życiu ziemskim „miłość musi się objawić nade wszystko jako miłosierdzie i wypełnić również jako miłosierdzie”<sup>17</sup>.

Miłość objawiająca się jako miłosierdzie zawiera w sobie bogatą treść wewnętrzną oraz wielość form zewnętrznych ukierunkowanych na potrzebującego człowieka. Jest ona łaskawa i cierpliwa, przebacząca i „potężniejsza niż grzech”, kryje w sobie „serdeczną tkliwość i czułość”, jak dynamizm i siłę, która dźwiga i jednoczy. „W swoim właściwym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”<sup>18</sup>. Tak pojmowane miłosierdzie jest postawą suponującą istnienie całego zespołu moralnych sprawności, zakorzenionych w twórczej miłości. W tym rozumieniu miłosierdzie domaga się nie tyle spełniania poszczególnych „uczynków”, ile kształtowania etosu miłosierdzia, czyli stałego i trwałego „bycia miłosiernym” w całym życiu. Owo „bycie miłosiernym” oznacza włączenie się na zawsze w miłość, która pochodzi od Ojca miłosierdzia i do Niego prowadzi. Trwanie zaś w tym nurcie życiodajnej miłosiernej miłości winno wyrażać się we wszystkich życiowych sytuacjach. Innymi słowy, autentyczne miłosierdzie wyraża się nie w sporadycznym „bywaniu” miłosiernym, lecz w trwałym „byciu” przy drugim człowieku, który potrzebuje pomocy.

Praktyka tak pojmowanego miłosierdzia prowadzi do autentycznego wyzwolenia człowieka z owej „ziemskiej kondycji”, co w równym stopniu odnosi się do pomagającego i wspomaganego. Takiego „bycia” miłosiernym uczy nas Chrystus na przykładzie postawy ewangelicznego Samarytanina, który w klasyczny sposób ukazuje właściwy stosunek każdego chrześcijanina do bliźniego będącego w potrzebie. „Miłosiernym Samarytaninem – wyjaśnia Jan Paweł II – jest więc ostatecznie ten, kto świadczy pomoc w cierpieniu, jakiegokolwiek byłoby

ono natury. Pomoc, o ile możliwości, skuteczną”<sup>19</sup>. Autentyczność tej pomocy wyraża się w osobowym zaangażowaniu, czyli w bezinteresownym zjednoczeniu z adresatem aktu miłosierdzia. Innymi słowy, człowiek autentycznie miłosierny daje siebie, w świadczonej pomocy angażuje swoje serce, nie żałując przy tym środków materialnych: „Można powiedzieć, że daje siebie, swoje «ja», otwierając to «ja» na «drugiego»”<sup>20</sup>. Tak rozumiane miłosierdzie jest naturalnym wymogiem bytu osobowego i warunkiem jego rozwoju. Prawdę tę Ojcowie *Vaticanum II* wyrazili w znanym stwierdzeniu: „Człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>21</sup>. Tylko więc „dar z siebie” stanowi istotny i najważniejszy element miłosierdzia rozumianego jako „wewnętrzny kształt miłości”. Każdy akt tej miłosiernej miłości nie oznacza „rezygnacji z siebie”, nie prowadzi do pomniejszenia lub zubożenia osobowej godności, lecz wręcz przeciwnie uzdalnia do bytowego i egzystencjalnego wzbogacenia<sup>22</sup>. Tak rozumiał i praktykował miłosierdzie św. brat Albert Chmielowski, który „stał się bezdomnym dla bezdomnych, stał się ubogim dla ubogich, stał się nędzarzem dla nędzarzy, a gdyby mógł, to by się stał kaleką i trędowatym dla kalek i trędowatych. Tak wielka była jego miłość, tak wielkie było świadectwo miłości Boga i ludzi, jakie dawał swoim życiem”<sup>23</sup>.

### 3. Atrybuty i wymiary personalizmu miłosierdzia

Treściowe bogactwo miłosierdzia można zrozumieć analizując jego atrybuty i postacie, składające się na całość tej rzeczywistości. Poznanie tych elementów pozwoli uświadomić personalizm rzeczywistości miłosierdzia, wyrażający się w wielorakich powiązaniach osoby ludzkiej z jej egzystencjalnymi uwarunkowaniami oraz odniesieniem do Boga, który jest źródłem i wzorem miłosierdzia. W oparciu o wzór Chrystusa, miłosierdzie jawi się jako wspólnotowe przeżycie dobra osoby, z zachowaniem wzajemności oraz wierności osobie.

#### 3.1. Współuczestnictwo w dobru i godności osoby

Współuczestnictwo w aksjologicznym dobru osoby jawi się jako podstawowy atrybut i postać miłosierdzia, ukazujący jego personalistyczny charakter. „Relacja miłosierdzia – tłumaczy Jan Paweł II – opiera się na wspólnotowym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej

<sup>15</sup> DiM, 6 i 7. Por. J. Zabielski, *Miłosierdzie chrześcijańskie współcześnie odczytane*, „Studia Teologiczne” 9(1991), s. 103-105.

<sup>16</sup> DiM, 3. Por. K. Lehmann, *Bedrohte [Der] Mensch und die Kraft des Erbarmens*. Enzyklika «über das Erbarmen Gottes» Papst Johannes II, Freiburg i. Br. 1981, s. 99-100.

<sup>17</sup> DiM, 8.

<sup>18</sup> Tamże, 14. Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 88-92.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris*, 28.

<sup>20</sup> Tamże. Por. M. Nalepa, *Koncepcja człowieczego miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, „Homo Dei” 54(1985), nr 1, s. 37-38; G. Defois, *Le cri de la miséricorde*, [w:] Jean Paul II. *La miséricorde de Dieu. Lettre encyclique „Dives in misericordia”*, Paris 1980, s. 4-5.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 24.

<sup>22</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 87-91.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Bezdomny dla bezdomnych*, [w:] *Świadectwo oddania bez reszty*. Karol Wojtyła o bł. Bracie Chmielowskim, Kraków 1984, s. 40.



godności, jaka jest jemu właściwa<sup>24</sup>. Pomocą w zrozumieniu owego „współuczestnictwa w dobru i godności osoby” w akcie miłosierdzia jest ewangeliczne spotkanie marnotrawnego syna z ojcem. Miłosierdzie ojca ma swe zakotwiczenie w „osobowym dobru” syna, który wprowadził roztrwonął majątek, ale jego „człowieczeństwo ocalało. Co więcej, zostało ono jakby odnalezione na nowo”<sup>25</sup>. W sposób jednoznaczny wyraża to ojciec, zwracając się do starszego syna: „Trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się” (Łk 15, 32). W słowach tych wyrażone zostało osobowe zaangażowanie ojca, który doświadcza ocalenia „zasadniczego dobra” swego syna – jego człowieczeństwa. Miłosierna miłość wobec syna sprawia, że owo zasadnicze dobro osoby nie tylko zostało ocalone, ale wprost na nowo odnalezione, nabierając nowego wymiaru i wartości. W miłosierdziu ojca wyraża się istota ojcostwa, czyli „bytowe uczestnictwo” w człowieczeństwie syna, pozwalające doświadczyć jego aktualnej sytuacji. Bez osobowego „doświadczenia uczestnictwa” okazywana pomoc staje się tylko zewnętrznym aktem i nie ma znaczenia interpersonalnego. Doświadczając zaś „bytowego uczestnictwa” w człowieczeństwie bliźniego, człowiek zdolny jest do skutecznego pochylenia się nad niedolą drugiego i do przyjęcia go jako osobę w pełni jej godności. Sam zaś obdarowany w akcie miłosierdzia nie czuje się poniżony ani upokorzony, ale odnaleziony i dowartościowany. Odwołując się do ewangelicznego marnotrawnego syna, Jan Paweł II podkreśla: „Ojciec ukazuje mu nade wszystko radość z tego, że «się odnalazł», z tego, że «ożył». A ta radość wskazuje na dobro nienaruszone: przecież syn, nawet marnotrawny, nie przestał być rzeczywistym synem swego ojca; wskazuje także na dobro odnalezione z powrotem: takim dobrem był w wypadku marnotrawnego syna powrót do prawdy o sobie”<sup>26</sup>.

Miłosierdzie, będąc uczestnictwem w dobru osoby sprawia, że jego poszczególne czyny są utwierdzeniem osoby w jej osobistym dobru i w osobowej godności. Jest to bowiem spotkanie w miłości, przepełnione dynamizmem i wolą tworzenia. W akcie miłosierdzia spotykają się nie jacyś „ludzie abstrakcyjni” czy „metafizyczne byty”, lecz konkretni ludzie, „naznaczeni” osobistą sytuacją życiową. Odnosi się to do każdego dobroczyńcy i dobro-biorcy, co sprawia, że wzajemnie siebie odnajdują w ich osobowej godności. Owo wzajemne doświadczenie siebie w akcie miłosierdzia prowadzi „ku wnętrzu” osobowego bytu, gdzie wartość utraconego materialnego dobra automatycznie przesuwają się na plan dalszy. Dobro bowiem, które przede wszystkim domaga się ocalenia, to dobro człowieczeństwa oraz osobowa godność – owo bycie „w domu ojca”. Bieda materialna jest tylko zewnętrznym przejawem przeżywania utraconej godności osobowej, którą człowiek odzyskuje w akcie miłosiernej miłości. Ewangeliczny

<sup>24</sup> DiM, 14.

<sup>25</sup> DiM, 6.

<sup>26</sup> Tamże, 5.

przykład ojcowskiego miłosierdzia odnosi się do wszystkich ludzi, „wszystkich czasów, poczynając od tego, który po raz pierwszy utracił dziedzictwo łaski i sprawiedliwości pierwotnej. Analogia jest w tym miejscu bardzo pojemna. Przypowieść dotyka pośrednio każdego złamanego przymierza miłości, każdej utraty łaski, każdego grzechu”<sup>27</sup>.

### 3.2. Wzajemność doświadczanego dobra

Autentyzm miłosierdzia i jego personalistyczny charakter wyraża się też w zrównaniu pomiędzy czyniącym je i doznającym, między dobroczyńcą i dobro-biorcą. Ten atrybut także ukazał Chrystus w swej przypowieści, w której ojciec i syn czują się wzajemnie obdarowani. Ojciec jest dobroczyńcą, gdyż przyjmuje marnotrawnego syna i przywraca mu utraconą godność, a równocześnie sam doświadcza dobra w ponownym przeżyciu godności ojca. Wzajemność tak doświadczanego dobra ma miejsce w każdym akcie autentycznego miłosierdzia, gdyż w swej istocie jest ono miłością twórczą. „Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi – wyjaśnia Jan Paweł II – nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym”<sup>28</sup>. Doświadczenie wzajemności dobra nie oznacza zatarcia różnicy między dobroczyńcą a dobro-biorcą. W rzeczywistości bowiem, „ten kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego kto przyjmuje dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi między sobą”<sup>29</sup>.

Personalizm miłosierdzia wyraża się w ubogaceniu osoby, niezależnie od „kierunku pochodzenia” daru. Charakterystyczne jest tu doświadczenie „bycia obdarowanym” i jego egzystencjalne skutki. Obdarowujący ma okazję doświadczyć aktu rzeczywistej miłosiernej miłości, spotykając się zaś z wdzięcznością odbiorcy przeżywa radość obdarowanego, gdyż: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35). Radość ta jest twórcza, pobudza bowiem do kolejnych aktów miłosierdzia, które skutkują osobowym rozwojem człowieka. Potwierdzeniem tego jest powszechne przekonanie, że im więcej dobra świadczy się komuś, tym więcej doznaje się go od innych. Takie „powracanie” dobra wyraża się w tym, że przyjmujący dar daje drugiemu możliwość moralnego rozwoju i zasługi. W konsekwencji, człowiek świadczący miłosierdzie ubogaca siebie, przeżywa dynamizm miłości, odnajdując siebie jako obdarowanego.

<sup>27</sup> Tamże. Por. J. Vanier, *Wspólnota*, tłum. pod red. M. Preciszewskiego, Kraków – Warszawa 1985, s. 90-91.

<sup>28</sup> DiM, 14. Por. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, [w:] S. Grzybek, M. Jaworski (red.), *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 67-70.

<sup>29</sup> DiM, 14. Por. Jan Paweł II, Przemówienie *Unsere heutige...*, „Acta Apostolicae Sedis” 73(1981), s. 90.



Brak doświadczenia wzajemności dobra zniekształca miłosierdzie, a nawet go wynaturza. Historia społeczna zna wiele przykładów, gdzie brak doświadczenia wzajemności w akcie miłosierdzia odbierany był z poczuciem poniżenia, a nawet krzywdy. Przeżycie zaś wzajemności sprawia, że dobroczyńca i dobro-biorca spotykają się „w jednym zasadniczym punkcie: tym punktem jest godność, czyli istotna wartość człowieka, która nie może być zagubiona, której potwierdzenie czy odnalezienie stanowi też źródło największej radości”<sup>30</sup>.

### 3.3. Wierność osobowej godności człowieka

Wierność przede wszystkim jest atrybutem miłosierdzia Boga, który pozostaje wierny swej odwiecznej miłosiernej miłości do wszystkich ludzi. Na bazie tego zobowiązującego wzorca także ludzkie miłosierdzie jest o tyle prawdziwe, o ile charakteryzuje je wierność wobec bliźniego. Wierność bowiem jest wyrazem stałości i trwałości, które ludzkiej egzystencji nadają wewnętrzną zwartość i stanowią gwarancję trwania przy prawdzie, co tłumaczy sens ludzkiego bytowania. Wierność jest też dowodem osobowej dojrzałości oraz wyrazem miłości, w której naturze zawiera się pragnienie dobra temu, kogo „raz sobą obdarzyła”<sup>31</sup>. Taką wierność okazuje Bóg, czego najwyższym dowodem jest śmierć Chrystusa na krzyżu. Jest to wierność „sobie samemu” i stanowi wyraz „odpowiedzialności za własną miłość”<sup>32</sup>. W wierności wyraża się istota każdej miłości, gdyż dowodzi ona takiego oddania kochanej osobie, które pozostaje niezmiennie i „nieczule” na różne zagrożenia. Miłość bez wierności traci swój sens, gdyż wykazuje brak właściwego wartościowania osoby, tak przedmiotu, jak i podmiotu miłości. Tak bowiem, jak osoba jest rzeczywistością stałą i trwałą, tak też miłość jako najwyższa forma międzyosobowych relacji winna charakteryzować się wiernością. Tylko wtedy można mówić o właściwym rozumieniu i traktowaniu człowieka o jego osobowej godności<sup>33</sup>.

Wierność jako atrybut miłości miłosiernej wyraża się w gotowości przyjęcia każdego człowieka, w radości ze spotkania go oraz możliwości obdarowania. Takie przeżywanie wierności, nacechowane wyrazem uczuciowym, znajduje swoje świadectwo w postawie ewangelicznego miłosiernego ojca, który wierne oczekiwał powrotu syna. Stąd też, gdy syn był jeszcze daleko, ojciec już „ujrzał go (...) i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 20). U podstaw tego ojcowskiego wzruszenia leży świadomość, że „ocalone zostało zasadnicze dobro człowieczeństwa syna.

(...). Owa ojcowska wierność osobie jest skoncentrowana na człowieczeństwie utraconego syna, na jego godności”<sup>34</sup>. Wierność ojcowskiego miłosierdzia jest atrybutem każdego prawdziwego ludzkiego miłosierdzia, gdyż jest świadectwem „współuczestnictwa w dobru osoby”.

Wierność jako atrybut miłosierdzia wyraża się też w byciu wiernym wobec własnej odzyskanej godności, stając się podstawą świadczenia miłosierdzia. Gdyby bowiem ewangeliczny marnotrawny syn nie był wierny godności „bycia synem”, nie byłby zdolny powiedzieć: „Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie...” (Łk 15, 18-19). Ta decyzja ukazuje istotę jego przemiany, gdyż w centrum jego świadomości „znalazło się poczucie utraconej godności, tej, która wynikała ze stosunku do ojca”<sup>35</sup>. Gdyby bowiem nie odnalazł utraconej wierności sobie, nie zdecydowałby się na powrót do „domu ojca”, a gdyby nawet wrócił, to nie byłaby to motywacja szczerza, ale tylko po to, aby ojca oszukać i np. wyłudzić pieniądze. Tak też jest w przypadku zafałszowanego miłosierdzia, które przyjmuje postać obłudy, mającej na celu osobiste dobro tzw. darczyńcy, np. dla kariery, reklamy, dobrego samopoczucia, usprawiedliwienia swoich win, itp. Autentyczne miłosierdzie wyraża się w wierności, która jest charakterystyczną formą jego ekspresji. Wierne zaś trwanie przy kimś, kto sprzeniewierzył się miłości, wymaga ciągłego przezwycięzania siebie, co jest też skuteczną szkołą kształtowania charakteru. Jeśli u podstaw takiej postawy znajdują się motywy nadprzyrodzone, to owocuje to duchowym ubogaceniem i zasługą przed Bogiem. Moc takiej miłosiernej miłości pozwala odnaleźć i przyjąć nienaruszalne dobro człowieczeństwa, dzieląc radość z tym, który „się odnalazł”<sup>36</sup>.

### 4. Urzeczywistnianie miłosierdzia we współczesnym świecie

Uświadczenie istoty miłosierdzia i jego życiowego znaczenia, domaga się jego praktycznej realizacji. Powinność tę wzmacnia Chrystusowe wezwanie: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). Ten wyraz Bożej woli ma szczególną moc zobowiązującą, a jej spełnienie jest warunkiem dostąpienia Bożego miłosierdzia: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). Podmiotem owej powinności jest zarówno cały Kościół, jak i każdy pojedynczy człowiek. Jan Paweł II podkreśla, że wymóg tej „służby należy odnieść do wszystkich i do każdego wedle stosownej proporcji”<sup>37</sup>. Adresatem zaś normatywu miłosierdzia jest człowiek w pełni swego osobowego wymiaru. „Troska ta dotyczy człowieka całego, równocześnie jest

<sup>30</sup> Por. DiM, 6. Zob. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra*, dz. cyt., s. 97-100; G. D. Torre, *Diritto, Giustizia, misericordia*, [w:] *Dives in misericordia. Commento*, dz. cyt., s. 298-299.

<sup>31</sup> DiM, 4. Por. D. von Hildebrand, *Wobec wartości*, tłum. E. Seredyńska, Poznań 1982, s. 18-20.

<sup>32</sup> DiM, 4.

<sup>33</sup> Por. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, s. 432-455.

<sup>34</sup> DiM, 6.

<sup>35</sup> Tamże, 5.

<sup>36</sup> DiM, 8. Por. J. H. Walgrave, *Personalisme et anthropologie chretienne*, „Gregorianum” 65(1984), nr 2-3, s. 445-472.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 21.

ona na nim skoncentrowana w szczególny sposób. Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo» samego Boga<sup>38</sup>.

Świadczenie miłosierdzia winno być dostosowane do potrzeb współczesnego człowieka i świata. Stąd też, chrześcijanie nie mogą „pozostać obojętni wobec dewastacji środowiska naturalnego, która sprawia, że rozległe obszary planety stają się niegościnne i nieprzyjazne człowiekowi. Albo w obliczu problemu pokoju, któremu zagraża często widmo katastrofalnych wojen. Czy wreszcie wobec deptania podstawowych ludzkich praw tak wielu osób, zwłaszcza dzieci. Bardzo wiele jest pilnych spraw, na które serce chrześcijanina nie może pozostać niewrażliwe<sup>39</sup>. Taka sytuacja sprawia, że „potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia»<sup>40</sup>. Przejawem tej nowej „wyobraźni miłosierdzia” ma być „nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowanie się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr<sup>41</sup>. Takie angażujące zwrócenie się ku osobie ludzkiej zapoczątkowuje szereg działań składających się na cały proces „podnoszenia w górę” każdego potrzebującego człowieka i „wydobywanie spod nawarstwień zła”. Jest też budowaniem takiej wspólnoty ludzkiej, w której wszyscy potrzebujący będą się czuli „jak u siebie w domu”. Taka postawa miłosierdzia sprowadza się do jednego z wymiarów cywilizacji miłości, jakim jest prymat osoby nad rzeczą<sup>42</sup>. Tak świadczone miłosierdzie nie tylko zaradza aktualnym potrzebom człowieka, ale jest „usuwaniami nawarstwień zła”, działaniem zapobiegającym niedolom ludzkości. Ta profilaktyczna służba miłosierdzia przyjmuje postać zaangażowania się w obronę podstawowych praw osoby ludzkiej, jakże często zagrożonej w swym bytowaniu. Respektowanie bowiem i obrona praw człowieka jest warunkiem jego integralnego rozwoju, który winien być „prawdziwym celem każdego systemu ekonomicznego, społecznego i politycznego, jak również każdego modelu rozwoju<sup>43</sup>.

Tak pojmowaną posługę miłosierdzia, zgodnie z wielowiekową praktyką Kościoła, chrześcijanie spełniają w dwóch podstawowych formach – indywidualnie i wspólnotowo. Każda z tych form winna być stosowana według aktualnej potrzeby i możliwości. Miłosierdzie w postaci indywidualnej winno

<sup>38</sup> Tamże, 13.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Novo millennio ineunte*, 51.

<sup>40</sup> Tamże, 50. Por. J. Zabielski, *Miłosierdzie jako kres zła. Teologiczno-moralny wymiar „wyobraźni miłosierdzia”*, [w:] P. Borto, R. Kuligowski, Z. Trzaskowski, A. Żądło (red.), *Wyobraźnia miłosierdzia*, Kraków 2007, s. 105-120.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, List Apostolski, *Novo millennio ineunte*, 50.

<sup>42</sup> Por. tamże. Zob. A. M. Krąpiec, „Cywilizacja miłości” spełnieniem osoby, [w:] *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 228-234; J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 157-159.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, Przemówienie *In keeping*, „Acta Apostolicae Sedis” 74(1982), s. 35.

być świadczone „ze strony osób, które do takiej działalności bardziej są dysponowane” oraz „w stosunku do tych odmian cierpienia, wobec których pomoc nie może być inna, tylko właśnie indywidualna i osobista<sup>44</sup>. Osobowe bogactwo ludzkiej natury połączone z różnorodnością ludzkiego cierpienia sprawia, że „człowiek musi się poczuć powołany niejako w pierwszej osobie do świadczenia miłości w cierpieniu. Instytucje są bardzo ważne i nieodzowne, jednakże żadna instytucja sama z siebie nie zastąpi ludzkiego serca, ludzkiego współczucia, ludzkiej miłości, ludzkiej inicjatywy, gdy chodzi o wyjście naprzeciw cierpieniom drugiego człowieka. Odnosi się to do cierpień fizycznych; o ileż bardziej jeszcze, gdy chodzi o różnorakie cierpienia moralne, gdy przede wszystkim cierpi dusza<sup>45</sup>. Takie bezpośrednie świadczenie miłosierdzia jest dzisiaj coraz bardziej potrzebne w związku ze zwiększającą się liczbą ludzi wyobcowanych i życiowo zagubionych. Skoro więc „droga, przy której leży tylu zranionych i ugodzonych ciosami życia poszerzyła się zastraszająco, tym bardziej więc są potrzebni miłosierni samarytanie<sup>46</sup>. Jest to szczególne pole działania dla wielu ludzi, którzy „dzieląc w pełni z innymi warunki życia i pracy, radości i nadzieje mogą dotrzeć do serc swoich sąsiadów, przyjaciół lub kolegów, otwierając je na pełny wymiar rzeczywistości, na pełny sens egzystencji, którym jest komunია z Bogiem i z ludźmi<sup>47</sup>. Szczególną formą indywidualnej pomocy jest modlitwa. Błogosławiony ks. M. Sopoćko podkreśla, że modlitwą „możemy docierać do najodleglejszych zakątków świata, towarzysząc naszym bliskim nawet jeśli są daleko od nas, możemy wypraszać ratunek grzesznikom, konającym, nieść pomoc tym, których dotknęły klęski i cierpienie, możemy wypraszać łaskę wytrwania w dobrym; w przyjaźni z Bogiem dla tych, którzy żyją blisko Niego. Modlitwą możemy docierać z pomocą do tych naszych bliskich, którzy cierpią w czystcu, niosąc im ulgę w cierpieniach. Modlitwa za żywych i umarłych jest uczynkiem miłosiernym względem duszy bliźniego<sup>48</sup>.

Zaangażowanie w posługę miłosierdzia przyjmuje też postać działalności społecznej i instytucjonalnej. Podstawowym środowiskiem w tym zakresie jest rodzina, która w swej naturze posiada takowe możliwości oraz zobowiązania. Podstawowym przejawem rodzinnej posługi miłosierdzia są „uczynki miłości bliźniego świadczone osobom należącym do tej samej rodziny<sup>49</sup>. W szerszym znaczeniu, rodzinna służba miłosierdzia „czynami miłości duchowej i materialnej wobec innych rodzin, zwłaszcza najbardziej potrzebujących pomocy

<sup>44</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris*, 29.

<sup>45</sup> Tamże. Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 81-82.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, Homilia *Avete desiderato*, „Insegnamenti di Giovanni Paulo II” 2(1980), s. 349.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Christifidele laici*, 28.

<sup>48</sup> M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 139.

<sup>49</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris*, 29.

i podtrzymania, wobec ubogich, chorych, starszych, upośledzonych, sierot, wdów, opuszczonych małżonków, matek i niezamężnych i tych, które w trudnych sytuacjach doświadczają pokusy usunięcia owocu ich łona<sup>50</sup>. Miłosierna postawa w rodzinie otwiera „oczy serca” na potrzeby drugiego człowieka i zapoczątkowuje powstawanie i rozwój odpowiednich środowisk i instytucji podejmujących samarytańską posługę. Są bowiem sytuacje, które wymagają działania specjalnych charytatywnych organizacji i instytucji, „zwłaszcza gdy chodzi o podejmowanie większych zadań, wymagających współpracy i użycia środków technicznych”<sup>51</sup>. Istnienie i posługa charytatywnych organizacji i instytucji jest znakiem, że „przypowieść o ewangelicznym samarytaninie stała się «jednym z istotnych składników ogólnoludzkiej kultury moralnej i cywilizacji»”<sup>52</sup>.

\* \* \*

Reasumując niniejsze analizy i refleksje, raz jeszcze należy uświadomić, że wśród różnych norm etyczno-społecznych, chrześcijańskie miłosierdzie jawi się jako personalistyczna zasada, której celem jest człowiek w swej osobowej godności. Miłosierdzie ma swe źródło i wzorzec w Bogu, gdzie znajduje też swą moc zobowiązującą. Stanowi ono szczególną postać miłości i jako miłość miłosierna jest gwarantem pomocy każdemu potrzebującemu człowiekowi. „Miłość – «*caritas*» – wyjaśnia Benedykt XVI – to nadzwyczajna siła, skłaniająca osoby do odważnego i ofiarnego zaangażowania się na polu sprawiedliwości i pokoju. To siła, która ma swe początki w Bogu – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie. Każdy znajduje swoje dobro, podejmując plan, który Bóg ma wobec niego, by w pełni go urzeczywistnić: w tym bowiem planie znajduje swoją prawdę, a przyjmując ją staje się wolny (por. J, 8, 22)”<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio*, 71. Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra*, dz. cyt., s. 171-172.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris*, 29.

<sup>52</sup> Tamże. Por. R. Kuligowski, *Humanizm a wyobrażenia miłosierdzia w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Wyobrażenia miłosierdzia*, dz. cyt., s. 121-144.

<sup>53</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in Veritate*, 1.

Ks. Jan Machniak

Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

## BOŻE MIŁOSIERDZIE W DOŚWIADCZENIU ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ I W TEOLOGII BŁ. KS. MICHAŁA SOPOCKI – DYNAMIKA PRZYJAŹNI DUCHOWEJ

### DIVINE MERCY IN SISTER FAUSTYNA KOWALSKA'S EXPERIENCE AND REV. MICHAŁ SOPOCKO'S THEOLOGY – DYNAMISM OF SPIRITUAL FRIENDSHIP

Rev. Michał Sopoćko, the father confessor to Sister Faustyna Kowalska, played an important role in promoting the cult of Divine Mercy. Both of them made people sensitive to God's love anew. According to John Paul II, those who experience it in everyday life, should guide themselves with the imagination of mercy, especially in interpersonal contacts. Divine Mercy should be the foundation of the social order, as it is the only guarantee of happiness.

Orędzie Miłosierdzia dociera dziś po krańce świata dzięki św. Siostrze Faustynie. Obok niej dostrzegamy coraz wyraźniej postać bł. ks. Michała Sopoćki – kapłana, spowiednika i teologa, powiernika wielkiej tajemnicy Bożej. Stał on odważnie przy Siostrze Faustynie, by wsłuchiwać się w głos Boga i stawiać się uczniem Jezusa Miłosiernego. Posługa Bożemu miłosierdziu stała się czynnikiem decydującym w jego życiu. Kształtowała całą jego postawę jako kapłana i teologa.

Pan Jezus wskazał go Siostrze Faustynie w wewnętrznym widzeniu jako pomoc w rozpoznawaniu Orędzia Miłosierdzia. Błogosławiony ks. Michał Sopoćko podjął to wyzwanie, gdy św. Faustyna w Wilnie, latem 1933 roku zwróciła się do niego z prośbą o pomoc w realizowaniu Bożego wezwania. Nie przeraził się, gdy przekazała mu tajemnicę Bożego Miłosierdzia, którą Pan Jezus jej odsłaniał.

Nie zlekceważył głosu Bożego. Upewnił się, że ma do czynienia z Bożym działaniem w duszy Siostry Faustyny. Zaangażował całą swoją wiedzę i autorytet profesora teologii Uniwersytetu Wileńskiego, by zrozumieć i przekazać orędzie miłosierdzia Kościołowi i światu.

## 1. Dynamika relacji między bł. ks. Michałem Sopoćką i św. Siostrą Faustyną

Najważniejszą rolę w życiu duchowym i w podjęciu orędzia Miłosierdzia Bożego przez św. Siostrę Faustynę odegrał bł. ks. Michał Sopoćko. Mistyczka z Krakowa spotkała go po raz pierwszy po ślubach zakonnych w maju 1933 roku, gdy jako profeska wieczysta przybyła do klasztoru w Wilnie. Znała go jednak wcześniej z wizji, w których Pan Jezus wskazał go jako kierownika duszy. O nim zapisała w swoim *Dzienniczku* takie słowa: „Modliłam się gorąco, aby mi Bóg dał tę łaskę – to jest kierownika duszy. Jednak tę łaskę otrzymałam dopiero po ślubach wieczystych, kiedy przyjechałam do Wilna. To jest ksiądz Sopoćko. Dał mi Bóg go poznać wpierw wewnętrznie...” (Dz. 34); „W pewnym dniu widziałam go w kaplicy naszej pomiędzy ołtarzem a konfesjonalem. Wtem usłyszałam głos w duszy: Oto jest pomoc widzialna dla ciebie na ziemi. On ci dopomoże spełnić wolę moją na ziemi” (Dz. 53).

W *Dzienniczku* św. Faustyna dodała, że „kapłan ten jest kierowany przez Ducha Bożego, przeniknął tajemnice duszy mojej i najskrytsze tajemnice, które były pomiędzy mną i Bogiem” (Dz. 436). Fakt ten dodatkowo potwierdzał zgodność wizji z rzeczywistością (Dz 48, 263).

Ksiądz M. Sopoćko (1888-1975), kiedy spotkał Siostrę Faustynę, był profesorem teologii pastoralnej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie i rektorem kościoła św. Michała. W latach 1933-1941 pełnił funkcję spowiednika w klasztorze Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. W opinii Siostry Faustyny, był nie tylko wybranym przez Boga, ale posiadał dobrą wiedzę teologiczną, zdolność poznawania serca i rozróżniania duchów (*diakrisis*), którą ojcowie pustyni podają, jako warunek podjęcia kierownictwa duchowego<sup>1</sup>. Zdolność ta pozwalała mu z łatwością oddzielać pokusy od natchnień Bożych i tak kierować Siostrą Faustyną, by mogła otwierać swoje serce na działanie Boga i pełnić Jego wolę. Przymioty te były wynikiem Bożej łaski, którą obdarzył go Pan Jezus. Kierując Siostrą Faustyną w oparciu o sakrament pokuty, wprowadzał ją w tajniki życia duchowego przez pełnienie woli Bożej, wypełnianie nakazów wynikających z Konstytucji zakonnych, pójście za wewnętrznymi natchnieniami i oddanie siebie działaniu Boga, stając się narzędziem w Jego ręku.

<sup>1</sup> Por. E. Ancilli OCD (red.), *Mistagogia e direzione spirituale*, Roma 1983, s. 60-61; E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań 1983, s. 19-20.

Ksiądz Michał Sopoćko był autorem wielu publikacji na temat Bożego Miłosierdzia<sup>2</sup> i miał niewątpliwie wielki wpływ na formację teologiczną swojej penitentki. Siostra Faustyna czytała broszurę jego autorstwa, zatytułowaną *Miłosierdzie Boże. Studium teologiczno-praktyczne*, wydaną w Wilnie w 1936 roku<sup>3</sup>. Z nim św. Faustyna dzieliła się modlitwami, które przekazał jej Jezus w wewnętrznych natchnieniach, aby już za jej życia mogły być wydrukowane na obrazkach z Jezusem Miłosiernym<sup>4</sup>. Zapoznając się już w Krakowie z kolejnym artykułem ks. Sopoćki o Miłosierdziu Bożym, wydanym 4.IV.1937 roku w „Tygodniku Wileńskim”, stwierdziła ze zdziwieniem, że niektóre sformułowania w książce dosłownie zgadzają się ze słowami Pana Jezusa, które słyszała w swoim sercu<sup>5</sup>. Siostra Faustyna korespondowała również ze swoim spowiednikiem, podejmując w listach tematykę Miłosierdzia Bożego<sup>6</sup>.

Błogosławiony ks. Michał Sopoćko służył Siostrze Faustynie jako spowiednik i kierownik duchowy w Wilnie od 1933 roku do 1936 roku, a potem prowadził z nią ożywioną korespondencję omawiając sprawy kultu Miłosierdzia Bożego. Odwiedzał ją również w Krakowie, kiedy ciężko zachorowała. Między nimi wywiązała się głęboka więź duchowa. Połączyła ich tajemnica Bożego Miłosierdzia, której poświęcili całe życie. Ksiądz Sopoćko dotykał tajemnicy Bożego Miłosierdzia jako spowiednik i kierownik duchowy św. Faustyny. Czuwał nad jej rozwojem duchowym. Prowadził na drogi zjednoczenia z Bogiem. Był cierpliwy w konfesjonale, a kiedy spowiedzi się przedłużały, poprosił o spisywanie wewnętrznych przeżyć. Dzięki temu powstał *Dzienniczek* św. Faustyny, przez który możemy poznać wnętrze duchowe naszej Mistyczki i Orędzie Miłosierdzia Bożego.

O zasługach bł. ks. Michała w rozwoju życia duchowego dała piękne świadectwo sama Siostra Faustyna. Z listów pisanych przez nią do ks. Sopoćki wynika, że wywiązała się między nimi wielka przyjaźń duchowa. W centrum tej przyjaźni była tajemnica Miłosierdzia Bożego i wielka troska o to, jak ją przekazać światu. Ksiądz Michał Sopoćko jawi się nie tylko jako gorliwy spowiednik i kierownik duchowy św. Siostry Faustyny, ale również jako wybitny teolog zgłębiający tajemnicę Bożego Miłosierdzia w Objawieniu i w nauczaniu Kościoła. Nie tylko zaopiekował się duchowo Siostrą Faustyną, ale również podjął się zadania troski o kult Bożego Miłosierdzia.

<sup>2</sup> M. Sopoćko, *De Misericordia Dei deque Eiusdem festo instituendo*, Vilnae 1938 (skrypt); *Godzina święta i Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem*, Poznań 1949; *Król Miłosierdzia*, Poznań 1948; *Miłosierdzie Boże nadzieją ludzkości*, Wrocław 1948; *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, Londyn 1959; *Nowenna o Miłosierdziu Bożym nad światem*, Warszawa 1949; *O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela*, Poznań 1947; *Poznajemy Boga w Jego Miłosierdziu*, Poznań 1949.

<sup>3</sup> Por. Dz. 675; *Dzienniczek*, przypis 365.

<sup>4</sup> Dz. 711.

<sup>5</sup> Dz. 1081-1082; por. *Dzienniczek*, przypis 512.

<sup>6</sup> Dz. 1401; *Listy świętej Siostry Faustyny*, Kraków 2005.

Po wyjeździe Siostry Faustyny z Wilna do Krakowa w 1936 roku zaczął studiować prawdę o Bożym Miłosierdziu w *Písmie Świętym*, w nauczaniu Ojców Kościoła i w dokumentach soborów powszechnych. Pogłębione studium doprowadziło go do stwierdzenia zbieżności prywatnych objawień Siostry Faustyny z Objawieniem Bożym. To umocniło Księdza Michała w przekonaniu, że warto jeszcze bardziej zaangażować się w studium teologii miłosierdzia. On sam powoli stawał się Apostołem Miłosierdzia.

W styczniu 1934 roku wystarał się o malowanie obrazu Jezusa Miłosiernego u wileńskiego artysty Eugeniusza Kazimirowskiego.

Już w 1936 roku pojawiły się pierwsze publikacje dotyczące Bożego Miłosierdzia, które pokazywały, jak ta „największa tajemnica Boga” objawiała się w dziejach świata. Ukoronowaniem jego pracy jako teologa miłosierdzia stała się książka: *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego* (Londyn 1959). Dziś bł. Michał Sopoćko staje obok św. Siostry Faustyny, by uczyć nas całkowitego zaufania Bogu.

## 2. Dynamika wzajemnej relacji duchowej

Miejszem kierownictwa duchowego była zwykle spowiedź, do której Siostra Faustyna przystępowała regularnie, mimo różnych przeszkód. Na fundamencie całkowitego posłuszeństwa ks. Sopoćce powstała dynamiczna relacja wzajemnej zależności, obejmująca wspólne wsłuchiwanie się w głos Boga i pełnienie Jego poleceń.

Problem teologii Miłosierdzia Bożego występował w wewnętrznej rozmowie z Jezusem, w której Siostra Faustyna na prośbę ks. Sopoćki pytała o napis, który miał być umieszczony na dole obrazu i o znaczenie promieni wychodzących z boku na obrazie Jezusa Miłosiernego<sup>7</sup>. Miłosierdzie jako „największy przymiot Boga” i tytuł „Chrystusa, Króla Miłosierdzia” omawiała Siostra Faustyna ze swoim spowiednikiem w Wilnie podczas rekolekcji ośmiodniowych w lutym 1935 roku<sup>8</sup>. Po pewnych wahaniach Siostra Faustyna przynaglana przez Pana Jezusa w wewnętrznych natchnieniach, który przypominał o potrzebie posłuszeństwa ks. Sopoćce, otworzyła przed nim swoją duszę, otrzymując od Boga wiele łask. Polecenia kierownika duszy zapisywała w *Dzienniczku*, jako wskazówki ważne dla jej życia duchowego<sup>9</sup>. Wprowadzały one Siostrę Faustynę w zasady rozwoju duchowego według św. Ignacego Loyoli<sup>10</sup>, szczególnie w dziedzinie praktyko-

<sup>7</sup> Dz. 88, 299.

<sup>8</sup> Dz. 378.

<sup>9</sup> Dz. 269, 270.

<sup>10</sup> Według św. Ignacego Loyoli pierwszy stopień pokory polega na przyjęciu uniżenia i upokorzenia, by być zawsze posłusznym Bożemu prawu. Drugi stopień pokory wyraża się w postawie obojętności zarówno wobec bogactwa i ubóstwa ze względu na służbę Bogu. Trzeci stopień pokory, do którego zachęcał Siostrę Faustynę ks. M. Sopoćko, polega na wybieraniu ubóstwa, zniewag i upokorzeń ze względu na Chrystusa, by dokładniej Go naśladować. Por. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 164-167.

wania pokory, która polega na przyjmowaniu nawet niesłusznych zarzutów, oraz przygotowania się na cierpienia z powodu misji powierzonej przez Jezusa Miłosiernego. Jego zdanie było dla Siostry Faustyny „wyrocznią”, którą przyjmowała jak święte słowa, kierując się nimi w wewnętrznym postępowaniu. On zapewniał swoją penitentkę przeżywającą wewnętrzne wątpliwości, że jest gotowa stanąć przed Bogiem<sup>11</sup>.

Po stwierdzeniu zdrowia psychicznego Siostry Faustyny i poddaniu próbom jej objawień, ks. M. Sopoćko zaangażował się w dzieło głoszenia Miłosierdzia Bożego. Z nim omawiała szczegóły dotyczące malowania obrazu, szczególnie spojrzenie Jezusa z Krzyża i napis *Jezu, ufam Tobie*<sup>12</sup>. Jego pytania dotyczące znaczenia promieni wychodzących z rany boku przedstawiała Apostółka Bożego Miłosierdzia Panu Jezusowi w wewnętrznej rozmowie. Do niego zwracał się Jezus Miłosierny przez Siostrę Faustynę prosząc, by w Święto Miłosierdzia mówił „światu całemu o tym wielkim miłosierdziu”<sup>13</sup>. W wizji promieni wychodzących z monstrancji, Pan Jezus potwierdził, że kierownik duszy otrzymał szczególny dar rozdawania łask Bożego Miłosierdzia, który symbolizowały promienie przechodzące przez jego ręce<sup>14</sup>.

Spowiednik przypominał Siostrze Faustynie przerażonej perspektywą głoszenia światu Miłosierdzia Bożego, że nie wolno jej uchylać się od wewnętrznych rozmów z Bogiem, lecz powinna uważnie wsłuchiwać się w słowa do niej kierowane. Apostółka Bożego Miłosierdzia powierzała ks. Sopoćce kolejne polecenia wewnętrzne dotyczące głoszenia prawdy o Bożym Miłosierdziu: malowanie obrazu, święto Bożego Miłosierdzia, Koronka do Bożego Miłosierdzia, tworzenie zgromadzenia. Pomimo wątpliwości, jakie mu przedstawiała, on wyraźnie skłaniał się do potwierdzenia wiarygodności wewnętrznych natchnień i polecił przyjmować je w duchu posłuszeństwa, konsultując z nim trudne kwestie<sup>15</sup>.

Niekiedy Siostra Faustyna ociągała się z przedstawieniem żądań Pana Jezusa kierownikowi duchowemu, argumentując, iż Mistrz nie nakazuje jej wyraźnie rozmawiać z nim o tych sprawach: „Jednak kapłan ten jest kierowany przez Ducha Bożego, przeniknął tajemnicę duszy mojej i najskrytsze tajemnice, które były pomiędzy mną i Bogiem, o których mu nigdy jeszcze nie mówiłam, a to dlatego nie mówiłam, że ich sama dobrze nie rozumiałam i nie nakazał mi Pan wyraźnie, abym o tym powiedziała” (Dz. 436). Kierownik duszy zachęcał ją do pełnienia woli Bożej przez całkowite oddanie się Bogu. Nie zgadzał się natomiast na surowe umartwienia ascetyczne, zamieniając je na bardziej duchowe,

<sup>11</sup> Dz. 293, 321.

<sup>12</sup> Dz. 326-327.

<sup>13</sup> Dz. 299.

<sup>14</sup> Dz. 344.

<sup>15</sup> Dz. 430, 436, 437.

np. rozważanie w czasie spożywania posiłków cierpienia Chrystusa na krzyżu pojonego octem z żółcią<sup>16</sup>.

Siostra Faustyna wspierała swojego kierownika duchowego modlitwami, odpowiadając nowennie w jego intencji do Matki Bożej i polecając go Bogu w nocnej adoracji<sup>17</sup>. Ciesząc się kierownikiem, którego Bóg jej wskazał, podkreślała korzyści, jakie dla duszy przynosi możliwość rozmowy z nim o sprawach duchowych, zapewniając szybszy postęp w cnocie, pomagając rozpoznać wolę Bożą i wiernie ją wypełniać: „O, jak wielką łaską jest mieć kierownika duszy. Szybciej postępuje się w cnocie, jaśniej poznaje wolę Bożą, wierniej ją wypełnia, idzie drogą pewną i bezpieczną. Kierownik umie ominąć skały, o które rozbić by się mogła” (Dz 331).

Ksiądz M. Sopoćko pojawiał się w wielu wizjach Siostry Faustyny, w których Pan Jezus potwierdził, że jest on kapłanem wybranym przez Boga do pełnienia misji przybliżania światu tajemnicy Miłosierdzia Bożego. Taką funkcję pełniły wizje kierownika duchowego z Dzieciątkiem Jezus, które nakłada na jego głowę potrójną koronę, czy świetlaną aureolę, podkreślając w ten sposób, iż Bóg jest przy nim. W poznaniu wewnętrznym Apostołka Bożego Miłosierdzia otrzymała również zapewnienie, że Bóg przeznacza go do rozszerzania tajemnicy Miłosierdzia Bożego<sup>18</sup>.

### 3. Refleksja teologiczna ks. Michała Sopoćki nad Miłosierdziem Bożym

Teologia czasów, w których żyła św. Siostra Faustyna, zebrana przez ks. M. Sopoćkę w książce pt. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, opisywała naturę Boga wskazując na Jego „przymioty”, albo „doskonałości wsobne”: prostota czyli niezłożoność, nieskończoność, wieczność i niezmiennność. Określają one istotę Boga jako bytu istniejącego przez samego siebie w odróżnieniu od bytów stworzonych, które istnieją dzięki Bogu. Obok doskonałości wsobnych, teologowie rozróżniali w Bogu „przymioty”, albo „doskonałości odnośne”, które ujawniają się w Bożych dziełach: mądrość, dobrotliwość, opatrność, sprawiedliwość i miłosierdzie. Są one związane z wewnętrznymi władzami Boga i wyrażają Jego działanie wobec człowieka i świata. Przez analogię do władz człowieka, przymioty mądrości i opatrności mają swoje miejsce w umyśle Bożym, natomiast dobrotliwość, sprawiedliwość i miłosierdzie są związane z wolą Boga.

Przymioty te określa się również pojęciem cnót. Charakteryzują one relację Boga do człowieka. Dobrotliwość Boża udziela człowiekowi dobra niezależnie od okoliczności. Opatrność wyraża czuwanie Boże nad człowiekiem, by mógł przy pomocy otrzymanego dobra osiągnąć wyznaczony przez Boga cel.

<sup>16</sup> Dz. 444, 618.

<sup>17</sup> Dz. 330, 355.

<sup>18</sup> Dz. 604, 762, 764.

Sprawiedliwość Boża obejmuje udzielanie dobra, według z góry ustalonego porządku. Miłosierdzie jest udzielaniem dobra przez Boga, by wyprowadzić człowieka z jego słabości i braków. Jest ono doskonałością Boga, „z której jak ze źródła wypływa wszystko, co nas spotyka na ziemi, i w której Bóg chce być wielbiony przez całą wieczność”<sup>19</sup>.

Słowo „miłosierdzie” rozumiał ks. Sopoćko, za św. Tomaszem z Akwinu i św. Augustynem, jako współczucie wobec nieszczęścia bliźniego oraz działanie zmierzające do ulżenia w cierpieniu. Rozróżniał w nim dwa zasadnicze wymiary: „wzruszenie zmysłowe czyli namiętność (*passio*)” oraz „cnotę moralną”<sup>20</sup>. Miłosierdzie jako wzruszenie jest odruchem psychiki ludzkiej, uczuciem żalu z powodu czyjegoś nieszczęścia. Jako cnota moralna jest rozumnym współcierpieniem właściwym tylko człowiekowi, które wyraża chęć udzielenia pomocy. U chrześcijanina, miłosierdzie wypływa z miłości bliźniego i jest przejawem wolnej woli człowieka. Realizuje się ono w uczynkach, ogarniając nie tylko bliźnich, ale również nieprzyjaciół.

Miłosierdzie Boga nie jest ani wzruszeniem, ani cnotą moralną, w skład której wchodzi smutek wynikający ze współcierpienia, gdyż Bóg jako istota najdoskonalsza nie podlega wzruszeniu. Miłosierdzie Boże jest przymiotem Boga, a nie tylko stanem współczującego czy litującego się umysłu. W odniesieniu do Boga, miłosierdzie zakłada współczucie, które nie wyklucza Bożej niezmienności, lecz jest jego źródłem. Na tej podstawie tradycja teologiczna twierdziła, iż miłosierdzie Boże jest nieskończone jako przymiot nieskończonej natury Boga oraz jako owoc nieskończonej miłości Bożej. Nieskończone Miłosierdzie Boże wyraziło się we Wcieleniu Syna Bożego. Pan Jezus stając się człowiekiem ukazał nam prawdę, że miłosierdzie jest absolutnie nieskończone i nie ma granic, jeśli zechcemy się na nie całkowicie otworzyć.

W takim ujęciu, Miłosierdzie Boże jawi się jako „doskonałość Jego działalności, składającej się ku bytom niższym w celu wyprowadzenia ich z nędzy i uzupełnienia ich braków – jest to Jego wola czynienia dobrze wszystkim, którzy cierpią jakieś braki i sami nie są w stanie ich uzupełnić”<sup>21</sup>. Miłosierdzie jako akt woli Bożej jest motywem każdego działania Bożego, które zwraca się szczególnie do człowieka cierpiącego z powodu zła, grzechu, braku dobra. W Bogu każdy pojedynczy akt litości utożsamia się z miłosierdziem, ujawniając się w udzielaniu dobra, aby wyprowadzić człowieka z niewoli grzechu.

Trudności w poznaniu przymiotów Boga są spowodowane słabością ludzkiego umysłu, który czuje się bezradny wobec Bożych tajemnic. Podobnym problemem dla władz poznawczych człowieka pozostaje zrozumienie wzajemnych zależności między poszczególnymi doskonałościami, które w Bogu są

<sup>19</sup> M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, dz. cyt., s. 11

<sup>20</sup> Tamże, s. 12.

<sup>21</sup> Tamże, s. 13.



równe. Pomocą w odkrywaniu doskonałości Boga jest Objawienie ukazujące wielkość Boga wobec człowieka w historii zbawienia. Refleksja teologiczna prowadziła do odkrywania Boga w Jego dziełach, pokazując, jak w stworzeniu człowieka, wydarzeniach z dziejów Izraela i w wyzwoleniu z niewoli grzechu przez Chrystusa, miłosierdzie obejmowało Bożą dobrotliwość, szczodrobliwość, opatrność i sprawiedliwość: „Inaczej mówiąc, Miłosierdzie Boże jest głównym motywem działania Bożego na zewnątrz, czyli znajduje się u źródła każdego działania Stwórcy”<sup>22</sup>.

Szczególnym miejscem objawienia Bożego Miłosierdzia w *Pismie Świętym* są *Psalm*y traktujące wprost o miłosierdziu lub używające synonimów dla podkreślenia wielkiej miłości Boga do człowieka: „litość”, „cierpliwość”, „łaska” (Ps 22, 6; 24, 10; 32, 18; 110; 118). Okazując miłosierdzie, Bóg oczekuje od człowieka, aby uwielbił Jego miłosierdzie w postawie ufności i przez dzieła miłosierdzia.

Miłosierdzie jako główny motyw działania Bożego stało się przedmiotem rozważań Ojców Kościoła: św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma, św. Piotra Chryzologa oraz teologów średniowiecznych: św. Bernarda z Clairveux i św. Tomasza z Akwinu. Teologia współczesna Siostrze Faustynie, odwołując się do nauki św. Tomasza z Akwinu, wyjaśniała wzajemne zależności między przymiotami Boga i wyróżniała Miłosierdzie Boże spośród innych doskonałości. Miłosierdzie, jako doskonałość Boga, w którym nie ma różnicy rzeczowej, a wszystkie przymioty stanowią Jego istotę, jest równe sprawiedliwości, mądrości, dobrotliwości i opatrności. Jako przymiot charakteryzujący działanie Boga, jest przymiotem najwyższym, ponieważ polega na udzielaniu się Istoty najwyższej bytom niższemu. Jest najwyższą własnością, ujawniając potęgę Boga wobec stworzenia: „Miłosierdzie rozważane ze względu na tego, w kim się ono znajduje, nie jest zawsze największą doskonałością, lecz tylko wówczas, jeżeli posiadający jest sam Bytem najwyższym, czyli nie ma ani nikogo równego sobie, ani nikogo nad sobą. Kto bowiem ma kogoś nad sobą, lepiej ujawnia swą doskonałość przez łączenie się z bytem wyższym w miłości, niż przez usuwanie braków w bytach niższych. Dlatego u ludzi najwyższą cnotą jest miłość, która stanowi istotę ich doskonałości. Ale Bóg nie ma nad sobą nikogo, komu by się mógł poddawać przez miłość. Dlatego Jego najwyższą doskonałością odnośną jest Miłosierdzie”<sup>23</sup>.

Podkreślając pierwszeństwo Miłosierdzia Bożego wśród przymiotów Boga, teologowie pokazywali, w jaki sposób podporządkowuje się mu sprawiedliwość, rozumiana jako „wola oddawania każdemu, co się komu należy”. W Bogu sprawiedliwość ma charakter dobrowolnego obdarzania nagrodami i karami, nagradzając ponad zasługi i wymierzając kary mniejsze od win. Mówiąc o wyższości Miłosierdzia Bożego nad sprawiedliwością, ks. Sopoćko odwoływał się

do św. Tomasza: „Cokolwiek – powiada – Bóg czyni dla stworzeń, czyni według należnego i zawnazs postanowionego porządku, który stanowi sprawiedliwość. Ale ponieważ ten porządek został przyjęty zupełnie dobrowolnie i nie był Bogu narzucony przez nikogo, dlatego w ustanowieniu takiego, a nie innego porządku trzeba widzieć również tylko nieskończone Miłosierdzie Boże, które zawsze przewyższa sprawiedliwość”<sup>24</sup>.

Podobnie, Miłosierdzie Boże różni się od miłości tym, że miłość charakteryzuje wewnętrzne relacje w Trójcy Przenajświętszej, natomiast miłosierdzie wyraża miłość Boga do stworzenia. Miłosierdzie Boże jest zatem największą doskonałością Boga, która nie różni się od bezinteresownej miłości, dlatego jest nazywana „miłością wobec nędzy”, albo „miłością miłosierną”<sup>25</sup>. Bóg w swoim miłosierdziu, rozumianym szerzej jako miłość miłosierna, stworzył człowieka i obdarzył go synostwem Bożym, a po grzechu pierworodnym obiecał odkupienie. W *Starym Testamencie* objawił trwałość, powszechność, potęgę i moc miłosierdzia w dziejach narodu wybranego.

Pełnią objawienia miłosierdzia jest Wcielenie Syna Bożego i Odkupienie, które dokonało się przez śmierć i Zmartwychwstanie. Ksiądz M. Sopoćko uznał za trzy główne dzieła Miłosierdzia Bożego następujące działania: stworzenie i utrzymywanie świata w istnieniu, podniesienie człowieka do stanu nadprzyrodzonego oraz odkupienie z niewoli grzechu. Pojmując Miłosierdzie Boże szeroko jako miłość miłosierną, przypisywał jemu również stworzenie człowieka i świata. Konstytucja *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I stwierdza, iż stworzenie jest dziełem miłości, czy też dobroci Bożej<sup>26</sup>.

Bogu niezmiennemu i nieskończonemu przypisuje *Pismo Święte* przymiot miłosierdzia, który określa Jego relację do człowieka, gdy usuwa braki, słabości i nędze człowieka: „W każdym dziele Bożym, gdy chodzi o jego pierwsze źródło, ujawnia się miłosierdzie”<sup>27</sup>. Ludzka słabość staje się okazją do jeszcze większego obdarowywania, nie sprzeciwiając się sprawiedliwości, lecz ją dopełniając. Właśnie w przebaczeniu i współczuciu najbardziej objawiła się miłość Boga do człowieka. Miłosierdzie wyrażające się w odpuszczaniu grzechów jest najbardziej oczywistym dowodem na wszechmoc Bożą.

Miłosierdzie zajmuje szczególne miejsce wśród cnót woli Bożej będąc przymiotem Boga w działaniu wobec człowieka, przekraczając Jego dobroć Boga, wielkoduszność, szczodrobliwość i łaskawość. Przymiot ten posiada najszerszy zakres i jest najbardziej ulubionym przez autorów natchnionych, mówiących o wielkości i dobroci Boga. Bezgraniczne dawanie się Boga wzrasta wobec słabości i nędzy człowieka. Ukazuje się tym bardziej, im większa jest ludzka słabość i grzech. Bóg miłosierny obdarza przebaczeniem i niezasłużonymi da-

<sup>22</sup> Tamże, s. 14.

<sup>23</sup> Tamże, s. 17.

<sup>24</sup> Tamże, s. 18.

<sup>25</sup> Tamże, s. 18.

<sup>26</sup> Por. DS, 3002, M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, dz. cyt., s. 20-23.

<sup>27</sup> Tamże, s. 18.



rami oraz zapobiega słabościom, które powstają na skutek ułomności ludzkiej natury. Miłosierdzie chroni przed grzechem, a dzięki wyrozumiałości uwalnia od zasłużonej kary. Współczujące serce Boga gotowego przebaczać i zapomnieć wszystkie słabości człowieka jest określane jako tron Bożego Miłosierdzia.

Miłość Boża i miłosierdzie, z którymi Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi domaga się od niego postawy całkowitego zaufania. Człowiek może odpowiedzieć na dobroć Boga przez wiarę. Tajemnica Miłosierdzia Bożego przekracza możliwości ludzkiego pojmowania. Bóg w swoim miłosierdziu posunął się aż do oddania swojego Syna w ofierze Krzyża (J 3, 16). Dlatego odpowiedź wiary wymaga od człowieka całkowitego zaufania i powierzenia swojego życia Bogu oraz przyjęcia Jego woli zawartej w przykazaniach. Miłość Boża okazywana grzesznej ludzkości jest motywem przewodnim całego objawienia Boga. Zwraca się On do człowieka widząc w nim nie tylko jego słabości, ale również jego wielkość jako osoby zdolnej do miłości i miłosierdzia.

#### 4. Miłosierdzie w zbawczym dziele Chrystusa

Myśl o Miłosierdziu Bożym jako najwspanialszym przejawie mocy i dobroci Boga pojawiła się w teologii okresu, w którym żyła i działała Siostra Faustyna. Ksiądz Sopoćko w swojej książce *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego* podkreślał nie tylko, że Miłosierdzie Boga jest początkiem wszelkiego stworzenia. Wskazywał również na fakt, że Bóg w swoim miłosierdziu ze zła wyprowadza dobro, wchodząc w historię człowieka. Bogu podoba się wyprowadzać dobro nadprzyrodzone, większe niż wszystkie byty stworzone razem wzięte. Święty Augustyn i św. Tomasz twierdzili, że dla Boga jest rzeczą bardziej chwalebniejszą uczynić z grzesznika człowieka sprawiedliwego, niż stworzyć niebo i ziemię. Jako przejaw Bożej dobroci i wszechmocy, Miłosierdzie Boże z największej niewdzięczności i najcięższego grzechu wyprowadza najgłębszy żal i miłość.

Miłosierdzie jest szczególną formą miłości Boga do człowieka, który popadł w grzech i doświadcza jego skutków w swojej słabej naturze. W miłosierdziu wyraża się „skuteczna wola Boża” wyzwolenia człowieka z niewoli grzechu, jak również „współczucie i litość”, które czynią Boga bliskim człowiekowi. Najpełniejszym przejawem Miłosierdzia Bożego jest tajemnica Wcielenia i Odkupienia objawiona w Osobie Syna Bożego, której szczytowym punktem jest misja kapłańska Chrystusa.

Dzieło Chrystusa, obejmujące tajemnicę Wcielenia i Odkupienia, jako wyraz Bożego Miłosierdzia, odnosi się przede wszystkim do sytuacji człowieka grzesznego. Przez grzech pierworodny utracił on pierwotną godność dziecka Bożego. Człowiek stworzony na „obraz Boży” (Rdz 1, 28) cieszył się bliskością Boga i udziałem w życiu Bożym, wolnością od ograniczeń ludzkiej natury, która wyrażała się w wewnętrznej harmonii władz i ich podporządkowaniu miłości

Boga<sup>28</sup>. Grzech pierworodny doprowadził do utraty łaski uświęcającej, czyli przyjaźni z Bogiem, i wyraził się w stałej skłonności do złego. Doprowadził do utraty pierwotnej „sprawiedliwości i świętości”, co wyraziło się nie tylko w braku przyjaźni Boga, ale również w braku właściwego ukierunkowania woli.

Człowiek pozbawiony łaski uświęcającej nie jest w stanie sam przywrócić przyjaźni z Bogiem, ani uczestnictwa w naturze Bożej. Odejście przez grzech od Boga jest odwróceniem się od źródła życia, miłości i świętości oraz odkryciem skłonności do złego, które jest przyczyną wszystkich nieszczęść człowieka.

Najpełniejszym objawieniem Miłosierdzia Bożego jest tajemnica Wcielenia, która osiąga swój szczyt w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>29</sup>. Obejmuje ona prawdę o zjednoczeniu natury ludzkiej i Boskiej w Osobie Syna Bożego, dzięki któremu Bóg stał się człowiekiem, a człowiek został podniesiony do godności Syna Bożego. Znakiem nieskończonego Miłosierdzia Bożego we Wcieleniu jest uniżenie Syna Bożego, który przyjmując naturę ludzką stał się podobny do człowieka we wszystkim z wyjątkiem grzechu (Flp 2, 6-8).

Autor *Miłosierdzia Boga* wykazywał, jak prawda o Bożym Miłosierdziu realizowała się w ukrytym życiu i w publicznej działalności Chrystusa: w Zwiastowaniu i w narodzeniu Syna Bożego, w wyborze uczniów, wobec grzeszników, chorych, ślepych, trędowatych, głuchych, opętanych i umarłych, w panowaniu nad żywiołami, w odnowieniu rodziny, w radach ewangelicznych, w przykazaniu miłości nieprzyjaciół. Chrystus objawił Miłosierdzie Boże w swoim nauczaniu, ale najpełniej w tajemnicy śmierci i Zmartwychwstania: „Pan Jezus nie zataił Miłosierdzia Bożego przed światem, ale ujawnił je w tajemnicy Wcielenia, w życiu swoim ukrytym i publicznym, a naocznie ukazał je w tajemnicy Odkupienia, umierając na krzyżu za grzechy całego świata”<sup>30</sup>. Nauka o Miłosierdziu Bożym pojawiła się w nauczaniu Jezusa przede wszystkim w przypowieściach o synu marnotrawnym, zagubionej owcy i drachmie (Łk 15, 1-32).

Z analizy wspomnianych przypowieści o Miłosierdziu Bożym wynika, iż Bóg nie krępuje wolności człowieka, który musi się na nie otworzyć w postawie nawrócenia. Bóg miłosierdzia swoją łaską uprzedza grzesznika, będąc w swojej miłości miłosierny jak pasterz, który szuka zagubionych owiec. Postawa miłosiernego Ojca wobec grzesznika jest zapowiedzią sakramentu pokuty będącego sakramentem miłosierdzia, podobnie jak Eucharystia, w której Chrystus nieustannie ofiaruje siebie za grzechy ludzi. Sakramenty są źródłem miłosierdzia, które Chrystus wysłużył przez swoją Mękę i Zmartwychwstanie, czyniąc zadość za grzechy świata: „Drugą czynnością kapłana jest sprawowanie Sakramentów św., przez które kontynuuje się i kontynuować się będzie aż do skończenia świata największe dzieło Miłosierdzia Bożego, jakim jest dzieło Odkupienia

<sup>28</sup> Tamże, s. 22.

<sup>29</sup> Tamże, s. 35.

<sup>30</sup> Tamże, s. 170.

ludzkości i usprawiedliwienia poszczególnych ludzi<sup>31</sup>. Kapłani więc sprawując sakramenty, stają się szafarzami Bożego Miłosierdzia.

Męka Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie, odsłaniając Bóstwo Jezusa pokazuje w całej pełni, jak Bóg udziela człowiekowi miłosierdzia, zachęcając do włączenia się w dzieło Odkupienia. Współczesna Siostrze Faustynie refleksja teologiczna podkreślała, że Jezus jest Najwyższym Kapłanem, który przez ofiarę złożoną z samego siebie prowadzi człowieka do Boga. Jego Boskie Serce jest znakiem nieskończonego miłosierdzia, które dzięki ludzkiej naturze Syna Bożego staje się prawdziwym współczuciem i współcierpieniem, aż po przyjęcie śmierci na krzyżu objawiając w „kenozie”, czyli samowyniszczeniu, miłosierdzie Boga, który wyzwala człowieka z niewoli grzechu, przekraczając wszelkie ograniczenia ludzkiej natury. Rozważanie Męki Zbawiciela i włączanie się w Jego dzieło przez modlitwę, czyn miłosierny i ofiarę swojego życia otwiera przed człowiekiem możliwość włączenia się w dzieło miłosierdzia.

Przedsoborowa teologia ukazując Boże Miłosierdzie jako przymiot Boga zwracającego się do człowieka, który przeżywa dramatycznie skutki grzechu, stanowiła duchowy kontekst doświadczenia Boga u Siostry Faustyny. Akcentując pierwszeństwo miłosierdzia przed innymi doskonałościami Boga, szczególnie przed sprawiedliwością, prowadziła do odkrywania Boga obecnego w dziejach człowieka i świata, przede wszystkim w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Formacja teologiczna i charyzmat Zgromadzenia kształtowały istotnie wiarę Mistyczki z Krakowa, stając się ważnym elementem jej doświadczenia Boga.

W Objawieniu Bożym zawartym w *Piśmie Świętym*, miłosierdzie jest szczególnym przymiotem Boga, który określa relację Stwórcy do stworzenia, wskazując na współcierpienie i przebaczenie jako postawę życzliwości jednej istoty do drugiej. W bogactwie znaczeń na pierwsze miejsce w pojęciu miłosierdzia wysuwa się współczucie i życzliwość (hebr. *rahâmîm*, łac. *misericordia*), które podkreślają synonimy często używane w *Piśmie Świętym* w kontekście Bożego Miłosierdzia: dobroć, łaskawość, miłość (Rdz 43, 30; 1Krl 3, 26).

Miłosierdzie jest rozumiane również jako przebaczenie (hebr. *hesed*, gr. *éleos*, łac. *pietas*). Określa ono relację łączącą dwie istoty – Boga i człowieka, wyrażając Jego wierność. W odniesieniu do Boga, autor natchniony przez miłosierdzie wyrażał nie tylko życzliwość i współczucie, ale przede wszystkim postawę obdarowania dobrem, wzajemne zobowiązanie i wierność. „Bóg miłosierny i litościwy” (Wj 34, 6) okazuje swoje miłosierdzie, przychodząc z pomocą w potrzebie, przebacząc grzechy, zapominając zniewagi i zachęcając do nawrócenia. Jedyny Bóg Jahwe objawił się Mojżeszowi jako Bóg miłosierdzia (por. Wj 34, 6-7). W ten sposób Bóg wyraża swoją miłość do człowieka, zobowiązując go do postawy miłosierdzia.

<sup>31</sup> Tamże, s. 202.

W pełni Boże Miłosierdzie zostało objawione w dziele Wcielenia i Odkupienia, którego szczytowym punktem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Owocem miłosierdzia, które Zbawiciel wysłużył przez Ofiarę swojego życia, jest wolność od grzechu i pokój serca: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne. Podobnie bowiem jak wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś z powodu ich nieposłuszeństwa dostąpiliście miłosierdzia, tak i oni stali się teraz nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia, aby i sami <w czasie obecnym> mogli dostąpić miłosierdzia. Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11, 29-32).

Pan Jezus, ukazując w swoim życiu i nauczaniu, na czym polega postawa miłosierdzia, przypominał swoim uczniom, iż doskonałość chrześcijańska polega na byciu miłosiernym, jak „Ojciec jest miłosierny” (Łk 6, 36). W przypowieściach o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-37) i synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32) ukazywał prawdę o Bogu, Ojcu miłosierdzia. Dziś Miłosierdzie Boże jest dostępne dla każdego chrześcijanina w sakramentach. Człowiek może się do niego zbliżyć przez modlitwę i uczynki miłosierdzia. Jest ono znakiem wielkiej miłości Boga do człowieka i jednocześnie odpowiedzią człowieka na nieskończone miłosierdzie Boga

\*\*\*

W podsumowaniu należy stwierdzić, iż wzajemna relacja między św. Siostrą Faustyną i bł. ks. Michałem Sopoćko wpisuje się w tradycję wielkich przyjaźni duchowych jak św. Bazyli Wielki i św. Makryna, św. Benedykt i Scholastyka, św. Franciszek z Asyżu i św. Klara, św. Katarzyna Sieneńska i bł. Rajmund z Capui, św. Małgorzata Maria Alacoque i bł. Klaudiusz de la Colombiere. Błogosławiony ks. Michał Sopoćko i św. Siostra Faustyna ukazują piękno duchowej relacji i możliwość wzajemnego ubogacania się. Razem pełnią ważną misję przypominania światu o nieskończonym Miłosierdziu Bożym. Przyjaźń duchowa staje się ich osobistym bogactwem. Błogosławiony ks. Michał Sopoćko przez św. Faustynę wszedł w poznanie Orędzia Miłosierdzia i zaangażował się jako Apostoł Miłosierdzia Bożego w XX wieku.

Ks. Jacek Najda

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## ŚWIĘTY PAWEŁ A AREOPAGI WSPÓŁCZESNOŚCI

### ST. PAUL AND CONTEMPORARY AREOPAGI

The task of spreading God's Word today requires re-evangelization which means strengthening faith in the contemporary world. St. Paul's Areopagus speech is a paradigm, a model of what (and how) should be addressed to people taking sites in today's Areopagi. Messages should be conveyed to audiences in the spirit of service of God and people. It means that heralds of our time should tell their listeners about God's wisdom and convey His love to everyone. Re-evangelization should take the shape of a dialogue which means to be open to others and, simultaneously, defend the truth that only in God we can achieve salvation.

Temat artykułu kieruje nasz wzrok ku ateńskiemu areopagowi, gdzie – według relacji *Dziejów Apostolskich* (rozd. 17, 16-34) – Paweł Apostoł spotkał się z przedstawicielami świata kultury hellenistycznej i głosił im Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie Zbawicielu. Areopag to nazwa znajdującego się w Atenach na północny zachód od Akropolu „wzgórza Aresa” i zbierającej się od VII wieku przed Chrystusem na tym wzgórzu Rady, która czuwała nad przestrzeganiem praw miasta, wydawała wyroki w sprawach o okaleczenia, zabójstwa, otrucia i podpalenia, a od IV wieku przed Chrystusem rozpatrywała zarzuty o zdradę stanu<sup>1</sup>. Areopag zaś w rozumieniu potocznym to „grono osób rozstrzygających jakieś sprawy w sposób autorytatywny”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Rogers, *Areopag*, [w:] B. M. Metzger, M. D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 40.

<sup>2</sup> Tak W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 56.

### 1. Mowa Pawła na Areopagu

Do Aten dotarł Paweł podczas swojej drugiej podróży misyjnej po tym, jak na skutek wywołanych przez Żydów rozruchów musiał pośpiesznie opuścić Berek. W Berei pozostali jego współpracownicy Syłas i Tymoteusz. W oczekiwaniu na ich przybycie do Aten Paweł „burzył się” (dosłownie: „jego duch burzył się”) na widok miasta pełnego pogańskich bożków. Apostoł nie ograniczył się jednak tylko do wewnętrznego wzburzenia i oglądania ołtarzy bożków, lecz podjął trud głoszenia Ewangelii w tym pogańskim mieście. Rozpoczął od Żydów i „bojących się Boga” tzn. sympatyków judaizmu<sup>3</sup>, do których przemawiał podczas szabatowych liturgii synagogałnych. Równocześnie Apostoł prowadził coś w rodzaju „misji ulicznej”, udając się każdego dnia na rynek miasta, na ateńską Agorę, rozmawiając tam – podobnie jak czynił to Sokrates – z napotkanymi ludźmi, oczywiście nie o jakichś błahostkach. Na rynku też nawiązał Paweł dialog z filozofami, przedstawicielami szkoły epikurejskiej<sup>4</sup> i stoickiej<sup>5</sup>. Filozofowie ci traktowali go sceptycznie i nie do końca poważnie pytając: „Cóż chce powiedzieć ten nowinkarz?”. Słyszając zaś z ust Apostoła o Jezusie i Zmartwychwstaniu, stwierdzili: „Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” (w. 18). Jednakże usłyszana od Pawła „nowa nauka” (w. 19b) wzbudziła ich ciekawość do tego stopnia, że zaprowadzili go z rynku na Areopag, a więc na miejsce dla nich szczególne, aby się dowiedzieć „o co właściwie chodzi” w tejże nauce (w. 20b)<sup>6</sup>.

Stojąc na środku Areopagu, Apostoł zwracał się do elitarnych warstw społeczeństwa, filozofów i przywódców politycznych, próbując nawiązać dialog z kulturą hellenistyczną. Swoją mowę zaczął od pochwały Ateńczyków i ich religijności. Opowiadał, że przechadzając się po mieście i oglądając liczne świątynie, natknął się też na ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu” i oznajmił uroczysto: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (w. 23b). Centralną część wystąpienia Pawła stanowiła nauka o Bogu, „który stworzył świat i wszystko,

<sup>3</sup> „Bojący się Boga” to nieobrzezani przedstawiciele innych narodów, którzy wierzyli w jednego Boga, spełniali najważniejsze zalecenia Tory i żyli w ścisłym związku ze wspólnotami synagogałnymi. Tak H. Balz, Art. φοβέομαι *phobeomai* erschrecken, (sich) fürchten *αφόβος aphobos* (Adv.) furchtlos, ohne Furcht, ohne Scheu, [w:] H. Balz, G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band III, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, s. 1026-1033, 1031.

<sup>4</sup> Epikurejczycy widzieli w bogach wzorce godne naśladowania, dążyli do poznania bóstwa i ideału. Por. np. G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997, s. 93 i n.

<sup>5</sup> Stoicy zachwycali się pięknem i harmonią świata przenikniętego bóstwem. Ich zdaniem celem ludzkiego życia jest „życie zgodne z naturą, czyli boskim *logosem* przenikającym wszystko, a więc kosmos i ludzką duszę”, M. Kuźniak, S. Rzepczyński, T. Tomasiak, D. Sikorski, T. Sucharski, *Słownik myśli filozoficznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 93.

<sup>6</sup> Ta „nowa nauka”, która dla ateńskich filozofów jest czymś obcym, budzi „przysłowio-wą ateńską ciekawość”, J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5<sup>18</sup>), Göttingen – Zürich 1988, s. 259.

co w nim istnieje (...), który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i tchnienie, i wszystko. On z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił im właściwie czasy i granice zamieszkania, aby szukali Boga; może dotkną Go i znajdą niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (...). Będąc więc z rodu Bożego, nie powinniśmy sądzić, że bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka” (w. 24-29)<sup>7</sup>. Mowę kończy Apostoł stwierdzeniem, że Bóg wzywa „teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia” (w. 30b) i wskazuje dzień Sądu Ostatecznego, w którym zmartwychwstały Chrystus „sprawiedliwie będzie sądzić świat” (w. 31a)<sup>8</sup>.

Słuchacze poruszyli się na słowa o Zmartwychwstaniu i odmówili przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. Przerwali mowę Pawła. Jedni kpili z niego, wyśmiewali go, ponieważ nauka o Zmartwychwstaniu była dla dualistycznie myślących Greków śmieszna, wprost nie do przyjęcia. Jakże wyzwolona z niewoli ciała dusza miałaby znów wracać do więzienia ciała? Inni zaś karmili Pawła tanią i niezobowiązującą pociechą: „Posłuchamy Cię o tym innym razem” (w. 32b) tym samym zmuszając go do opuszczenia Areopagu<sup>9</sup>.

Powszechnie uważa się, że wystąpienie Pawła na Areopagu, stanowiące moment kulminacyjny jego drugiej podróży misyjnej, skończyło się totalnym niepowodzeniem i było osobistą porażką Apostoła. Tymczasem ktoś się i tam nawrócił, przyjął wiarę w Chrystusa. „Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris, a z nimi inni” (w. 34). Ów Dionizy był prawdopodobnie członkiem ateńskiej rady do spraw wychowania i nauki<sup>10</sup>, a później – jak zaświadcza Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii Kościoła* – pierwszym biskupem Aten<sup>11</sup>, Damaris zaś to jego żona. Byli też inni, którzy przyłączyli się do grona wyznawców Chrystusa, a więc praca apostolska przyniosła ostatecznie jakiś owoc<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. II. Teil: Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31* (HThK V/2), Freiburg – Basel – Wien 1982, s. 238-242.

<sup>8</sup> O treści i znaczeniu mowy Pawła na Areopagu por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, s. 640-649.

<sup>9</sup> Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13 – 28* (ÖTK 5/2), Gütersloh – Würzburg 1985, s. 477.

<sup>10</sup> Tak J. Roloff, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>11</sup> Tak W. Eckey, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 2: Apg 15, 36 – 28, 31*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 408.

<sup>12</sup> Por. K. Kliesch, *Apostelgeschichte* (SKK.NT 5), Stuttgart 1896, s. 120.

## 2. Areopagi współczesności

Spotkanie Pawła na Areopagu z przedstawicielami świata kultury greckiej – podobnie jak inne wydarzenia opisane w *Dziejach Apostolskich* – ma jednak charakter paradygmatyczny, tzn. stanowi pewien wzorzec, do którego winien odwoływać się Kościół wszystkich czasów. Łukasz, autor *Dziejów Apostolskich*, stworzył tu „wyidealizowaną scenę z ateńskiego życia (...), mającą przywoływać na myśl proces Sokratesa. W tej scenie ma Paweł rysy nowego Sokratesa, który słuchającym go poganom wyjawia prawdziwą tożsamość i zamysły nieznanego Boga”<sup>13</sup>. Opis wystąpienia Pawła na ateńskim Areopagu ma zachęcać do podejmowania trudu ewangelizacji nawet wtedy, gdy nie spodziewamy się jakichś wielkich sukcesów czy widocznych owoców. Przede wszystkim opis ten wzywa nas – wierzących w Chrystusa – a w sposób szczególny duszpasterzy i katechetów nie do uciekania od świata i jego areopagów lub izolowania się przed nim z obawy przed zignorowaniem, zlekceważeniem, ośmieszeniem czy przedstawieniem nas w krzywym zwierciadle, lecz do mężnego głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym. Nie należy też się zrażać, gdy w odpowiedzi usłyszymy słowa, które stały się niejako symbolem „eleganckiego odrzucenia” prawdy o Bogu: „Posłuchamy cię innym razem”. Paweł nie zraził się, nie zaprzestał działalności misyjnej, lecz udał się do Koryntu i tam dalej ewangelizował (Dz 18, 1-17), odbył też trzecią podróż misyjną (Dz 18, 23 – 20, 38)<sup>14</sup>.

Apostoł Narodów swoim wystąpieniem na ateńskim Areopagu inspirował wszystkich odpowiedzialnych za misję głoszenia Słowa Bożego do wejścia na współczesne areopagi i przepowiadania tam Ewangelii. Tymi areopagami są dziś z pewnością miejsca publiczne, eksponowane, takie jak: prasa, radio, telewizja, portale i fora internetowe, szkoły, wyższe uczelnie, szpitale, urzędy, stowarzyszenia, miejsca pracy i zlotów młodzieżowych. W celu dotarcia z Ewangelią do tych wymienionych i innych współczesnych areopagów trzeba szukać kontaktów z ich przedstawicielami, a więc z ludźmi ze świata kultury, nauki, polityki, samorządów, środków społecznego przekazu, często niewierzącymi, niepraktykującymi czy oziębłymi religijnie i podejmować z nimi dialog, nie unikając też dyskusji z tzw. „ogólnie uznanymi autorytetami”. Paweł nie czekał przecież w Atenach z założonymi rękami na przybycie swoich współpracowników. Codziennie chodził na Agorę. Tam szukał okazji do głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Wzbudził zainteresowanie słuchaczy, został zauważony przez elity i dopiero wtedy zaproszono go do przemówienia na Areopagu<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> G. Rogers, *Areopag...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>14</sup> O działalności misyjnej Pawła pisze np. J. Gniska, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 63-221.

<sup>15</sup> Por. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, [w:] W. R. Farmer (red.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001, s. 1362-1397, 1387.

Mowa Pawła na Areopagu to paradygmat, wzorzec, model, przykład tego, o czym i w jaki sposób przemawiać do osób zasiadających na współczesnych areopagach<sup>16</sup>. Na początku trzeba zaznaczyć, że Apostoł nie wstydził się publicznego wystąpienia przed przedstawicielami najwyższych sfer, nie czuł przed nimi respektu, ani nie miał wobec nich jakichś kompleksów. Był inteligentny, dobrze wykształcony, znał doskonale język, literaturę i kulturę grecką, a do tego posiadał świadomość, że nie jest sam, bo wspierał go Chrystus swoją łaską. Paweł nie unikał też niewygodnych tematów. Poruszał trudną kwestię Zmartwychwstania, co doprowadziło do publicznego ośmieszenia go i konieczności zakończenia przemowy. Należy też zauważyć, jak sprytnie i mądrze nawiązywał Apostoł do filozoficznej wiedzy, pojęć i wyobrażeń swoich słuchaczy. Czynił to, aby z jednej strony wskazać im na możliwość naturalnego poznania i doświadczenia prawdziwego Boga oraz na ich gotowość do przyjęcia wiary w Chrystusa, a z drugiej strony odwieść ich od „pogańskiej pobożności ludowej”<sup>17</sup>. Dlatego też wystąpienie Pawła koncentrowało się wokół Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie przez niego głoszącym. Apostoł Narodów podkreślał, że Bóg stworzył świat i powołał do istnienia człowieka. Bogu – jako Panu historii i przyszłemu Sędziemu – podlega przeszłość, teraźniejszość i przyszłość<sup>18</sup>. Drugim tematem podjętym przez Apostoła był człowiek, który jako stworzenie powinien szukać Boga i odnajdywać Go na drodze naturalnego poznania. W końcu mówił Paweł o Jezusie Chrystusie, który poprzez swoje Zmartwychwstanie jest Sędzią, przez którego Bóg – właściwy Sędzia – przeprowadzi przysły sąd nad światem. Słowa Apostoła o powstaniu z martwych, o sądzie i paruzji Jezusa Chrystusa mają na celu odwrócenie uwagi słuchaczy od obcych bożków, a w konsekwencji na ich poznanie i zwrócenie się do Boga, to znaczy nawrócenie<sup>19</sup>. Mowa Pawła dobrze nadaje się do wygłoszenia na współczesnych areopagach, na których często zasiadają ludzie oddający cześć współczesnym bożkom, takim jak: pieniądz, stanowisko, kariera, przyjemność, hedonizm, indywidualizm czy samorealizacja. Na tych areopagach trzeba mówić – tak jak Paweł w Atenach – o Bogu, Sądzie Ostatecznym i o Jezusie Chrystusie, który daje wierzącym w Niego zbawienie.

Przemówienie Pawła na ateńskim Areopagu i głoszenie Ewangelii przedstawicielom środowisk kultury hellenistycznej to świadectwo zawarte w napisanych przez św. Łukasza, przyjaciela Pawła *Dziejach Apostolskich*. Sam Paweł nie

<sup>16</sup> Do mowy tej odwoływali się w ciągu wieków różni autorzy, a wśród nich np.: Jan Chryzostom, Augustyn, Mikołaj z Liry, Erazm z Rotterdamu, Zwingli i Kalwin. Por. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband. Apg 13 – 28 (EKK V/2), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986, s. 142-144.

<sup>17</sup> G. Schneider, *Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt*, [w:] BZ 13(1969), s. 59-75, 69-72.

<sup>18</sup> J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 648 i n.

<sup>19</sup> Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 478-480.

wspomina w swoich listach ani o wystąpieniu na Areopagu, ani o wspólnocie chrześcijańskiej w Atenach<sup>20</sup>. Warto jednak przyjrzeć się także temu, co Paweł napisał w *Listach* o swoim głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom, a szczególnie o prowadzonym dialogu i zmaganiu się ze światem, aby Ewangelia dotarła do wszystkich ludzi zgodnie z nakazem misyjnym Chrystusa z Mt 28, 19: „Idźcie (...) i nauczajcie wszystkie narody”.

### 3. Paweł sługą Boga i ludzi

Paweł, głosząc Ewangelię wszystkim ludziom, to jest Żydom i poganom, ma świadomość, że jest sługą Chrystusa Jezusa<sup>21</sup>. Na początku *Listu do Rzymian* (1, 1) przedstawił się rzymskiej gminie chrześcijańskiej, której sam nie założył, jako: „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, powołany Apostoł, oddzielony do głoszenia Ewangelii Bożej”<sup>22</sup>. Określenie „Sługa Chrystusa Jezusa” (gr. δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ) wyraża szczególnie stosunek Apostoła do Jezusa Chrystusa – jego całkowite podporządkowanie, oddanie i przynależność do Chrystusa, którego Paweł jest tylko narzędziem<sup>23</sup>. Nieprzypadkowo używa Apostoł terminu δούλος<sup>24</sup>, który w świecie greckim wskazywał na pełne podporządkowanie i zależność niewolnika od człowieka wolnego. Dla Pawła miano „sługi” (δούλος) było tytułem honorowym, nadającym mu szczególną godność i autorytet<sup>25</sup>. Terminem „sługa” (δούλος) określa siebie Paweł również w Ga 1, 10b: „gdybym jeszcze ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa”, wyjaśniając adresatom listu, że głosi on prawdziwą Ewangelię (por. 1, 8n) i nie chodzi mu o aprobatę słuchaczy. Nie ludziom chce się przypodobać, lecz jedynie Bogu<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> W 1 Tes 3, 1-6 wspomina Paweł o swoim pobycie w Atenach, skąd wysłał Tymoteusza do Tesaloniki i czekał na jego powrót. Paweł nie mówi jednak nic o wspólnocie ateńskiej, ponieważ była ona bardzo mała i podporządkowana większej wspólnocie korynckiej. Por. D. Dormeyer, F. Galindo, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003, s. 271.

<sup>21</sup> Dokładnie na ten temat A. J. Najda, *Apostolski wymiar służby na podstawie listów św. Pawła*, [w:] W. Chrostowski (red.), *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 366-388.

<sup>22</sup> Tłumaczenia tekstów występujących w artykule są własnymi autora, które dokładniej oddają sens wypowiedzi Apostoła, często różnymi od tłumaczeń w *Biblii Tysiąclecia*.

<sup>23</sup> Tak np. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*. 1. Teilband. Röm 1 – 5 (EKK VI/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1978, s. 61 i n.; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK IV<sup>14</sup>), Göttingen 1978, s. 65 i n.; O. Kuss, *Der Römerbrief I*, Regensburg 1957, s. 3.

<sup>24</sup> Tytuł δούλος, który w świecie greckim wskazuje na całkowite podporządkowanie i zależność niewolnika od człowieka wolnego, występuje jako odpowiednik hebrajskiego עֶבֶד. Por. K.H. Rengstorf, Art. δούλος κτλ., [w:] ThWNT II, 264-283, s. 264-268.

<sup>25</sup> Por. J. Zmijewski, *Paulus – Knecht und Apostel Jesu Christi. Amt und Amtsträger in paulinischer Sicht*, Stuttgart 1986, s. 38 i n.; D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (SF NF 36), Freiburg/Schweiz 1963, s. 104 i n.

<sup>26</sup> Por. U. Borse, *Der Brief an die Galater* (RNT), Regensburg 1984, s. 51; F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK IX), Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 64. R. Bring, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin – Hamburg 1968, s. 38, zauważa, że Paweł ma właściwie dwie możliwości:

W innym przypadku nie byłby już sługą Chrystusa. W 1 Kor 9, 19 Apostoł wyznał: „Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się sługą wszystkich, aby pozyskać jak najliczniejszych”, a w 2 Kor 4, 5: „nie głosimy bowiem siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a siebie samych – jako sługi wasze przez Jezusa”. Paweł stwierdził stanowczo w tym miejscu, że jako Sługa Chrystusa Jezusa może głosić ludziom tylko Pana, któremu służy i nie ma prawa głosić siebie samego<sup>27</sup>. W zjednoczeniu z Nim i w Jego autorytecie wykonywał Paweł służbę na rzecz wspólnoty<sup>28</sup>.

Znacznie częściej określał Paweł swoją posługę terminem *διάκονος*, który mocniej niż *δοῦλος* wyraża istotę służby „na rzecz kogoś”<sup>29</sup>, zaś termin *δοῦλος* opisuje przede wszystkim stosunek zależności i podporządkowania sługi od pana. I tak napisze Paweł, że jest „sługą Nowego Przymierza” (2 Kor 3, 6: „sługą Chrystusa” (2 Kor 11, 23; por. Kol 1, 7; 1 Tm 4, 6), „sługą Boga” (2 Kor 6, 4) czy „sługą Ewangelii” (1 Kor 3, 5: „Kimże jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami są, przez których uwierzyliście według tego, co każdemu dał Pan”). Innym terminem, którego używa Paweł, aby opisać swoją apostolską służbę, jest *συνεργός* – „współpracownik”, „pomocnik”<sup>30</sup>. W 1 Kor 3, 9a powiedział Apostoł o sobie i o Apollosie: „jesteśmy bowiem współpracownikami Boga”, aby podkreślić udział w dziele Bożym<sup>31</sup>, którego nie należy rozumieć w sensie jakichś ludzkich osiągnięć czy sukcesów, lecz jako udział „we własnym dziele Boga w trudzie i pracy”<sup>32</sup>. Funkcja zastępcy Jezusa Chrystusa ukazuje kolejny aspekt apostolskiej pracy Pawła, który rozumiał swoją posługę nie tylko w sensie pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, lecz w sensie bezpośredniego zastępstwa. Mówi o tym wyraźnie w 2 Kor 5, 20: „w zastępstwie Chrystusa jesteśmy posłani jako przedstawiciele Boga, który przez nas napomina. W zastępstwie Chrystusa prosimy więc: pojednajcie się z Bogiem!”. Paweł rozumiał siebie

albo być sługą Chrystusa, albo dążyć do władzy i kariery głosząc to, co się podoba słuchaczom. Bycie jednak prawdziwym sługą Chrystusa wyklucza tę drugą możliwość.

<sup>27</sup> Por. np. J. Kremer, *2. Korintherbrief* (SKK.NT 8), Stuttgart 1990, s. 45.

<sup>28</sup> Tak M. M. Gruber, *Herrlichkeit in Schwachheit. Eine Auslegung der Apologie des Zweiten Korintherbriefs 2 Kor 2, 14 – 6, 13* (FzB 89), Würzburg 1998, s. 297.

<sup>29</sup> A. Weiser, Art. *διακονέω* κτλ., [w:] EWNT I, s. 726-732, 727.

<sup>30</sup> Por. G. Bertram, Art. *συνεργός* κτλ., [w:] ThWNT VII, s. 869-875; W. H. Ollrog, Art. *συνεργός* κτλ., [w:] EWNT III, s. 726-729.

<sup>31</sup> Por. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband. 1 Kor 1, 1 – 6, 11* (EKK VII/1), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1991, s. 293. H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1 – 4* (ÖTK 7/1), Gütersloh – Würzburg 1992, s. 262 i n., uważa, że praca głosicieli nie jest niczym innym niż „udziałem w jedynie decydującej pracy czy dziele Boga... Praca głosicieli jest stąd całkowicie czynem Boga, który włącza głosicieli jako sługi do swojej pracy”.

<sup>32</sup> G. Bertram, ThWNT VII, s. 873. H.W. Ollrog, EWNT III, s. 728, stwierdza, że bycie współpracownikiem oznacza wzięcie na siebie „pracy, trudu, walki i niedostatków”.

jako „mandatariusza swego zleceniodawcy Jezusa Chrystusa”<sup>33</sup> i jako jego „reprezentanta”<sup>34</sup>.

Będąc zastępcą Jezusa Chrystusa Paweł nie tylko położył fundament, lecz przejął także zadanie budowania wspólnoty wierzących. W 2 Kor 10, 8 pisał: „jeśli bowiem bardziej chlubiłbym się naszą władzą, którą dał nam Pan ku waszemu zbudowaniu, a nie ku waszej zagładzie, nie zostanę zawstydzony”. Paweł wyjaśnia tutaj, że ta władza jest dla niego przedmiotem szczególnej dumy, ponieważ nie oznacza jego własnego autorytetu, lecz jest kontynuacją władzy wywyższonego i uwielbionego Pana dla Kościoła<sup>35</sup>. Władza Pawła nie jest więc jego własną zasługą, lecz została mu dana przez Pana (*κύριος*) i służy „ku zbudowaniu, a nie ku zagładzie”<sup>36</sup>. Chrystus, który jest dawcą tej władzy, jak również tym, który poprzez swego Apostoła dalej prowadzi budowę wspólnoty<sup>37</sup>.

Paweł głosząc Ewangelię nazywa siebie także „ojcem” (*πατήρ*) wspólnoty. W 1 Kor 4, 15 pisze on: „choć bowiem miałibyście dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, to jednak nie macie wielu ojców; a właśnie ja zrodziłem was w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię”. Tytułem *πατήρ* określany jest w Biblii przede wszystkim sam Bóg (2 Sm 7, 14; Oz 11, 1-11; Iz 1, 2; 30, 1-9; 43, 1-7; 63, 16; Jr 3, 4.19.22; 31, 9; Ml 1, 6; 2, 10)<sup>38</sup>, ale także kapłan (Sdz 17, 10; 18, 19), nauczyciel (por. Mt 23, 8) czy prorok (2 Krl 6, 21; 13, 14)<sup>39</sup>. Paweł, nazywając siebie „ojcem”, wskazuje na realne „duchowe” ojcostwo. Wyrażenie „w Chrystusie Jezusie” (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) określa stojącą za Pawłowym ojcostwem „moc” – Jezusa Chrystusa, który działa przez Pawła i przez którego Apostoł ma udział w ojcostwie Bożym<sup>40</sup>. Poza tym to właśnie przez Ewangelię (*διὰ τοῦ εὐαγγελίου*), która jest „mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego” (Rz 1,

<sup>33</sup> K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (BiH X), München 1972, s. 82.

<sup>34</sup> C. Wolff, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 8), Berlin 1989, s. 131.

<sup>35</sup> Tak F. Zeilinger, *Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil I: Der Kampfbrief. Der Versöhnungsbrief. Der Bettelbrief*, Wien – Köln – Weimar 1992, s. 49n.

<sup>36</sup> Por. U. Heckel, *Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2.Kor 10-13* (WUNT II/56), Tübingen 1993, s. 14.

<sup>37</sup> Tak I. Kitzberger, *Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή / (ἐπ)οικοδομεῖν* (FzB 53), Würzburg 1986, s. 127.

<sup>38</sup> Dokładnie naten temat A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.

<sup>39</sup> W literaturze rabinistycznej na określenie relacji nauczyciel – uczeń występuje także obraz ojciec – syn. „Ojciec” jawi się tam jako tytuł honorowy przypisywany nauczycielowi, a przekazywanie przez nauczyciela Tory uczniom może być nadrzędne w stosunku do rodzenia przez naturalnego ojca. Por. J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, s. 116.

<sup>40</sup> Tak J. Zmijewski, *Paulus*, dz. cyt., s. 174. Por. także J. Roloff, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 117.



16a), a nie przez *Torę*, przekazał Paweł wspólnocie korynckiej prawdziwe życie i stąd posiada „niezaprzeczalne prawo duchowego ojcostwa”<sup>41</sup>.

Paweł troszczył się o zbawienie wszystkich ludzi. W 1 Kor 9, 22b napisał on: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”. Mówiąc „dla wszystkich” (τοῖς πᾶσιν) miał na myśli nie tylko wymienionych wcześniej (w 9, 20-22a) Żydów, zwolnionych od Prawa pogan i słabych, lecz wszystkich ludzi, do których został on przez Chrystusa posłany, nieważne czy do biednych, czy do bogatych, niewolników czy wolnych, mężczyzn czy kobiet, wykształconych czy niewykształconych. Im wszystkim stał się Paweł „wszystkim” (πάντα). To znaczy dla nich wszystkich (por. 9, 19), pod każdym możliwym względem, dostosował się Paweł z powodu *Ewangelii*, a to dostosowanie nie było ani ograniczone, ani wcześniej zaplanowane. Cel swojego życia i posługi określał Apostoł w słowach: „żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych”. Wyrażenia „przynajmniej niektórych” (πάντως τινάς) nie należy rozumieć jako wyrazu skromności Apostoła, lecz jego trzeźwości w ocenie sytuacji i poczucia rzeczywistości<sup>42</sup>. Jest on bowiem świadomy, że mimo wszelkich wysiłków i starań ma tylko niewielkie osiągnięcia. On nie pozyska wszystkich dla Chrystusa, nie zdobędzie nawet większości (por. 9, 19).

O swoich kontaktach z ludźmi nieznanymi czy nieprzyjmującymi Chrystusa i o dostosowaniu się do nich Apostoł mówił także w 1 Kor 10, 33: „podobnie jak ja, który się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem szukając nie własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni”. Paweł podał tu siebie jako pozytywny przykład. Pokazał, w jaki sposób unikać zgorszenia (por. 10, 32). Wyrażenie „staram się przypodobać wszystkim pod każdym względem” odnosi się nie tylko do jego osobistego postępowania, lecz przede wszystkim do jego apostołskiej działalności, a konkretnie do jego „adaptacji do Żydów i pogan”<sup>43</sup>. To, że starał się on wszystkim przypodobać, nie znaczy wcale, że zabiegał on o jakieś propagandowe uwielbienie czy popularność (por. Ga 1, 10). Paweł pragnął o wiele bardziej zbawienia ludzi<sup>44</sup>. Dlatego nie szukał własnych korzyści (σύμφορον), ale korzyści „wielu”<sup>45</sup>. Apostoł odżegnuje się zupełnie od własnych korzyści, ponieważ wie, że jego egzystencja to służba ludziom, a jej cel to zbawienie „wielu”.

O swojej nieustannej trosce o wierzących w Chrystusa i o ich zbawienie napisał Paweł również w 2 Kor 11, 28 w ramach tzw. wielkiego katalogu pery-

staz (11, 23b-29): „nie mówiąc już o mojej codziennej udręce płynącej z troski o wszystkie Kościoły”. Apostoł mówił tu o swojej działalności duszpasterskiej we wspólnotach chrześcijańskich, które założył i którymi kierował. Czuł się ciągle odpowiedzialny za nie wszystkie i za każdego człowieka, pracując dla nich „jak dręczony niewolnik”<sup>46</sup> (por. 1 Kor 9, 19). Bez przerwy przychodzili do niego ludzie z różnymi kłopotami, listami i pytaniami, szukając u Apostoła rady i pomocy (por. 1 Kor 1, 11; 5, 1; 7, 1; 2 Kor 2, 12; 7, 5; 8, 7-13; 1 Tes 3, 1nn). „Każdego dnia” (καθ’ ἡμέραν) przeżywał Paweł napływ ludzi (ἐπίστας) i był zmuszony do szczególnej troski „μέριμνα”<sup>48</sup> o wszystkie wspólnoty.

#### 4. Walka dla Chrystusa

Głoszenie Ewangelii wiąże się także z trudnościami, nieustannym zmaganiem, a nawet walką z wrogami Chrystusa. W 2 Kor 10, 3-6 w tzw. drugim *Liście* apologetycznym (rozd. 10-13), Paweł pisze o wojnie ze swoimi przeciwnikami, którzy zarzucają mu, że postępuje on „według ciała”: „Chociaż bowiem pozostajemy w ciele, nie według ciała prowadzimy walkę, bo oręż naszej wojskowej służby nie jest z ciała, ale ma moc od Boga do zburzenia warownych twierdz. Udaremniamy ukryte knowania i każdą wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i każdą myśl poddajemy posłuszeństwu Chrystusowi i mając gotowość ukarania każdego nieposłuszeństwa, aż wypełnione zostanie wasze posłuszeństwo”. Posługując się językiem metaforycznym przedstawia Paweł swoje postępowanie wobec przeciwników jako prowadzenie walki, która odbywa się poprzez atak i obronę (por. 2 Kor 6, 7)<sup>49</sup>, a on jest tu żołnierzem, dowódcą (στρατηγός), który wojuje przeciw „wszelkim przeciwnikom i nieprzyjaciołom”<sup>50</sup>. Oręż jego walki nie jest z ciała (οὐ σαρκικά), nie służy więc własnemu potwierdzeniu, lecz ma charakter „duchowy”, ponieważ pochodzi od Boga i stąd posiada moc (δυνατά). Oręż ten ma „burzyć warowne twierdze”, tzn. skierowany jest na ludzi, którzy poprzez samowolne knowania i wyroki działają przeciw Bogu.

O swojej walce przeciw wrogom Chrystusa i Jego Ewangelii mówi Paweł również w 2 Kor 7, 5: „Kiedy przybyliśmy do Macedonii, ciało nasze nie miało żadnej ulgi, ale we wszystkim byliśmy dręczeni: z zewnątrz walki, wewnątrz bojaźni”. Apostoł przeżywał ogólny kryzys dotyczący jego sfery cielesnej i ducho-

<sup>41</sup> J. Zmijewski, *Paulus*, dz. cyt., s. 175.

<sup>42</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1 Kor 6, 12 – 11, 16* (EKK VII/2), Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995, s. 348.

<sup>43</sup> Tamże, s. 476.

<sup>44</sup> Por. J. Kremer, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, s. 221; H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5, 1 – 11, 1* (ÖTK 7/2), Gütersloh – Würzburg 2000, s. 283.

<sup>45</sup> J. Kremer, 1 Kor 221, sądzi, że Paweł odpowiada tu konkretnie na zarzut przeciwników, że chce się sam wzbogacić (por. 1 Kor 9, 12; 2 Kor 11, 7).

<sup>46</sup> F. Zeilinger, *Krieg*, dz. cyt., s. 93.

<sup>47</sup> J. Zmijewski, *Der Stil der paulinischen „Narrenrede”. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11, 1–12, 10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte* (BBB 52), Köln – Bonn 1978, s. 270, uważa, że ἡ ἐπίστας oznacza tu codzienną „konkretną troskę duszpasterską” w obecnej pojedynczej wspólnotcie.

<sup>48</sup> Zdaniem J. Zmijewskiego, Stil 270, ἡ μέριμνα odnosi się do „nadrzędnej troski apostołskiej o wszystkie wspólnoty”.

<sup>49</sup> Por. C. Wolff, *Der zweite Brief...*, dz. cyt., s. 197; F. Zeilinger, *Krieg*, dz. cyt., s. 44.

<sup>50</sup> Tak H. J. Klauck, *2. Korintherbrief* (NEB.NT 8), Würzburg 1986, s. 78.



wej<sup>51</sup>. Dręczyły go „walki z zewnątrz” (ἐξωθεν μάχαι) oraz „bojaźni wewnątrz” (ἐσωθεν φόβοι). Występujący w liczbie mnogiej termin „walki” (μάχαι) oznacza tu „spory” lub „potyczki słowne”. Paweł ma prawdopodobnie na myśli ostre klótnie z przeciwnikami wiary chrześcijańskiej (por. 8, 2)<sup>52</sup>. Zaś liczba mnoga „bojaźni” (φόβοι) dotyczy troski Apostoła o koryncką wspólnotę<sup>53</sup>.

Podobnie w 1 Kor 15, 32a wspomina Paweł o swojej walce z przeciwnikami wiary chrześcijańskiej, pytając: „Jeśli na sposób ludzki walczyłem w Efezie z dzikimi zwierzętami, jaki mam z tego pożytek?” Czasownik „walczyć z dzikimi zwierzętami” (θηριομαχεῖν), użyty tu został metaforycznie na określenie niebezpiecznej walki, w której chodzi o śmierć i życie<sup>54</sup>. Mówiąc o dzikich zwierzętach, Apostoł odnosi się do swoich przeciwników, z którymi miał do czynienia w Efezie<sup>55</sup>. Posługując się mową obrazową, Paweł zakładał, że adresaci dobrze wiedzą, kogo ma on na myśli. O rzeczywistej walce z dzikimi zwierzętami na arenie nie może być w tym przypadku mowy, ponieważ Paweł posiadał obywatelstwo rzymskie (por. Dz 16, 37; 22, 25; 23, 27) i nie mógł być skazany na taką karę<sup>56</sup>.

## 5. Cierpienie Apostoła

Działalność ewangelizacyjna, a zwłaszcza podejmowanie dialogu ze światem negatywnie czy wręcz wrogo nastawionym do Chrystusa i jego wyznawców łączy się nieuchronnie z niezrozumieniem, rozczarowaniem, bólem i cierpieniem. Paweł chętnie przyjmował cierpienie, które znosił dla Chrystusa, któremu służy i za wierzących, wśród których tę służbę wykonywał. Apostolskie cierpienia były dla niego „miejszem osobistego i egzystencjalnego spotkania z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem” oraz siłą, która „okazuje się zbawcą dla ludzi”<sup>57</sup>. „Całkowita wspólnota życia Apostoła z Chrystusem” oznacza dla niego także „całkowitą wspólnotę cierpienia”<sup>58</sup>.

O swoim cierpieniu pisał Paweł w 1 Kor 15, 30-31a: „Po co też i my wystawiamy się na niebezpieczeństwo każdej godziny? Każdego dnia umieram”. Życie Apostoła „każdej godziny” wystawiane było na niebezpieczeństwa i groźby, które Paweł charakteryzował obrazowym językiem jako „codzienne umieranie”

<sup>51</sup> Por. F. Zeilinger, *Krieg*, dz. cyt., s. 222.

<sup>52</sup> Por. np. C. Wolff, *Der zweite Brief...*, dz. cyt., s. 157; F. Zeilinger, *Krieg*, dz. cyt., s. 222.

<sup>53</sup> Por. J. Kremer, 2 Kor 68.

<sup>54</sup> Tak np. J. Kremer, 1 Kor 350; P. Seidensticker, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi* (SBS 8), Stuttgart 1965, s. 59.

<sup>55</sup> H. J. Klauck, 1. *Korintherbrief* (NEB.NT 7), Würzburg 1984, s. 116, zauważa, iż „nie jest rzadkością”, że „przeciwnicy czy nawet własne namiętności”, z którymi muszą się zmagać pobożni ludzie, nazywane są metaforycznie „dzikimi zwierzętami”.

<sup>56</sup> Por. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7<sup>6</sup>), Göttingen – Zürich 1986, s. 230.

<sup>57</sup> J. Zmijewski, *Paulus*, s. 224n.

<sup>58</sup> Tamże, s. 192.

(καθ' ἡμέραν ἀποθνῆσκω). Sensu tego codziennego umierania, to jest swoich cierpień dla Chrystusa i za wspólnoty wierzących, upatrywał Apostoł w nadziei przyszłego zmartwychwstania<sup>59</sup>.

Temat cierpienia pojawia się również w pozdrowieniu i dziękczynieniu na początku *Drugiego Listu do Koryntian*, a dokładnie w 2 Kor 1, 3-6a: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udręce, pociechą, której doznajemy od Boga. Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy. Ale gdy znosimy udręki – to dla pociechy i zbawienia waszego”. Posługując się stylem liturgicznym<sup>60</sup> Paweł wychwala Boga, który pocieszał go „w każdym naszym ucisku” (1, 4: ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν). Apostoł określił Boga mianem: „Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (1, 3a), a więc jako Boga, „który objawił się w Jezusie” i o którym „mówił sam Jezus”<sup>61</sup>. Oprócz tego scharakteryzował Boga (1, 3b) jako „Ojca miłosierdzia” i „Boga wszelkiej pociechy”. Paweł doświadczał Go jako takiego Boga w każdym „ucisku” (θλίψις), który musiał znosić w swojej misjonarskiej posłudze. Bóg udzielał mu „pociechy” (παράκλησις), aby mógł on tą pociechą obdarowywać wszystkich chrześcijan, którzy podobnie jak on cierpią przesładowania, to znaczy, aby wzmacniał ich i dodawał im odwagi (1, 4)<sup>62</sup>.

Abstrahując od wymienionych poszczególnych przypadków, Paweł mówił o doznanych cierpieniach i udrękach jako o „swoich zupełnie osobistych doświadczeniach”<sup>63</sup> przede wszystkim w tzw. katalogach perystaz<sup>64</sup>. W katalogu perystaz 1 Kor 4, 10-13 wylicza cielesne udręki i sytuacje kryzysowe (w. 11-12a): „Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę, i utrudzeni pracą rąk własnych”. Dalej – w formie antytez – przywołuje inne przeciwności w głoszeniu *Ewangelii* światu i o reakcjach na nie (w. 12b-13a): „Błogosławimy, gdy nam złorzeczą, znosimy, gdy nas prześladują; dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają”. Na końcu Paweł stwierdził (w. 13b), że Apostołowie stali się „śmieciami tego świata” (περικαθάρματα τοῦ κόσμου) i wzbudzają „odrazę” (περίψημα) we wszystkich.

<sup>59</sup> Por. J. Kremer, 1 Kor 349; H. J. Klauck, 1 Kor 116.

<sup>60</sup> Paweł rozpoczyna słowami: „Błogosławiony Bóg”, które przypominają formuły żydowskich modlitw (np. Ps 41, 14; 72, 18; 106, 48). Por. F. Zeilinger, *Krieg*, dz. cyt., s. 171.

<sup>61</sup> H. J. Klauck, 2 Kor 19.

<sup>62</sup> Por. J. Kremer, 2 Kor 22. F. Lang, *Die Briefe...*, dz. cyt., s. 253, pisze, że Paweł modłąc się za wiernych widzi siebie natychmiast we wspólnotę z innymi chrześcijanami. Bóg zaś udzielając pociechy Pawłowi czyni go pocieszycielem wspólnot chrześcijańskich.

<sup>63</sup> J. Zmijewski, *Paulus*, s. 220.

<sup>64</sup> Dokładnie o katalogach perystaz M. Ebner, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus* (FzB 66), Würzburg 1991.

Poprzez to jednak – właśnie jako pogardzani i odrzuceni – okazują się prawdziwymi sługami Chrystusa<sup>65</sup>.

W katalogu perystaz w 2 Kor 4, 7-12 Paweł bronił swego apostołatu określając go mianem „skarbu w naczyniach glinianych” i mówił o swojej sytuacji. W pierwszych członach antytez, przypomina „negatywne momenty”<sup>66</sup>, które przeżył: „znosimy cierpienia”, „żyjemy w niedostatku”, „znosimy prześladowania”, „obalają nas na ziemię”. W drugich członach formułował Paweł pozytywną ocenę wymienionych negatywnych doświadczeń: „nie poddajemy się zwątpieniu”, „nie rozpaczamy”, „nie czujemy się osamotnieni”, „nie ginimy”. Apostoł ma świadomość przemijalności tych doświadczeń i przewyciężenia ich mocą Bożą<sup>67</sup>. Cierpienie było dla niego udziałem w „konaniu Jezusa” (νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ), a całe jego życie – „wspólnotą cierpienia z Jezusem”<sup>68</sup>.

W apologetycznym katalogu perystaz 2 Kor 6, 3-10 przytoczył Paweł katalog swoich cierpień i bolesnych doświadczeń. Wylicza: utrapienia, przeciwności, uciski, chłosty, więzienia, rozruchy, trudy, nocne czuwania i posty. Zaznacza przy tym już na początku, że ten nadmiar codziennych cierpień znosił, „z wielką cierpliwością” (ἐν ὑπομονῇ πολλῇ)<sup>69</sup>. Mimo bolesnych doświadczeń i niedogodności, Paweł był pełen radości (por. w. 10a: χαίροντες), która ma swoje źródło i trwałość w Chrystusie (por. Flp 3, 1; 4, 4)<sup>70</sup>.

O prześladowaniach i przeciwnościach, jakie znosił Paweł głosząc Ewangelię Chrystusa, pisze także w tzw. „mowie szaleńczej” (2 Kor 11, 1-12, 10), a dokładnie w katalogu perystaz 2 Kor 11, 23b-29. Apostoł przytacza pewne fakty ze swego życia. Jako dowody śmiertelnych niebezpieczeństw wylicza: pięciokrotne biczowanie w synagogach żydowskich, trzykrotne sieczenie różgami przez władze rzymskie, kamienowanie, trzykrotne rozbicie na morzu (w. 24-25). Następnie przypomina Apostoł niebezpieczeństwa, jakie spotkały go w podróży: na rzekach, od zbójców, od własnego narodu, od pogan, w mieście, na pustkowiu, na morzu i od fałszywych braci (w. 26). Dalej wymienił niedostatki, które znosił w swojej działalności misyjnej: praca i umęczenie, nieprzespane noce, głód

<sup>65</sup> Por. A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart 1962, s. 158. F. Lang, *Die Briefe...*, dz. cyt., s. 66, zauważa, że „nie da się oddzielić” egzystencji głosiciela słowa o krzyżu od treści jego przepowiadania.

<sup>66</sup> J. Zmijewski, Stil 309.

<sup>67</sup> Tak J. Kremer, 2Kor 47. C. Wolff, *Der zweite Brief...*, dz. cyt. 92, stwierdza zaś, że wśród wszystkich prześladowań doświadczał Paweł pomocnej obecności Bożej. Sam nie został złożony na ofiarę prześladowcom. Nawet jeśli go psychicznie lub fizycznie powalono na ziemię, nie zadano mu jednak ciosu śmiertelnego.

<sup>68</sup> H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, erg. von W.G. Kümmel (HNT 9), Tübingen 1969, s. 116.

<sup>69</sup> Sformułowanie ἐν ὑπομονῇ πολλῇ opisuje rzeczywiste zachowanie Pawła, tak R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, hg. von E. Dinkler (KEK Sonderband), Göttingen 1976, s. 172.

<sup>70</sup> Por. G. Friedrich, *Amt und Lebensführung. Eine Auslegung von 2. Kor 6, 1-10* (BStN 39), Neukirchen-Vluyn 1963, s. 55.

i pragnienie, liczne posty, zimno i nagość (w. 27), jak również codzienna udręka płynąca z troski o wszystkie wspólnoty wierzących (w. 28)<sup>71</sup>. Podobnie też w katalogu perystaz w Rz 8, 35b wylicza Paweł niebezpieczne sytuacje życiowe: utrapienie, ucisk, prześladowanie, głód, nagość, niebezpieczeństwo i miecz, na które musi być przygotowany każdy wierzący w Chrystusa, a zwłaszcza głosiciel Jego Ewangelii<sup>72</sup>.

## 6. Podsumowanie

Paweł, Apostoł Narodów (Rz 11, 13) głosił *Ewangelię* wszystkim ludziom nie zważając na przeciwności, cierpienia, prześladowanie, niezrozumienie i odrzucenie. Przemawiając na ateńskim Areopagu do elit intelektualnych miasta powiedział im o prawdziwym Bogu, o Sądzie Ostatecznym i o zbawieniu, którego może dostąpić każdy człowiek wierzący w zmartwychwstałego Chrystusa. Zapoczątkował tym samym dialog z przedstawicielami kultury hellenistycznej, którzy w większości nie przyjęli wiary w Boga i w zmartwychwstanie w Jezusie Chrystusie. Swoim wystąpieniem dał też Paweł przykład wierności swemu apostołskiemu powołaniu, a także osobistej odwagi i determinacji, aby Ewangelia dotarła do wszystkich ludzi. Jego postawa jest wezwaniem do mężnego głoszenia prawdy o Bogu całemu światu, a szczególnie ludziom elit, cieszącym się autorytetem i poważaniem, nawet gdy ci nie chcą słuchać i publicznie, wręcz ostentacyjnie odrzucają ofertę zbawczą Boga. Wezwanie to jest ciągle aktualne, również w naszych czasach. Zachętą do naśladowania Pawła i podejmowania trudu ewangelizacji współczesnym areopagom niech będą słowa z (deuteropawłowego) *Drugiego Listu do Tymoteusza*: „Albowiem nie dał nam Bóg ducha bojaźni, ale mocy i miłości, i trzeźwego myślenia. Nie wstydz się zatem świadectwa Pana naszego (...), lecz weź udział w trudach i przeciwnościach znoszonych dla Ewangelii według mocy Boga!” (1, 7-8)<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Dokładnie na ten temat J. Zmijewski, Stil 243-275.

<sup>72</sup> Por. M. Ebner, *Leidenslisten...*, dz. cyt. 373; R. Pesch, *Römerbrief* (NEB.NT 6), Würzburg 1983, s. 74 i n.

<sup>73</sup> Por. L. Oberlinner, *Der zweite Timotheusbrief* (HThK XI 2/2), Freiburg in Breisgau 1995, s. 31-37; A. Weiser, *Der zweite Brief an Timotheus* (EKK XVI/1), Düsseldorf – Zürich 2003, s. 109-113.

Ks. Adam Skreczko

Uniwersytet w Białymstoku

## ZADANIA RODZINY JAKO KOŚCIOŁA DOMOWEGO

### THE DUTIES OF A FAMILY AS THE HOME CHURCH

The sacrament of matrimony, which is the foundation of a Christian family, makes it the 'Home Church' (*Ecclesia domestica*). This term is rooted in a sacramental and ecclesiastical vocation of a Christian marriage and family. Being the 'Home Church' means to fulfill particular tasks, such as: creating a real community of people, promoting life, participate in the development of the society, taking part in the life and mission of the Church. The duties of Home Churches are ultimately inspired by love and challenge families to be communities of life and love.

Sakrament małżeństwa, będący fundamentem rodziny chrześcijańskiej, czyni z niej Kościół domowy – *Ecclesia domestica*<sup>1</sup>. Takie określenie rodziny wywodzi się z *Biblii*, a po raz pierwszy zostało użyte przez św. Jana Chryzostoma<sup>2</sup>. Przypomniał o tym Sobór Watykański II, wyrażając przez to głęboką prawdę o rodzinie jako podstawowej komórce Kościoła, urzeczywistniającej jego zbawcze posłannictwo zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. Nazwanie rodziny Kościołem domowym ma swą przyczynę w sakramentalnym i eklezjalnym powołaniu chrześcijańskiego małżeństwa i chrześcijańskiej rodziny<sup>4</sup>.

„Kościół żyje w rodzinie, która z kolei wychowuje nowych członków Kościoła”<sup>5</sup>. Kościół i rodzina to ustanowione przez Boga, wywodzące się z Jego miłości, dwie wspólnoty bardzo istotne dla ludzkości, które mają jedno i to samo źródło pochodzenia. „I Kościół i rodzina mają (...) źródła najgłębsze: są to źródła trynitarnie. I Kościół i rodzina wywodzą się z tych samych źródeł. Mają tę samą genealogię w Bogu: w Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym (...) Jeden Bóg, trzy Osoby: niezgłębiona tajemnica. W tej tajemnicy ma swoje źródło Kościół i ma swoje źródło rodzina, Kościół domowy”<sup>6</sup>.

Rodzina, jako wspólnota życia i miłości, jest też środowiskiem odpowiadającym najgłębszej naturze człowieka<sup>7</sup>. Będąc Kościołem domowym, jest wezwana do wypełniania jej tylko właściwych zadań i do przekazywania uniwersalnych wartości<sup>8</sup>.

### Tworzenie *communio personarum*

Pierwszym i najważniejszym zadaniem rodziny jest tworzenie z niej prawdziwej wspólnoty osób – *communio personarum*<sup>9</sup>, przeżywanie rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz rozwijania pełnej wspólnoty osób<sup>10</sup>. Wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i celem ostatecznym tego zadania jest miłość, która buduje, umożliwia życie, wzrastanie i doskonalenie się wspólnoty osób<sup>11</sup>. Warunkiem tej komunii jest najpierw zawiązanie wspólnoty miłości między małżonkami, którzy darem miłości obdarzają swoje dzieci. Ta komunika rodzinna ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się kobiety i mężczyzny. W sakramencie małżeństwa Chrystus obdarza małżonków, a przez nich rodzinę chrześcijańską, darem nowej komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem jedności Kościoła, będącego Mistycznym Ciałem Chrystusa<sup>12</sup>. Wszyscy członkowie rodziny, każdy według własnego daru, mają łaskę i obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób, tworząc z rodziny wspólnotę miłości i szkołę bogatszego człowieczeństwa<sup>13</sup>. Wspólnota osób, duchowa komunika jest zasadą wychowawczą „wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin”<sup>14</sup>. Umożliwia ona postrzeganie drugiej osoby „jako „kogoś bliskiego”, co

<sup>5</sup> B. Mokrzycki, *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 11.

<sup>6</sup> K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001, s. 196.

<sup>7</sup> Por. *Gaudium et spes*, 25.

<sup>8</sup> Por. Tamże, 52, 61.

<sup>9</sup> Por. *Familiaris consortio*, 17.

<sup>10</sup> Por. Tamże, 18.

<sup>11</sup> Por. RH, 10; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003, s. 130.

<sup>12</sup> Por. *Familiaris consortio*, 19; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej...*, s. 130.

<sup>13</sup> Por. *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 21.

<sup>14</sup> *Novo millennio ineunte*, 43.

<sup>1</sup> Por. KKK, 1656.

<sup>2</sup> Por. E. Ozorowski, *Kościół domowy w Kościele Powszechnym*, [w:] K. Majdański (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, Warszawa 1990, s. 41.

<sup>3</sup> Por. *Lumen gentium*, 11.

<sup>4</sup> Por. J. Szymczak, *Kościół domowy*, [w:] E. Ozorowski (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999, s. 208.

pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń<sup>15</sup>. Podstawowym czynnikiem w budowaniu takiej komunii jest wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi, w której każdy otrzymuje i obdarowuje. Komunia ta może być zachowana i doskonała jedynie w wielkim duchu ofiary<sup>16</sup>.

Źródło tej komunii – rodzina wciąż na nowo powinna odnajdywać siłę w Bogu, który jest gwarantem skuteczności jej wysiłków. W rodzinie jako wspólnocie osób muszą więc być obecne: duch Pana, słowo Pana, kult Pana i miłość Pana<sup>17</sup>.

Najważniejszym czynnikiem tworzącym wspólnotę rodzinną jest miłość Pana. Jest ona zasadą i mocą komunii rodziny jako wspólnoty miłości. Jest to miłość ofiarna, wymagająca poświęceń, rezygnacji ze swego egoizmu, odpowiedzialna nie tylko za siebie, ale i za inne osoby. Jest to miłość Boża, która stawia wymagania oraz z której wypływa prawda i uczciwość wobec siebie nawzajem<sup>18</sup>. Taka miłość jest czynna i owocna przez zrodzenie i wychowanie potomstwa<sup>19</sup>.

Duch Pana jest obecny we wspólnocie rodzinnej przez łaskę sakramentu małżeństwa. „Małżonkowie umocnieni łaską Bożą zdolni są prowadzić święte życie”<sup>20</sup> i zdolni są uczynić z ogniska domowego „niejako domowe sanktuarium Kościoła”<sup>21</sup>. Duch Pana, który jest samą miłością, przemienia wspólnotę małżeńską we wspólnotę rodzinną.

Wspólnotę rodzinną buduje także Słowo Pana. Jest ono „źródłem wiary w nadprzyrodzone uczestnictwo małżonków w ofiarnym wydaniu się Chrystusa Pana za Kościół, źródłem znajomości woli Boga, przedmiotem domowego nauczania”<sup>22</sup>.

Wspólnota rodzinna buduje się jednak nie tylko przez słuchanie Słowa Bożego, ale także przez głoszenie go sobie wzajemnie przez jej członków. Zwłaszcza rodzice, przy pomocy słowa i przykładu powinni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary<sup>23</sup> i „świadkami miłości Chrystusa”<sup>24</sup>.

Kolejnym elementem tworzącym wspólnotę rodzinną jest kult Pana, jako publiczny sposób oddawania czci Bogu. W rodzinie sprawuje się on przede

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Por. *Familiaris consortio*, 21; E. Osewska, J. Stala, W kierunku katechezy rodzinnej..., s. 130.

<sup>17</sup> Por. F. Macharski, *Troska Kościoła o rodzinę*, AK 1970, R. 62, t. 75, z. 1(369), s. 60.

<sup>18</sup> Por. M. Słowik, *Rodzina – wspólnotą religijno-moralną. Wpływ sakramentów na kształtowanie wspólnoty rodzinnej w nauczaniu Jana Pawła II*, Niepokalanów 1997, s. 65-66.

<sup>19</sup> Por. F. Macharski, *Troska Kościoła o rodzinę...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>20</sup> *Gaudium et spes*, 49.

<sup>21</sup> DA, 11.

<sup>22</sup> F. Macharski, *Troska Kościoła o rodzinę...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>23</sup> Por. *Lumen gentium*, 11.

<sup>24</sup> Por. *Lumen gentium*, 35; E. Osewska, J. Stala, W kierunku katechezy rodzinnej..., dz. cyt., s. 132.

wszystkim przez modlitwę i uczestnictwo w sakramentach. Także całe życie małżonków i rodziny stanowi udział w kulcie Chrystusa, w Jego kapłaństwie.

## Służba życiu

Drugim zadaniem rodziny jest służba życiu<sup>25</sup>. Realizuje się ona przez miłość i rodzicielstwo, jako wezwanie do przekazywania życia i do wychowania.

Wezwanie do przekazywania życia wiąże się z wezwaniem do ochrony życia. Życie ludzkie jest bowiem zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci<sup>26</sup>. Dlatego też każda rodzina jest wezwana do bronięcia i ukazywania wartości i godności życia człowieka. W życiu i miłości małżeńskiej wyraża się to poprzez odrzucenie tego wszystkiego co sprzeciwia się i uniemożliwia poczęcie nowego życia – antykoncepcja, sterylizacja, spędzanie płodu<sup>27</sup>. Każdy akt małżeński musi spełniać swoje podwójne znaczenie: jednoczyć małżonków i być otwartym na rodzicielstwo<sup>28</sup>.

Rodzicielstwo, jako wezwanie do przekazywania życia, to nie tylko sam fakt zewnętrzny, czyn związany z urodzeniem dziecka, ale jest to również fakt wewnętrzny, postawa, o której powinni pamiętać małżonkowie, gdy prowadzą współżycie małżeńskie<sup>29</sup>. Rodzicielstwo nie ogranicza się do funkcji biologicznej, do przekazania życia. Siega ono głębiej, poprzez to, że polega także na „rodzeniu” w sensie duchowym, na „kształtowaniu dusz” przez wychowanie<sup>30</sup>.

Realizacja powołania do rodzicielstwa – do ojcostwa i macierzyństwa, jako wielkiego i pięknego zadania odbywa się na wielu płaszczyznach, w bezpośredniej współpracy z Bogiem. Rodzicielstwo jest powołaniem do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga, do bezpośredniego udziału w Jego działalności stwórczej, w dziele stwarzania nowych osób ludzkich<sup>31</sup>. Bóg stwarza duszę, a małżonkowie formują ciało nowego człowieka, przekazują mu swe właściwości psychiczne i wydają go na świat<sup>32</sup>. Rodzice są współpracownikami i interpretatorami miłości Boga<sup>33</sup>. „Małżonkowie jako rodzice są współpracownikami Boga-Stwórcy w poczęciu i zrodzeniu nowego człowieka (...). Rodzenie jest kontynuacją stworzenia”<sup>34</sup>. Bóg wzywa małżonków, rodziców do udziału w swym

<sup>25</sup> Por. *Familiaris consortio*, 17.

<sup>26</sup> Por. Tamże, 30.

<sup>27</sup> Por. Tamże.

<sup>28</sup> Por. *Humanae vitae*, 12.

<sup>29</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 231.

<sup>30</sup> Por. Tamże, s. 232.

<sup>31</sup> Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 164.

<sup>32</sup> Por. Tamże, s. 165.

<sup>33</sup> Por. *Gaudium et spes*, 50.

<sup>34</sup> *List do rodzin*, 9.

życiu i szczęściu, czyli do zbawienia, jednocześnie powołując ich do wypełniania rodzicielstwa jako szczególnego zadania w wielkim dziele zbawienia świata.

Rodzicielstwo jest ogniwem rozwoju ludzkości i Kościoła, jest zadaniem powierzonym przez Boga, czyli powołaniem Bożym. To jest główna racja dla której małżonkowie powinni posiadać dzieci. Jeśli nie chcieliby mieć dzieci, zaprzeczyliby swemu powołaniu. Powołanie do rodzicielstwa nie jest czymś, czego można by nie zrealizować<sup>35</sup>.

Małżonkowie rozpoczynają realizację powołania do rodzicielstwa, jako powołania do udziału w stwórczym dziele Boga, z chwilą podjęcia małżeńskiego aktu współżycia seksualnego. W tym bowiem momencie podejmują w miłości wielkie dzieło wydania na świat nowego życia, nowego człowieka<sup>36</sup>.

Oprócz uczestnictwa w stwórczym dziele Bożym rodzicielstwo jest powołaniem do udziału w dziele zbawienia<sup>37</sup>. Już samo zrodzenie dziecka ma znaczenie w dziejach zbawienia, ponieważ małżonkowie powołują do życia nowego, przyszłego członka Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Początkiem drogi zbawienia dziecka jest już jego poczęcie. Od tego momentu małżonkowie, już jako rodzice, powinni starać się stworzyć jak najlepsze warunki rozwoju dziecka.

Wychowanie dziecka nie jest tylko sprawą doczesną. Rodzice powinni ukierunkowywać je ku zbawieniu, ku stopniowemu usamodzielnianiu dziecka na drodze zbawienia. Zatem spletają się tu w jedno dwie idee – ukierunkowanie ku dobru i prawdzie oraz ukierunkowanie do Boga przez Chrystusa. „Rodzice są pierwszymi głosicielami wiary i im powierzony jest rozwój powołania osobistego każdego z dzieci”<sup>38</sup>. Rodzice powinni pamiętać jednak, że wejście na drogę zbawienia i trwanie w niej musi być dobrowolne, nie może dokonywać się pod przymusem. Wychowanie religijne dziecka nie polega więc na przymuszaniu go do praktyk religijnych, lecz na pobudzaniu jego własnej woli i inicjatywy w kierunku współżycia z Bogiem.

Wprowadzenie dziecka na drogę zbawienia nie ogranicza się tylko do wprowadzenia go we współżycie z Bogiem, lecz polega także na wychowaniu we wszystkich dziedzinach moralności. To wychowanie zaczyna się od pierwszych dni życia dziecka. Już wtedy bowiem zaczyna ono uczyć się rozróżniać między dobrem a złem, między prawdą a kłamstwem. Już w pierwszych tygodniach, miesiącach, latach życia dziecka można je ukierunkować przez mądre wychowanie ku miłości, prawdzie, dobru i pięknu. W tych pierwszych latach życia zakłada się fundamenty pod całą jego przyszłość, jest ono także w tym okresie bardzo podatne na skierowanie ku właściwym wartościom.

<sup>35</sup> Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, dz. cyt., s. 165-166.

<sup>36</sup> Por. Tamże, s. 167.

<sup>37</sup> Por. Tamże, s. 175.

<sup>38</sup> *Lumen gentium*, 11.

Rodzicielstwo, jako powołanie do wprowadzenia na drogę zbawienia i usamodzielnienia na niej, jest zadaniem wielkim, ale bardzo delikatnym i trudnym. Dlatego rodzice powinni starać się współpracować z łaską Bożą. Jest to bowiem w rzeczywistości współpraca z Duchem Świętym w dziele uświęcenia i zbawienia<sup>39</sup>.

Rodzicielstwo jako powołanie do udziału w stwórczym dziele Boga i dziele zbawienia jest niewymierne w swej wielkości. Zarówno przez wartość powoływano do życia nowego człowieka, jak również przez wielkość samego działania, jako współdziałania z samym Bogiem w Jego akcie stwórczym. Dzięki temu dziecko, które małżonkowie wydają na świat, jest wspólnym dziełem ich i Boga<sup>40</sup>.

Małżonkowie są zatem czynnymi współpracownikami Boga w dziele stworzenia, decydują o powołaniu do życia nowego człowieka. Ileż bowiem oni decydują się począć dziecko, Bóg stwarza jego duszę<sup>41</sup>. Bóg w swojej wspałałomyślności, rozwój ludzkości złożył w ręce samych ludzi, w swym planie stwórczym jakby zobowiązał się działać, rozwijać dzieło stworzenia według decyzji małżonków. Przez to obdarzył ich wielką godnością<sup>42</sup>.

Z tą wielką godnością łączy się jednak również wielka odpowiedzialność. Jest to odpowiedzialność za rozwój społeczeństwa i ludzkości, odpowiedzialność za powoływanie dzieci do życia w odpowiednim czasie i w odpowiednich warunkach. Nie chodzi bowiem o to, aby wydać na świat jak największą ilość dzieci, ale o działanie w pełni odpowiedzialne i wartościowe moralnie<sup>43</sup>.

Powołanie do życia nowego człowieka jest czynem o wielkiej doniosłości, a tym samym czynem wymagającym wielkiego poczucia odpowiedzialności. Poczęcie nowego człowieka nie może być „dziełem przypadku”. Wymaga ono przygotowania odpowiednich warunków i podjęcia decyzji z pełnym poczuciem świadomości i odpowiedzialności. Poczęcie dziecka musi być przemyślane i przygotowane, a więc zaplanowane. Rodzicielstwo w pełni odpowiedzialne jest rodzicielstwem planowym, podjętym zgodnie ze wskazaniami rozumu i z pełnym poczuciem odpowiedzialności<sup>44</sup>.

Małżonkowie powinni mieć świadomość swego powołania do utworzenia rodziny poprzez urodzenie dzieci i do przyczynienia się w ten sposób do rozwoju społeczeństwa, ludzkości i Kościoła. Chodzi tu o rozwój nie tylko ilościowy, ale przede wszystkim jakościowy, do którego prowadzi odpowiednie wychowanie dzieci. Rodzice powinni także starać się o odpowiednie warunki materialne, zdro-

<sup>39</sup> Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, dz. cyt., s. 178.

<sup>40</sup> Por. Tamże, s. 169.

<sup>41</sup> Por. Tamże.

<sup>42</sup> Por. *Gaudium et spes*, 50.

<sup>43</sup> Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, dz. cyt., s. 170.

<sup>44</sup> Por. Tamże, s. 170-171.

wotne i wychowawcze dla swoich dzieci, pamiętając jednak o tym, że urodzenie i wychowanie dzieci zawsze wymaga wiele trudów i że idealnych warunków nie będzie prawdopodobnie nigdy. Powinni brać pod uwagę wszystkie wskazania w miarę swoich możliwości, pamiętając, że są powołani do udziału w stwórczym dziele Bożym i są odpowiedzialni za realizację tego powołania<sup>45</sup>.

W realizacji obowiązku odpowiedzialnego rodzicielstwa małżonkowie powinni posługiwać się metodami naturalnej regulacji poczęć, czyli metodami rozpoznawania płodności. Wszelkie sztuczne metody i środki antykoncepcyjne są moralnie niedozwolone, negują bowiem prokreatywne znaczenie aktu małżeńskiego i niszczą najbardziej osobowe zjednoczenie męża i żony. Posługiwanie się metodami naturalnej regulacji poczęć uwzględnia prokreatywny charakter aktu małżeńskiego, skłaniając do opanowania się i ofiarności oraz powodując wzrost wzajemnej miłości małżeńskiej i pogłębienie postawy rodzicielskiej<sup>46</sup>.

Służba życiu jako zadanie rodziny jest realizowana również poprzez gotowość do adopcji i podejmowanie dzieł adopcyjnych<sup>47</sup>. Pragnienie posiadania dziecka przez małżonków jest bowiem naturalne. Wyraża się w nim powołanie do rodzicielstwa wpisane w miłość małżeńską<sup>48</sup>. Są jednak małżonkowie, którzy nie mogą posiadać naturalnie zrodzonego potomstwa. W takiej wyjątkowej sytuacji, kiedy np. jeden z małżonków czy oboje są obciążeni poważnym schorzeniem dziedzicznym, może ich obowiązywać moralny zakaz poczęcia i urodzenia dziecka. Wtedy jednak małżonkowie nie są zwolnieni z obowiązku rodzicielstwa. Swoje powołanie do rodzicielstwa mogą wypełnić poprzez adopcję, przez przyjęcie na wychowanie dzieci nieposiadających rodziny<sup>49</sup>. „Także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości. Niepłodność fizyczna może bowiem dostarczyć małżonkom sposobności do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja”<sup>50</sup>.

Przyjęcie adopcji wymaga szczególnej dojrzałości. Dojrzewanie do rodzicielstwa zastępczego jest dojrzewaniem do miłości – do pełnego zawierzenia Bożej Opatrzności, pokładania ufności w Panu. Człowiek jest stworzony po to, aby kochać i być kochanym. Adopcja stwarza taką szansę, szansę na realizację powołania do rodzicielstwa<sup>51</sup>.

Realizowanie służby życiu jest pochyleniem się nad wszystkim, co wymaga pomocy, opieki i wsparcia, wielkodusznym rozdawaniem się innym, służebną

dyspozycyjnością<sup>52</sup>. Jest powołaniem do tego, aby dzielić się otrzymanym od Najwyższego darem życia oraz do odpowiedzialności za wychowanie swego potomstwa.

## Udział w rozwoju społeczeństwa

Trzecim zadaniem rodziny jest jej udział w rozwoju społeczeństwa<sup>53</sup>. Rodzina podejmuje to zadanie otwierając się na inne rodziny i na społeczeństwo<sup>54</sup>. Otwarcie to cechuje się bezinteresownością, afirmacją osoby ludzkiej, solidarnością i gotowością służenia, w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości<sup>55</sup>.

„Rodzina daje społeczeństwu najwspanialsze dary, bez których ono istnieć by nie mogło. Daje ona dar Boży – człowieka. Nikt większego daru nie może złożyć społeczeństwu”<sup>56</sup>. Rodzina jest wspólnotą podstawową, wyjściową, od której wszystko się zaczyna. Bez niej nie może zaistnieć żadna inna wspólnota ludzka<sup>57</sup>. Jest ona niezbędną, podstawową grupą społeczną, „pierwszą formą życia społecznego”<sup>58</sup>, stanowiącą wspólnotę miłości i solidarności, wspólnotę nauczającą i przekazującą wartości społeczne, kulturalne, duchowe, etyczne i religijne<sup>59</sup>. Rodzina wprowadza do społeczeństwa nowego człowieka<sup>60</sup>. Inne grupy społeczne budowane są na wzór społeczności rodzinnej, będącej mikrosocjetyzmem<sup>61</sup>.

W rodzinie powstaje społeczeństwo, dlatego też rodzina jest nie tylko komórką społeczeństwa, ale jest ona „łonem społeczeństwa”<sup>62</sup>. To, co człowiek wynosi z rodziny, to jako obywatel wnosi do życia społecznego, narodowego i państwowego<sup>63</sup>. Odpowiednie wychowanie w rodzinie zachowuje patriotyczną świadomość i uczucia narodowe<sup>64</sup>. Rodzina uczestniczy w rozwoju społeczeństwa poprzez wychowywanie człowieka i wprowadzanie go do współżycia z innymi ludźmi. Ona uzdalnia nie tylko do życia fizycznego, ale także do współżycia społecznego. Z rodziny człowiek wynosi poczucie więzi społecznej i poczucie

<sup>52</sup> Por. B. i J. Kłysowie, *Przygotowanie do ojcostwa i macierzyństwa*, [w:] M. Wójcik (red.), *Człowiek – osoba – płeć*, Łomianki 1998, s. 211.

<sup>53</sup> Por. *Familiaris consortio*, 17.

<sup>54</sup> Por. Tamże, 42.

<sup>55</sup> Por. Tamże, 43.

<sup>56</sup> S. Wyszyński, „Niedobrze być człowiekowi samemu”, [w:] M. Wójcik (red.), *Człowiek – osoba – płeć...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>57</sup> Por. B. Mokrzycki, *W domowym Kościele. Rozważania o małżeństwie i rodzinie chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 11.

<sup>58</sup> S. Wyszyński, „Niedobrze być człowiekowi samemu”..., dz. cyt., s. 58.

<sup>59</sup> Por. P. Kalicki, *O miłości, małżeństwie i rodzinie od starożytności do Jana Pawła II*, [b. m.] 1990, s. 139.

<sup>60</sup> Por. S. Wyszyński, „Niedobrze być człowiekowi samemu”..., dz. cyt., s. 58.

<sup>61</sup> Por. M. Jurek, *Człowiek – istota rodzinna*, [w:] M. Wójcik (red.), *Człowiek – osoba – płeć...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>62</sup> Por. S. Wyszyński, „Niedobrze być człowiekowi samemu”..., dz. cyt., s. 61.

<sup>63</sup> Por. Tamże.

<sup>64</sup> Por. M. Jurek, *Człowiek – istota rodzinna...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>45</sup> Por. Tamże, s. 171-173.

<sup>46</sup> Por. Tamże, s. 173-174.

<sup>47</sup> Por. *Familiaris consortio*, 41.

<sup>48</sup> Por. M. Kruszewski, M. Walaszczyk, *Powołani do miłości i małżeństwa. Podręcznik do nauki religii dla klasy trzeciej liceum*, Warszawa 2004, s. 217.

<sup>49</sup> Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny...*, s. 166.

<sup>50</sup> *Familiaris consortio*, 14.

<sup>51</sup> Por. M. Kruszewski, M. Walaszczyk, *Powołani do miłości...*, s. 221.

obywatelskie<sup>65</sup>, uczy się solidarności, pracy, tolerancji<sup>66</sup>. Rodzina jest miejscem nauki czułości, przebaczenia, szacunku, wierności i bezinteresownej służby. Jest właściwym miejscem kształtowania cnót, nauczania się wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą, które są podstawą prawdziwej wolności i zdrowego społeczeństwa<sup>67</sup>. Rodzina stanowi „narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa” poprzez podtrzymywanie w człowieku świadomości godności własnej osoby, wzbogacanie go człowieczeństwem i włączanie w społeczeństwo<sup>68</sup>.

Rodziny (szczególnie rodziny chrześcijańskie zbudowane na fundamencie sakramentu małżeństwa), uczestnicząc w rozwoju społeczeństwa, powinny podejmować rozmaite dzieła służby społecznej wobec osób i sytuacji potrzebujących (np. chorzy, niepełnosprawni, ubodzy, bezdomni), w miarę możliwości angażując do współpracy wszystkich członków rodziny<sup>69</sup>.

Do zadań społecznych rodziny należy również współtworzenie tzw. polityki rodzinnej poprzez zabieganie o to, aby prawo i instytucje państwowe nie naruszały praw i obowiązków rodziny oraz aby ich popierały i broniły<sup>70</sup>.

Rodzina, jako wspólnota wiary, nadziei, miłości i życia, wypełniając zadanie rozwoju społeczeństwa jest także wezwana do tworzenia „nowego ładu międzynarodowego”<sup>71</sup>. Dokonuje tego szerząc sprawiedliwość, pojednanie, braterstwo, prawdę, wolność i pokój między ludźmi oraz popierając stowarzyszenia powołane do zajmowania się problemami ładu międzynarodowego<sup>72</sup>.

Rodzina zatem spełnia w życiu społeczeństwa funkcję niezastępowalną przez żadną inną instytucję<sup>73</sup>. Ze względu na tak ogromną i ważną misję do spełnienia wobec społeczeństwa, zawsze powinna być ona instytucją uznawaną, bronią i wspomaganą przez społeczeństwo<sup>74</sup>. Społeczeństwo- państwo powinno „uznać, że rodzina jest społecznością cieszącą się własnym i pierwotnym prawem, a zatem, że jest ściśle zobowiązane do przestrzegania w odniesieniu do rodziny zasady pomocniczości”<sup>75</sup>. Rodzina nie może więc być pozbawiana zadań, które może wypełnić sama, ale powinna być wspierana i wspomagana gospodarczo, społecznie, pedagogicznie, politycznie i kulturalnie, aby mogła sprostać swoim odpowiedzialnym zadaniom<sup>76</sup>.

<sup>65</sup> Por. S. Wyszyński, „Niedobrze być człowiekowi samemu”..., dz. cyt., s. 66.

<sup>66</sup> Por. M. Jurek, *Człowiek – istota rodzinna*..., dz. cyt., s. 199.

<sup>67</sup> Por. KKK, 2223.

<sup>68</sup> Por. *Familiaris consortio*, 43.

<sup>69</sup> Por. Tamże, 44, 47.

<sup>70</sup> Por. Tamże, 44.

<sup>71</sup> Tamże, 48.

<sup>72</sup> Por. Tamże, 48.

<sup>73</sup> Por. M. Jurek, *Człowiek – istota rodzinna*..., dz. cyt., s. 198.

<sup>74</sup> Por. P. Kalicki, *O miłości, małżeństwie i rodzinie od starożytności do Jana Pawła II*..., dz. cyt., s. 139.

<sup>75</sup> *Familiaris consortio*, 45.

<sup>76</sup> Por. Tamże, 45.

## Uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła

Czwartym zadaniem rodziny chrześcijańskiej jest jej uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła<sup>77</sup>. „Jest ona powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach, poprzez udział w życiu i posłannictwie Kościoła”<sup>78</sup>. Rodzina chrześcijańska, jako Kościół domowy, jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła powszechnego, że na swój sposób staje się uczestnikiem jego zbawczego posłannictwa<sup>79</sup>. Jest wezwana do brania żywego i odpowiedzialnego udziału w życiu i działalności Kościoła, we właściwy sobie sposób, jako wspólnota życia i miłości<sup>80</sup>. „Jej udział w posłannictwie Kościoła powinien dokonywać się na sposób wspólnotowy: a więc wspólnie: małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina”<sup>81</sup>. Rdzeń zbawczego posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w Kościele i dla Kościoła stanowią miłość i życie. Buduje ona bowiem Królestwo Boże poprzez codzienną rzeczywistość wyznaczoną przez jej warunki życiowe, a więc przez pełną, wierną, wyłączną i płodną<sup>82</sup> miłość małżeńską i rodzinną<sup>83</sup>.

Zadanie uczestnictwa rodziny w życiu i posłannictwie Kościoła realizowane jest na trzech płaszczyznach: wiary i ewangelizacji, dialogu z Bogiem, służby człowiekowi.

Bardziej szczegółowe omówienie tych zagadnień wymaga kolejnego studium.

\* \* \*

Z powyższych rozważań wynika, iż zadania stojące przed rodziną chrześcijańską mają swoje źródło w samej jej naturze, w tym, czym ona jest jako wspólnota osób oraz określają jej godność i odpowiedzialność. Są one ostatecznie wyznaczone przez miłość i wzywają rodzinę do tego, aby coraz bardziej stawiała się tym, czym jest ze swej natury, czyli wspólnotą życia i miłości<sup>84</sup>.

Podsumowując, można powiedzieć, iż rodzina chrześcijańska jest wspólnotą naturalną, wypływającą z najgłębszych potrzeb człowieka. Aby mogła odpowiedzialnie realizować w świecie współczesnym wyznaczone jej zadania, jest zbudowana na fundamencie sakramentu małżeństwa i umocniona łaską Chrystusa. Z tejże racji zajmuje szczególne miejsce w Kościele, będąc jego podstawową częścią i tworząc go, jako domowy Kościół.

<sup>77</sup> Por. Tamże, 17.

<sup>78</sup> Tamże, 49.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Por. Tamże, 50.

<sup>81</sup> Tamże, 50.

<sup>82</sup> Por. HV, 9.

<sup>83</sup> Por. *Familiaris consortio*, 50.

<sup>84</sup> Por. Tamże, 17.



**Ks. Józef Stala**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

## WYBRANE WYMIARY WYCHOWANIA LUDZKIEGO W RODZINIE

### SELECTED ASPECTS OF UPBRINGING IN A FAMILY

Defending the truth about human is necessary in the face of today's sharp attacks on the concept of an individual (who he is, where he goes, what values he should adapt). The sense of existence is summarized in a simple anthropological statement 'man is a person'. This term means both the nature (and the gift) of being an individual and the task to 'become' human. It is necessary to stress the crucial role of a family as a community that shapes Tischner's 'value-directed thinking'. These values are strictly human and are based on the ancient triad of truth, good and beauty. In this sense, a family is the basic social structure that shapes one's personality in the process of upbringing.

Rodzina jest tym miejscem, w którym każdy człowiek pojawia się w swej jedyności i niepowtarzalności, jako jedyne na świecie stworzenie, którego Bóg chciał dla niego samego<sup>1</sup>. Pojawia się równocześnie jako istota żyjąca w określonej społeczności. Ale również jako istota, która musi się uczyć życia w społeczności. Biorąc ten fakt pod uwagę trudno nie pochylić się z pewną zadumą nad rodziną, która odgrywa przecież najważniejszą rolę w funkcjonowaniu

<sup>1</sup> Por. J. Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*, Tarnów 2008; J. Stala, E. Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, Tarnów 2007; J. Stala, E. Osewska (red.), *Rodzina. Bezcenny dar i zadanie*, Radom 2006; J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005; J. Stala, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*, Tarnów 2004.

społeczeństw<sup>2</sup>. Wychowanie rodzinne jest bez wątpienia najdoskonalszą szkołą uspołeczniania. Z tego tytułu rodzina powinna stanowić fundament wszelkich innych społeczności<sup>3</sup>. Jest to szczególnie istotne w sytuacji, kiedy współczesna cywilizacja doprowadza często do tego, że spotykamy się nie z innymi ludźmi, lecz z anonimowymi jednostkami, a wzajemne relacje tak rzadko polegają na międzyosobowym dialogu<sup>4</sup>. Rodzina musi być otwarta i na świat, i na ludzi. Połączona organicznymi więzami ze społeczeństwem stanowi przecież jego podstawę<sup>5</sup>. Tylko dzięki rodzinie świat może stać się naprawdę ludzkim<sup>6</sup>.

Dlatego wydaje się słusznym podjęcie w niniejszym artykule zagadnienia wymiarów wychowania ludzkiego, które dokonuje się w rodzinie. W ramach wychowania rodzinnego można i należy mówić o rzeczywistym kształtowaniu dojrzałości społecznej i moralnej człowieka. Trudno też wyobrazić sobie odpowiednie przeżywanie przez dorastające dzieci ich seksualności poza tą wspólnotą. To w rodzinach również najłatwiej młody człowiek przygotowuje się do chrześcijańskiego podejmowania wyzwań, jakie stawia przed nim codzienność.

### 1. Dojrzałość społeczna i moralna

Każdy człowiek, już jako noworodek, wkracza w istniejące społeczeństwo. Nie rodzi się przecież „sam z siebie”, a jego powstanie zakłada uprzednie istnienie społeczności innych jednostek. Rodzina jako najmniejsza wspólnota nowego ludu Bożego jest mocno zakorzeniona w świecie i na co dzień uczestniczy w jego życiu. Przede wszystkim rodzina może wyrobić wrażliwość i otwartość na potrzebujących, chorych, samotnych, pozbawionych własnego ogniska rodzinnego i dotkniętych innymi nieszczęściami<sup>7</sup>.

Rodzina nie jest jednak samotną wyspą. Żyje i działa w kontekście szerszej kultury, która we właściwy sobie sposób modeluje jej oblicze duchowe, moralne, społeczne a nawet gospodarcze<sup>8</sup>. Trudno jednak nie zauważyć, że niektóre elementy tej kultury są dziś dla rodziny niebezpieczne, powodują rozpad życia

<sup>2</sup> Por. J. Rozwadowski, *Integralny związek czynnika nadprzyrodzonego i naturalnego w wychowaniu chrześcijańskim*, „Chrześcijanin w świecie” 42-43 (1976), s. 38-50; W. Bołoz, *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych*, [w:] *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Kraków 1995, s. 72-90.

<sup>3</sup> Por. FC 43.

<sup>4</sup> Por. J. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 30.

<sup>5</sup> Por. FC 42.

<sup>6</sup> Por. FC 43.

<sup>7</sup> Por. K. Gryz (red.), *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004; L. Dyczewski (red.), *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988; K. Lala (red.), *Duchowość kapłańska w życiu i nauczaniu sługi Bożego Jana Pawła II*, Katowice 2007; J. Żukowicz (red.), *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1985.

<sup>8</sup> Por. J. Chrapek, *Massmedia a kultura*, „Ateneum Kapłańskie” 481 (1989), s. 381-391.

rodzinnego, niedowład wychowawczy, pomieszanie prawdziwych wartości z wytworami antykultury<sup>9</sup>. Społeczeństwo ma wobec rodziny poważne obowiązki. Streszcza je wydana w 1983 roku *Karta Praw Rodziny*, mówiąc o zadaniach społeczeństwa wobec rodziny: mimo wielu niepokojących przemian, jakie obserwuje się w obrazie współczesnej rodziny<sup>10</sup>, jest ona wciąż instytucją nie do zastąpienia i nie sposób sobie wyobrazić jej nieobecności w społeczeństwie lub katastrofalnych efektów jej patologizacji. Rodzina musi być dla każdego przychodzącego na świat człowieka prawdziwą niszą umożliwiającą jego rozwój tak biologiczny jak i psycho-osobowy<sup>11</sup>.

Waga społecznego wychowania dokonującego się w rodzinie jest nie do przecenienia, bowiem bardzo często mamy do czynienia z różnymi wynaturzeniami życia społecznego, przede wszystkim na płaszczyźnie moralnej. Dojrzałość społeczna przejawia się w tym kontekście w wewnętrznym otwarciu na potrzeby innych ludzi i w solidarnym urzeczywistnianiu pewnych ogólnych celów. Człowiek dojrzały społecznie umie dobrze spełniać przeróżne role społeczne, zarówno zawodowe, jak i rodzinne, potrafi kierować się w swoim życiu chrześcijańską moralnością, której podstaw uczy się przede wszystkim w rodzinie<sup>12</sup>. Dokonując konstatacji dzisiejszej rzeczywistości, trudno jednak nie zauważyć, że tzw. „nowoczesne społeczeństwo” pociąga za sobą istotne zmiany w wielu dziedzinach ludzkiego myślenia i działania, przede wszystkim właśnie w sferze moralnej<sup>13</sup>. Ta nowa sytuacja społeczno-moralna współczesnego społeczeństwa jest często wyznaczana przez skrajny, nieliczący się z dobrem wspólnym, indywidualizm, praktyczny materializm, utylitaryzm, a przede wszystkim moralny relatywizm. Dobro albo zło jest uważane często za sprawę konwencji<sup>14</sup>. Biorąc

<sup>9</sup> Por. M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1968, s. 35 i 78.

<sup>10</sup> Por. J. Bagrowicz, *Wychowanie religijne u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Opole 2001, s. 149.

<sup>11</sup> Por. J. R. Błachnio, *Polskie inspiracje i wartości w nauczaniu Jana Pawła II*, Bydgoszcz 1995; M. Bobrownicka, *Jana Pawła II wizja jedności kultury europejskiej*, Hamburg 1988; T. Borutka, *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Kraków 1994; S. Cader, *Rodzina środowiskiem wychowawczym w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków 2004; S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999; W. Czamara, *Przemiana religijno-moralna człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1997; J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994.

<sup>12</sup> Por. A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004; Y. Semen, *Seksualność według Jana Pawła II*, Poznań 2008; S. Szczerek, *Posługa rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II*, Sandomierz 2006; A. Szubartowska, *Kulturowy wymiar katechezy*, Lublin 1997; S. Kunowski, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, [w:] F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1982, s. 87.

<sup>13</sup> Por. J. Czerwiński, *Marksistowska a katolicka koncepcja moralności*, Warszawa 1977, s. 121-122; J. Mariński, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 188.

<sup>14</sup> Por. F. Adamski, *Kulturowe i polityczne podłoże rozchwiania aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, [w:] F. Adamski, A. M. De Tchorzewski (red.), *Edukacja wobec dylematów moralnych współczesności*, Kraków 1999, s. 13.

pod uwagę ten kontekst rzeczywistości, musimy z niepokojem zauważyć, że istnieje w Europie realne niebezpieczeństwo duchowej próżni<sup>15</sup>. Sytuacja ta sprawia, że bardzo często ludzkim decyzjom towarzyszą niepewność, ryzyko i prowizoryczność moralnych działań<sup>16</sup>, a wzory życia zakorzenione w niedawnej przeszłości okazują się nieadekwatne w stosunku do zmieniających się dążeń i aspiracji<sup>17</sup>.

Znakiem naszych czasów jest równocześnie nieustanna konfrontacja z ludźmi reprezentującymi różnorodne poglądy na życie, świat, człowieka, a przede wszystkim na zagadnienia moralne. Bogactwo to może oczywiście ubogacać. Może też jednak wzbudzać niepokój, rozterkę, czy zagubienie. Zwyczajny realizm nie pozwala na lekceważenie niewątpliwego dziś bogactwa współczesnych ideologii, systemów moralnych, czy sposobów wartościowania moralnego. Bogactwo to nie jest zresztą samo w sobie niczym złym, ale jest rzeczą niezwykle istotną, aby zachować jednak pewną określoną hierarchię wartości<sup>18</sup>.

Tymczasem w XXI wieku daje się zauważyć wspaniały postęp ludzkiej cywilizacji i sądzi się często, że sam rozwój nauki i techniki zaradzi wszystkim ludzkim potrzebom i rozwiąże zagadki świata. Przesadna gloryfikacja nawet rzeczywistych osiągnięć naukowych nie sprzyja zawierzeniu i zdaniu się na Boga<sup>19</sup>. Dochodzi do zmiany hierarchii wartości i do przesunięcia Boga na drugi plan, bo rzeczywistość ziemską skupia na sobie zainteresowania i wysiłki ludzkości. Dlatego chrześcijaństwo głosi niezmienną norm moralnych, niezależnie od uwarunkowań zewnętrznych (geograficznych, demograficznych, czy wynikających z systemu polityczno-gospodarczego). Przypomina, że zasady moralne obowiązują niezmiennie, nawet gdy nie zawsze są one przestrzegane. Ta kwestia była niezwykle istotna w kontekście panującej w poprzednich latach etyki marksistowskiej, dla której twórcą norm etycznych był człowiek<sup>20</sup>.

W warunkach rozwijającego się współcześnie relatywizmu moralnego, Kościołowi coraz trudniej przenikać kulturę ludzką w taki sposób, aby niezmiennie orędzie ewangeliczne stawało się podstawą myślenia i źródłem naj-

<sup>15</sup> Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 22; F. Koenig, *Duchowe podstawy Europy*, [w:] K. Michalski (red.), *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990, s. 17-18.

<sup>16</sup> Por. E. Sujak, *Życie jako zadanie*, Warszawa 1978, s. 168-176; U. Beck, *Konflikt dwóch modernizacji*, „Państwo i Kultura Polityczna” (1991) nr 1, s. 23.

<sup>17</sup> Por. J. F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przekł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 104.

<sup>18</sup> Por. S. Pyszka, *Godność osoby ludzkiej jako podstawa nauczania społecznego Jana Pawła II*, [w:] J. Kupny, M. Łuczak (red.), *Testament społeczny Jana Pawła II*, Katowice 2006, s. 11-36; A. Bartoszek, *Wkład Jana Pawła II we współczesną bioetykę*, [w:] J. Kupny, M. Łuczak (red.), *Testament społeczny Jana Pawła II*, Katowice 2006, s. 37-67; S. M. Kałdon, *Rodzina Kościołem domowym przez wzajemną miłość i wspólnotę życia*, [w:] J. Kupny, M. Łuczak (red.), *Testament społeczny Jana Pawła II*, Katowice 2006, s. 68-90.

<sup>19</sup> Por. P. C. Bosak, *Dlaczego odchodzą*, „Katecheta” (1975) nr 4, s. 169.

<sup>20</sup> Por. H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa 1979, s. 286.

ważniejszych zasad życiowych<sup>21</sup>. Sekularyzacja, która ujawnia się szczególnie w społeczeństwach konsumpcyjnych poprzez hedonizm, pragmatyzm oraz pogoń za efektywnością, odrzuca wszelkie normy etyczne i prawdę o świętości życia<sup>22</sup>. Niemal na naszych oczach powstała zupełnie nowa wizja świata, którą można określić jako „wizję świata bez grzechu, w którym człowiekowi odebrano została absolutna wartość moralna, a pojęciom dobra i zła odebrano sens eschatologiczny<sup>23</sup>”.

Człowiekowi nie jest się łatwo w tym świecie wartości zorientować. Młody człowiek nie zawsze wie, gdzie tkwią prawdziwe wartości. W swoim najbliższym otoczeniu, w lekturze, poprzez środki społecznego przekazu spotyka się bowiem z tym, co można by określić „chorobą aksjologiczną”. Dlatego człowiek musi pamiętać, że najwyższą wartością, najwyższym dobrem dla niego jest Bóg. Bóg, do którego możemy się zbliżyć przez wiarę i miłość. Są to jedyne drogi zbawienia. Te wartości nadają sens życiu, stanowią źródło siły i radości. Wszelkie dobro, piękno rozsiane w stworzeniu jest jedynie przedsmakiem tego, co znajduje się w Bogu. Bóg – Prawodawca nie ograniczył się tylko do wkomponowania w naturę praw rządzących materią, ale kierując się dobrem człowieka ustanowił także prawo moralne. Prawo takie istnieje i Bóg dał je nie po to, aby człowieka zniewolić i ograniczyć go, ale po to, by ułatwić mu drogę do zbawienia. To prawo znajduje swoje najwyraźniejsze sformułowanie przede wszystkim w Dekalogu, który reguluje więzi między Bogiem i człowiekiem oraz między człowiekiem i jego bliźnim, obejmując wszystkie aspekty życia religijnego i cywilnego<sup>24</sup>.

Człowiek poszukuje jakiegoś spojrzenia na świat, które pozwoli mu wyjaśnić sens ludzkiego życia. Tutaj bardzo ważne zadanie staje przed rodziną, która jest dla dziecka miejscem poznawania prawdy o Bogu, miejscem wspólnej modlitwy

<sup>21</sup> Por. J. Mariański, *Czy zakrystia wystarczy do działalności Kościoła?*, [w:] M. Rusecki (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 50; H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa 1979, s. 286.

<sup>22</sup> Por. T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 307.

<sup>23</sup> Por. Z. Czerwiński, *Marksistowska a katolicka koncepcja moralności*, Warszawa 1977, s. 24; K. T. Toeplitz, *Świat bez grzechu*, Warszawa 1959, s. 16-17.

<sup>24</sup> Por. U. Gruca-Miąsik, *Rola rodziny w rozwoju i wychowaniu moralnym dzieci i młodzieży*, [w:] U. Gruca-Miąsik (red.), *Dziecko i rodzina. Społeczne powinności opieki i wychowania*, Rzeszów 2007, s. 34-46; Jan Paweł II, *Rodzice pierwszymi nauczycielami wiary. W czasie Mszy Świętej, podczas której papież udzielił I Komunii świętej*, Cardiff, Wielka Brytania, 2 VI 1982, [w:] J. Żukowicz (red.), *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1985, s. 80-81; J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce i Europie – analiza socjologa*, [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastaj (red.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 417-435; W. Korzeniowska, *Rodzina pośrednikiem międzypokoleniowego przekazu tradycyjnych wartości*, [w:] W. Korzeniowska, A. Murzyn, H. Lukasova-Kantorkova (red.), *Rodzina dla Europy czy Europa dla rodziny?*, Kraków 2006, s. 141-151.

i wprowadzania w świat wartości moralnych<sup>25</sup>. Tu musi dokonać się świadomość, że każdorazowe odrzucanie przez człowieka praw Dekalogu jest igraniem ze swoją wolnością, która prowadzi często do rozminięcia się z moralnością na nim opartą. Podstawy kształtowania moralności dziecka dokonują się przede wszystkim w rodzinie, w swoistym dialogu między rodzicami i dziećmi. Dialog ten polega przede wszystkim na naśladownictwie, przejmowaniu pojęć i zasad życia. Ten dialog rozpoczyna się już w momencie poczęcia dziecka<sup>26</sup>.

Cała etyczna problematyka życia małżeńskiego i rodzinnego sięga do głębi sumień ludzkich. To właśnie poprzez sumienie poszczególne normy moralne życia małżeńskiego mogą być przez człowieka przyswojone i wprowadzone w czyn. Pamiętać jednak należy równocześnie, że sumienie jest uzdolnieniem, które domaga się odpowiedniego wychowania. Sumienie nie jest czymś gotowym, otrzymanym od Boga, ale ma charakter dynamiczny. Dlatego konieczne jest kierowanie jego rozwojem tak, aby nie błędziło i nie przyzwyczajało się ono do grzechu<sup>27</sup>. Dlatego podstawowym zadaniem rodziców i wychowawców będzie właśnie uwrażliwienie wychowanka na obiektywne normy moralne<sup>28</sup>. Ta praca nad wychowaniem sumienia musi rozpocząć się przede wszystkim w rodzinie, a inne instytucje wychowawcze – jak Kościół, szkoła, przedszkole czy środki masowego przekazu – powinny rodzinie nieść pomoc<sup>29</sup>. Kościół wzywa każdego człowieka, aby w swoich ocenach moralnych kierował się przede wszystkim własnym sumieniem. Choć trudno nie zauważyć, że sumienie napotyka dziś na trudności, które wynikają przede wszystkim z faktu, że religia i moralność trafiają dziś często w sferę czysto subiektywną. Ponadto współczesny kryzys sumienia jest też zapewne w jakimś stopniu spowodowany sposobem prezentowania spraw religijnych i moralnych w środkach masowego przekazu. Szum medialny w tym względzie prowadzi często do kształtowania sumienia spłyconego, synkretycznego. Odpowiedzialność za sumienie wiąże się z realizowaniem ludzkiej wolności i za tę wolność odpowiedzialności. Taka dojrzałość moralna wymaga od młodych ludzi świadomie podjętego samowychowania<sup>30</sup>. W dzieciństwie mamy raczej do czynienia z wychowaniem, w którym rodzice i wychowawcy przekazują młodemu pokoleniu wzory i normy postępowania.

<sup>25</sup> Por. A. Solak, *Formacja religijności dziecka przedszkolnego w procesie wychowania światopoglądowego*, [w:] A. Solak (red.), *Wychowanie chrześcijańskie*, Tarnów 2002, s. 83-84.

<sup>26</sup> Por. T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1967) nr 1, s. 85.

<sup>27</sup> Por. T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, Kraków 1977, s. 301.

<sup>28</sup> Por. H. Piskalski, *Program religijnego wychowania w świetle psychologii prenatalnej*, „Katecheta” (1979) nr 2, s. 53; E. Sujak, *Stawanie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*, „Znak” (1972) nr 215, s. 639; G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988; Z. Topińska, *Wychowanie społeczno-moralne*, [w:] M. Kwiatkowska, Z. Topińska (red.), *Pedagogika przedszkolna*, Warszawa 1978, s. 151-152.

<sup>29</sup> Por. J. Woronecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, t. 1, s. 22.

<sup>30</sup> Por. Mt 5, 21.

Z czasem jednak powinni oni świadomie zrezygnować ze swoich zadań, pozostawiając proces doskonalenia samym wychowankom<sup>31</sup>.

## 2. Dojrzałe traktowanie swojej seksualności

Założenia ekspertów seksualnych z opcji tzw. techniczno-instruktażowej bliskie są deprawacji seksualnej, uznającej podejmowanie działań demoralizujących, skoncentrowanych na sferze doznań i zachowań płciowych<sup>32</sup>. Skutkiem takiej edukacji seksualnej może być m.in.: wypaczenie rozwoju psycho-seksualnego młodego pokolenia, rozwiąźłość, wzrastająca liczba zachorowań na choroby przenoszone drogą płciową, wzrost ciężastek, aborcje, brak stałych związków, rozwody, bezpłodność, dewiacje i przestępstwa seksualne, a zwłaszcza deprawacja sumień<sup>33</sup>.

Zdając sobie sprawę z tych zagrożeń należy przeciwstawiać im właściwe wychowanie seksualne. Prawda o spłyceniu spojrzenia na seksualność człowieka, nadmiernej erotyzacji życia społecznego zajmuje bardzo ważne miejsce. Przecistawiając się tym zjawiskom należy ukazać prawdę o pięknie ludzkiej seksualności. Sfera seksualna nie jest dla chrześcijan tematem „tabu”, jak to się niejednokrotnie zarzuca, lecz tematem „sacrum”. Życie seksualne człowieka stanowi wartość, którą trzeba chronić przed zbezczeszczeniem<sup>34</sup>. Czystość domaga się panowania nad sobą samym<sup>35</sup>. Wyrazem wolności i godności człowieka jest jego troska o to, by nie dać się zniewolić namiętnościami, by kroczyć drogą wolnego wyboru dobra<sup>36</sup>. Czystość wymaga jednak zdolności panowania nad sobą, które są znakiem wewnętrznej wolności, odpowiedzialności wobec siebie samego i wobec innych<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Por. W. Wołoszyn-Spirka, *Mądrość jako zasada budowania stosunków wychowawczych w rodzinie. Perspektywa etyki realistycznej*, [w:] A. W. Janke (red.), *Wychowanie rodzinne w teorii i praktyce. Rozwój pedagogicznej orientacji familiologicznej*, Toruń 2008, s. 74-82; M. M. Stec, R. Stec, *Więź wychowawcza rodziców w świetle teorii przywiązania. Możliwe następstwa transformacji ustrojowej w Polsce*, [w:] A. W. Janke (red.), *Wychowanie rodzinne...*, dz. cyt., s. 145-155.

<sup>32</sup> Por. U. Dudziak, *Seksualność a polityka od socjalizmu do liberalizmu*, Toruń 1999; W. Papis, *Jakim językiem mówić o delikatnych sprawach ciała i płci?*, [w:] *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Kraków 1995, s. 91-99; W. Półtawska, *Rola rodziców w wychowaniu seksualnym młodzieży*, „Chrześcijanin w świecie” 42-43 (1976), s. 118-132.

<sup>33</sup> Por. J. Dobson, *Zasady nie dla tchórz*, Warszawa 1993; V. Riches, *Następstwa edukacji seksualnej*, Gdańsk 1994.

<sup>34</sup> Por. KKK 2270-2272; 2350-2356.

<sup>35</sup> Por. U. Dudziak, *Postawy wobec norm moralnych i przestępczości seksualnej (badania empiryczne wśród młodzieży licealnej)*, Kraków 2000.

<sup>36</sup> Por. J. Miazgowiec, B. Szynalska-Skarżyńska, *Współżycie seksualne wyrazem miłości?*, [w:] J. Miazgowiec (red.), *Wychowanie prorodzinne i seksualne*, Katowice 1998, s. 121; M. i W. Grabowscy, A. i M. Niemyscy, M. i P. Wołochowicz, *Zanim wybierzesz*, Warszawa 1993, s. 143.

<sup>37</sup> Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania do wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996, s. 14.

Sfera ludzkiej seksualności należy do jednego z najtrudniejszych zagadnień ludzkiej egzystencji. Jego wagę podkreśla równocześnie fakt, iż jest to jedna z najważniejszych sfer jego życia. Płciowość ludzka już ze swojej natury jest bardzo dwuznaczna. Z jednej strony umożliwia bowiem złożenie samego siebie w ofierze celem uszczęśliwienia partnera, z drugiej zaś strony, jak wykazuje doświadczenie codziennego życia, może prowadzić do osobowej degradacji, uprzedmiotowienia ludzkiego ciała, podporządkowania sobie drugiego człowieka, czego przykładem jest choćby zjawisko prostytucji. Z tego względu realizacja ludzkiej płciowości wymaga od człowieka wielkiej odpowiedzialności. Biorąc pod uwagę te zagrożenia, zarówno rodzice, wychowawcy oraz nauczyciele i duszpasterze winni wymagać od dzieci i młodzieży wyrabiania w sobie zdolności do przewyższania własnych słabości i namiętności. Miłość bowiem to nie tylko branie od innych, ale to przede wszystkim zdolność poświęcania się dla innych, rezygnacja z własnych potrzeb. Osoby odpowiedzialne za wspólne dobro społeczności ludzkiej powinny tworzyć klimat sprzyjający czystości, a trudno wymagać od młodych ludzi wstrzeźliwości seksualnej, jeżeli na każdym kroku pobudza się ich zmysły. Narzeczeni winni zachować wstrzeźliwość seksualną, aby w ten sposób okazać swoją siłę duchową i dojrzałość osobową, w trudnym procesie dojrzewania do miłości małżeńskiej. Zwłaszcza, że współczesna „ideologia przyjemności” w imię rzekomej wolności człowieka, oddziela bardzo często przyjemność od prokreacji. Akt seksualny przestaje tu być środkiem intymnej komunikacji między „ja” i „ty”, nie ucieleśnia już miłości i nie pogłębia wspólnoty duchowej, a staje się jedynie źródłem czysto zmysłowej przyjemności<sup>38</sup>. Tak rozumiany seks nie musi też liczyć się z przykazaniami Bożymi. Równocześnie należy jednak zauważyć, że rewolucja seksualna zawiera też w sobie również wiele aspektów pozytywnych. Spowodowała ona, że została przewyższona seksualna ignorancja, a seksuologia przestaje być już tabu, wiedzą zakazaną czy też dziedziną naznaczoną grzechem<sup>39</sup>.

Wychowanie seksualne nie może być nigdy oderwane od zasad moralnych. Należy w sposób właściwy uświadamiać seksualnie dzieci i młodzież, właśnie głównie przez rodziców, w odpowiednim momencie rozwoju, w sposób prosty, bezpośredni, obiektywny, bez pruderii i sztuczności<sup>40</sup>. W wychowaniu seksualnym człowieka dąży się do tego, aby w sposób odpowiedzialny realizował swoją płciowość w oparciu o poszanowanie ogólnoludzkich wartości. Takie

<sup>38</sup> Por. W. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 172-173.

<sup>39</sup> Por. D. Zając, *Etyczne wymiary współpracy i szkoły*, [w:] A. W. Janke (red.), *Wychowanie rodzinne w teorii i praktyce. Rozwój pedagogicznej orientacji familiologicznej*, Toruń 2008, s. 243-252; A. Rozłucka, *Co rodzicom warto przypomnieć, a co warto odpowiedzieć?*, [w:] A. W. Janke (red.), *Wychowanie rodzinne...*, dz. cyt., s. 281-287; D. Czyżowska, *Wychowanie moralne w rodzinie*, [w:] B. Muchacka (red.), *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, Kraków 2008, s. 273-283.

<sup>40</sup> Por. M. Dziewiecki, *Cieleśność, płciowość, seksualność*, Kielce 2000, s. 87-160.

wychowanie obejmuje troskę o rozwój uczuciowy, stanowiący podstawę prawidłowej postawy wobec samego siebie i drugiego człowieka, umożliwiającą nawiązywanie głębokich więzi z innymi. Właściwe wychowanie seksualne wymaga dostrzec w każdym człowieku godność osoby<sup>41</sup>.

Wychowanie seksualne dziecka winno ukierunkowywać jego zainteresowania na małżeństwo, w którym dwie osoby płci odmiennych mają się dopełniać seksualnie i zarazem uczuciowo w głębokiej miłości do siebie, która też stanowi najważniejszy warunek dla prokreacji życia ludzkiego<sup>42</sup>. Jest to szczególnie ważne w sytuacji, gdy obserwujemy dziś bardzo wypaczony obraz ludzkiej miłości i seksualności, w której zostają one pozbawione płaszczyzny duchowej i sprowadzone tylko do fizycznej, biologicznej czy zmysłowej<sup>43</sup>.

Stąd ogromna rola prawidłowego wychowania seksualnego, zwłaszcza tego dokonującego się w rodzinie<sup>44</sup>. Przybliżając młodym ludziom tajemnicę ich płciowości należy nie pozostawiać przede wszystkim żadnych wątpliwości, że ich seksualność jest darem Boga. Nie jest sama w sobie nigdy czymś negatywnym. Płciowość ta może jednak równocześnie stanowić w życiu poszczególnego mężczyzny czy kobiety albo ubogacenie jego osobowej wartości albo siłę destruktywną<sup>45</sup>. Małżeństwo, które jest wspólnotą miłości, umożliwia mężczyźnie i kobiecie całkowite dopełnienie się na wszystkich poziomach: cielesnym, uczuciowym i osobowym. Akt seksualny jest wyrazem przezwyciężenia izolacji fizycznej. Człowiek chce kochać i być kochanym. Miłość oznacza przezwyciężenie izolacji, otwarcie się na innych, zrealizowanie samego siebie w „ty”. Taką dobrą szansę na przygotowanie się do małżeństwa stanowi przede wszystkim okres narzeczeński. Negatywne stanowisko Kościoła wobec współżycia przedmałżeńskiego wynika z troski o godność osoby ludzkiej i trwałość związku małżeńskiego. Narzeczeństwo jest ważnym okresem próby. W okresie tym następuje powolne otwarcie się „ja” na „ty”, rozpoczyna się proces dojrzewania w miłości, kładzie się fundament pod przyszłą wspólnotę. Autentyczna miłość między mężczyzną i kobietą wymaga, aby wzajemnie szanowali swoje ciało, które jest „świątynią Ducha Świętego”. Narzeczeni mają prawo do okazywania sobie czułości, ale jej oznaki powinny być czyste, tzn. nie mogą być poszukiwaniem

<sup>41</sup> Por. S. Rosik, *Wzniosłość moralna czystości seksualnej*, [w:] J. Nagórny, J. Jeżyna (red.), *Człowiek, miłość, rodzina. Humanae vitae po 30 latach*, Lublin 1999, s. 209.

<sup>42</sup> Por. FC 37; FC 28; LR 8; J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002, s. 162-163.

<sup>43</sup> Por. J. Homplewicz, *Pedagogika rodziny. Zarys wykładów na podyplomowym studium prorodzinnym*, Rzeszów 2000, s. 143.

<sup>44</sup> Por. J. Wilk, *Pedagogika rodziny...*, dz. cyt., s. 154-155.

<sup>45</sup> Dopiero grzech pierworodny przyczynia się do odkrycia przez pierwszych ludzi swojej nagości. Pomimo tego ciało nie traci swej wartości. Staje się ono jakby większą własnością osoby ludzkiej, własnością, którą może odkryć i powierzyć tylko tej osobie, która zostanie obdarzona zaufaniem i uznana za godną tajemnic ciała współpartnera.

doznań seksualnych. Taka świadoma postawa świadczy o dojrzałości chłopaka i dziewczyny i jest wyrazem poczucia własnej wartości<sup>46</sup>.

W ostatnich czasach konsekwentnie pomniejsza się wartość dziewictwa, które uważa się za wyraz „staroświecki”. Coraz częściej młodzi chłopcy i dziewczęta wstydzą przyznać się do tego, że nie posiadają jeszcze żadnych doświadczeń erotycznych. Tymczasem dziewictwo może być zarówno dla kobiety, jak i mężczyzny prawdziwym darem: darem dla ukochanego, darem dla siebie, swojej integralności i nienaruszalności, wyrazem całkowitego oddania, realizacją wysokich i wymagających trudów ideałów etycznych<sup>47</sup>.

### 3. Dojrzałe podejmowanie wyzwań codzienności

Jednym z zarzutów, które stawia się często chrześcijaństwu jest jego zbyt ukierunkowanie na życie w przyszłym świecie, które odrywa go w konsekwencji od aktywności w celu przebudowy i ulepszania rzeczywistości ziemskich. Uznając te zarzuty za bezzasadne, należy przypomnieć, że chrześcijaństwo nigdy nie przekreślało tzw. wartości „świata” doczesnego. Wolność człowieka sprawia jednak konieczność odpowiedzialnego traktowania świata dóbr materialnych. Człowiek może łatwo stać się narzędziem w procesie rozwijanego przez własną inteligencję układu rzeczy, układu materialnego, może także stawać się przedmiotem wielorakiej manipulacji społecznej – a wszystko to sprzeciwia się „personalizacji”, jak mówi Sobór<sup>48</sup>.

Wymownym potwierdzeniem takiego stanu rzeczy są wciąż toczące się we współczesnym świecie wojny. Dzieje się tak, mimo tego, iż niemal wszyscy dziś mówią o pokoju: politycy, dziennikarze, wojskowi. Nigdy nie zaspokoionej społecznej i indywidualnej tendencji do powiększania stanu posiadania, wciąż towarzyszy niesprawiedliwy podział dóbr. Zarysowany obraz człowieka i rzeczywistości, w której on żyje, prowadzi do przekonania, że większość niepokojących problemów współczesnego świata ma charakter moralny, choć sposób ich powstawania wydaje się czysto techniczny<sup>49</sup>. W takim kontekście współczesna teologia coraz wyraźniej akcentuje właśnie powszechne powołanie do rozwoju<sup>50</sup>. Dlatego chrześcijanie nie tylko nie mogą gardzić światem, lekceważyć jego rozwoju, ale powinni aktywnie, poprzez tworzenie prawdziwie

<sup>46</sup> Por. A. W. Janke, *Wychowanie rodzinne jako fundament rozwoju pedagogicznej orientacji familiologicznej*, [w:] A. W. Janke (red.), *Wychowanie rodzinne...*, dz. cyt., s. 297-315.

<sup>47</sup> Por. S. Ryłski, *Tajemnica rodzinnego szczęścia*, Warszawa 1980, s. 44-45.

<sup>48</sup> Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a Communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1967) nr 1, s. 30.

<sup>49</sup> Por. W. Czamara, *Przemiana religijno-moralna współczesnego człowieka w nauczaniu Jana Pawła*, Poznań 1997, s. 46.

<sup>50</sup> Por. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 98-102; J. Kłys, *Powołanie do rozwoju*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1968, s. 227-275.

chrześcijańskiej kultury, angażować się w kształtowanie jego lepszego oblicza<sup>51</sup>. Chrześcijanin żyjąc w świecie, jednocześnie jest posłany do świata, ma wobec niego określoną misję do spełnienia, wynikającą z przyjęcia sakramentu chrztu i bierzmowania<sup>52</sup>.

Dobrze rozumiany postęp cywilizacyjny umożliwi ludziom coraz pełniejsze posługiwanie się bogactwami naturalnymi, a więc i pomnażanie swojego majątku<sup>53</sup>. Dlatego własność materialna, jak wszystko, co posiadamy, jest darem Bożym mającym służyć dobru każdego człowieka, zapewnić mu wolność oraz niezależność zarówno społeczną, jak i ekonomiczną, ochronić przed poniżeniem niegodnym osoby ludzkiej. Współczesny świat, a więc społeczeństwo tworzącej się demokracji i wolnego rynku obok wielu słusznych postulatów, przynosi ze sobą niepokojący mit tzw. „człowieka sukcesu”. Człowieka, który przeniknięty praktycznym materializmem, Boga nie potrzebuje już właściwie do niczego. Mamy dziś bardzo często do czynienia z przejmowaniem sposobu myślenia typowego dla kapitalizmu i związanej z nim ideologii liberalnej. Praca zaczyna być w tym klimacie społecznym i politycznym rozumiana tylko jako źródło osiągania maksymalnych zysków, nawet za cenę pomniejszenia człowieka i wejścia na drogę rezygnacji z takich wartości jak: uczciwość i sprawiedliwość.

Tymczasem dla chrześcijanina praca jest twórczą współpracą z Bogiem, dlatego nigdy nie może stać się celem sama w sobie. Ma sens jedynie wówczas, gdy umożliwia lepsze zrozumienie świata, daje doskonalsze poznanie człowieka, pogłębia świadomość współdziałania ze Stwórcą. Człowiek nigdy nie może stać się niewolnikiem pracy. Dlatego Kościół i dziś musi przypominać, że to nie człowiek ma być podporządkowany pracy, ale praca człowiekowi. Najważniejszym przesłaniem nauki społecznej Kościoła jest prymat człowieka nad zyskiem, etyki nad techniką, prymat tego, aby „być”, nad tym, by „mieć”<sup>54</sup>.

Ważnym wyzwaniem, które staje przed każdym człowiekiem, a więc i każdą rodziną jest cierpienie, którego ciągle w naszym życiu wszyscy doświadczamy. Żyjemy w świecie, w którym dostrzegamy liczne i różnorodne przejawy cierpienia: fizycznego, psychicznego, duchowego. Sytuacja ta powoduje u wielu współczesnych ludzi niepokojącą depresję. Wszystkie nasze poszukiwania w tym względzie nie są jednak w stanie wyjaśnić sensu cierpienia, które zawsze w jakiejś mierze pozostanie tajemnicą. Dla chrześcijanina cierpienie posiada też jednak niezmiennie ważną wartość wysługującą – cierpienie może być ofiarowane za innych ludzi – po to, aby wyprosić im zbawienie. Cierpienie jest dowodem mi-

<sup>51</sup> Por. KDK 39.

<sup>52</sup> Por. J. Żukowicz (red.), *Eucharystia w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1987; B. Rak, *Eucharystia źródłem nadziei w przesłaniu Jana Pawła II*, Katowice 2008; J. Stala (red.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005; J. Stala (red.), *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, Kielce 2007.

<sup>53</sup> Por. Rdz 1, 28.

<sup>54</sup> LE, 6.

łości złożonym Bogu, jest miarą miłości Boga: w jakimś sensie tyle Go bowiem miłuję, ile potrafię dla Niego znieść.

Współczesny człowiek często nie dostrzega cierpienia w takich kategoriach. Nie uważa go za coś wartościowego. Zło i cierpienie są nawet często powodem jego odwrócenia się od Boga. Jest to bardzo często konsekwencja wychowania, jakie człowiek otrzymuje w rodzinie. Rodzina współczesna nie potrafi bardzo często, a może i nie chce, emocjonalnie przygotować swych członków do przezwycięzania niepowodzeń i własnego cierpienia, a człowiek cierpiący staje się ciężarem dla rodziny<sup>55</sup>. Często jedyną odpowiedzią człowieka na cierpienie staje się eutanazja. Postawa ta sprawia, że znikają takie uczucia dla bliskiej, drogiej i cierpiącej osoby, jak: miłość, współczucie, opiekuńczość. Rodzina jest dla człowieka cierpiącego w gruncie rzeczy jedyną naturalną ostoją i ochroną przed bezradnością w walce z cierpieniem<sup>56</sup>.

\* \* \*

Dopiero integralne wychowanie będzie w stanie przekazać dziecku podstawy pełnego światopoglądu chrześcijańskiego<sup>57</sup>. Światopoglądu, który pozwoli mu kierować się w jego życiu prawdziwie ludzkimi, ale i Boskimi wartościami. Pozwoli przeciwstawić się wszystkim wyzwaniom, które współczesnemu człowiekowi, współczesnej rodzinie przynosi dziś świat.

<sup>55</sup> Por. Jan Paweł II, *Majestat cierpiącego człowieka*, [w:] *Sens choroby. Sens życia. Sens śmierci*, oprac. H. Bartnowska, Kraków 1993, s. 385.

<sup>56</sup> Por. S. Konstańczak, *Determinanty sukcesu terapeutycznego i rehabilitacji w rodzinie*, [w:] J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), *Rodzina w nauce i kulturze*, Olecko 2000, s. 98.

<sup>57</sup> Por. A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004; E. Osewska, J. Stala (red.), *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, Tarnów 2005; J. Stala (red.), *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym, część I: Wychowanie ogólne*, Tarnów 2006; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym, Część I: Wychowanie ogólne*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym, Część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych, Część I: Wychowanie ogólne*, Tarnów 2007; J. Stala (red.), *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych, Część II: Wychowanie religijne i katecheza*, Tarnów 2007.



**Ks. Zbigniew Rostkowski**

*Wyższe Seminarium Duchowne w Drohiczyń*

## ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ PASTERSKA KS. BP. FRANCISZKA JACZEWSKIEGO (1832-1914)

### BISHOP FRANCISZEK JACZEWSKI'S LIFE AND PASTORAL WORK (1832-1914)

Bishop Franciszek Jaczewski (1832-1914) is one of outstanding figures associated with the present Drohiczyn diocese. He was born in the village of Górki Grubaki (the parish of Korytnica). The fact the local school has been named after him, inspired the author of the article to recount his life against the historical background.

Bishop Jaczewski lived and worked in the conditions that were extremely difficult for Poland and Polish Catholic Church. The end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century was the period of post-Uprising persecutions, repressions of the Uniates, introducing Russian language in schools, developing Mariavite ideas, revolutionary movements and a ban of church building.

The above was the background of Bishop Jaczewski's life, education and career which is discussed in the first part of the article. Chapter Two is dedicated to his work as a bishop (especially his pastoral and administrative activities). The final part focuses on the Bishop's scientific research.

Bishop Jaczewski is seen as a good shepherd, teacher, defender of the Church and human dignity and a man of honour. The results of his work (establishing new parishes, building a seminar, scientific works) are still seen today. It seems necessary to recall them to learn how to live our everyday lives.

Tradycję, kulturę i dzieje naszej ziemi, naszej wspólnoty tworzą ludzie tacy jak ks. Jakub Górski (1525-1585) – profesor i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Ludwik Kamiński (1786-1867) – uczestnik powstania listopadowego,

Tymoteusz Łuniewski (1847-1905) – agronom, działacz pozytywistyczny, Adam Chądzyński (1882-1963) – prezes Narodowej Partii Robotniczej, poseł na Sejm, Teodor (1852-1929) i Maria (1875-1941) Holder-Eggerowie – działacze społeczni, założyciele szkoły, spółdzielni, straży pożarnej w Korytnicy. Z pewnością do takich w dziejach parafii korytnickiej należał ks. Franciszek Jaczewski h. Leliwa urodzony we wsi Górki Grubaki.

Aby lepiej dostrzec wielkość i znaczenie jego osoby, należy na początku ukazać tło, kontekst historyczny, w którym przyszło mu żyć i działać. A jak wiadomo żył na przełomie XIX i XX wieku, kiedy jego lokalna ojczyzna polska znajdowała się pod zaborem rosyjskim.

Czas posługi pasterskiej biskupa Jaczewskiego przypadł na okres wyjątkowo trudny dla Królestwa Polskiego, mającego ograniczoną autonomię. Druga połowa XIX wieku to okres: represji popowstaniowych, prześladowań unitów i nawracania ich siłą na prawosławie, wprowadzania języka rosyjskiego do szkół i liturgii (w latach 1879-1897 nawet lekcje języka polskiego wykładano po rosyjsku); rozwoju mariawityzmu, narastania kwestii społecznej i ruchów rewolucyjnych, a także zakaz wznoszenia nowych świątyń.

Biorąc pod uwagę powyższe tło społeczno-religijne, najpierw zostanie ukazane życie ks. bp. Jaczewskiego, w trzech etapach: młodość, pierwsze lata kapłaństwa i okres posługi biskupiej. W drugim rozdziale zaś przyjrzymy się działalności biskupiej, a konkretnie administracji i działalności pasterskiej w diecezji, postawie wobec kwestii unickiej, społecznej i wobec mariawityzmu. W trzeciej części poniższego opracowania zostaną przedstawione przejawy działalności naukowej ks. bp. Jaczewskiego.

### 1. Życie ks. bp. Franciszka Jaczewskiego

#### Młodość i nauka

Ksiądz bp Franciszek Jaczewski urodził się w drobnoszlacheckiej wsi Górki Grubaki na Podlasiu dnia 9 maja 1832 roku o godzinie czwartej nad ranem. Rodzinna miejscowość należała do parafii Korytnica Węgrowska (aż po dzień dzisiejszy), leżącej w granicach ówczesnej diecezji podlaskiej. W dniu urodzin jego ojciec Maciej liczył czterdzieści dwa lata, a matka Marianna z Górskich trzydzieści dwa<sup>1</sup>. Chrzest św., którego udzielił ks. proboszcz Wiktoryn Ignacy Joachim Jemielitty (1802-1879), odbył się o godzinie drugiej po południu 12 maja tegoż roku w miejscowym kościele parafialnym. Funkcję rodziców chrzestnych pełnili zaś: Józef Jaczewski (ur. 1779) i Marianna Górka. Świadkiem uroczystości był ponadto Walenty Rowicki (ur. 1799) zamieszkały w Górkach

<sup>1</sup> Rodzice ks. Fr. Jaczewskiego zostali pochowani na cmentarzu grzebalnym parafii Korytnica Węgrowska. Zob. Archiwum Diecezji Drohiczyńskiej (dalej: ADD). Zespół Akt Parafii św. Izydora w Ruskowie (dalej: ZAPR). XII/V/2. O księdzu biskupie Franciszku Jaczewskim. Album ofiarowany JE. Ks. Biskupowi Fr. Jaczewskiemu.



Grubakach<sup>2</sup>. Rodzina Jaczewskich zamieszkała w Górkach Grubakach należała do szlachty zaściankowej<sup>3</sup>. Swoje nazwisko wywodziła od wsi Jaczewo, którą w 1419 roku założył na północnym Mazowszu Piotr z Lisowa – z nadania księcia mazowieckiego Janusza. Jaczewscy pieczętowali się herbem Leliwa<sup>4</sup>.

Ksiądz Franciszek Jaczewski dzieciństwo spędził w rodzinnej miejscowości Górki Grubaki, wychowując się w gronie siostry Klary (ur. 12 VIII 1826)<sup>5</sup>, a także trzech braci: starszego Antoniego (ur. 19 V 1829)<sup>6</sup> oraz dwóch młodszych: Józefa (ur. 24 I 1835)<sup>7</sup> i Jana Aleksandra (ur. 14 III 1840)<sup>8</sup>. Z zapisów *Herbarza Szlachty Polskiej* dowiadujemy się ponadto, iż jego najstarszy Antoni został później urzędnikiem w Warszawie, wylegitymowanym ze szlachectwa w Królestwie Kongresowym w 1851 roku<sup>9</sup>. Do 1845 roku Franciszek przebywał domu rodzinnym w Korytnicy<sup>10</sup>.

Wiedzę w zakresie elementarnym zdobywał w Pniewniku, a od 1845 roku w Szkole Publicznej w Siedlcach<sup>11</sup>. W latach 1846-1850 uczył się w Gimnazjum Państwowym. Tam też dobrze poznał język niemiecki. Należał do bardzo pilnych i uzdolnionych uczniów, o czym świadczą otrzymywane nagrody. Jego protektorem od wczesnych lat był proboszcz korytnicki ks. kan. Ignacy Jemielitty, który czuwał nad wykształceniem<sup>12</sup>.

Kolejny etap w jego życiu stanowiły studia filozoficzne, które tego samego roku 8 września rozpoczął w Wyższym Seminarium Duchownym w Janowie

<sup>2</sup> ADD. Zespół Akt Parafii Korytnica Węgrowska (dalej: ZAPKW). I/B/14. Księga chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1825-1832; tamże, Księga urodzeń i chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1832-1836, s. 28 (Nr aktu 58).

<sup>3</sup> S. Uruski, *Jaczewski, [w:] Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. V, Warszawa 1908, s. 315-316.

<sup>4</sup> B. Chlebowski, F. Sulimierski i in. (red.), *Korytnica, Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. IV, Warszawa 1883, s. 428; L. Zalewski, *Ziemia liwska. Ludzie, miejscowości, wydarzenia*, Warszawa 2002, s. 98;

<sup>5</sup> ADD. ZAPKW. I/B/15. Księga urodzeń i chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1826-1831, s. 19 (Nr aktu 84).

<sup>6</sup> ADD. ZAPKW. I/B/15. Księga urodzeń i chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1826-1831, s. 114 (Nr aktu 55); zob. S. Uruski, *Jaczewski*, dz. cyt., s. 315.

<sup>7</sup> ADD. ZAPKW. I/B/16. Księga urodzeń i chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1832-1836, s. 208 (Nr aktu 12); tamże, I/B/17. Księga chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1833-1859, s. 31<sup>v</sup>.

<sup>8</sup> ADD. ZAPKW. I/B/17. Księga chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1833-1859; tamże, I/B/18. Księga chrztów parafii Korytnica Węgrowska z lat 1837-1848, s. 118 (Nr aktu 39).

<sup>9</sup> S. Uruski, *Jaczewski*, dz. cyt., s. 315.

<sup>10</sup> F. Stopniak, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, [w:] H. E. Wyczawski (red.), *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. II, Warszawa 1982, s. 103.

<sup>11</sup> Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat Diecezji Lubelskiej w służbie Bogu, Ojczyźnie i Człowiekowi*, Lublin 2005, s. 32.

<sup>12</sup> A. Kołodziejczyk, *Dzieje Korytnicy i ziemi korytnickiej*, Korytnica 2007, s. 104.

Podlaskim (1850-1852)<sup>13</sup>. Po dwóch latach z dniem 20 października 1952 roku został wysłany na dalszą naukę do Warszawskiej Duchownej Rzymsko-Katolickiej Akademii<sup>14</sup>. W międzyczasie otrzymał święcenia subdiakonatu (21 VII 1855) i diakonatu (5 VIII 1955) – z rąk ks. bp. Wincentego Pieńkowskiego (1786-1863), ordynariusza lubelskiego (1852-1863)<sup>15</sup>. W Akademii Duchownej w Warszawie studiował biblistykę, uzyskując 2 sierpnia 1856 roku stopień kandydata świętej teologii.

### Pierwsze lata kapłaństwa

Uwieńczeniem seminarium i formacji intelektualno-ascetycznej były święcenia kapłańskie, które przyjął 12 sierpnia 1855 roku – z rąk wspomnianego już ks. bp. Wincentego Pieńkowskiego<sup>16</sup>.

Pierwszą placówką ks. Franciszka była parafia w Sokołowie Podlaskim, gdzie przez rok pełnił funkcję wikariusza (od 10 sierpnia 1856), pod okiem swego wuja ks. Andrzeja Karnickiego (1813-1883)<sup>17</sup>. Z dniem 31 sierpnia 1857 roku został powołany przez ks. bp. Beniamina Piotra Szymańskiego (1793-1868), ordynariusza diecezji janowskiej, czyli podlaskiej (1857-1968), na stanowisko wykładowcy nauk biblijnych i teologii moralnej (rubrum) w seminarium janowskim (do 20 IX 1870). Wkrótce, tj. z dniem 31 sierpnia 1858 roku objął funkcję wiceregenta, czyli wicerektora, a od 1 lipca 1861 roku rektora tejże uczelni<sup>18</sup>. Jednocześnie należał do ścisłego grona współpracowników ordynariusza janowskiego. Wyrazem tego było sprawowanie urzędu asesora (aż do kasaty diecezji w dniu 22 maja 1867 roku) w Konsystorzu Diecezjalnym, który stanowił rodzaj trybunału biskupiego (oficjalat) do rozpatrywania spraw administracyjnych i sądowych. Ówczesny generał – policmajster tak scharakteryzował ks. Jaczewskiego: „nie zasługuje pod względem politycznym na zaufanie”<sup>19</sup>.

Po likwidacji w dniu 22 maja 1867 roku diecezji janowskiej, czyli podlaskiej i włączeniu jej do diecezji lubelskiej, zajął się przeniesieniem akt Konsystorza Janowskiego do Lublina (od 30 sierpnia do 11 grudnia 1867). W ramach no-

<sup>13</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, Warszawa 1981, s. 18;

<sup>14</sup> R. Skrzyniarz, *Jaczewski Franciszek bp*, [w:] S. Wielgus (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, s. 655.

<sup>15</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 18.

<sup>16</sup> Tegoż, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, dz. cyt., s. 103.

<sup>17</sup> Zob. B. Niemirka, *Sokołów w latach 1815-1866*, [w:] G. Ryżewski (red.), *Sokołów Podlaski. Dzieje miasta i okolic*, Białystok – Sokołów Podlaski 2006, s. 358; S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 32; S. Gall, *Jaczewski Franciszek*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, t. XVII-XVIII, oprac. S. Gall, Warszawa 1909, s. 259. Ks. bp Fr. Jaczewski podaje, że wikariuszem w Sokołowie został 7 lipca 1856 r. Zob. Archiwum Kurii Diecezjalnej w Lublinie (dalej: AKDL) II/B/ 236. Życiorys.

<sup>18</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 19.

<sup>19</sup> Zob. AKDL. II/B/ 236; S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 32; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 19.

wej diecezji został mianowany rektorem seminarium lubelskiego. Ale wkrótce z dniem 15 kwietnia 1868 roku został mianowany proboszczem parafii Stoczek Łukowski. Nie objął jednak od razu tego stanowiska, lecz pozostał w Lublinie, pełniąc odpowiedzialne zadania: egzaminatora prosynodalnego i sędziego surogata konsystorza diecezji lubelskiej (29 lipca 1883)<sup>20</sup>.

Parafię w Stoczku objął dopiero po dwóch latach, kiedy 20 września 1870 roku uwolnił się od dotychczasowych obowiązków zajmowanych w seminarium i konsystorzu<sup>21</sup>. W Stoczku Łukowskim poświęcił się pracy parafialnej, pełniąc funkcję proboszcza przez trzynaście lat (do 1883).

W 1883 roku na polecenie ks. Kazimierza Józefa Jana Wnorowskiego (1818-1885), biskupa diecezji lubelskiej i administratora apostolskiego diecezji janowskiej czyli podlaskiej (1884-1885), powrócił do Lublina obejmując urząd drugiego sędziego w Konsystorzu. W 1870 roku został obrońcą węzła małżeńskiego w sądzie kościelnym, a w latach 1873-1883 piastował urząd sędziego prosynodalnego. Po dwóch latach ks. bp K. Wnorowski w piśmie z dnia 16 sierpnia 1884 roku wystąpił do Josifa Romejko-Hurki (1828-1901), generała gubernatora warszawskiego (1883-1894), o zatwierdzenie odznaczenia ks. Jaczewskiego godnością kanonika Kapituły Katedralnej w Lublinie (zatwierdzony 27 października 1884)<sup>22</sup>. Do końca życia bp. Wnorowskiego należał do jego przyjaciół i zaufanych doradców w sprawach kościelnych<sup>23</sup>.

### Okres posługi biskupiej

Kolejny etap w życiu i działalności ks. kan. Franciszka Jaczewskiego nastąpił po śmierci wspomnianego biskupa lubelskiego. Miejscowa kapituła w dniu 28 kwietnia 1885 roku jednogłośnie wybrała go wikariuszem kapitulnym i „tymczasowo zarządzającym diecezją podlaską”<sup>24</sup>. W ślad za tym papież Leon XIII mianował go 3 stycznia 1889 roku biskupem lubelskim i administratorem (skasowanej przez rząd) diecezji podlaskiej. Biskup nominat został wezwany przez carskie władze do złożenia w kościele przysięgi w języku rosyjskim na wierność rządowi. Odpowiadając na to, bp Jaczewski zaproponował formułę w języku łacińskim lub polskim, tłumacząc się brakiem zarządzeń o zastosowaniu rosyjskiego w liturgii, a także ewentualnym zgorszeniem wiernych. Ostatecznie przysięga została złożona po rosyjsku, ale w urzędzie gubernialnym w Lublinie<sup>25</sup>. Konsekracja biskupia odbyła się w roku następnym, a dokładnie 6/18 maja 1890 roku w kościele św. Katarzyny w Sankt Petersburgu. Głównym

<sup>20</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 21.

<sup>21</sup> S. Gall, *Jaczewski...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>22</sup> AKDL /II/B. 236. Nominacja na kanonika z dn. 31. I 1885 r.

<sup>23</sup> ADD. ZAPR. XII/V/2. O księdzu biskupie Franciszku Jaczewskim, s. 329.

<sup>24</sup> S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 33; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 21.

<sup>25</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 21-22.

konsekratorem był ks. bp Aleksander Kazimierz Bereśniewicz (1823-11902), ordynariusz kujawsko-kaliski (188-1902), a asystowali mu: ks. bp Michał Nowodworski (1831-1896), ordynariusz płocki (1890-1896), ks. bp Antoni Franciszek Audzewicz (1834-1895), ordynariusz wileński (1890-1895), ks. bp Antoni Jan Zerr (1849-1932), ordynariusz tyraspolski (1889-1902) i ks. bp Antoni Baranowski (1835-1902), sufragan żmudzki (1884-1902)<sup>26</sup>. Następnego dnia złożył wizytę carowi Aleksandrowi III (1881-1894). Do diecezji wrócił 15/30 maja 1890 roku. Uroczysty ingres do katedry lubelskiej odbył się po powrocie do Lublina – dokładnie 1 czerwca 1890 roku. Zawołaniem biskupim stały się słowa: *Nulla dies sine linea*, które zwracały uwagę na naukowe zainteresowania nowego pasterza i jego troskę o poziom wykształcenia duchowieństwa<sup>27</sup>.

Rządy biskupie sprawował sam, ponieważ – z racji na sprzeczny władz carskich – nie doczekał się sufragana. Całe życie nie cieszył się dobrym zdrowiem (wątroba, kamica żółciowa, katarakta) mając dodatkowo ogrom zadań i zewnętrznych trudności. Często wyjeżdżał do zagranicznych sanatoriów (Karlsbad, Berlin)<sup>28</sup>. Szczególnie podupadł na zdrowiu od 21 września 1913 roku.

Ksiądz Franciszek Jaczewski zmarł w przeddzień wybuchu pierwszej wojny światowej 23 lipca 1914 roku w Lublinie, nie doczekawszy się wolności, o którą tak usilnie zabiegał. Na trzy dni przed śmiercią zażyczył sobie, aby ks. Józef Pruszkowski (1837-1925) zaśpiewał mu zakazaną wówczas pieśń: *Jeszcze Polska nie zginęła*.

Z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. bp Jaczewski otrzymał od ks. kard. Rafaela Merry del Val y Zuluneta (1865-1930) – sekretarza Stanu (1903-1914), godność asystenta Stolicy Apostolskiej. Zaś ze strony rządowej otrzymał order św. Stanisława, św. Anny i św. Włodzimierza III klasy (24 kwietnia 1888), który w ówczesnym czasie stanowił najwyższe odznaczenie jaki otrzymał polski duchowny<sup>29</sup>. Ksiądz bp Jaczewski został pochowany 27 lipca 1914 roku na cmentarzu grzebalnym przy ul. Lipowej w Lublinie. W uroczystościach pogrzebowych wzięło udział 4 biskupów i około 25 tysięcy wiernych<sup>30</sup>. Dziesięć lat później jesienią 1924 roku jego następca ks. bp Marian Leon Fulman (1866-1945) przeniósł zwłoki biskupa Jaczewskiego i złożył na wieczny spoczynek w podziemiach katedry lubelskiej<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> S. Gall, *Jaczewski...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>27</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 45.

<sup>28</sup> [Jaczewski wyjeżdża do Karlsbadu], „Przewodnik Katolicki” 33 (1895), nr 32, s. 504; tamże, nr 33, s. 520-522.

<sup>29</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 92-93.

<sup>30</sup> Tamże, s. 24.

<sup>31</sup> Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 35; F. Stopniak, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, dz. cyt., s. 104.

## 2. Działalność pasterska ks. bp. Franciszka Jaczewskiego

### Administracja diecezja

Czas rządów ordynariusza lubelskiego i administratora janowskiego czyli podlaskiego to zakaz wznoszenia nowych świątyń katolickich, zwłaszcza w rejonach „unickich”. Władze nie wydawały zezwoleń, a próby remontowania świątyń kończyły się karami pieniężnymi (Ostrów, Wilga, Prostyń, Szczepieszyn, Gołbie, Łaskarzew, Pawłowice, Stoczek). Pomimo tego, na terenie obu diecezji ks. bp. Jaczewskiemu udało się w latach 1885-1905 powiększyć cztery kościoły (Bystrzyca – 1888; Żelechów – 1892; Kock – 1898; Miastków – 1904) i wybudować w latach 1885-1904 trzynaście nowych: Krężnica, Zbuczyn, Sobieszyn, Józefów Ordynacki, Miechów, Garwolin, Miedzna, Soczek Węgrowski, Wojcieszków, Żalin, Zembrów, Grębków i Kiełczewice<sup>32</sup>. Sytuacja uległa poprawie po wyjściu 17 kwietnia 1905 roku aktu carskiego o wolności sumienia, zebrań, i wyznań, zwanego edyktem tolerancyjnym lub wolnościowym. Zbudowano wówczas co najmniej 20 nowych świątyń, m.in. w miejscowościach: Konopnica, Mełgiew, Zembrzyce, Garbów, Wąwolnica, Wysokie, Malowa Góra, Jezioro Sobienie, Pawłów, Niemce, Konstantynów, Kornica, Liw, Sadowne, Parczew, Łosice, Pratulín, Rusków, Piaski, Tyszowce<sup>33</sup>. Budowy te były wyrazem entuzjazmu, ale jednocześnie domagały się wiele wysiłku tak ze strony ludności jak też Kurii i ordynariusza.

W czasie swoich rządów konsekrował kościoły m.in. w następujących miejscowościach: Michowo (1893), Prostyń (1897), Grębków (10 sierpnia 1902), Zbuczyn (9 września 1906), Sadowne (27 sierpnia 1910), Mokre Lipie (13 września 1913), Siedlce (20 września 1913)<sup>34</sup>.

Kamienie węgielne poświęcił m.in. pod budowę kościołów w: Garbowie (22 października 1908) i w Rykach (4 lipca 1909).

### Działalność pasterska w diecezji

Wielkim dziełem ks. bp. Jaczewskiego była troska o tożsamość narodu i jedność Kościoła katolickiego w trudnym okresie carskich prześladowań. Nie zważając na nie, odważnie przeciwstawiał się rusyfikacji polskiego społeczeństwa,

<sup>32</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 34.

<sup>33</sup> Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 35; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>34</sup> ADD. Zespół Akt Parafii Sadowne (dalej: ZAPS) III/Q/1. Akta Parafii Sadowne 1891-1980; Krótki opis kościoła parafii w Sadownem, s. 1; zob. *Konsekracja kościoła w Michowie*, „Przewodnik Katolicki” 31 (1893) nr 49, s. 780-782; *Wizyta kanoniczna i konsekracja kościoła w Zbuczynie*, „Rola” 44 (1906) nr 38, s. 590-591; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 23.

broniąc m.in. prawa do używania polskiego języka w kościołach i szkołach<sup>35</sup>. Jako jedyny biskup w Królestwie Polskim poparł nauczycieli religii, którzy odmawiali podporządkowania się władzy szkolnej.

Wychodząc naprzeciw potrzebom społecznym i wbrew carskim zakazom ufundował szkołę podstawową w rodzinnych Górkach Grubakach<sup>36</sup>. W tym celu nabył około trzech mórg ziemi i kosztem 12 tysięcy rubli wznosił budynek szkolny. Była to budowla murowana, jednopiętrowa z gankiem i czterema oknami w szczycie oraz od frontu, zwieńczona dwuspadowym dachem i dwoma kominami. Całą posesję otaczał drewniany płot z ostrokołami<sup>37</sup>. Pracami administracyjno-budowlanymi kierował jego brat – Józef Jaczewski. Budynek nowej szkoły i cała posesja zostały przekazane mieszkańcom wsi Górki Grubaki w sposób notarialny w czerwcu 1898 roku, a w dniu 1 stycznia 1900 roku nastąpiła oficjalna inauguracja roku szkolnego. Początkowo, tj. do 8 czerwca 1901 roku, szkoła w Górkach Grubakach była prywatną, jednoklasową placówką oświatową. Status szkoły rządowej otrzymała dopiero w 1902 roku. Rok później uczyło się w niej 46 chłopców i 35 dziewcząt<sup>38</sup>.

Ksiądz bp Franciszek Jaczewski nie uległ też naciskom władz (jeden z biskupów katolickich w Królestwie), aby zwiększyć w seminarium ilość godzin języka rosyjskiego i wprowadzić program rządowy, nawet za cenę rezygnacji z wyjazdów zdrowotnych. Jednoznacznie akceptował strajki szkolne w 1902 i w 1905 roku<sup>39</sup>. Za to władze carskie chciały go nawet przenieść na biskupstwo do Płocka, ale obronił się, tłumacząc się ciężkim stanem zdrowia<sup>40</sup>. Mocno przeżywał naciski władz carskich, aby różne zarządzenia i komunikaty (np. o imieninach cara, o zamachu na niego) odczytywać wiernym z ambony. Dlatego też w latach 1908-1909 zainicjował odezwę Episkopatu Królestwa Polskiego zawierającą sprzeciw wobec wykonywaniu tego typu ogłoszeń<sup>41</sup>. To wszystko sprawiło, że nigdy nie otrzymał zgody na wyjazd do Rzymu.

Biskup Jaczewski miał cały czas na uwadze kwestię kształcenia duchowieństwa i przyszłych kadr wychowawców. Dbał o dyscyplinę i poziom kształcenia seminaryjnego<sup>42</sup>. Diecezja odczuwała wówczas duże braki księży, ponieważ po zabranii ziemi przez władze carskie, duchowni mogli być objęci etatami rządowymi. Liczba etatów nie wystarczała na potrzeby coraz większej ilości wiernych.

<sup>35</sup> P. Nitecki, *Jaczewski Franciszek*, [w:] *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 86; tenże, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, [w:] *Encyklopedia Kościoła*, t. I, oprac. F. L. Cross, Warszawa 2004, s. 989.

<sup>36</sup> A. Kołodziejczyk, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>37</sup> ADD. ZAPR. XII/V/2. O księdzu biskupie Franciszku Jaczewskim.

<sup>38</sup> A. Kołodziejczyk, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>39</sup> R. Skrzyniarz, *Jaczewski...*, dz. cyt., s. 655; F. Stopniak, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, dz. cyt., s. 104.

<sup>40</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 65.

<sup>41</sup> S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>42</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 39.

Mając to na uwadze podjął udaną próbę wybudowania nowego seminarium<sup>43</sup>. Częściowo za pożyczone pieniądze wznosił w latach 1901-1908 nowy gmach, dzięki czemu przyczynił się do wzrostu ilości kleryków.

Dbął też o jakość nauczania i katechezy. W dniu 15 maja 1891 roku Konsystorz Lubelski przesłał odezwę do wszystkich parafii w sprawie nauczania katechezy. Jako pomoc został dołączony *Katechizm Rzymsko-Katolicki* przeznaczony dla dzieci i dorosłych. Starał się też podnieść poziom kaznodziejstwa. W tym celu w latach 1895-1899 przetłumaczył na język polski cztery tomy kazań katechetycznych autorstwa J. Zöllnera, czy też jego książkę: *Chrześcijaństwo w swoich obrzędach, czasach i miejscach świętych, w formie kazań liturgicznych na niedziele i święta całego roku rozłożony i wyjaśniony, jako dopełnienie „Kazań katechizmowych”*, Lublin 1902.

Pełniąc posługę pasterską, starał się również podnosić poziom duszpasterstwa w poszczególnych parafiach. Potwierdzeniem tego były wizytacje kanoniczne<sup>44</sup>. W 1900 roku zwizytował wszystkie parafie dekanatu węgrowskiego. Na pamiątkę tego wydarzenia duchowni ofiarowali mu album kościołów i kaplic tegoż dekanatu. Inicjatorem tego przedsięwzięcia był ks. Stanisław Broniszewski (1827-1915), dziekan węgrowski (1880-1915), a wykonawcą artysta, malarz Jan Olszewski<sup>45</sup>. Ofiarowany album miał upamiętnić nie tylko pobyt biskupa w rodzinnym dekanacie, lecz także dziesiąty rok jego posługi biskupiej w diecezji lubelskiej i złoty jubileusz kapłaństwa.

### Postawa wobec kwestii unickiej

Kasata diecezji janowskiej stanowiła pierwszy krok w kierunku zniesienia unii. Od 1874 roku rozpoczęły się krwawe prześladowania w Pratulinie i Drelowie (w 1873 unicka diecezja chełmska siłą wcielona została do Cerkwi). W latach

<sup>43</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 44.

<sup>44</sup> Zob. K. Dębiński, *Wizyty pasterskie Jego Ekscelencji ks. Biskupa Jaczewskiego*, „Przewodnik Katolicki” 29 (1891) nr 1, s. 12-13; nr 2, s. 27-29; nr 3, s. 44-47; nr 4, s. 60-61; nr 5, s. 74-77; nr 6, s. 89-91; tenże, *Wizyty pasterskie*, „Przewodnik Katolicki” 30 (1892) nr 1, s. 10-12; nr 2, s. 26-27; nr 3, s. 42-45; nr 4, s. 59-62; nr 47, s. 47; s. 744-747; nr 48, s. 760-763; nr 49, s. 775-778; nr 51, s. 810-813; tamże, 31 (1893) nr 34, s. 540-542; nr 36, s. 570-572; nr 37, s. 685-687; nr 45, s. 715-717; nr 46, s. 731-732; nr 47, s. 747-749; tenże, *Wizyta pasterska J. E. Ks. Jaczewskiego*, „Przewodnik Katolicki” 33 (1895) nr 31, s. 489-494; nr 32, s. 505-508; nr 33, s. 520-522; nr 34, s. 538-540; nr 35, s. 567-568; nr 37, s. 584-585; *Wizytacja dekanatu lubelskiego, janowskiego i puławskiego*, „Przewodnik Katolicki” 42 (1904) nr 26, s. 413-414.

<sup>45</sup> Do wydania albumu przyczynili się także następujący proboszczowie: ks. Michał Bartnicki (1819-1910), ks. Franciszek Bramski (ur. 1865), ks. Wacław Chojecki (1868-1902), ks. Ignacy Jasiński (1860-1944), ks. Józef Kobylński (1875-1964), ks. Wacław Kunowski (1865-1905), ks. Wincenty Kropiwnicki (1870-1948), ks. Michał Mystkowski (ur. 1838), ks. Stefan Obłozza (1847-1924), ks. Julian Płudowski, ks. Kandyd Racinowski (1829-1907), ks. Teofil Rybka (1854-1934), ks. Adam Sadowski (1842-1909), ks. Władysław Wierzbicki (1864-1948), ks. Stanisław Werbenko (ur. 1867), ks. Mikołaj Wyżdźga (ur. 1854) i ks. Józef Żebracki (ur. 1832). Zob. ADD. ZAPR. XII/V/2. O księdzu biskupie Franciszku Jaczewskim, s. 329.

1874-1876 zabito około 80 opornych unitów, blisko 600 osób deportowano do wschodnich guberni. W okolicach Stoczka Łukowskiego, gdzie pracował ks. Franciszek Jaczewski, około 40 parafii zostało spacyfikowanych. Na terenie 4 dekanatów: bialskiego, konstantynowskiego, radzyńskiego i włodawskiego zamknięto i przekazano prawosławnym około 400 Cerkwi unickich; 140 duchownych spośród 209 wydano jako opornych<sup>46</sup>.

W tej sytuacji śmierci ks. bp. Szymańskiego biskupi lubelscy stali się obrońcami unii. Również ks. Franciszek Jaczewski był bardzo mocno zaangażowany w sprawę unitów, najpierw jako proboszcz, a później jako kuralista i biskup. W roku kasacji unii brzeskiej na Podlasiu wydał swój katechizm parafialny, który później był kilkakrotnie wznawiany. Po kasacji unickiej diecezji chełmskiej starał się otoczyć opieką duszpasterską tychże katolików obrządku wschodniego. Bronił kapłanów, którzy udzielali sakramentów unitom. Kiedy 25 lutego 1887 roku władze carskie zdecydowały się utworzyć komisje „weryfikacyjne”, które z racji na unicki obrządek „przepisywały” wiernych do Cerkwi prawosławnej, Biskup wspierał kapłanów broniących unitów i zarzucał władzom nadużycia w ich działalności<sup>47</sup>. W dniu 10 lutego 1903 roku napisał nawet memoriał do ministra spraw wewnętrznych, zarzucając rządowi utrudnianie w sprawowaniu władzy biskupiej i prześladowanie Kościoła. Odpowiadając na to wszystko – jako wyraz walki z unią – władze carskie w latach 1885-1900 zamknęły 16 kościołów. Kiedy po ukazie wolnościowym (17/30 IV 1905) powstała możliwość wyboru obrządku, przyjął do Kościoła łacińskiego ponad dwieście tysięcy unitów, zamieszkałych na terenach diecezji lubelskiej i podlaskiej<sup>48</sup>.

Nie czekając na dekrety wykonawcze do ukazu tolerancyjnego, w latach 1905-1907 przeprowadził szereg wizytacji kanonicznych na terenach unickich. Jego wielką zasługą była szybkość działania połączona z dużą determinacją<sup>49</sup>. Wizytacje biskupie odbywały się często w asyście licznych banderii konnych (Tarnogóra – 500 koni banderii; Chełm – 400 koni; Zamość – 600; Uchanie – 3 tys.), aby pobudzić i wzmocnić ducha narodowego. W 1905 roku dokonał wizytacji około 54 parafii obejmujących tereny unickie. Gromadziły one wielotysięczne tłumy (Krasnystaw – 25 tys.; Biłgoraj – 18 tys.; Hrubieszów – 30 tys.)<sup>50</sup>. W 1906 roku odbył wizytacje w 6 powiatach (22 parafie), w 1907 roku zwizytował 23 miejscowości. Proboszczom nakazał wprowadzenie w parafiach łacińskich *Liber conversorum*, aby tzw. „umocnionym” siłą w prawosławiu ułatwić powrót na łono Kościoła katolickiego. Na mocy specjalnych pełnomocnictw z Rzymu

<sup>46</sup> Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>47</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 102-110.

<sup>48</sup> Tenże, *Jaczewski Franciszek (1832-1914)*, dz. cyt., s. 104.

<sup>49</sup> Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 34; F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 114.

<sup>50</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 122.

księża proboszczowie, wikariusze i rektorzy Kościołów mogli przyjmować od nich wyznanie wiary i udzielać uwolnienia od różnych ekskomunik.

### Postawa wobec kwestii społecznej

Mechanizacja przemysłu (maszyna parowa, kolej żelazna) spowodowały powstanie proletariatu przemysłowego. Pojawiły się nowe warstwy społeczne: burżuazja i robotnicy. Ci ostatni, wykorzystywani przez kapitalistów zaczęli wkrótce zrzeszać się w związki i ruchy, ulegając łatwo hasłom socjalistycznym (PPS). Partie socjalistyczne nie tylko uwzględniały problemy społeczne, narodowe, lecz wykorzystywały wszelkie akcje do walki z Kościołem, którego uważano za wroga.

Ksiądz bp Franciszek Jaczewski dostrzegał narastające rozwarstwienie i zubożenie społeczeństwa. Aby wyjść naprzeciw narastającej kwestii społecznej, już 16 października 1891 roku wystosował do duchowieństwa odezwę o Towarzystwie Jedwabniczym, w której zachęcał do sadzenia drzew morwowych i hodowli jedwabników. Jednak te starania nie znalazły większego odzewu. Biskup zaś widział rozwiązanie na drodze pracy pozytywnej i dlatego też propagował działalność towarzystw rolnych, ogrodniczych, ubezpieczeniowych, dobroczynnych, Czerwonego Krzyża. Już jako proboszcz w Stoczku Łukowskim pełnił funkcję prezesa Lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności. Dlatego też popierał starania o poprawę losu robotników po zamieszkach rewolucyjnych w 1905 roku w Lublinie i w Puławach. Dnia 31 stycznia 1905 roku wydał list mówiący o setkach zabitych i rannych, wzywał na modlitwę do katedry, do pojednania, do życia w prawdzie<sup>51</sup>. Choć wydaje się, że początkowo nie widział szans na zmianę sytuacji politycznej, że nie do końca uświadamiał sobie dramatyzm sytuacji i zagrożenie płynące ze strony socjalizmu. Często przyjmował rolę pośrednika, np. w przypadku napięć społecznych w Ordynacji Zamojskiej. Podobnie też zachował dystans wobec działalności społecznej Kościoła w Polsce prowadzonej przez Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich, które zostało założone w 1905 przez ks. Marcelego Godlewskiego (1865-1945). Niechęć Biskupa wobec zmian i akcji społecznych nasiliła się po nieudanym zamachu na jego życie – w czasie jego przejścia z pałacu do konsystorza. Dokonał go 29 V 1907 lubelski malarz Paweł Zalewski, który usiłował strzelić z rewolweru, a następnie użyć sztyletu. Tylko interwencja towarzyszących mu kapłanów: Ziółkowskiego i Kościelniakowskiego ocaliła mu życie<sup>52</sup>. Z czasem poparł jedynie działania Związku Księży Patriotów założonego przez ks. Zygmunta Chelmskiego (1851-1922), a przede wszystkim Polskiego Związku Katolickiego (1905), który w swoim programie rozwijał między innymi rolnictwo i rzemiosło.

<sup>51</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 142-143.

<sup>52</sup> *Ocalenie życia Najdostojniejszego Pasterza Lubelskiego*, „Rola” 45 (1907) nr 22, s. 349-350.

W 1908 roku powołał też Komitet Diecezjalny Związku Katolickiego. Na terenie diecezji powołano wówczas 23 związki parafialne.

Troszcząc się o ubogich tuż przed śmiercią 12 lipca 1914 roku sporządził zapis notarialny na rzecz Lubelskiego Towarzystwa Dobroczynności w wysokości 6 tys. rubli, jako kapitał wieczysty. Z tego jeden tysiąc rubli przeznaczył na ogólne potrzeby Towarzystwa, a pozostałą kwotę 5 tys. rubli na stypendia szkolne dla niezamożnej młodzieży.

### Postawa wobec mariawityzmu

Powstanie mariawityzmu miało wiele przyczyn: słaby poziom kształcenia religijnego, rozwój ruchu ludowego, przymierze plebanii z dworem, nadużycia duchowieństwa na tle finansowym, powstanie tajnych grup zakonnych po powstaniu styczniowym pozostających bez właściwego nadzoru. Reakcją na to było powstanie w 1893 roku Katolickiego Związku Mariawitów skupionego wokół Marii Franciszki Kozłowskiej (1862-1921). Ruch stanowił duże zagrożenie, ponieważ podważał hierarchię kościelną i oparł się na rzekomych „objawieniach” matki Kozłowskiej, która zapowiadała upadek rządu, wolność od podatków. Głównie przejawy mariawityzmu polegały na braku posłuszeństwa wobec miejscowego biskupa i przesadnym kulcie Najświętszego Sakramentu oraz obrazu Matki Bożej. Niekiedy nawet mariawitami nazywano przeciwników proboszczów.

Na Lubelszczyźnie i Podlasiu mariawici pojawili się w 1905 roku w około 40 parafiach, ale stanowili niewielki procent ludności. Jednak w kilku wsiach doszło do napięć i rozlewu krwi. W 1909 roku na Podlasiu było 6355 mariawitów, którzy mieli: 7 kościołów, 2 kaplice murowane i 5 domowych (głównie: Grębków i Żeliszew). Biskup Jaczewski zajął wobec nich postawę wyczekującą i łagodną, ogłaszając dekrety papieskie i zarządzenia Episkopatu Królestwa Polski<sup>53</sup>. Jednak 8 kapłanów, którzy odmówili posłuszeństwa, początkowo zasuspendował, a później, widząc ich upór, wyklął (11 lutego 1907).

Jego zasadniczą odpowiedzią na kwestię mariawicką, unicką i społeczną była troska o rozwój duszpasterstwa oraz nauczania homiletycznego i katechetycznego. Konkretną reakcją na mariawityzm było zorganizowanie przez biskupa Jaczewskiego w katedrze misji świętych (od 13 października 1906 roku), które poprowadzili bernardyni z Galicji. W latach 1906-1907 odbyły się one w co najmniej 17 parafiach (w Sokołowie trwały one 14 dni, gromadząc dziennie do 15 tys. wiernych). Akcja misyjna przerosła oczekiwania i przyczyniła się do zahamowania mariawityzmu.

<sup>53</sup> [Wezwanie mariawitów do konsystorza], „Rola” 44 (1906) nr 11, s. 157; *Mankietnicy w Lubelskiem*, „Rola” 44 (1906) nr 12, s. 175; *Mankietnicy na Podlasiu*, „Rola” 44 (1906) nr 15, s. 220-222; nr 16, s. 236-237; *Odstąpienie od mariawityzmu*, „Rola” 44 (1906) nr 17, s. 253; Zob. S. J. Dąbrowski, *200 lat...*, dz. cyt., s. 34.

W walce z mariawityzmem Biskup wykazał dużą aktywność w postaci różnych zarządzeń administracyjno-duszpasterskich oraz licznych wizytacji kanonicznych. Dodatkowo zabiegał o dyscyplinę duchowieństwa, wspierał rozwój różnych bractw, angażując do tego księży dziekanów<sup>54</sup>.

### Działalność naukowa

Poza pracą pasterską i administracyjną ks. bp. Franciszek Jaczewski poświęcał się także pracy naukowej. Spod jego pióra wyszło wiele dzieł, głównie o charakterze administracyjnym, biblijnym, liturgicznym i homiletycznym<sup>55</sup>. Do pierwszej kategorii z pewnością można zaliczyć: *Uwagi o dozorach kościelnych. Z powodu książki pod tytułem: Rozkład kosztów na budowę lub reperację zabudowań kościelnych i kościołów, sporządzony na mocy informacji zatwierdzonej przez Radę Administracyjną w d. 27 marca 1863 roku, z dołączeniem objaśniających wzorów wobec zmian zaszytych w Królestwie od r. 1864*, „Przewodnik Katolicki” 19 (1881) nr 45, s. 729-734; nr 47, s. 763-768 oraz *Zarządzenie Jego Ekscelencji ks. Biskupa Lubelskiego*, „Przewodnik Katolicki” 43 (1905) nr 22, s. 334;

Wiele uwagi poświęcał liturgii, czego dowodem są następujące kalendarze liturgiczne: *Ordo divisi officii et missarum iuxta rubricas ac decreta S. Rituum Congregationis, ad usum Dioecesis Podlachiensis pro Anno communi 1861 propositus*, Varsaviae 1860; *Ordo divisi officii et missarum iuxta rubricas ac decreta S. Rituum Congregationis, ad usum Dioecesis Podlachiensis pro Anno communi 1862 propositus*, Varsaviae 1863; *Ordo divisi officii et missarum iuxta rubricas ac decreta S. Rituum Congregationis, ad usum Dioecesis Podlachiensis pro Anno communi 1863 propositus*, Varsaviae 1864; *Ordo divisi officii et missarum iuxta rubricas ac decreta S. Rituum Congregationis, ad usum Dioecesis Podlachiensis pro Anno communi 1865 propositus*, Varsaviae 1864 (typ. J. Unger), a także *Nabożeństwo parafialne, nieszpory na niedziele i powszechniejsze uroczystości z brewiarza rzymskiego wybrał, tłumaczeniem polskim i objaśnieniami trudniejszych miejsc dla wygody parafian dopełnił*, Warszawa 1877 (druk Czerwiński).

W naukowo-pastoralnej pracy ks. bp. Franciszek Jaczewski mocno akcentował problem nauczania i katechizacji. Aktywnie uczestniczył w dyskusji nad katechizmem papieża Piusa X. Wyrazem jego katechetycznych zainteresowań są m.in. następujące pozycje: *Katechizm parafialny rzymsko-katolicki*, Warszawa 1874; 1878<sup>2</sup>, 1883<sup>3</sup> (druk Czerwiński, Niemiera), przekł.: J. E. Zöllner, *Nauki katechetyczne o wierze, obyczajach i środkach do zbawienia na wszystkie niedziele i święta w ciągu 2 lat rozłożone*, t. I-IV, Lublin 1895-1899. Z tym zagadnieniem ściśle łączyła się sprawa przepowiadania. Do dzieł związanych z homiletyką można zaliczyć: *Dla podniesienia kaznodziejstwa*, „Przewodnik Katolicki” 37 (1899) nr 48, s. 760-762; *List do ks. Redaktora „Homiletyki”*, „Homiletyka” 2 (1899) t. 4, s. IV-V; przekł.: J. E. Zöllner, *Chrześcijaństwo w swoich obrzędach, czasach i miejscach świętych*,

<sup>54</sup> F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski biskup lubelski*, dz. cyt., s. 190-200.

<sup>55</sup> S. Gall, *Jaczewski...*, dz. cyt., s. 259-260.

w formie kazań liturgicznych na niedziele i święta całego roku rozłożony i wyjaśniony, jako dopełnienie „Kazań katechizmowych”, t. I, Lublin 1902.

Ksiądz bp Franciszek Jaczewski starał się dostarczać kapłanom wskazówki oraz materiały służące w duszpasterstwie, zwłaszcza o charakterze biblijnym i pastoralnym: przekł.: *Przewodnik kapłana w jego prywatnym i publicznym życiu o. Benedykta Valuy*, Lublin 1890; *Hermeneutika sacra*, Lublin 1883, *Introductio in libros sacros Novi et Veteris Foederis ex auctoribus catholicis excerpta et usui Alumnorum Seminarii accomodata*, Lublini 1886, *Ewangelia św. Jana*, Lublin 1895; *Listy błogosławionego Pawła Apostoła*; tłum. J. Wujka. Wstępem i przypisami objaśnił... M. Arct., s. 282, Ks. Krzyżanowski Antoni, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”, t. XXIII; Poznań, s. 397, *Pamiętka po śmierci ks. Kazimierza Wnorowskiego Biskupa Diecezji Lubelskiej dnia 20 kwietnia 1885 r.* (rkps).

Biskup Jaczewski był doświadczonym i wykształconym nauczycielem wiary. Nie były mu również obce zagadnienie społeczne o podłożu socjalnym, a także religijnym. Można o tym przekonać się sięgając do takich pozycji jak: przekł.: J. E. Zöllner, *O wiernym wykonywaniu obowiązków stanu*, „Homiletyka” 5 (1902), s. 278-288, *Odezwa [do robotników z 32 I 1905]*, „Rola” 23 (1905) nr 5/6, s. 75, *Krucjata duchowa na wybory*, Lublin 1906 (ulotka z 3 II 1906 r.), *[Wezwanie do księży mariawitów]*, „Przewodnik Katolicki” 44 (1906) nr 20, s. 292-293.

Działalność pisarska na polu biblijno-katechetycznym oraz homiletycznym z jednej strony wyrażała zainteresowania lubelskiego pasterza, z drugiej zaś była odpowiedzią na aktualne potrzeby ze strony miejscowego duchowieństwa.

### Zakończenie

Życie ks. bp. Franciszka Jaczewskiego przypada na trudny okres w historii Polski i Kościoła. Pomimo tego podsumowując jego działalność dostrzegamy wiele osiągnięć i zasług w: pracy administracyjnej diecezją (budowa około 20 kościołów, seminarium), w polityce wobec władz carskich (nieustępliwy w sprawie nauczania religii, popierał strajki szkolne, strajki nauczycieli, bronił praw Kościoła), a także w kwestii unickiej (piętnował nadużycia urzędników, pisał memoriały do cara i gubernatorów, szybko podjął akcję wpisywania unitów do katolickich ksiąg metrykalnych oraz wizytacje kanoniczne, przyjął około 200 tys. unitów).

Mniej doświadczenia posiadał na płaszczyźnie społeczno-politycznej. Ale wykazał szczerą chęć poprawy losu ubogiej ludności oraz gorąco poparł działania Związku Katolickiego i Towarzystwa Dobroczynności (forma zwalczania lewicowych nurtów). To mniejsze zaangażowanie na tym polu można tłumaczyć większym skupieniem uwagi na problemach związanych z ruchem unickim i mariawityzmem. Troszcząc się o dobro duchowe wiernych, starał się rozwijać poziom kaznodziejstwa, katechezy (zob. katechizm, seminarium, programy nauczania).



Czy bp Jaczewski sprostą wyzwaniom swojej epoki? Odpowiedź jest trudna. Na tle innych biskupów jawi się niewątpliwie jako dobry nauczyciel, pedagog, obrońca człowieka i Kościoła oraz człowiek honoru. Został diecezję zdeorganizowaną, pełną napięć na tle narodowościowym, wyznaniowym i społecznym, a zostawił zorganizowaną. Wzmocnił przede wszystkim autorytet Kościoła, który stał się bardziej otwarty na wyzwania dnia codziennego.

Pierwszy sufragan drohiczyński ks. bp Jan Chrapek zwykł mawiać: „żyj tak, aby ślady twych stóp przeżyły cię”. Ślady życia i działalności ks. bp. Franciszka Jaczewskiego są widoczne po dzień dzisiejszy (np. parafie, seminarium) i warto na nie wrócić, aby uczyć się jak żyć i iść przez naszą codzienność.

*Anna Dzięgielewska*

*Uniwersytet w Białymstoku*

## PRZYNALEŻNOŚĆ DO KOŚCIOŁA A PROBLEM ZBAWIENIA WEDŁUG *LUMEN GENTIUM* I *DOMINUS IESUS*

### BEING A MEMBER OF THE CHURCH AND THE PROBLEM OF SALVATION ACCORDING TO *LUMEN GENTIUM* AND *DOMINUS* *IESUS*

St. Cyprian's statement 'There is no salvation outside the Church' influenced ecclesiology and challenged the Church to re-discover its vocation. Documents such as *Lumen gentium* and *Dominus Iesus* express the responsibility for guarding of the deposit of faith. They analyze thoroughly the idea of the necessity of salvation, of Jesus and the Church. Both documents agree as to the question of baptism as a 'gate' leading to the community with God and people. To be baptized means to be born a new man in Jesus Christ. Vaticanum II is close to Karl Rahner's reasoning that also anonymous Christians belong to the Church. *Dominus Iesus* is sceptical about that. According to this document, non-Christian religions also include the elements of God's truth and may help people to achieve the state of eternal happiness, as 'the wind bloweth where it listeth' (J 3, 8). However, the text also stresses the fact that 'this is also the consequence of Redemption'. This is not a manifestation of Christian fundamentalism. It is just a simple recognition of the truth that one can be saved within the Church founded by Jesus and this Church can be entered through baptism.

„Poza Kościołem nie ma zbawienia” – to lakoniczne zdanie św. Cypriana wywarło wpływ na naukę ekklezjologiczną. Porusza bowiem istotny temat: czy stawianie granic zbawieniu nie przeczy jego powszechności? Kościół przecież ma zrzeszać całą ludzkość. Przytoczone jednak stwierdzenie ojca Kościoła czyni z powszechności zbawienia wydarzenie przyszłe, kładąc akcent na powszechną



możliwość należenia do wspólnoty zbawionych, a nie na stan trwały należenia do niej. Już dawno upadła teza orygenesowskiej apokatastazy, lecz wciąż pozostaje kwestią sporną, czy miłosierny Bóg (pamiętamy, że przymiot u Niego jest Jego naturą) dopuści zło potępienia dla swoich dzieci. Skoro też Kościół to zwołanie przez Boga ludzi Weń wierzących, to czy jest prawdą, iż można być poza Kościołem? A jeżeli już określimy granice, co jest rzeczą niezwykle trudną i delikatną, i wyrzucimy poza nie niewiernych, to czy jest dla nich jakiś ratunek?

## 1. Ogólne pojmowanie przynależności do Kościoła

Konieczność przynależności do Kościoła w celu osiągnięcia zbawienia wznosi się na trzech filarach: konieczności zbawienia, konieczności Jezusa i konieczności Kościoła. Konieczność zbawienia wynika z popełnienia przez człowieka grzechu pierwotnego. Zbawienie to człowiek nie uzyskuje własnymi siłami, lecz poprzez Boga, działającego w Jezusie Chrystusie w Kościele, będącym sakramentem zbawienia. Do Kościoła, w myśl nauczania św. Pawła należą ludzie, poddani „obrzezaniu duchowemu”.

Zbawienie, od początku istnienia Kościoła, było związane z Osobą Chrystusa i wspólnotą, której pośrednictwo zbawcze polecił szerzyć. Zawsze jednak Kościół, w duchu pokory, odnajdywał się w woli Bożej. Zgodnie z zamysłem Boga i poleceniem Chrystusowym otwierał serca i umysły ludzkie na Dobrą Nowinę. Tę misję głoszą dwa dokumenty Magisterium Kościoła: Konstytucja *Lumen gentium* powstała na Soborze Watykańskim II w 1964 roku oraz Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* „O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła” z 2000 roku. W oparciu o rozwijanie się owego zagadnienia w historii teologii<sup>1</sup> oba dokumenty stanowczo przeciwstawiają się postmodernistycznej pokusie samozbawienia, racjonalistycznemu i materia-

<sup>1</sup> Zagadnienie zbawienia napotykamy już w okresach patrystycznych: w *Pasterzu* Hermasa, w Liście św. Klemensa, u św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Justyna, św. Ireneusza, Orygenes, Tertuliana, św. Augustyna, w okresie scholastycznym: u św. Anzelm z Cantenbery, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu. W pismach pobrmiewa nuta współdziałania łaski Bożej z wolnością człowieka. Osoba ludzka potrzebuje pomocy Boga, żeby mogła dojść do Niego, ale musi na tę łaskę się otworzyć i świadomie odpowiedzieć na zaproszenie do uczestnictwa w życiu Bożym. Sobór Trydencki (1545-1563) wprowadził nie określił jednoznacznie pojęcia usprawiedliwienia (w tej materii potępił kalwińską predestynację), lecz stał się impulsem do dalszych interpretacji nauki o usprawiedliwieniu. Kościół mógł głosić powszechność zbawienia obiektywnego przy subiektywnym przyjęciu tego daru przez każdego człowieka. Sobór Watykański I (1869-1870) w Konstytucji „Dei Filius” otworzył drogę do pojmowania zbawienia z jednej strony jako aspekt personalistyczny, z drugiej – uniwersalistyczny, nie przeciwstawiając ich sobie, a wręcz przeciwnie – wskazując na ich komplementarność. Pius X, przeciwstawiając się modernistycznej pokusie samozbawienia i postawienia człowieka na tronie „umarłego Boga”, ugruntował potrzebę zbawienia w Bogu.

listycznemu światopoglądowi, podkreślając, że człowiek jest zbawiony dzięki łasce Boga, rozdzielanej poprzez Jezusa Chrystusa w Kościele.

## 2. Nauka o przynależności ludzi do jedynej wspólnoty eklezjalnej w prezentowanych dokumentach Magisterium

Wśród zagadnień teologicznych, a szczególnie eklezjologicznych, poruszanych w dokumentach *Lumen gentium* i *Dominus Iesus*, temat przynależności do Kościoła i płynący zeń problem zbawienia, gdyż tylko należący do Kościoła będą zbawieni, najbardziej odbił się echem w wypowiedziach przedstawicieli różnych religii, stając się zarzewiem konfliktu międzywyznaniowego. Każda religia zaczęła rościć sobie prawo do bycia arką zbawienia, zapominając, że istnienie jeden Kościół – jeden powszechny prasakrament zbawienia. Samo zaś zbawienie, w myśl najnowszych definicji, „określa sytuację człowieka po śmierci (...), czyli pojednanie ludzkości z Bogiem”<sup>2</sup>. Trzeba jednak pamiętać o pedagogii zbawienia, na co też zwraca uwagę soborowa Konstytucja i kongregacyjna Deklaracja. Bóg bowiem „dopuścił ludzi do udziału w realizacji ich zbawienia. Obiektywnie już ono się dokonało. Subiektywnie ma się dopiero zrealizować. Nie przekreśla to oczywiście darmości daru. Zbawienie jest całkowicie darem łaski Boga. Ta jednak zawsze oczekuje odwzajemnienia. Bóg nikogo nie zbawia wbrew jego woli. Bóg proponuje człowiekowi odkupienie. Współpraca z Bogiem w dziele zbawienia rozpoczyna się od wiary (Hbr 11, 6), a kontynuację znajduje w zachowaniu Jego przykazań. Jezus Chrystus ustanowił sakramenty jako znaki i narzędzia zbawienia i przekazał je Kościołowi. Skutkiem tego, Kościół jest wspólnotą zbawionych i zbawczą”<sup>3</sup>. Zbawienie w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym, realizowane w Kościele, stanowi podstawę nauczania tych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej. Rozbieżności są widoczne na poziomie określenia kręgów oddziaływania zbawczego Kościoła.

Przynależenie do wspólnoty zbawionych, czyli bycie z Bogiem, opiera się na wolnej woli. Nie ma bowiem sprzeczności między miłością a sprawiedliwością Bożą, ponieważ propozycja zbawienia kierowana jest przez Boga do człowieka. Stanowi ona „aksjologiczne zrównanie osób biorących w nim udział”<sup>4</sup>. Jest to dialog osób – wolnych podmiotów swojego działania. Bóg nie zmusza do niczego, gdyż szanuje ludzką wolę, która może powiedzieć „nie”. Największym wyrazem sprawiedliwości jest uszanowanie wolnego wyboru. Bóg nie czyni z człowieka niewolnika swej miłości, ale pragnie odpowiedzi wolnej i świadomej jednostki ludzkiej, która zbliża się do Boga, nie dlatego, iż musi, lecz dlatego, że chce. Na tym polega miłość i sprawiedliwość Boża, która nie niszczy wolności człowieka,

<sup>2</sup> E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć teologicznych*, Warszawa 2007, s. 348.

<sup>3</sup> Tamże, s. 348.

<sup>4</sup> J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 100.

ale ją zakłada i wyzwala. Jest to dialog zbawczy. W tym dialogu ogromną rolę odgrywa Kościół, który wychodzi naprzeciw pragnieniom człowieka i daje mu Jezusa: „Człowiek nosi w sobie pragnienie szczęścia (...). Jezus Chrystus wszedł w nasz świat, pokazał w nim drogę, na której można być szczęśliwym i dojść do pełni szczęścia. Objawił, że Bóg nie przestał kochać człowieka, zna każdego po imieniu i daje mu możliwość zjednoczenia się z Nim jako pełnią prawdy, dobra i piękna (...). Zbawienie przyszło przez krzyż i nie ma innej drogi do życia wiecznego, jak tylko przez zanurzenie się w śmierci Chrystusa (...). Środowiskiem nauki wiary jest Kościół. Jest on bowiem ludem Bożym wyznającym imię Chrystusa. W Kościele głosi się Słowo Boże i sprawuje się sakramenty święte. Kościół prowadzi też posługę miłości Chrystusowej”<sup>5</sup>.

Tym tropem podąża eklezjologia. Przynależnością „jest bycie w Kościele przez wiarę i sakramenty, przede wszystkim chrzest. Wiara jest dobrowolnym uznaniem w Chrystusie Boga i Zbawiciela, chrzest wprowadza w orbitę życia Bożego; wiara i chrzest czynią członków Kościoła przybranymi dziećmi Bożymi w Chrystusie (...). Kościół staje się domem wspólnego Ojca, a zarazem, dzięki Chrystusowemu posłannictwu mesjańskiemu, przekazanemu Apostołom i ich następcom, świątynią zbawienia”<sup>6</sup>. Sobór, określając pedagogię zbawienia, czyli realizację zamysłu Bożego względem ludzkości, stwierdza: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym (...). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami «przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8, 29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym (...).”<sup>7</sup>. Owo usprawiedliwienie przez wiarę (por. Rz 4, 13b) stanowi warunek osiągnięcia zbawienia. Kościół przez to staje się wspólnotą wierzących – ludzi osiągających zbawienie przez sam fakt dzieciństwa Bożego, co czyni z Kościoła wręcz globalną „wspólnotę zbawionych, a zarazem narzędzie zbawienia”<sup>8</sup>. Nie oznacza to wcale traktowania innych wspólnot religijnych jako Kościołów partykularnych, stanowią one bowiem inną rzeczywistość eklezjalną. Przez wiarę ich członkowie należą do jednej wspólnoty, powołanej przez Boga do zbawienia – do Kościoła. Czy to oznacza, że Sobór buduje, niczym Noe, arkę, w której chronią się wybrańcy Boży? Nie, przeciwnie: ojcowie soborowi, bojąc się oskarżenia, iż Kościół, wzorem wieków minionych, będzie uzurpował sobie status uprzywilejowanej społeczności, do której należenie warunkuje osiągnięcie życia wiecznego, nauczają o uniwersalizmie odkupieńczym, a w szczególności – o uniwersalizmie wspólnoty eklezjalnej i wskazują na wybranie całej ludzkości,

<sup>5</sup> E. Ozorowski, *Bądźmy uczniami Chrystusa*, List pasterski na I niedzielę Adwentu 2 XII 2007, „Nasz Dziennik” 9 (2007) nr 281, s. 10.

<sup>6</sup> S. Nagy, *Kościół a sprawa zbawienia*, Znak 46 (1994) nr 5, s. 43–44.

<sup>7</sup> KK, 2.

<sup>8</sup> KK, 9.

a nie tylko członków Kościoła, do współuczestniczenia w życiu trynitarnym Boga. Przecież „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4). W związku z tym, że każdy, kto idzie drogą zbawienia, należy do Kościoła, zaczęło funkcjonować w teologii określenie „chrześcijanie anonimowi”, którzy wchodzą do wspólnoty zbawionych. Wskazuje ono „na możliwość bycia z Chrystusem poza widzialnymi strukturami Kościoła”<sup>9</sup>. Każdy człowiek „jest rzeczywiście dzieckiem Boga, Bóg go kocha, Bóg jest Ojcem wszystkich. Wszyscy bowiem są zaproszeni, aby wejść do Królestwa Bożego i osiągnąć zbawienie”<sup>10</sup>. Na bazie owego „zaproszenia”, obejmującego nie tylko wybranych (jak to było w przypadku starotestamentalnego Narodu Wybranego – Izraela), ale wszystkie narody, kultury i religie, Sobór Watykański II otwiera jak najszerzej bramy Kościoła. Wierząc, że Bóg chce zbawić wszystkich i czyni to niekoniecznie poprzez zwyczajne środki, Vaticanum II głosi teżę kręgów przynależności do Kościoła: w sposób pełny należą wszyscy wierni chrześcijanie – katolicy, którzy, uwierzywszy w Jezusa, będącego Chrystusem, i weszli z Nim w komunie przez chrzest (przy czym chrzest może być z wody, pragnienia lub krwi) i są złączeni pod jednym przewodnictwem następcy Piotra; w sposób niepełny należą ci, w których więzi zabrakło jednego z tych ogniw (katechumeni, niekatolicy); w sposób podporządkowany – wyznawcy religii monoteistycznych, politeistycznych, ci, którzy mają dobrą wolę, chociaż o Bogu nigdy nie słyszeli”<sup>11</sup> (to przyporządkowanie można określić za Piusem XII jako przyporządkowanie w pragnieniu, które może być wyraźne, niewyraźne i nieuświadomione: człowiek nie wie nic o tym pragnieniu lub nie zdaje sobie sprawy, że ono doprowadza go do celu – zbawienia; ludzie z pragnieniem zbawienia w jakiś sposób przynależą do Kościoła). Ta szeroka rzesza ludzi, wchodzących do Kościoła, opiera się na komunii wiary. Człowiek przystępuje do Kościoła, „będącego podmiotem wiary, chce przyłączyć do niego i nawet jeśli w pełni go nie pojął, ufa i ma udział w wierze Kościoła, pragnie wierzyć z Kościołem”<sup>12</sup>. Zbawienie zatem, którego dostępuje każdy człowiek, niezależnie od przynależności religijnej, opiera się na ontycznym obrazie Boga, wpisanym w naturę ludzką w momencie stworzenia. Jego znakiem jest wiara, aksjologiczne i ontyczne pragnienie Boga, które sprawia, że społeczność eklezjalna ma iście duchowy i globalny wymiar, funkcjonujący ponad widzialnymi granicami. Każda osoba dąży do Boga, a ta potrzeba wyrażona czynami zbawia ją i czyni członkiem wspólnoty zbawionych. Na tej drodze – zdążania ludzkości do swego nadprzyrodzonego źródła – potrzebna jest wspólnota, gdyż „żaden człowiek nie jest samotną wyspą, lecz jego bycie

<sup>9</sup> E. Ozorowski, *Słownik podstawowych pojęć...*, dz.cyt., s. 40.

<sup>10</sup> M. Maurin, *Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni*, „Znak” 46 (1994) nr 5, s. 55.

<sup>11</sup> Por. KK, 14–16.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Z wielką miłością do Chrystusa i Kościoła*, Przemówienie na zakończenie spotkania z duchowieństwem diecezji rzymskiej 13 V 2005, L’OR 26 (2005) nr 7–8, s. 15.

w świecie posiada niezbywalny wymiar wspólnotowy i to nie tylko w płaszczyźnie socjologicznej, politycznej czy kulturalnej; lecz na poziomie najbardziej osobistym i intymnym: jego stosunku do Transcendencji, do Boga<sup>13</sup>.

Kościół, będąc Królestwem Chrystusowym<sup>14</sup>, nie ogranicza się do ziemskich granic, lecz zreszta wszystkich ludzi dobrej woli. Złudne jest jednak mniemanie, że jakoby Sobór, pomijając Chrystusową jurysdykcję, bezwarunkowo otwiera bramy wspólnoty. Nauka o powszechnej przynależności do Kościoła, a tym samym o uniwersalnym zaproszeniu do udziału w dziele zbawienia, wskazuje każdemu człowiekowi na to, że jako osoba, obok potrzeb przyrodzonych, posiada pragnienie nadprzyrodzone. Potrzeba głoszenia Boga wynika z laicyzacji społeczeństw. Każdy człowiek powinien bowiem odkryć w sobie owo powołanie do życia wiecznego w Bogu, swoim Stwórcy. W dokumencie soborowym pobrzmiewa ta sama nuta jedynego Kościoła Chrystusowego, która jest mocno wyartykułowana w Deklaracji: „To jest jedyny Kościół Chrystusowy, który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostołski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali i który założył na wieki jako filar i podwalinę prawdy”<sup>15</sup>.

W *Dominus Iesus* znajdujemy również słowa o istnieniu jedynego Kościoła w Kościele katolickim<sup>16</sup>. Prawda o tym dla obu dokumentów jest wspólna. Różnica polega w różnym rozumieniu przynależności do tegoż Kościoła – wspólnoty zbawionych. Dla Soboru jest to przynależność już dokonana – wszyscy już należą do wspólnoty Bożej; dla Kongregacji jest to przynależność jeszcze niedokonana – wszyscy mogą do niej należeć. Dlaczego więc dokument soborowy, w odróżnieniu od kongregacyjnego, uważany jest za bardziej otwarty i postępowy? Związane jest to ze stereotypem odbioru obu dokumentów i ich nadinterpretacją. Wybiórcza lektura tych tekstów spowodowała krzywdzące dla nich jednowymiarowe odczytanie. Wbrew pozorom *Lumen gentium* nie stoi na stanowisku pobłażliwego „głaskania po główce” „braci odłączonych”, traktując jakoby ich na równi z wiernymi. Wskazuje przecież na ich niepełną przynależność do powszechnej wspólnoty i określa ich mianem „odłączonych”. *Dominus Iesus* nie zajmuje zaś miejsca „wyrodnego ojca”, na którego miłość trzeba zasłużyć i nie wprowadza do arki życia wiecznego tylko wybranych. Oba dokumenty stoją po stronie prawdy, którą trzeba mówić. Traktują wszystkich ludzi jako dzieci jednego Ojca. Budują Kościół na trwałym fundamencie – Chrystusie – Słowie Przedwiecznym, który ludziom powiedział o Jego miłości. Ta miłość nigdy nie zawodzi (1 Kor 9, 16). Głoszenie tej prawdy jest koniecznością, ponieważ wszyscy są braćmi (Ef 4, 25).

<sup>13</sup> E. Wolicka, *Kim jesteś, Kościele?*, „Znak” 46 (1994) nr 5, s. 33.

<sup>14</sup> KK, 3.

<sup>15</sup> KK, 8.

<sup>16</sup> DI, 17.

Sobór zatem widzi wspólnotę zbawionych w wielkiej społeczności ludzkiej. Wszyscy bowiem są braćmi, gdyż zostali stworzeni przez jednego Ojca, który nikogo nie odrzuca, a wręcz przeciwnie, każdego przygarnia, obdarowując go życiem wiecznym, widzeniem uszczęśliwiającym. Ta godność osoby wystarcza, aby każdy człowiek, niezależnie od przynależności do konkretnej grupy religijnej, dostał zbawienia. W jego naturze sam Bóg, wraz z tchnieniem życia, zaszczerpił pragnienie bycia człowieka w Ojcu. To duchowe znamię ma charakter niezbywalny i trwały i ono warunkuje o osiągnięciu odkupienia. Dzięki temu duchowemu znamieniu człowiek przynależy do Boga, a przez to przynależy do wspólnoty eklezjalnej. Każda osoba posiada, obok przyrodzonych zmysłów, nadprzyrodzony zmysł religijny, otwierający ją na wycucie transcendencji. „Wszyscy, którzy dają się prowadzić Duchowi Bożemu, są synami Bożymi” (Rz 8, 14).

Oba dokumenty, z mniejszym czy większym zaangażowaniem, przeciwstawiają się indyferentyzmowi religijnemu – co widać najwyraźniej w *Dominus Iesus*. Stara się „odkryć znaczenie, jakie ma wielość tradycji religijnych w ramach Bożego zamysłu wobec ludzkości. Kwestie te związane są z rozumieniem jedynego i powszechnego pośrednictwa zbawczego Chrystusa, jedyności i pełni objawienia Chrystusa, powszechnego działania zbawczego Ducha Świętego, przyporządkowania wszystkich ludzi do Kościoła, wartości i znaczenia zbawczej funkcji różnych religii”<sup>17</sup>. Akcent w dokumencie soborowym jest położony na powszechnym zbawieniu, warunkującym bycie Kościoła; w Deklaracji zaś – na Jezusie, który usprawiedliwia każdego (por. Rz 3, 26; 5, 21) i dopiero wzywianie Jego imienia umożliwia zbawienie (por. Rz 10, 13).

Zdaje się, że soborowy Kościół jest odśrodkowy, Kongregacji – dośrodkowy, wyrażający konieczność przyścia wszystkich ludzi do niego. Prawda jest jedna i na jej straży stoją oba dokumenty: „Należy stanowczo wierzyć, że Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, jest jedynym i powszechnym pośrednikiem zbawienia całej ludzkości. Należy też stanowczo wierzyć, że Jezus z Nazaretu, Syn Maryi i jedyny Zbawiciel świata, jest Synem i Słowem Ojca. Ze względu na jedność Bożego planu zbawienia, w którym Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce, należy także uznawać za prawdę, że zbawcze działanie Słowa dokonuje się w Jezusie Chrystusie i przez Niego, wcielonego Syna Ojca, jako pośrednika zbawienia całej ludzkości (...). Należy stanowczo wierzyć, że Jezus Chrystus jest pośrednikiem, urzeczywistnieniem i pełnią Objawienia. Jest zatem sprzeczne z wiarą katolicką twierdzenie, jakoby Objawienie Jezusa Chrystusa i w Nim było ograniczone, niepełne i niedoskonałe. Ponadto, chociaż pełne poznanie Objawienia Bożego stanie się możliwe dopiero w dniu przyścia Chrystusa w chwale, to jednak historyczne

<sup>17</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*, Nota na temat książki J. Dupuis, Rz 24 I 2001, Wprowadzenie.

objawienie Jezusa Chrystusa zawiera wszystko, co niezbędne dla zbawienia człowieka i nie musi być uzupełniane przez inne religie<sup>18</sup>.

W Kościele bije źródło życia. Bramą do niego jest „chrzest, wyznanie wiary i zwierzchnictwo Piotra”<sup>19</sup>. Wychodząc z założenia powszechności zamysłu Bożego, Sobór podkreśla duchową przynależność do Kościoła, ukazując w ten sposób, że „tak, jak Kościół jest misterium, również i przynależność do Kościoła jest tajemnicą i ci, którzy w bardzo luźny sposób do niego przynależą, nie muszą być wymienieni z imienia i nazwiska”<sup>20</sup>.

Owo „luźne” przynależenie nie zostało podjęte w *Dominus Iesus*, w którym przewijają się słowa o jedynym Kościele Chrystusowym. We wspólnocie eklezjalnej nie może być mowy o żadnej anonimowości, gdyż każdego wezwał Pan po imieniu i przeznaczył, by był Jego świadkiem (por. Iz 49, 1.3). Tylko bowiem tych, których poznał, wezwał do odzwierciedlenia w sobie obrazu Syna Bożego, tylko ich powołał, usprawiedliwił i obdarzył chwałą przebywania z Bogiem (por. Rz 8, 28-30). Wprawdzie dokument ten, w przeciwieństwie do soborowego, nie porusza kwestii stopni członkostwa we wspólnocie Jezusowej, to jednak, widząc różnorodność w odczytywaniu tekstu Soboru, stawia sprawę jasno, zgodnie z pouczeniem Jezusa mówienia „tak” lub „nie” (por. Mt 5, 37): człowiek albo należy do wspólnoty zbawionych – Kościoła – albo jest poza nią. Cały problem przynależności i zbawienia jest poważny, gdyż chodzi o życie ludzkie, a złe zrozumienie *Lumen gentium* i „traktowanie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej pośród wielu dróg, którymi są inne religie, rzekomo komplementarne w stosunku do Kościoła, ale mimo to wiodące tak, jak on, ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu”<sup>21</sup>, spowodowało, że wielu ludzi podążyło swoimi drogami, mniemając, iż i tak „w jakiś sposób przynależą do Kościoła”, będącego i tak powszechnym „sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>22</sup>. Choć w eklezjologii popularne jest określenie „Kościoły siostrzane” – na określenie wspólnot chrześcijańskich różnych obrządków – to nie możemy tego traktować jako przyzwolenia na obojętność wobec rzekomo różnych dróg prowadzących do Boga. Wskazuje jedynie na źródło łaski, z którego czerpie dana wspólnota, a tym źródłem jest Jezus – jedyna droga, prawda i życie. Istnienie różnorodnych tradycji nie utożsamia się więc z pluralizmem religijnym. Są to tradycje partykularne, pochodzące z jednego, objawionego i obiektywnego źródła: „Różnorodność obrządków liturgicznych, zakonów i kongregacji zakonnych, nabożeństw ludowych, pielgrzymek ukazuje bogactwo doświadczenia religijnego. By osądzić, czy jakaś tradycja partykularna

jest autentyczna czy nie, należy zobaczyć, czy jest zgoda, jako harmonijna część z jedyną wielką tradycją Kościoła powszechnego”<sup>23</sup>. Pluralizm religijny zaś zakłada koegzystencję różnych myśli teologicznych wypływających z różnorodnych, równorzędnych, subiektywnych źródeł i jest sprzeczny z Bożym zamysłem, który ustanowił jednego pośrednika – Jezusa Chrystusa, jako źródło zbawienia, a misję doprowadzenia ludzkości do życia wiecznego powierzył Kościołowi, będącemu jedyną, powszechną wspólnotą Bożą. Publiczne Objawienie zostało zakończone i w związku z tym wyklucza pluralistyczne współistnienie różnych Kościołów głoszących jakoby dopełnienie Objawienia Bożego. Nie będzie już innej ekonomii zbawienia, gdyż nowa ekonomia pociągałaby za sobą założenie nowej wspólnoty zbawczej. Wobec tego istnieje jedyny Kościół Chrystusowy, głoszący pełnię i ostateczność objawienia Boga w Jezusie Chrystusie.

Chociaż odrzucona została koncepcja bellarminowska, mówiąca o przynależności do Kościoła, co do duszy lub ciała, to jednak Sobór (choć sprzeciwia się relatywizmowi religijnemu, który „prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość jak inna”<sup>24</sup>, to jest bliski przynależności „braci odłączonych, co do duszy Kościoła) uważa, iż samo szczere poszukiwanie prawdy Bożej przez człowieka zbliża go do istoty Kościoła, pojętego jako Oblubienica Jezusa, która wiernie trwa przy Słowie Wcielonym. *Dominus Iesus* zaś wychodzi ze stanowiska, że przynależą do Kościoła jedynie ci, którzy są w jego ciele i duszy. Wszyscy inni mają zwrócić się do niego, ponieważ w nim „ludzie znajdują pełnię życia religijnego, w którym Bóg wszystko ze sobą pojednał”<sup>25</sup>. Jezus, który przebywa w Kościele, jest pełnym Objawicielem „tożsamości Tego, którego nazywa Abba”<sup>26</sup>. Tylko On może dać „źródło wody wytryskającej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14b). Do tego źródła są zaproszeni, lecz nie zmuszani, wszyscy. „Jego Ewangelia niczego nie odbiera wolności człowieka, należnemu poszanowaniu kultur ani temu, co dobre w każdej religii. Przyjmując Chrystusa, otwiera go na ostateczne Słowo Boga, na Tego, w którym Bóg dał się w pełni poznać i który wskazał nam drogę wiodącą do Niego”<sup>27</sup>. Nikt bowiem nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Jezusa (J 14, 6). Obecność prawdy i dobra w Kościele nie akcentuje wyłączności Kościoła na Słowo Boga, ale kładzie nacisk na twierdzenie, że ziarna prawdy i dobra, istniejące w innych religiach, pochodzą od Chrystusa, jedynego źródła prawdy i „dają im pewien udział w prawdzie zawartej w Objawieniu dokonany przez Chrystusa i w Nim. Błędna jest natomiast opinia, jakoby te elementy prawdy i dobra lub też niektóre z nich nie wpływały w istocie rzeczy ze źródłowego pośrednictwa Jezusa Chrystusa”<sup>28</sup>. „Wspólnoty kościelne, które

<sup>18</sup> Tamże, 1-3.

<sup>19</sup> S. Piotrowski, *Zbudowany na Skale*, Białystok 1996, s. 137.

<sup>20</sup> Tamże, s. 138.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Jezus Chrystus jest pełnią całego Objawienia*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary 28 I 2000, L'OR 21 (2000) nr 3, s. 41.

<sup>22</sup> KK, 1.

<sup>23</sup> T. Špidlik, *Katechezy o Kościele*, Kraków 2003, s. 28.

<sup>24</sup> RM, 36.

<sup>25</sup> DRN, 2.

<sup>26</sup> John z Taizé, *Spotkanie przy źródle. Jezus i Samarytanka*, Ząbki 2006, s. 25.

<sup>27</sup> RM, 3.

<sup>28</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Ku chrześcijańskiej teologii...*, dz.cyt., 4.

nie zachowały prawomocnego episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnotie, choć niedoskonałej, z Kościołem. Chrzest bowiem sam w sobie zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie poprzez integralne wyznanie wiary, Eucharystię i pełną komunię w Kościele<sup>29</sup>.

W kwestii przynależności do Kościoła, oba dokumenty są zgodne, co do chrztu – bramy wiodącej do komunii z Bogiem i ludźmi, jako zanurzenie człowieka i wydobywanie nowego tak, aby żył w nim Jezus. Sobór Watykański II bliski jest stwierdzeniu, które sformułował K. Rahner, iż do Kościoła wchodzi również chrześcijanie anonimowi, którzy, choć nie znają Kościoła, to jednak w swoim sumieniu szukają prawdy i dobra, i żyją według prawa naturalnego. To poszukiwanie prawdy i dobra zanurza ich w samą istotę Kościoła i czyni z nich członków wspólnoty zdążającej do najwyższego Dobra, Boga. „Fundamentem stanowiska Soboru jest pojmowanie człowieka nierozłącznie od pojmowania Boga. Człowiek, jako stworzenie, Bogu zawdzięcza to, co św. Paweł, cytując pogańskiego poetę, przypominał Ateńczykom: «W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28). W ten sposób tłumaczy się, że człowiek jest ze swej natury religijny, co znaczy, że musi on przyłgnąć do Kogoś i odnowić więź z Kimś większym niż on, w Kim przeczuwa ostateczną przyczynę całego swego istnienia<sup>30</sup>. Teza ta opiera się na przekonaniu, że to, co dobre i prawdziwe, pochodzi od Boga, więc ci ludzie żyją zgodnie z zamysłem Bożym, wszczępionym w akcie stworzenia w ich naturę.

*Dominus Iesus* podchodzi do tej sprawy z wielką dozą wątpliwości i sceptyzmu. Nie odbierając wprawdzie innym religiom odblasków prawdy Bożej, bo „dzięki tajemniczemu działaniu Ducha Świętego, który wieje tam, gdzie chce (J 3, 8), religie te mogą pomóc ludziom w osiągnięciu wiecznej szczęśliwości<sup>31</sup>, lecz podkreśla na każdym kroku, że „również i ta rola jest owocem odkupieńczego działania Chrystusa<sup>32</sup>. Nie jest to tworzeniem pogranicza Kościoła<sup>33</sup> ani tym bardziej wyrazem fundamentalizmu chrześcijańskiego<sup>34</sup>. Stanowi natomiast proste stwierdzenie prawdy, że pełnia środków zbawienia jest w Kościele<sup>35</sup>, założonym przez Jezusa, a do którego wchodzi się przez chrzest.

Odwołując się do wizji budowanego Kościoła z *Pasterza* Hermasa, *Dominus Iesus* głosi tę samą powszechną przynależność ludzi do jedynego źródła łaski,

<sup>29</sup> DI, 17.

<sup>30</sup> G. Martelet, *Zapomniany Sobór?*, Kijów 1997, s. 88.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Chrystus – jedynym Zbawicielem*, Audjencia generalna 4 II 1998, L'OR 19 (1998) nr 4, s. 42.

<sup>32</sup> Tamże, s. 43.

<sup>33</sup> S. Nagy, *Kościół...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>34</sup> Zob. J. Kracik, *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, „Znak” 50 (1998) nr 3, s. 4-19.

<sup>35</sup> DE, 3.

ale, w odróżnieniu od *Lumen gentium*, nie uważa tego w kategoriach dokonanego aktu i już ofiarowanego daru Bożego, lecz jako proces dokonujący się w sercu każdego człowieka, jako zadanie, przed którym stoi osoba ludzka, mająca odpowiedzieć na dar Boga bycia Jego dzieckiem. Stanowczość dokumentu kongregacyjnego pojmowania kwestii przynależności do wspólnoty zbawionych nie wypływa z nienawiści, lecz z miłości i troski o każdego człowieka, który, szukając Boga, kroczy nieraz fałszywymi drogami i zmierza do samounicestwienia przez zamknięcie się na obiektywne, jedyne źródło Objawienia, źródło życia. Stanowi obronę ludzkości przed neomodernizmem, próbującym oddzielić człowieka od Boga i na miejscu Stwórcy postawić ludzki rozum i jego zdobycze techniki. Osoba nie może bowiem żyć w aksjologicznej pustce i na miejscu zdezonizowanego Boga ustanawia nową władzę. Ten egocentryzm jednak nie zaspokaja pragnień ludzkich. Deklaracja zatem, dostrzegając „kryzys współczesnej kultury, w tym literatury, filozofii, psychologii, sztuki, a nawet teologii (...), przejawiający się w ideowym upadku<sup>36</sup>, niejako prostuje kręte drogi ludzkie, wskazując człowiekowi Jezusa, jedyną drogę wiodącą ku zbawieniu.

Rozstrzygnięcie przynależności do Kościoła stanowi fundament rozważań o zbawieniu. Skoro „poza Kościołem nie ma zbawienia”, to ujrzyć Boga twarzą w twarz w widzeniu uszczęśliwiającym mogą jedynie ci, którzy są członkami Kościoła.

Jezus jest światłością świata (Łk 2, 30-32). W Nim Bóg pojednał ludzi ze sobą. Jest On jedynym pośrednikiem. Wprawdzie nazwał Kościół światłością świata, to jednak nie jest on identyczny w swej istocie z Jezusem. Chrystus oświeca ciemności grzechu i daje ludziom światło miłości Boga, a Kościół na tyle jest światłością świata, na ile głosi i niesie Jezusa wszystkim ludziom. Jezus jest Zbawicielem sam z siebie, a Kościół zbawia nie sam, lecz dzięki Jezusowi – Emanuelowi. „To nie Kościół jest światłością narodów, lecz Chrystus. Poza Kościołem nie ma zbawienia, bo poza Chrystusem nie ma zbawienia<sup>37</sup>. Tylko Jezus jest kamieniem węgielnym (Ef 2, 20), On jest jedynym Panem (Ef 4, 5-6). Jak stwierdza Sobór, „Kościół konieczny jest do zbawienia, Chrystus bowiem jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia. On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie, podkreślając wyraźnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę<sup>38</sup>. Nie jest prawdą, że wystarczą tylko uczynki, aby osiągnąć zbawienie ani to, że widzialna przynależność do instytucji Kościoła automatycznie zapewnia osiągnięcie życia wiecznego. Tak samo niekatolicy, jak i chrześcijanie powinni zrozumieć, iż pełna przynależność do Kościoła (wiara i uczynki, udział w sa-

<sup>36</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 190.

<sup>37</sup> A. Szostek, *Wiara w Kościół – wiara w Jezusa Chrystusa*, „Znak” 46 (1994) nr 5, s. 15-18.

<sup>38</sup> KK, 14.

kramentach) warunkuje odkupienie. Przypomina to Benedykt XVI: „Czy tylko nieliczni będą zbawieni? Czym są te ciasne drzwi, przez które nieliczni zdołają przejść (...)? Stale czyha pokusa rozumienia praktyk jako źródła przywilejów czy zabezpieczenia w osiągnięciu zbawienia. Tymczasem Jezusowe przesłanie jest dokładnie odwrotne. Wszyscy mogą wejść do życia, lecz dla wszystkich drzwi są ciasne. Nie ma tu osób uprzywilejowanych. Wejście do życia wiecznego jest otwarte dla wszystkich, ale wymaga wysiłku, umartwienia i wyrzeczenia się własnego egoizmu (...). Jezus wszystkich zaprasza do zbawienia, ale wymaga podjęcia wysiłku – kroczenia za Nim, niesienia Jego wzorem własnego krzyża, ofiarowania swojego życia na służbę braciom. Nie na podstawie domniemyanych przywilejów będziemy osądzeni, ale na podstawie naszych uczynków”<sup>39</sup>. Wezwanie do wyrzeczenia się egoizmu jest kierowane do niekatolików i chrześcijan. Ci pierwsi muszą pozbyć się egoizmu pychy, przeświadczenia, że mogą obejść się bez Boga oraz złudnego przekonania, iż mogą dostąpić zbawienia w religii, opartej na ich prywatnym objawieniu. Ci drudzy muszą się wyzbyć egoizmu samowystarczalności, doprowadzającego ich do ułudy samozbawienia; powinni odkryć działanie zbawcze Jezusa we wspólnocie eklezjalnej.

*Dominus Iesus* zatem, gdy głosi jedność i powszechność zbawienia w Jezusie, obecnego w Kościele, zwraca się w równym stopniu do niekatolików, jak i chrześcijan. Tych pierwszych wzywa do otwarcia się na Boże orędzie, objawione wszystkim w Chrystusie i wstąpienia w szeregi zbawionych w Kościele, który jest światłością świata, gdyż w swoim wnętrzu przechowuje źródło życia wiecznego – Syna Bożego. Drugich zaś upomina i przestrzega, aby nie traktowali swego widzialnego członkostwa w Kościele jako gwaranta osiągnięcia zbawienia i byli gotowi na przyjście Pana poprzez zaopatrzenie swych serc oliwą dobrych uczynków (por. Mt 25, 1-13), które są godną szatą weselną ucznia Chrystusa (por. Mt 22, 11-14), umożliwiającą mu stanie przed obliczem Bożym. Pod koniec życia będziemy sądzeni z miłości i jedynie prawo miłości będzie kryterium oglądania Boga (por. Mt 25, 31-44). Uważanie, że sądzeni będziemy jedynie z teorii miłości, jest postawą ateistyczną, jak określił kard. J. Ratzinger<sup>40</sup>. Przypowieść Jezusa o Sądzie Ostatecznym nie była skierowana do pogan, ale do faryzeuszów, do Żydów, a przez analogię – do nas, chrześcijan, myślących, że sama przynależność do ciała Kościoła może nas zbawić. Nie wystarczy być uczniem Chrystusa z nazwy, trzeba nim się stawać poprzez naśladowanie swego Mistrza. Przy paruzji będziemy rozliczeni jak słudzy z przypowieści o talentach, z tego, co uczyniliśmy z tym darem bycia dzieckiem Bożym. Życie duchowe, ofiarowane nam w momencie chrztu św. jest darem i zadaniem jednocześnie i z tego zadania będziemy rozliczeni. Zilustrowaniu tej prawdy służy we współ-

czesnej teologii, sformułowana przez o. J. Salija teza o dwóch przynależnościach do Kościoła w łonie pełnego członkostwa: przeżywanie przez chrześcijanina w Kościele szansy spotkania z żywym Jezusem albo traktowanie wspólnoty eklezjalnej wyłącznie jako organizację religijną, w której wierni zaspokajają potrzeby psychiczne. Dlatego Chrystusowe słowa „Idźcie precz!” nie są tylko kierowane do „braci odłączonych”, ale także do chrześcijan, którzy swoje bycie w Kościele ograniczyli do drugiego przedstawionego modelu, uważając, że wybaczenie jest zawodem Boga i nie chcą stawać się doskonalszymi ludźmi. Sobór w tej sprawie wypowiada się jednoznacznie: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto, nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła, ale nie sercem. Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni”<sup>41</sup>. O sforsowaniu „bram niebios zadecyduje przede wszystkim bycie porządnym człowiekiem inspirowane oczywiście Bożą łaską”<sup>42</sup>. Sobór stwierdza: „Nie odmawia Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle jeszcze nie doszli do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie”<sup>43</sup>.

Do zbawienia nie wystarczy sama moralność ani sama wiara. Sami przecież nie posiadamy miłości, gdyż ona przez naszą grzeszność zabarwiona jest egoizmem. Jeśli naprawdę chcemy żyć miłością i w miłości pełnić dobre czyny, potrzebna jest nam pomoc Boża. To właśnie życie wiarą umożliwia życie miłością, gdyż tylko Bóg uzdalnia nas do dobrych czynów, sami z siebie nigdy nie bylibyśmy do tego zdolni. Zatem nie można stawiać alternatywy: wiara albo moralność oraz Jezus albo Kościół, lecz raczej spójnik „i” – wiara i moralność, Jezus i Kościół. Wszystkie te komponenty są potrzebne do zbawienia. Wiara bowiem bez uczynków jest martwa, a uczynki bez wiary nie mają mocy nadprzyrodzonej, ponieważ nie czerpią z łaski Bożej. Jeśli zaś człowiek nie kieruje się wolą Bożą i Jego miłością, to i nie może do Niego należeć, nie jest w stanie do Niego trafić ani obdzielić innych prawdziwą miłością. Istota ludzka „powołana do szczęścia, ale zraniona przez grzech potrzebuje zbawienia Bożego”<sup>44</sup>, potrzebuje pomocy Bożej. Upada więc teza, tak powszechnie lansowana w marksizmie, o samozbawieniu. Człowiek sam nie jest w stanie dojść do Boga, potrzebuje Jezusa, potrzebuje Kościoła, potrzebuje Opatrzności Bożej. Jednak Bóg do

<sup>39</sup> Benedykt XVI, *Musimy przejść przez ciasne drzwi, Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»* 26 VIII 2007, „Nasz Dziennik” 9 (2007) nr 199, s. 8.

<sup>40</sup> M. Maurin, *Bóg pragnie...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>41</sup> KK, 14.

<sup>42</sup> M. Maurin, *Bóg pragnie...*, art. cyt., s. 60.

<sup>43</sup> KK, 16.

<sup>44</sup> KKK, 1949.



niczego nie zmusza człowieka, w tym przejawia się godność ludzka i osobowy dialog zbawienia, że Bóg szanuje podmiotową, osobową wolę ludzką i czyni z człowieka partnera w owym dialogu. Bóg nie może zbawić nas bez nas. Na tym osobowym dialogu Boga ze stworzeniem opiera się istota zbawienia, która najpierw stanowi zaproszenie od Boga, na które człowiek odpowiada wiarą i uczynkami, a Bóg wspomaga go w tej pielgrzymce wiary. Nasze usprawiedliwienie „pochodzi z łaski Bożej. Łaska jest przychylnością, darmową pomocą Boga, byśmy odpowiedzieli na Jego wezwanie: stali się dziećmi Bożymi, przybranymi synami, uczestnikami natury Bożej i życia wiecznego”<sup>45</sup>.

Sobór, zgodnie ze stwierdzeniem, że Jezus jest „prawdziwie Zbawicielem świata” (J 4, 42) uważa, że Kościół jest wręcz żywym tabernakulum Boga. Do niego przygarnia wszystkie narody ziemskie. Ów swoisty kosmiczny uniwersalizm zbawczy<sup>46</sup> czyni z Kościoła powszechną wspólnotę zbawionych. „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”<sup>47</sup>. Kościół wszystkich jednoczy wokół Jezusa Chrystusa – jedyne „źródła zbawienia dla całego świata”<sup>48</sup>. Tę odpowiedzialność Kościoła za wszystkich ludzi, odczuwaną przez ojców soborowych, podkreśla Y. Congar: „Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* wielokrotnie mówi o Kościele jako załączku jedności i nadziei dla całego rodzaju ludzkiego. Trzeba nawet powiedzieć, że świadomość, iż Kościół odgrywa tę rolę, inspiruje cały jej schemat”<sup>49</sup>. Mówiąc o ludzie Bożym, ludzie Nowego Przymierza związanego z Bogiem we Krwi Chrystusa, nazywa się go ludem mesjanistycznym<sup>50</sup>.

Jednakże myśl soborowa bywała źle odczytywana. Skoncentrowawszy się na kręgach przynależności, wyznawcy innych religii rościli sobie prawo do posiadania mandatu zbawienia. Tymczasem trzeba pamiętać, o czym przypomina *Dominus Iesus* we wspomnianym już radykalizmie wypowiedzi, że Kościół w świecie nie zrzesza różnych religii, lecz wszystkich ludzi. Błędemu odczytaniu myśli soborowej przeciwstawia się Deklaracja. Jej nauka o sądzie wszystkich – katolików i niekatolików – jest jedynie krokiem pierwszym w rozumieniu powszechnego odkupienia. Krokiem drugim jest jasne określenie źródła życia wiecznego i jego oddziaływania, a nie jawi się ono tak szeroko jak w przypadku pouczenia Vaticanum II. Deklaracja w swej wykładni o zbawieniu przeciwsta-

<sup>45</sup> KKK, 1996.

<sup>46</sup> Por. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 109.

<sup>47</sup> KDK, 22.

<sup>48</sup> KK, 17.

<sup>49</sup> Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, Kijów 1997, s. 62.

<sup>50</sup> Por. KK, 9.

wia się relatywizmowi religijnemu, który powstał w kręgach pozakolegialnych, wskutek nadinterpretacji nauczania soborowego. Ów relatywizm zakłada równorzędność wszystkich religii, które są traktowane przez swych wyznawców za równie wartościowe drogi zbawcze<sup>51</sup>. Dlatego też *Dominus Iesus* spełnia dwojakie zadanie: „z jednej strony jawi się jako kolejne, odnowione i miarodajne świadectwo, które ma ukazać światu «blask Ewangelii chwały Chrystusa» (2 Kor 4, 4); z drugiej strony wskazuje niepodważalne zasady doktrynalne, mające moc wiążącą dla wszystkich wiernych, którymi winna się kierować i inspirować zarówno refleksja teologiczna, jak i działalność duszpasterska i misyjna wszystkich wspólnot katolickich na całym świecie”<sup>52</sup>. Zadaniem Kościoła jest „strzec depozytu wiary, czyli pilnować właściwej interpretacji i chronić przed błędami”<sup>53</sup>. Podstawowym zaś błędem i wypaczeniem nauki Magisterium jest mylny pogląd o istnieniu równorzędnych religii, jako obiektywnych dróg zbawienia. Deklaracja więc, po stwierdzeniu konieczności zbawienia, któremu podlegają wszyscy i każdy zostanie osądzony, podkreśla konieczność czerpania życia wiecznego z jedyne go źródła – Jezusa Chrystusa, będącego obiecany m przez Boga Odkupicielem świata. Kościół się modli: „W Nim bowiem chciałeś wszystko odnowić, abyśmy mogli uczestniczyć w życiu, które On w pełni posiada. On, będąc prawdziwym Bogiem, uniżył samego siebie, i przez Krew przelaną na Krzyżu przyniósł pokój całemu światu. Dlatego został wywyższony nad całe stworzenie i stał się przyczyną wiecznego zbawienia dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni”<sup>54</sup>. Druga modlitwa eucharystyczna wyraźnie wskazuje na Jezusa, Zbawiciela świata: „On jest Słowem Twoim, przez które wszystko stworzyłeś. Jego nam zesłałeś jako Zbawiciela i Odkupiciela, który stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Dziewicy. On, spełniając Twoją wolę, nabył dla Ciebie lud święty, gdy wyciągnął swoje ręce na krzyżu, aby śmierć pokonać i objawić moc Zmartwychwstania”. Ten podziw nad dziełami Boga, obecny już w synagogałnych modlitwach „berakoth”, a teraz obecny w słowach liturgicznych modlitw eucharystycznych, jest wypowiedziany w *Dominus Iesus*. Już w pierwszych rozdziałach przypomina „Credo”, wypracowane w przeszłości chrześcijaństwa, powtarzając niejako za św. Pawłem, że Syn Boży, istniejąc w postaci ludzkiej, uwalnia ludzi z grzechu i jest jedynym i ostatecznym Objawicielem Ojca. „Słowo stało się Ciałem, aby to Słowo było namacalne, Bóg uczynił się dzieckiem. Bóg wypowiedział swe Słowo, aby z jednej strony człowiek

<sup>51</sup> J. Ratzinger, *Kontekst i znaczenie dokumentu «Dominus Iesus»*, L'OR 21 (2000) nr 11-12, s. 51.

<sup>52</sup> Tamże, s. 53.

<sup>53</sup> K. Kucharski, *Kościół – światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, Kraków 2006, s. 77.

<sup>54</sup> Prefacja zwykła. Prawdę o Jezusie Zbawicielu Kościół przypomina światu szczególnie w Adwencie, a zwłaszcza w jego I części i w III niedzielę tego okresu, zwaną niedzielą radości.



Go dotknął, z drugiej, aby człowiek zobaczył prostotę i jedność Słowa. Bóg jest więc blisko i osiągalny dla nas w Jezusie. Bóg dla nas uczynił się darem, przyjął czas, pociągnął nasz czas ku Sobie. Żydzi i poganie byli w symbolu wołu i osła. Oni też potrzebują Boga. Żłób jest symbolem ołtarza, na którym jest Chrystus – prawdziwy pokarm dla naszego serca<sup>55</sup>. Prawda jest jedna: człowiek zostaje zbawiony dzięki łasce Bożej, którą może przyjąć, Jezus Chrystus jest pośrednikiem tego odkupienia, Emanuelem, „wcieloną miłością Boga”<sup>56</sup>. Dokument, przygotowany przez Kongregację, wzywa wszystkich do budowania swego życia na Chrystusie, gdyż tylko On zna ludzi lepiej niż oni sami siebie, to budowanie na Skale – Jezusie<sup>57</sup>. Należy „mianowicie mocno wierzyć w to, że w tajemnicy Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który jest drogą, prawdą i życiem (J 14, 6), zawarte jest objawienie pełni Bożej prawdy: «Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić» (Mt 11, 27); «Boga nikt nigdy nie widział, ten jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył» (J 1, 18)”<sup>58</sup>. Jezus zechciał objawić, odsłonić tajemnicę Kościołowi. Zatem konieczność Kościoła w procesie zbawczym wynika z Bożej woli; wspólnota eklezjalna od początku znajdowała się w zamysle Boga jako kontynuacja historii zbawienia.

Swą wyjątkowość, daleką od fundamentalizmu, Kościół nie czerpie z siebie, ale z Boga, który upoważnił go do bycia w świecie świadkiem misterium paschalnego Chrystusa. Jezus mówił: „Wszystko przekazał Mi Ojciec Mój” (Mt 11, 25). Tylko Jezus zna Ojca i to jedyne poznanie przekazał założonej przez Siebie wspólnotcie. Otóż „biblijne rozumienie słowa «znać» nie ogranicza się do intelektualnego poznania, ale zakłada także doświadczenie, posłuszeństwo, miłość. Znać to żyć we wzajemnej, dynamicznej relacji”<sup>59</sup>. Skoro zaś owo synowskie poznanie Jezusa wobec Ojca, Chrystus przekazał Kościołowi, a to oznacza, że Kościół apostołski żyje w dynamicznej relacji z Bogiem. Przez to, iż Jezus jest Synem Bożym jest też bramą zbawienia (por. J 10, 7) i „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Ta „unikalność powoduje, że w Jezusie historia ludzi i historia całego świata znajduje swe zwieńczenie, cel, dla którego Bóg powołał do życia wszechświat i wezwał człowieka do istnienia. W Jezusie świat powraca do Boga, królestwo ziemskie zostaje przemienione w królestwo niebieskie”<sup>60</sup>. Dla tych ludzi, którzy uwierzyli w Chrystusa „czas

się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże” (Mk 1, 15). Jezus jest „Słowem, które wyszło z milczenia, jako wyjście Boga z siebie ze względu na miłość do nas, jako świątynia żywa i święta, w której inność Syna w stosunku do Ojca otwiera nas na Tróję Bożą”<sup>61</sup>. Jezus Chrystus „przyszedł na świat, aby przemienić śmierć przez swoje zmartwychwstanie”<sup>62</sup>. Chrystus właśnie „w Kościele niejako przybrał ciało, by zrealizować swe dzieło odkupienia ludzkości i świata; Kościół więc pełni funkcję współodkupiciela i tym samym funkcję pośrednika wobec świata”<sup>63</sup>. Tajemnica misterium paschalnego Jezusa została złożona w Kościele. Jak jeden jest Zbawiciel – Jezus Chrystus, tak i jeden jest Kościół, Jego Ciało, szafarz łask wysłużonych w śmierci i zmartwychwstaniu Mesjasza.

\* \* \*

Podkreślana już wielokrotnie konieczność pełnego przynależenia do Kościoła – jego duszy i ciała, w Deklaracji zyskuje nie tylko miano radykalności, lecz nade wszystko absolutność wspólnotowości jako nieodwołalnego warunku osiągnięcia zbawienia. Niezbędność Kościoła zatem to nie jedynie imperatyw przynależenia do niego całym sobą – wiarą i wolą, co już było omawiane, ale przede wszystkim obowiązek misteryjnej samoświadomości samego Kościoła.

*Dominus Iesus* stoi też na stanowisku, iż „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4), ponieważ „to wyznanie jest w sercu Kościoła, gdyż być katolikiem znaczy właśnie wierzyć, że Bóg pragnie każdego człowieka”<sup>64</sup>.

Pojęcie „absolutnego Zbawiciela”, wprowadzone przez K. Rahnera, kryje w sobie rozumienie jednej z protestanckich zasad usprawiedliwienia „solus Christus”: „Absolutny Zbawiciel to osoba, która pojawia się w historii jako początek absolutnego samoudzielania się Boga (...). Ten absolutny Zbawiciel to Jezus Chrystus, który jest absolutną obietnicą Boga, udzieloną stworzeniom duchowym jako całości i przyjęciem tego samoudzielania się przez Zbawiciela. Owa obietnica Boga w Jezusie jest ostateczna i niezastąpiona”<sup>65</sup>. Jeśli *Dominus Iesus* mówi o „jedyności zbawczej ekonomii zamierzonej przez Boga Trójjedynego, mającej swoje źródło i centrum w tajemnicy Wcielenia Słowa, które jest pośrednikiem Bożej łaski na płaszczyźnie stwórczej i zbawczej”<sup>66</sup>, to czyni to, żeby przeciwstawić się mylnemu przekonaniu, że „oprócz chrześcijaństwa również inne religie obiecują i dają człowiekowi zbawienie, wyzwolenie i wybawienie”<sup>67</sup>. *Dominus Iesus*, idąc śladem Soboru Watykańskiego II, stwierdza, iż wyznanie zawarte w Dz 4, 12: „Nie ma

<sup>55</sup> Benedykt XVI, *Boże Dziecię prosi o naszą miłość*, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. pasterskiej w bazylice św. Piotra 25 XII 2006, L'OR 28 (2007) nr 2, s. 46.

<sup>56</sup> Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 12.

<sup>57</sup> Por. Benedykt XVI, *Budujcie wasze życie na Chrystusie*, Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na krakowskich Błoniach 27 V 2006, L'OR 27 (2006) nr 6-7, s. 32.

<sup>58</sup> DI, 5.

<sup>59</sup> J. Grzegorzczak, *Jezus – droga*, Białystok 2002, s. 8.

<sup>60</sup> J. M. Verlinde, *Jedyny Zbawca i Uzdrowiciel*, Kraków 2006, s. 59.

<sup>61</sup> C. M. Martini, *Czas łaski. Jaka będzie przyszłość Kościoła?*, Kraków 2002, s. 84.

<sup>62</sup> B. J. Groeschel, *Najważniejsze pytanie życia: Czy będę zbawiony?*, Warszawa 2001, s. 232.

<sup>63</sup> P. J. Cordes, *Communio – utopia czy program?*, Warszawa 1996, s. 98.

<sup>64</sup> B. Moris, *Wierzę w Kościół*, Kraków 2006, s. 148.

<sup>65</sup> S. C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, Warszawa 2001, s. 63-64.

<sup>66</sup> DI, 11.

<sup>67</sup> H. Waldenfels, *«Dominus Iesus» i zbawienie*, „Znak” 53 (2001) nr 5, s. 63.

w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” nie odbiera możliwości zbawienia niechrześcijan, ale wskazuje jego ostateczne źródło w Chrystusie, w którym Bóg zjednoczony jest z człowiekiem. Ustalenie granic Kościoła nie przeczy jego powszechności. Obietnica zbawienia, a co z tym się wiąże – przynależność do eklezjalnej wspólnoty – dotyczy wszystkich ludzi. Bóg przecież nie cofa raz danego słowa. Jest wierny samemu sobie. Sobór głosi, że Bóg postanowił wynieść ludzi „do uczestnictwa w życiu Bożym”<sup>68</sup>. „W tym celu ustanowił Kościół, jednocześnie też przewidział, że mimo to wielu z nich nie skorzysta”<sup>69</sup>. Powszechność zbawienia „nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich”<sup>70</sup>. Prawda ta została wyrażona w czasie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Otwierając „Drzwi Święte, Kościół symbolicznie wyraża prawdę, że Bóg otworzył wszystkim drzwi zbawienia. Każdy człowiek powinien zatem, jak Maryja, szczerze i osobiście odpowiedzieć Bogu «tak» i otworzyć swoje życie na Jego miłość”<sup>71</sup>. Owa powszechność nie ma nic z apokatastazy, gdyż łaska Boża jest darem i zadaniem jednocześnie – wzywa człowieka do współpracy, odzwierciedlania w sobie wrytego w naturze ludzkiej obrazu Boga. To, czy każdy dostąpi zbawienia w głównej mierze zależy od niego samego. Musi odpowiedzieć na pytanie: „Czy poddam się woli Bożej?” Oznacza to, że ludzkość powinna zwrócić się do Jezusa, Wcielonego Słowa, który dzieło zbawienia realizuje w Kościele. Słowa *Pisma Świętego*: „Ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7, 14) nie stawiają granic powszechności Kościoła. Zaproszenie Boga, kierowane do wszystkich ludzi, do uczestnictwa w życiu i miłości Trójcy Przenajświętszej, nie dzieli ich na wybranych i potępionych. Wszyscy bowiem są wezwani do zbawienia. Jednak całe wydarzenie zbawcze opiera się na dialogu i wolności osób – Boga i człowieka. Wszyscy ludzie – jak niegdyś Adam i Ewa zanurzeni w rzeczywistości Bożej, ale przez akt swej woli i rozumu odrzucili ten dar – są powołani do bycia z Bogiem, lecz muszą przejść przez bramę – Jezusa. Zbawienie zatem to dar – dar miłości Boga wychodzącej do ludzkości – i zadanie – otwarcia się człowieka na ofiarowaną miłość Stwórcy. Cała więc rzeczywistość zbawcza opiera się na miłości – Boga, dającego ludzkości Siebie oraz człowieka, który w swej wolności musi dokonać wyboru, czy przyjmie ten dar, czy go odrzuci. Na tym opiera się nauka o dwóch wymiarach zbawienia: uniwersalistycznym (obejmującym wszystkich ludzi) i personalistycznym (odnoszącym się do każdego).

<sup>68</sup> KK, 2.

<sup>69</sup> J. Misiurek, *Kościół – na upadek i na powstanie wielu*, Lublin 1996, s. 17.

<sup>70</sup> RM, 10.

<sup>71</sup> Jan Paweł II, *Bóg otworzył wszystkim drzwi do zbawienia, Rozważanie przed modlitwą «Anioł Pański»* 19 XII 1999, L’OR 21 (2000) nr 2, s. 12.

Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska

## AKTUALNOŚĆ ŚW. ELŻBIETY WĘGERSKIEJ JAKO MAŁŻONKI I MATKI W ŚWIECIE MATERIAŁÓW FORMACYJNYCH FRANCISZKAŃSKIEGO ZAKONU ŚWIECKICH 2007-2008

### ST. ELIZABETH OF HUNGARY AS A WIFE AND MOTHER IN THE LIGHT OF SECULAR FRANCISCANS' FORMATION PROGRAMME FOR 2007-2008

The aim of the article is to analyse St. Elizabeth of Hungary, traditionally recognized as a member of the Third Order of St. Francis of Assisi, as a role model for secular Franciscans of the 21st century. The research has been based on the Order formation documents issued during the jubilee of 800th anniversary of the birth of St. Elizabeth (2007-2008). The patron saint of the Order is seen here as a model for contemporary wives and mothers, the pattern of faithfulness in marriage and exemplary parent instructing her children not by words but by example of life dedicated to prayer and good deeds.

Rok 2009 upływa pod znakiem jubileuszu 800-lecia zatwierdzenia Reguły Zakonu św. Franciszka przez papieża Innocentego III. Rocznicowe obchody stanowią m.in. okazję do przypomnienia wybitnych sylwetek świętych żyjących ideałami franciszkańskimi nie tylko z racji przynależności do Zakonu Braci Mniejszych, lecz także realizujących charyzmat Poverella w warunkach życia klawurowego (np. siostry klaryski) czy świeckiego – sióstr i braci III Zakonu św. Franciszka.

Postać św. Elżbiety, królowny węgierskiej i księżnej Turynii (1207-1231) od stuleci związana jest z duchowością franciszkańską. Popularne przekazy średniowieczne wykorzystują m.in. motyw osobistych, jakkolwiek nigdy nie-

mających miejsca w rzeczywistości, kontaktów Świętej z Biedaczną z Asyżu (według jednej z bardziej rozpowszechnionych wersji Franciszek miał podarować landgrafini swój własny płaszcz)<sup>1</sup>. W sposób szczególny ceni w niej swą patronkę Franciszkański Zakon Świeckich, znany także pod dawną nazwą III Zakonu św. Franciszka. Już w zabytkach średniowiecznej ikonografii pojawiają się wyobrażenia Elżbiety w charakterystycznym dla epoki stroju tercjarskim – szarej lub brązowej tunice, przepasanej franciszkańskim sznurem – *cingulum* z trzema charakterystycznymi węzłami<sup>2</sup>. Zachowane teksty rymowanych oficjów również zawierają motywy wspólne dla duchowości św. Franciszka i św. Elżbiety: ubóstwo, wyrzeczenie się świata, miłosierdzie<sup>3</sup>. Według tradycji, Elżbieta uważana jest za pierwszą na północ od Alp franciszkankę świecką.



<sup>1</sup> Legenda na temat osobistych kontaktów Elżbiety ze św. Franciszkiem nigdy nie została potwierdzona. Wiadomo jednakże, że księżna zetknęła się z osobą Biedaczyny za pośrednictwem swego pierwszego spowiednika, franciszkanina Rudigera (Rodegera). Swoją ostatnią fundację – szpital w Marburgu założony w 1228 roku – dedykowała św. Franciszkowi. Było to pierwsze patrocinium tego rodzaju na północ od Alp. Zob. J. Lang, *Duchowość św. Elżbiety Węgierskiej*, [w:] J. Lang (red.), *Święta Elżbieta Węgierska*, Strasbourg Cedex 1991 (wkładka, s. 8), B. M. Puchalska-Dąbrowska, *Motywy troski o chorych w XIII-wiecznych tekstach źródłowych i ikonografii św. Elżbiety Węgierskiej*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” 2008(71), s. 20-27. Najnowsza literatura na temat franciszkańskich inspiracji duchowości elżbietańskiej obejmuje m.in. następujące pozycje: J. I. Adamska, *Miłosierdzie, ubóstwo, radość. Rzecz o św. Elżbiecie Węgierskiej, księżnej turyńskiej*, Poznań 2002 oraz: I. Werbiński, *Inspiracje dla świętości współczesnego człowieka na przykładzie Elżbiety Węgierskiej*, [w:] M. Mróz i in. (red.) *Źródła duchowości Europy. Święta Elżbieta – świadectwo miłości miłosiernej*, Toruń 2008, s. 151-165, S. Suwiński, *Duchowość franciszkańska fundamentem duchowości elżbietańskiej*, [w:] tamże, s. 269-280.

<sup>2</sup> Motyw Elżbiety – franciszkanki przepasanej sznurem pojawia się już na najstarszych wyobrażeniach Świętej, jak np. cyklu płaskorzeźb zdobiących zachowany do dziś XIII-wieczny sarkofag przechowywany w kościele św. Elżbiety w Marburgu (scena przedstawiająca Elżbietę karmiącą głodnych wykorzystana została jako główny motyw medalu wybitego z okazji jubileuszu). Zob. też liczne reprodukcje wizerunków Elżbiety w stroju tercjarskim [w:] D. Blume, M. Werner (red.), *Elisabeth von Thüringen-eine europäische Heilige. Katalog. Aufsätze*, Petersberg 2007. Sporą popularnością cieszył się obraz austriackiego malarza Josepha Untersbergera, reprodukowany na obrazkach sakralnych. Por. B. M. Puchalska-Dąbrowska, *Elisabeth-Motive auf polnischen Andachtsbildern des 19. und 20. Jahrhunderts*, [w:] *Elisabeth von Thüringen... Katalog*, dz. cyt., s. 545-546.

<sup>3</sup> F. Heinzner, *Die „Heilige Königstochter” in der Liturgie. Zur Inszenierung Elisabeths im Festoffizium „Laetare Germania”*, [w:] *Elisabeth von Thüringen... Aufsätze*, dz. cyt., s. 215-225.

Jakkolwiek sprawa formalnej przynależności księżnej do III Zakonu pozostaje dyskusyjna<sup>4</sup>, praktykowane przez Elżbietę postawy: dobrowolnego ubóstwa, asceza połączona z posługą na rzecz chorych i ubogich, rezygnacja ze szczęścia osobistego (powtórnego zamążpójścia po śmierci małżonka) i majątku na rzecz najbardziej potrzebujących wpisywały się w charyzmat franciszkański w wydaniu laickim<sup>5</sup>. Podobnie, przełomowy w życiu „Matki ubogich” ślub wyrzeczenia się świata (rozumianego w znaczeniu, jakie nadał mu św. Franciszek – tego, co dystansuje człowieka od Boga i łączy się ze staraniami o sprawy doczesne)<sup>6</sup> pozwolił na postrzeganie Elżbiety jako wzorcowej egemplifikacji świeckiej franciszkanki, a w konsekwencji do uznania jej za tercjarę i patronkę wspólnot oddających się pracy charytatywnej w duchu Poverella<sup>7</sup>. Na kształt „tercjarskiego” wizerunku księżnej mogły mieć też wpływ często stosowane w hagiografii zabiegi polegające na nakładaniu się na siebie elementów żywotów innych świętych. W taki sposób około 50 lat po śmierci landgrafini mogło dojść do całkowitego utożsamienia jej postaci ze spokrewnioną z nią św. Elżbietą Portugalską, królową i autentyczną członkinią III Zakonu, również poświęcającą się dziełom miłosierdzia<sup>8</sup>. Niemniej jednak praktykowanie przez naszą bohaterkę cnót franciszkańskich oraz fakt pozostawania przez pewien czas w zasięgu franciszkańskiego kierownictwa duchowego w pełni uzasadniają – także współcześnie – patronat Świętej nad Franciszkańskim Zakonem Świeckich<sup>9</sup>.

Szczególną okazją do przypomnienia życia i duchowości św. Elżbiety świeckim franciszkanom były – niezależnie od tegorocznego jubileuszu – trwające przez dwa minione lata (2007-2008) obchody 800-lecia jej urodzin, w ramach których odbyła się m.in. kapituła narodowa Zakonu w Polsce (2007) oraz kapituła generalna na Węgrzech w listopadzie 2008 roku. Opublikowane w tym okresie dokumenty oraz materiały formacyjne dla siostr i braci FZŚ służyć miały nie tylko przywołaniu na nowo biografii Świętej, ale przede wszystkim zaakcentowaniu aktualności jej przesłania w warunkach współczesności i jego znaczenia dla specyfiki świeckiego powołania franciszkańskiego.

Otwierający obchody jubileuszowe list *Uwierzyliśmy miłości*, sygnowany przez czterech generałów Zakonów franciszkańskich, a także przełożonych Trzeciego

<sup>4</sup> Zob. interesujący artykuł R. Prejsa OFMCap, *Czy święta Elżbieta była tercjarką? Rysy franciszkańskie w duchowości św. Elżbiety*, [w:] *Franciszku, idź i odbuduj Kościół mój! Materiały pomocnicze do formacji ciągłej dla FZŚ w Polsce na rok 2008*, Warszawa 2008, s. 115-124.

<sup>5</sup> Tamże, s. 123.

<sup>6</sup> Tamże, s. 123.

<sup>7</sup> Tamże, s. 123-124.

<sup>8</sup> Tamże, s. 124. Jednym z częstych motywów wspólnych dla biografii św. Elżbiety Węgierskiej oraz jej portugalskiej krewnej jest rejestrowany m.in. przez średniowieczną ikonografię cud przemiany chleba w różę.

<sup>9</sup> Tamże, s. 124.

Zakonu Regularnego oraz Franciszkańskiego Zakonu Świeckich<sup>10</sup>, przybliżał, oprócz treści biograficznych (szczegóły życia Świętej i jej związki z charyzmatem św. Franciszka, opracowane w oparciu o teksty źródłowe), elementy duchowości elżbietańskiej w sposób szczególny przemawiające do współczesnych franciszekanów świeckich. W zakończeniu listu czytamy: „Jeśli wspominamy narodziny św. Elżbiety, jej szczególną osobowość i wrażliwość, to dlatego, że dzięki lepszemu poznaniu i podziwianiu jej cnót, również my możemy stać się narzędziami pokoju i nauczyć się wlewać balsam miłości w rany ludzi odrzuconych przez społeczeństwo, czynić bardziej ludzkim nasze środowisko (...)”<sup>11</sup>. Kolejnym dokumentem nawiązującym do jubileuszu był list okólny Rady Międzynarodowej Zakonu z 6 stycznia 2007 roku<sup>12</sup>. Szczegółowe wytyczne do formacji ciągłej przez dwa kolejne lata obchodów rocznicowych, dostępne na stronie internetowej Rady Międzynarodowej<sup>13</sup>, miały charakter comiesięcznych konferencji poświęconych najważniejszym – z punktu widzenia potrzeb współczesnego franciszekanina świeckiego – aspektom życia św. Elżbiety. I tak np. w roku 2007 rozważania miesiąca pierwszego dotyczyły świętości okresu dziecięcego księżnej, kolejnych – małżeństwu, macierzyństwu, dziełom miłosierdzia, wdowieństwu itp. Następny rok formacyjny przyniósł treści wskazujące na obecne możliwości realizacji charyzmatu świętej Patronki w powiązaniu z tekstami biblijnymi oraz poszczególnymi punktami Reguły Zakonu – do rozważania w ramach poszczególnych struktur organizacyjnych FZŚ oraz refleksji indywidualnej.

Wobec zauważalnego w obecnych czasach kryzysu tradycyjnych wartości związanych z życiem rodzinnym i małżeńskim uwaga twórców dokumentów formacyjnych skupiła się m.in. na promowaniu wizerunku św. Elżbiety jako wzorca harmonijnego pożycia małżeńskiego oraz troskliwości o wychowanie potomstwa. Motyw ten przewija się konsekwentnie przez wszystkie teksty, ze szczególnym uwzględnieniem przesłania Przełożonej Generalnej FZŚ, s. Encarnación del Pozo, *Święta Elżbieta, małżonka, matka i przykład dla pokutników franciszkańskich*, ogłoszonego m.in. podczas Kapituły Narodowej w Polsce<sup>14</sup>. Z analizowanych dokumentów wyłania się obraz Elżbiety uświęcającej się w ro-

<sup>10</sup> „Uwierzyliśmy miłości”. List z okazji 800-lecia urodzin św. Elżbiety, księżniczki węgierskiej, landgrafini Turynii i tercjarki franciszkańskiej, „Głos św. Franciszka”. Rok XLIX, nr 3, 2007, s. 24-32.

<sup>11</sup> Tamże, s. 32.

<sup>12</sup> Dostępny na stronie <http://www.ciofs.org/sfo.com> (data dostępu: 2007-01-28)

<sup>13</sup> Adres oficjalnej strony internetowej Rady Międzynarodowej Franciszkańskiego Zakonu Świeckich: [www.ciofs.org](http://www.ciofs.org). Udostępniane są tu m.in. najważniejsze dokumenty normatywne Zakonu (Reguła, Konstytucje, Statuty, Rytuał) oraz użyteczne adresy, pisma okólnie itp. w angielskiej, włoskiej i hiszpańskiej wersji językowej. Adres strony internetowej w Polsce: [www.fzs.franciszkanie.pl](http://www.fzs.franciszkanie.pl)

<sup>14</sup> E. del Pozo, *Osiemsetna rocznica urodzin Świętej Elżbiety Węgierskiej. Święta Elżbieta, małżonka, matka i przykład dla pokutników franciszkańskich*, [w:] *Franciszku, idź i odbuduj...*, dz. cyt., s. 109-114.

lach małżonki i matki, potrafiącej wśród obowiązków rodzinnych i państwowych wygospodarowywać czas na modlitwę, godzić miłość Boga z przywiązaniem do męża, żyć Ewangelią interpretowaną na sposób Franciszkowy – czyli *sine glosa* – a także czynić dobro poprzez aktywną posługę potrzebującym<sup>15</sup>. Osiągając doskonałość chrześcijańską w stanie świeckim, pierwsza kanonizowana kobieta należąca do rodziny franciszkańskiej<sup>16</sup> stanowiła przykład świętości możliwej do osiągnięcia w warunkach życia małżeńskiego i rodzinnego<sup>17</sup>. W zapowiadającym jubileuszowy okres formacyjny okólniku Przełożonej Generalnej znalazła się zachęta do popularyzowania postaci św. Elżbiety – a tym samym duchowości franciszkańskiej w wydaniu świeckim – wśród małżeństw, młodych rodzin oraz młodzieży<sup>18</sup>.

W punkcie 17. Reguły Franciszkańskiego Zakonu Świeckich czytamy: „Niech w rodzinie (...) żyją duchem pokoju, wierności i poszanowania życia, czyniąc z niego znak odnowy dokonanej w świecie przez Chrystusa. Małżonkowie zwłaszcza, żyjąc łaską sakramentu małżeństwa, niech dają w świecie świadectwo Chrystusowej miłości do Jego Kościoła. Biorąc pod uwagę powołanie każdej osoby, niech poprzez rzetelne i otwarte wychowanie chrześcijańskie radośnie podejmują ze swymi dziećmi swoje ludzkie i duchowe pielgrzymowanie”<sup>19</sup>. Święta Elżbieta uczy sposobów realizowania w stanie małżeńskim jedności dającej się porównać z więzią istniejącą pomiędzy Chrystusem a Kościołem i odpowiadania w ten sposób na powszechne powołanie do świętości. Odczytuje małżeństwo nie tylko jako środek uszczęśliwienia i spełnienia, ale jako szczególny rodzaj powołania, porównywalnego z powołaniem do życia konsekrowanego<sup>20</sup>. Analizowane materiały formacyjne szczególnie mocno akcentują wzorcowy charakter relacji św. Elżbiety ze współmałżonkiem, landgrafem Turynii Ludwikiem IV. Zaaranżowany ze względów politycznych i majątkowych związek okazał się wyjątkowo szczęśliwy. Miłość Elżbiety do męża, głęboko zakorzeniona w miłości Boga – czego wyrazem choćby fakt systematycznie praktykowanych nocnych modlitw odprawianych przez księżną w komnacie małżeńskiej – nie była dla naszej bohaterki źródłem rozdarcia i wewnętrznego konfliktu („Bóg czy małżonek?”), ale autentycznie przeżywanej radości. Intensywne życie duchowe Świętej nie stało na przeszkodzie udanemu pożyciu książęcej pary, czego dowodem rejestrowane we współczesnych źródłach oznaki czułości, narodziny trojga dzieci czy fakt aprobowania przez landgrafa Ludwika praktyk religijnych oraz

<sup>15</sup> Tamże, s. 26-27, 30-32.

<sup>16</sup> *Uwierzyliśmy miłości ...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>17</sup> Tamże, s. 31-32.

<sup>18</sup> E. del Pozo, Circ. 46 (02-08-06) *On the 800<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of Saint Elizabeth of Hungary* [<http://ciofs.org/sfo.htm>, data dostępu: 2006-12-18]. Tłum. z jęz. ang. aut.

<sup>19</sup> *Reguła i życie Franciszkanów Świeckich. Tekst Reguły i modlitwy*, Warszawa 2003, s. 27.

<sup>20</sup> Zob. <http://www.ciofs.org/ratio/elha6en03.htm> (data dostępu: 2007-02-20). Tłum. z jęz. ang. aut.

dział miłosierdzia księżnej i postawa obrony jej interesów przed niechętnymi osobami z kręgów dworskich. Elżbieta-żona stawiana jest przed oczami odbiorcy jako święta, która potrafiła właściwie odczytać sens sakramentu małżeństwa: jest on źródłem miłości, dzielonej nie tylko z małżonkiem, ale obejmującej także osoby spoza rodziny. Miłość charakteryzująca relację Elżbieta-Ludwik miała swoje odniesienie do Chrystusa i objawiała Chrystusa. „Jeśli ja kocham tak bardzo śmiertelne stworzenie, jak nie miałabym kochać nieśmiertelnego pana, władcy mojej duszy?” – tak brzmi zanotowana przez jedną z dam dworu Elżbiety wypowiedź patronki świeckich franciszkanów<sup>21</sup>. Inne zarejestrowane współczesne świadectwo głosi, że Elżbieta „żyła w małżeństwie w sposób zasługujący na uznanie. Kochali się nawzajem cudownym uczuciem, zachęcając się i umacniając w chwale Boga i jego służbie”<sup>22</sup>. Pożycie małżeńskie Ludwika i Elżbiety cechował także duch ofiarności; krytykowany za swą postawę wobec działań małżonki landgraf przyjmował krzywdzące oboje opinie, zaś księżna potrafiła, w duchu wyrzeczenia, zrezygnować z udziału w oficjalnych wyjazdach męża; w tym samym duchu przyjęła wiadomość o śmierci księcia udającego się na wyprawę krzyżową<sup>23</sup>.

Interesującym i aktualnym, z punktu widzenia formacji chrześcijańskiej małżonków – dokonującej się obecnie w warunkach zagrażających wierności małżeńskiej i harmonii wspólnego życia – jest następujący komentarz: „Byli świętymi [Ludwik i Elżbieta – B.M.P.D.] nie dlatego, że nie mieli problemów, ale dlatego, że potrafili je przezwyciężyć. Jednym z nich była konieczność życia w niemoralnej atmosferze dworu, wśród licznych pokus (...). Potrafili jednak w sposób umiejętny uniknąć tych trudności. Dworzanie Ludwika, zaskoczeni jego przywiązaniem do małżonki, pytając, dlaczego dochowuje jej wierności, niejednokrotnie słyszeli: «Mam żonę, z którą związany jestem przysięgą wierności». Również Elżbieta musiała radzić sobie w sytuacjach rozłąki z mężem, często udającym się w podróże odbywane w imieniu cesarza (...). Podobnie jak inne zameżne kobiety, musiała wypracować równowagę pomiędzy swymi zajęciami, opieką nad dziećmi oraz zobowiązaniami małżeńskimi i wobec Boga”<sup>24</sup>. O sile uczucia łączącego księżną z przeznaczonym jej towarzyszem życia świadczy jej mocno nacechowana emocjonalnie reakcja na wiadomość o jego śmierci: „Świat i to, co było radosne w świecie, umarł dla mnie”, zaś dowodem ślubowanej wierności – fakt złożenia (jeszcze za życia Ludwika) przyrzeczenia dożgonnego wdowieństwa na wypadek śmierci męża i odrzucanie ofert powtórnego zamążpójścia. Wytyczne formacyjne akcentują, oprócz praktykowanej przez Elżbietę

<sup>21</sup> E. del Pozo, *Osiemsetna...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>22</sup> Zob. <http://ciofs.org/ratio/elha6en03.htm> (data dostępu: 2007-02-20). Tłum. z jęz. ang. aut.

<sup>23</sup> Zob. <http://ciofs.org/ratio/elha7en03.htm> (data dostępu: 2008-03-07). Tłum. z jęz. ang. aut.

<sup>24</sup> Tamże.

i Ludwika cnoty dożgonnej wierności, także nawzajem okazywany szacunek, fakt wyznawania tej samej wiary oraz wspólne spełnianie różnych obowiązków. Małżonkowie realizowali swym życiem słowa św. Pawła z *Listu do Koryntian*: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą; nie jest bezwstydną, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję i wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 4-8)<sup>25</sup>.

Wzorem do naśladowania dla wielu współczesnych jest również postawa św. Elżbiety-matki. Ze średniowiecznych zasobów tekstowych oraz dokumentów formacyjnych wyłania się obraz księżnej z miłości przyjmującej na świat każde narodzone dziecko jako dar od Boga<sup>26</sup> i respektującej zasady religijnego wychowania potomstwa, stosownie do obyczajów swojej epoki. W czasie krótkiego, bo zaledwie sześć lat trwającego małżeństwa, Elżbieta stała się matką trojga dzieci – Hermana, Zofii i Gertrudy. Zbadane źródła podkreślają fakt udziału księżnej w przepisowym rytuale oczyszczenia, mającym miejsce w czterdzieści dni po narodzinach dziecka; zachowania Elżbiety przyrównywane są tu do postawy Maryi, ofiarowującej swego Syna, Jezusa, w świątyni<sup>27</sup>. Jako osoba oddana modlitwie i publicznie spełnianym działom miłosierdzia, księżna oddziaływała na postawy otoczenia – w tym również dzieci – przykładem życia. Troszcząc się o należyty poziom duchowy i moralny potomstwa, wskazywała mu właściwą hierarchię wartości, jak np. nieprzywiązywanie się, w duchu ubóstwa, do dóbr i godności doczesnych – średniowieczne przekazy zanotowały wypowiedź, że wołałaby widzieć swego syna Hermana bratem mniejszym, aniżeli cesarzem<sup>28</sup>. O wzorcowym wpływie św. Elżbiety na formację dzieci – zwłaszcza córek – świadczy fakt kontynuowania przez nie charyzmatu matki. Oddana do klasztoru w Altenberg Gertruda (również kanonizowana) zasłynęła z dobroczynności fundując szpital, w którym sama usługiwała potrzebującym. Podobnie postąpiła starsza córka świętej – Zofia – zakładając wraz z mężem, księciem Henrykiem Brabancim, przytułek dla ubogich<sup>29</sup>.

Patronka III Zakonu stawiana jest także za wzór troski macierzyńskiej w sytuacjach krytycznych, zagrażających bezpieczeństwu i bytowi potomstwa. Po opuszczeniu zamku Wartburg – według tradycji po śmierci męża została wraz z dziećmi wygnana przez swego szwagra Henryka – niepokoiła się o zabezpieczenie ich podstawowych potrzeb, w końcu zmuszona była oddalić je w celu

<sup>25</sup> Cytat wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań 2000, s. 1496.

<sup>26</sup> Zob. <http://www.ciofs.org/ratio/elha6en04.htm> (data dostępu: 2007-02-20). Tłum. z jęz. ang. aut.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

zapewnienia im godnych warunków życia. Tym samym, rozumiejąc i ceniąc wartość rodzicielstwa, potrafiła uczynić z niego ofiarę, powierzając Opatrzności los swoich dzieci<sup>30</sup>. Oczekując narodzin najmłodszej córki, Gertrudy, wraz z mężem złożyła ślub poświęcenia dziecka Bogu. Współczesnym świeckim franciszkanom służy przykładem matki traktującej dar macierzyństwa jako dany na określony tylko czas, respektującej różnorodność powołań i związanych z nimi wyborów dokonywanych przez dzieci<sup>31</sup>. Życiem swym realizowała ewangeliczne zalecenie stawiania na pierwszym miejscu Chrystusa, nawet kosztem osobistych wyrzeczeń (Mk 10:29-30): „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu, braci, sióstr, matek, dzieci i pól, z powodu Mnie i z powodu Ewangelii, żeby nie otrzymał stokroć więcej (...)”<sup>32</sup>.

Jak wynika z analizowanych przekazów, przesłanie Elżbiety Węgierskiej – świętej średniowiecza – nadal pozostaje aktualne. Chrześcijańska doskonałość – jak uczy przykład jej życia – nie jest niczym obcym dla kondycji człowieka świeckiego. Przeżywając pełnię małżeństwa i macierzyństwa ze wszystkimi, nawet najbardziej dramatycznymi konsekwencjami, Patronka Franciszkańskiego Zakonu Świeckich wskazuje współczesnemu człowiekowi drogi realizowania powołania do świętości. Pielęgnowane przez św. Elżbietę wartości takie, jak nacechowana wzajemnym oddaniem miłość małżeńska, odpowiedzialne rodzicielstwo, postawa zawierzenia Opatrzności losów własnych oraz osób najbliższych zachowują trwałość również w niełatwej rzeczywistości czasów dzisiejszych.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu...*, dz. cyt., s. 1170.

*Johannes Hofman*

*Uniwersytet w Eichstätt-Ingolstadt*

## ZNACZENIE KOŚCIOŁA RZYMSKIEGO I JEGO BISKUPA DLA KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO OD „KONSTANTYŃSKIEGO PRZEŁOMU” DO SOBORU CHALCEDOŃSKIEGO (451)\*

### THE ROLE OF ROMAN CHURCH AND HIS BISHOP FOR THE UNIVERSAL CHURCH FROM THE CONSTANTINE BREAKTHROUGH TO THE CHALCEDON COUNCIL (451)

The history of shaping institutional structures of the Church goes back to the beginnings of Christianity. However, the process of their emerging is associated with the so-called The Constantine Breakthrough in the year 312. This date marks the beginnings of 'visible' and identifiable Church structures which were built by bishops and based on the principle of mutual *communion*.

W poprzednim artykule zastanawialiśmy się nad awansem Rzymu i innych głównych Kościołów w pogańskim państwie rzymskim, którego rządowe organy jak i większość obywateli byli wrogo nastawieni do chrześcijan<sup>1</sup>. Te państwo-wo i społeczne ramy zmieniają się zasadniczo z nadejściem tzw. „przełomu konstantyńskiego”, który chronologicznie łączy się ze zwycięstwem cesarza Konstantyna w roku 312.

\* Artykuł autorstwa ks. prof. Johannes'a Hofmana jest kontynuacją jego rozważań opublikowanych w „Roczniku Teologii Katolickiej”, T. VII (2008), s. 272-290 pt.: *Znaczenie rzymskich wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*. Niniejszy artykuł był drukowany w „Klerusblatt” 86(2006), s. 218-224.

<sup>1</sup> Zob. *Znaczenie rzymskich wspólnot*, dz. cyt.



## Wpływ tzw. przełomu konstantyńskiego na pozycję starych głównych Kościołów<sup>2</sup> w Cesarstwie Rzymskim i na powstanie Konstantynopola<sup>3</sup>

Ten „przełom” oddziałuje znacząco najpierw na Kościół rzymski. Odtąd chrześcijański cesarz ingeruje w sprawy kościelne i okazuje się wkrótce potężnym konkurentem biskupa rzymskiego. Do tego dochodzi w 330 roku założenie wschodniej stolicy Cesarstwa – Konstantynopola, której biskup mocno odeprze wpływ biskupa Rzymu na Wschodzie już po kilku dziesiątkach lat jej istnienia. Jednakże przesunięcie politycznego punktu ciężkości Cesarstwa na Wschód niosło ze sobą także i korzyści. Cesarz jest daleko, co umożliwia biskupowi Rzymu rozbudować jeszcze bardziej swój autorytet na Zachodzie. Ponadto unika on niebezpieczeństwa bycia zdegradowanym w podobny sposób jak niektórzy biskupi Konstantynopola do rzędu cesarskiego biskupa „dworskiego”.

Jaki więc wpływ wywiera obecnie chrześcijańskie państwo rzymskie na Kościół katolicki? Dotychczasowa *communio* pomiędzy lokalnymi Kościołami została utrzymana dzięki następującym instytucjom:

1. poprzez synody regionalne,
2. poprzez główne Kościoły Rzymu, Aleksandrii i Antiochii jako organizacyjne miejsca węzłowe *communio*,
3. poprzez autorytet Rzymu w sensie pewnego religijnego wyprzedzenia.

Te kościelne zwyczaje, opierające się na niezbyt jeszcze ustabilizowanych instytucjach, będą teraz w całym Cesarstwie dzięki soborowym dekretem prawnej natury bardziej umocnione poprzez tzw. kanony. W ten sposób sobór w Nicei z 325 roku reguluje po raz pierwszy na piśmie podane i obowiązujące w całym Cesarstwie Rzymskim i w Kościele normy dotyczące kształtu i kompetencji synodów regionalnych i głównych Kościołów<sup>4</sup>.

Odnosnie do rzeczywistości synodów regionalnych postanawia się w kanonie 4., że – obok kleru i wiernych świeckich danego Kościoła lokalnego – biskupa lokalnego wybierają wszyscy biskupi prowincji kościelnej, podczas gdy potwierdzenie wyboru nowego biskupa przypada metropolicie, a więc biskupowi stołecznego miasta prowincji (*metropolis*). Podobnie też wszyscy biskupi prowincji, w razie zaś konieczności trzech biskupów, udzielają święceń nowemu biskupowi.

<sup>2</sup> Pisane w artykule „Kościoły” dużą literą oznaczają, tworzące się wokół silnych ośrodków chrześcijańskich, takich jak Rzym, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima i od IV wieku Konstantynopol, struktury kościelne nadające duże znaczenie ich stolicom; nie chodzi więc tutaj o świątynię, kościół, a chrześcijańską społeczność danego ośrodka na czele z biskupem i gronem prezbiterów i diakonów.

<sup>3</sup> Por. K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 36 i n.

<sup>4</sup> Omawiane tu teksty kanonów 4., 6. i 7. Soboru Nicejskiego por. u. G. Alberigo i in. (red.), J. Wohlmuth (red. i przekł.), *Conciliorum oecumenicorum decreta. Dekrete der ökumenischen Konzilien*, T. I, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, s. 7-9.

W ten sposób są ustalone obwody, zwane kościelnymi prowincjami, którym lokalni biskupi są przyporządkowani, a przestrzennie stają się one praktycznie identyczne z państwowymi prowincjami, na czele których każdorazowo stoi metropolita. Wpływ biskupów danej prowincji i ich metropolity rozciąga się odtąd na wyznaczanie lub przenoszenie biskupów trudnych do współpracy, jak też wywieranie wpływu na podejmowanie decyzji w sprawach wiary.

Kanon 6. Soboru Nicejskiego potwierdza na mocy prawa kościelnego dla całego Cesarstwa owe duże nadrzędne przestrzennie obszary jurysdykcyjne głównych Kościołów, na których czele stali już od dawna biskupi Rzymu, Aleksandrii i Antiochii, ale kanon 6. dokładnie opisuje tylko tereny należące do biskupa Aleksandrii. Kanon 7. przyznaje wprawdzie biskupowi Jerozolimy, miastu Pana, honorowy prymat (*akoluthia tes times*), jednak nie przyznaje mu żadnych pełnomocnictw, które wykraczałyby poza jego biskupią siedzibę.

Na soborze w Konstantynopolu dochodzą kolejne doprecyzowania dotyczące prawa kościelnego na obszarze Cesarstwa<sup>5</sup>. W kanonie 2. mówi się o kościelnych diecezjach (gr. *dioikesis*, łac. *diocesis*) tzn. o terenach administrowania, które paralelnie pokrywają się z państwowymi obwodami administracyjnymi w przypadku większej liczby prowincji, zwanymi *diocesis*. Biskupowi Aleksandrii będzie w tym systemie powierzona jurysdykcja nad diecezją Egiptu, biskupowi Antiochii nad diecezją Wschodu.

Kanon 3. zawiera pewną nowość, a mianowicie taką, że biskupowi Konstantynopola przysługuje po rzymskim biskupie tytuł „honorowego prymatu” (po gr. *presbeja tes times*; po łac. *honoris primatus*). Uzasadnia się to podniesieniem godności politycznym dowodem: „ponieważ to miasto jest nowym Rzymem” (kan. 2.). Ponieważ Konstantynopol jako „nowy Rzym” jest wschodnią, a „stary Rzym” – zachodnią stolicą Cesarstwa, stąd biskup Konstantynopola powinien posiadać, analogicznie do rzymskiego biskupa, wysokie stanowisko. Jest jasne, że główne Kościoły Wschodu wyróżniane od dawna jako takie, czują się teraz zepchnięte na plan dalszy przez nową siedzibę biskupią nad Bosforem, szczególnie Kościół w Aleksandrii, który na Wschodzie zawsze odgrywał wiodącą rolę. Także Rzym drażliwie reaguje na to przesunięcie kościelnych stosunków prawnych, gdy już na Synodzie Rzymskim w 382 roku podkreśla, „że święty Kościół rzymski jest wyróżniony spośród innych Kościołów nie przez synodalne decyzje, ale posiada ten prymat na podstawie słów naszego Pana i Zbawiciela wypowiedzianych w Ewangelii: «Ty jesteś Piotrem», [...]»<sup>6</sup>. Do tego dochodzi także osoba św. Pawła, który razem ze św. Piotrem poniósł męczeńską śmierć w Rzymie; obaj Apostołowie uświęcili więc jednocześnie rzymski Kościół

<sup>5</sup> Teksty rozpatrywanych tu 2. i 3. kanonu Soboru Konstantynopolitańskiego por. przyp. 4.

<sup>6</sup> Synod w Rzymie z roku 382 zob. u. P.-P. Joannou, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert* (= PuP 3) Stuttgart 1972, s. 285 nr 89. Do tego synodalnego tekstu odnosi się też następna parafraza. Co do jej interpretacji synodalnego tekstu por. tamże, s. 285-289.



Chrystusowy i na podstawie ich obecności i męczeństwa będą przewodzić wszystkim stolicom apostołskim na świecie. Tym Piotrowym uzasadnieniem powraca Synod do pierwotnej hierarchii głównych Kościołów i postanawia na podstawie teorii o trzech Piotrowych stolicach, że prymat przysługuje stolicom biskupim Rzymu, Aleksandrii i Antiochii na podstawie ustanowienia ich przez Piotra, a nie na podstawie kryteriów politycznych.

Pomimo tych zarzutów cytowane kanony stabilizują kościelną *communio* poprzez opisane i przez państwo sankcjonowane instytucje. Z drugiej strony ta, ukierunkowana na regionalną, organizacja Kościoła niosła ze sobą niebezpieczeństwa, które mogły prowadzić do ograniczenia udziału tychże obwodów w duchowo okrojonej autonomii w stosunku do głównych Kościołów. To się okazało bardzo widoczne już podczas posoborowych kontrowersji w sprawie teologii aleksandryjskiego prezbitera Ariusza.

### **Podjęcie decyzji przez biskupa Rzymu Juliusza w sprawie ogólnokościelnej współodpowiedzialności a przeciw regionalnej autonomii<sup>7</sup>**

Po tym jak sam Sobór Nicejski, organizowany dla Kościołów całego Cesarstwa, nie mógł zakończyć sporu o naukę Ariusza, także różne następne regionalne synody ariańskie nie były w stanie rozwiązać aktualnych teologicznych problemów i podjąć zadowalającego rozwiązania w kontrowersyjnych decyzjach personalnych. Tak więc wkrótce dochodzi do konfliktu, kiedy inne synody, szczególnie ten obradujący w Rzymie w 341 roku, ponownie rehabilitują usuniętych biskupów. Co jest więc teraz obowiązujące, jeżeli jakiś synod prowincjonalny anuluje to, co drugi postanowił? Powstają ciągłe sprzeczności od synodu do synodu i krystalizują się dwie różne pozycje<sup>8</sup>.

Biskupi wschodni, zwłaszcza ci obradujący na synodzie w 341 roku w Antiochii, są mocno przekonani o tym, że każdy synod regionalny posiada autonomię, a ich decyzje są ostateczne. Dlatego ani biskup, ani prezbiter, który zostanie potępiony przez jakiś synod, a chodziło tu o biskupa Atanazego Aleksandryjskiego, nie może odwoływać się do innego synodu.

Również w 341 roku obradujący w Rzymie synod regionalny zwrócił się przeciw tej próbie rozwiązania spraw na szczeblu regionalnym a odnoszących się w rzeczywistości do całego Kościoła, reprezentował stanowisko, że takie synodalne decyzje otrzymują ich prawomocność dopiero po uzgodnieniu z całym

<sup>7</sup> Por. dalej K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 37-39; L. Perrone, *Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)*, [w:] G. Alberigo (red.), *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, s. 22-134; tu: 61 i n.; P. Stockmeier, *Altertum*, [w:] J. Lenzenweger i in. (red.), *Geschichte der katholischen Kirche*, Graz – Wien – Köln 1995 wyd. 3, s. 25-187; tu: 113 i n.

<sup>8</sup> W sprawie wschodniego i rzymskiego rozumienia synodu zob. E. Caspar, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, T. I, Tübingen 1930, s. 147-149.

Kościółem. Jaką więc rolę przypisuje biskup rzymski Kościołowi powszechnemu, a jaką sobie samemu?

Biskup Rzymu Juliusz daje odpowiedź na to pytanie biskupom wschodnim, zwracając się do nich pismem synodalnym, gdy zaznacza, że mówi on w imieniu rzymskiego synodu z 341 roku (por. Juliusz Rzymski cytowany przez Atanazego, *Apologia contra Arianos*, 35). Według biskupa Juliusza jest konieczne, aby w bardzo ważnych decyzjach synodów, jak np. w tak ważnej sprawie personalnej, która dotyczy biskupa Atanazego z Aleksandrii, prawo głosu miały wszystkie Kościoły lokalne. Dotyczy to, jak w tym przypadku, jednego Kościoła głównego i Rzym musi być w tej sprawie koniecznie konsultowany. Przeciwno autonomicznym decyzjom synodów regionalnych przemawia także stary obyczaj, że ważne problemy zostają najpierw przedstawione wszystkim Kościołom lokalnym a dopiero potem niech „prawda przemówi przez wszystkich”. I ostatecznie Juliusz podkreśla, że on jako stróż dziedzictwa Apostołów Piotra i Pawła czuje się zmuszony do korygującej wypowiedzi, która służy tylko dobru wspólnoty kościelnej i stąd powinna znaleźć u adresatów dobre przyjęcie.

### **Uznanie Rzymu na synodzie w Sardyce jako instancji rewizyjnej<sup>9</sup>**

Tak jak uczynił bp Juliusz, w przypadku biskupa Atanazego z Aleksandrii, podobnie jest podkreślone prawo głosu całego Kościoła. Jeżeli da się przełożyć reprezentowaną przez Juliusza linię na praktykę stosowaną w IV wieku, oznaczałoby to, że czas już dojrzał na przeprowadzenie soboru dotyczącego całego Cesarstwa, w którym wzięliby udział wszyscy biskupi. W rzeczywistości został taki sobór zwołany do Sardyki w 343 roku. Gdy biskupi ze Wschodu dowiedzieli się na miejscu, że ekskomunikowani przez nich biskupi występują razem z Atanazym jako ojcowie synodalni, natychmiast zażądali ich usunięcia. Przy tym dodają, że oni konsekwentnie reprezentują kościelną autonomię Wschodu niezależną od Zachodu i obstają przy tym, aby Zachód nie mieszał się w sporne sprawy Wschodu i odwrotnie. Zachodni biskupi natomiast stoją twardo za ekskomunikowanymi biskupami i odrzucają autonomię Wschodu. Synod więc już na wstępie podzielił się i spowodował wyjazd biskupów wschodnich. Zachodni uczestnicy synodu sami wyjaśniali dalej, co powinno wydarzyć się, jeżeli jeden z potępionych biskupów regionalnych chciałby zaskarżyć swoje potępienie.

Na ten problem odpowiedzieli oni kanonami od 3. do 5. synodu w Sardyce. Kanon 3. postanawia, że ekskomunikowany przez niektórych biskupów swojej prowincji albo przez biskupów sąsiedniej prowincji biskup, ma prawo odnieść się do biskupa Rzymu. Gdyby przez zwołany na zlecenie Rzymu synod sąsied-

<sup>9</sup> Por. Joannou, *Die Ostkirche*, dz. cyt., s. 83-87; K. Baus, E. Ewig, *Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon (= HKG (I) 2/1*, Freiburg, Basel, Wien 1973, s. 38-42. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 39-41.

niej prowincji ponownie go potępił, ale Rzym nie potwierdziłby tej decyzji, wówczas, zgodnie z 4. kanonem synodu w Sardyce, mógłby taki biskup sam złożyć zażalenie u biskupa Rzymu. Jego potępienie pozostaje wówczas tak długo zawieszone, aż biskup Rzymu, na prośbę potępionego, nie zleci synodowi sąsiedniej prowincji, zgodnie z 5. kanonem Synodu Sardyjskiego, ostatecznego wyjaśnienia danego przypadku. Przy tym, na życzenie potępionego, biskup Rzymu mógłby wysłać kilku rzymskim przebiterów, aby wzięli udział w podjęciu ostatecznej decyzji.

Kanony z Sardyki opisują więc biskupa rzymskiego nie jako instancję apelacyjną, ale jako instancję rewizyjną. Przyznają one wprawdzie biskupowi Rzymu pewne prawa do potwierdzania czy podejmowania decyzji, jednak już niejako na przedpolu są stale włączane synody względnie niektórzy ojcowie synodalni, bez których udziału decyzje rzymskie byłyby nie do pomyślenia. Biskup Rzymu jest więc według synodu w Sardyce jeszcze włączony do podejmowania decyzji w synodальной konstytucji kościelnej późnej starożytności. Godne uwagi jest też uzasadnienie, jaką rolę przypisuje biskupowi Rzymu jeden z ojców synodalnych Ossius z Kordoby: „Chcemy uczcić pamięć św. Apostoła Piotra.” W tym uwidacznia się bardzo wyraźnie stan kościelnej świadomości: ponieważ Kościół rzymski jest Kościołem Piotra i stąd posiada szczególny autorytet, jest więc predestynowany do tego, aby podejmować decyzje co do nowych praw w rozwiązywaniu aktualnych konfliktów kościelnych. Na Zachodzie, poczynając od V wieku, wchodzi w życie proces, pod wpływem tego kanonu, który nada Rzymowi, najpóźniej około roku 1200 za papieża Innocentego III, wyłączną kompetencję we wszystkich przypadkach, które będą dotyczyły tak biskupów jak i biskupstw (*causae maiores*).

### Rzym jako miejsce ucieczki biskupów Wschodu w ich trudnych sytuacjach<sup>10</sup>

Na Wschodzie Rzym umacnia swój autorytet, może powolne, ale poprzez systematyczne zaangażowanie swoich biskupów w sprawę wyznawania wiary w Chrystusa zgodnie z postanowieniami Soboru Nicejskiego. Około roku 370 przewyciężają wprawdzie biskupi kapadoccy teologicznie panujący jeszcze na Wschodzie arianizm, jednak *communio* pomiędzy lokalnymi Kościołami Wschodu w dalszym ciągu jest nadwreżona albo całkowicie zerwana, a także często w poszczególnych Kościołach panują podziały i rozdarcia. Rzym wykazuje się natomiast większą stałością, stabilnością i klarownością. Ten pocieszający stan Kościoła rzymskiego podsuwa lokalnym Kościołom wschodnim szukanie komunii ze stabilnym Kościołem rzymskim, która zawiera w sobie także wspólnotę z całym łacińskim Zachodem. W ten sposób przypada Kościołowi

Rzymu coraz bardziej rola centrum, o które warto zabiegać i od którego można oczekiwać pośrednictwa dla kościelnej jedności na Wschodzie.

W starej, ale już myślącej i mówiącej po łacinie stolicy Cesarstwa Rzymskiego, często nie dysponuje się już fachowymi kompetencjami trudnych problemów wschodniej teologii formułowanej po grecku. Dalej, na Zachodzie nie zawsze jest się wystarczająco poinformowanym o sytuacji lokalnych Kościołów na wschodzie Cesarstwa. Ponadto brakuje często Kościołowi rzymskiemu możliwości do wprowadzenia zarządzeń i decyzji przewidzianych dla Kościołów wschodnich. Oto np. Bazyli z Cezarei († 379) stwierdza zawiedziony, że Kościół Rzymski zbyt pośpiesznie wystawia listy wspólnotowe do biskupów, którzy między sobą zerwali *communio*. Przede wszystkim skarży się Bazyli na wyniosłe i aroganckie zachowanie biskupa Rzymu Damazego († 384). W rzeczywistości Damazy posługuje się w kontaktach z Kościołami wschodnimi wyniosłym tonem, który E. Caspar określa jako „dyktat a nie dyskusja”<sup>11</sup>. Takim stylem prze-forsował Damazy wobec 153 biskupów obradujących na synodzie w Antiochii w 379 roku swój *Tomus*, zawierający zbiór rzymskich sformułowań wiary, bez dyskusji i innych postanowień do podpisania i to tak, że podyktowane warunki *communio* zostały przyjęte<sup>12</sup>.

Biskupi rzymscy nie zawsze zdołali ustalać tak jednostronnie warunków komunii. Pomimo tego jedność z Rzymem zdobywała w zagrożonych Kościołach wschodnich coraz większe znaczenie. Tak też wydany przez cesarza edykt *Cunctos Populos* nie przynosi na Wschodzie oczekiwanego efektu, który podnosi katolickie chrześcijaństwo do statusu religii państwowej, a jednocześnie podnosi znaczenie Rzymu. Obywatele Cesarstwa powinni, zgodnie z tym edyktem w znaczeniu religijnym, ukierunkowywać swoją reprezentowaną przez biskupów Rzymu Damazego i Aleksandrii Piotra wiarę. Ale nie można nie dostrzec, że edykt ten wskazuje na początek tej wiary w Piotrze, względnie na wiarę głoszoną przez niego w Rzymie. Mimo równorzędnego potraktowania wiary biskupów Rzymu i Aleksandrii zauważa się wyraźnie wyższe dowartościowanie Rzymu.

W następstwie takiej sytuacji od IV wieku coraz częściej zwracają się wschodni chrześcijanie w trudnych momentach do Rzymu, ufając, że stamtąd otrzymają energiczną pomoc i skuteczne wsparcie. Przekonanie to będzie silniejsze w sytuacjach, gdy biskupi będą usunięci z ich stolic albo będą forsowane fałszywe nauki przez cesarzy. Wówczas oczekuje się od Rzymu aktów solidarności, upomnień przeciwników, pism do biskupów i inicjatyw na soborach. Nie przekracza oczywiście to zaufanie poziomu wysokiego autorytetu i będzie niekiedy nawet relatywizowane. Dochodzi coraz częściej do tego, że woła się o pomoc nie tylko Kościół w Rzymie, ale i inne znaczące stolice biskupie.

<sup>11</sup> E. Caspar, *Geschichte*, dz. cyt., s. 227.

<sup>12</sup> Co do *Tomus* Damazego por. Joannou, *Die Ostkirche*, s. 15 i n. oraz s. 218-222.

<sup>10</sup> Por. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 41-43.

Jednak biskup Flawian szuka ochrony wyłącznie u papieża Leona, kiedy on w 449 roku zostanie usunięty na tzw. synodzie zbójcekim<sup>13</sup>. Prosi on biskupa Rzymu, aby zechciał napisać do cesarza, do kleru i do ludu Bożego Konstantynopola jak też do tych biskupów, którzy go pod presją potępił. Ponadto postuluje, by ten zwołał na Wschodzie i na Zachodzie synody, aby zachować nienaruszoną wiarę i aby anulować potępienia „zbójckiego synodu”.

Odwołanie się do wyższej instancji jest właściwie wołaniem o pomoc, z jaką zwraca się w 449 roku Teodoret z Cyru do papieża Leona po potępieniu go przez „zbójcki synod”. Píše on, że nie pozwolono mu udać się na synod na podstawie cesarskiego rozkazu. Dlatego odwołuje się on do autorytetu Stolicy Apostolskiej i oczekuje od niej właściwego wyroku. Teodoret dodaje, w sensie pewnej *captatio benevolentiae*, że sława Rzymu, pomijając jego polityczną rangę, polega przede wszystkim na jego wierze, która jest „w całym świecie sławna” (Rz 1, 8). Ponadto dochodzi do tego posiadanie grobów Apostołów Piotra i Pawła, którzy jak słońce wschodzi na Wschodzie, a na Zachodzie zachodzi, a przy tym dzisiaj stamtąd oświeca cały świat poprzez stolicę biskupa rzymskiego.

Reasumując można powiedzieć, że stare główne Kościoły: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii rozwijają się do regionalnych centrów komunii pod koniec trzeciej fazy rozwoju<sup>14</sup> pod wpływem „konstantyńskiego przełomu”, które są wyposażone i państwowo i ze strony kościelnej usankcjonowaną, przekraczającą granice metropolii jurysdykcję. Jerozolima rozwija się w tym kierunku tylko szczątkowo. Pod koniec IV wieku Kościół na Wschodzie coraz bardziej przyłącza się do stolicy Cesarstwa Konstantynopola. Rzym, ciesząc się wielkim uznaniem i wyjątkową stabilnością, przewyższa także w IV wieku inne główne Kościoły i staje się powoli ponadregionalnym centrum *communio*, od którego oczekuje się tak na Wschodzie jak i na Zachodzie pomocy w trudnych sytuacjach. Ten czas wyróżnia się jednocześnie przejściem do czwartego stopnia rozwoju, w którym kształtowanie się rzymskiego prymatu i patriarchatu Cesarstwa daje się bardzo dokładnie zauważyć.

### **Czwarty stopień: ukształtowanie się rzymskiego prymatu i patriarchatu Cesarstwa od końca IV wieku do Soboru w Chalcedonie (451)**

W czasie czwartego stopnia rozwoju kształtuje się idea rzymskiego prymatu od początku IV wieku przede wszystkim w zachodniej części starożytnego chrześcijaństwa, podczas gdy na greckim Wschodzie tylko w małym stopniu

<sup>13</sup> Co do wołania Flawiana i Teodoreta proszących o pomoc papieża Leona por. E. Caspar, *Geschichte*, dz. cyt., s. 489-492.

<sup>14</sup> O stopniach rozwoju znaczenia starodawnych stolic biskupich zob. tegoż autora (J. Hofman), *Znaczenie wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*, Rocznik Teologii Katolickiej, T. VII (2008), s. 272-290.

widoczna jest jego dynamika. Nowe czasy dają znać o sobie już w tytule papieża, który teraz wyłącznie jest zastrzeżony biskupom Rzymu i Aleksandrii<sup>15</sup>. Greckim słowem *papas*, jako poufale zwracanie się do ojca, będą w starożytnych czasach nazywane te osoby, którym przypisywano wysoki autorytet duchowy, a więc biskupi, opaci i prezbiterzy. Zlatynizowana forma *papa* pojawia się od III wieku na Zachodzie jako honorowy tytuł biskupa. Odpowiednio do rosnącego znaczenia biskupów Rzymu i Aleksandrii zwracano się od połowy V wieku do biskupów Rzymu i Aleksandrii, zasiadających na obu tych stolicach, już prawie wyłącznie tym honorowym tytułem *papa*. Jednak najpierw przypisywano ten tytuł „papieża” biskupowi Rzymu i oznaczał on wielki duchowy autorytet, którym się on cieszył ze strony innych.

To zewnętrzne przypisywanie tytułu „papieża” biskupowi Rzymu idzie w parze z dalszym rozwojem idei prymatu, do której zwracają się przede wszystkim papież Damazy († 384), Siricius († 399), Innocenty I († 417) i Leon Wielki († 461)<sup>16</sup>. Biorąc pod uwagę szczególną godność Kościoła rzymskiego, która przysługuje mu dzięki znajdującym się tam grobom Apostołów Piotra i Pawła, jest teraz rozwijany cały powiązany z tym kompleks idei, rozbudowuje się ją z myślą o następcach Piotra na stolicy rzymskiej. Chociaż Stefan, biskup Rzymu, odwołuje się w połowie III wieku także do następstwa Piotrowego biskupów Rzymu, to jednak ten motyw staje się teraz ideą wiodącą, czymś jednoznacznym w rozumieniu papieżstwa. W papieżu jest obecny sam Piotr; w papieżu żyje on dalej. Dla Leona Wielkiego papież jest w sensie prawa rzymskiego ponadto „dziedzictwem Piotra” i stąd jedynym prawowitym posiadaczem władzy kluczy. Zgodnie z innym centralnym pojęciem, które utrzymuje się aż do końca pierwszego tysiąclecia, widzi Leon w papieżu „zastępcę Piotra”, tak jak Piotr dla niego jest następcą Chrystusa. Ponadto w Rzymie aż do początku drugiego tysiąclecia powołuje się na obu koryfeuszy Piotra i Pawła, którzy jako para, uzasadniają wielkie znaczenie chrześcijańskiego Rzymu, można tak powiedzieć niejako w przeciwieństwie do legendarnych założycieli miasta Romulusa i Remusa.

Jakie zadania i wymagania na gruncie tej identyfikacji łączą papieża ze swoim urzędem? Na pierwszym miejscu należy wymienić ich „troskę o wszystkie Kościoły (*sollicitudo omnium ecclesiarum*)”. Papież Innocenty I († 417) wyraża w tym sformułowaniu, cytując św. Pawła (por. 2 Kor 11, 28), ponadregionalny obowiązek troski rzymskich biskupów, a co dla synodów innych Kościołów

<sup>15</sup> Co do tytułu „papież” por. *Das Lemma Papstum*, [w:] G. Denzler, C. Andresen, *dtv-Wörterbuch der Kirchen-geschichte*, München 1993 wyd. 3-e, s. 452-454, tu: 452. Wcześniejsze dowody na tytuł „papież” odnośnie do biskupów Rzymu i Aleksandrii zob. pod *Lemma (papas, pappas)* u G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, 1008 A 1 b i c.

<sup>16</sup> Dalszemu rozwojowi idei rzymskiego prymatu na Zachodzie poczynając od IV wieku por. W. de Vries, *Das Petrusamt im ersten Jahrtausend*, [w:] K. Lehmann (red.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München, Zürich 1982, s. 42-66; tu: s. 51-53; K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 44-46.

ma to takie konsekwencje, że wszystkie rozpatrywane przypadki „o doniosłym znaczeniu (*causae maiores*)” należy przedłożyć Rzymowi do oceny. Do tego dochodzi jeszcze wypowiedziane przez papieża Bonifacego I († 422) wyobrażenie o Kościele rzymskim jako głowie (*caput*) Kościoła katolickiego, któremu inne lokalne Kościoły są podporządkowane jako członkowie. Stąd legaci papieża Leona Wielkiego już w roku 451 określają go jako „biskupa wszystkich Kościołów”. Jest dlatego konsekwentne, że papież Leon domaga się „pełni jurysdykcyjnej i nauczycielskiej władzy (*plenitudo potestatis*)” nad całym Kościołem, powołując się przede wszystkim na Mt 16, 18 nn. Kształtuje się odtąd w Rzymie coraz silniejsze przekonanie, że podejmowane przez Kościół rzymski decyzje odnośnie do Kościołów lokalnych mają znaczenie obowiązujące.

Ten obraz Kościoła ukierunkowany na Rzym określa także od końca IV wieku i działanie biskupów rzymskich. Ważnym krokiem milowym na tej drodze jest pierwsze „papieskie zarządzenie (*Decretale*)”. Chodzi o pisemną odpowiedź z roku 385, którą papież Syrycjusz doręcza hiszpańskiemu biskupowi Himeriuszowi z Tarragony na jego pytanie, a przez niego poleca przekazać tę odpowiedź wszystkim biskupom hiszpańskim. W odróżnieniu od wcześniejszych rzymskich listów, nie ma już tu braterskiego tonu czy usilnego upomnienia. Zarządzenie Syrycjusza odznacza się raczej tonem rozkazującym jakby urzędowego nakazu cesarskiego. Łatwe do zauważenia są wysokie wymagania nadawcy. Himeriusz zwrócił się w swoim pytaniu do „Głowy (kościelnego) Ciała”. Stąd nie może zarządzenie Stolicy Apostolskiej, jak w tym przypadku, być zignorowane przez żadnego biskupa. Jest on przecież obecny w papieżu Piotrze, „ten, jak ufamy, swoje dziedzictwo we wszystkim chroni i zachowuje” (jak pisze papież Syrycjusz we wstępie do listu skierowanego do biskupa Himeriusza z Tarragony). Nowością jest także i to, że papież Syrycjusz niejako jednym tchem mówi o „kanonach (synodów) i o (papieskich) konstytucjach zarządzających” albo o „statutach Stolicy Apostolskiej i o godnych szacunku decyzjach synodalnych”<sup>17</sup>. Dotychczas synody mogły ustanawiać tylko nowe prawo kościelne. Odtąd także papieskie pisma będą podniesione do poziomu obowiązującego prawa synodalnego. Oczywiście, poprzez całe wieki papieskie zarządzenia zawierają treściowo obowiązujące prawo kościelne, a dokładniej mówiąc, papieże dają odpowiedź Kościołom lokalnym jako świadkowie uprzywilejowanej tradycji i w spornych problemach dzielą się z nimi stanowiskiem reprezentowanym przez Kościół rzymski.

<sup>17</sup> Por. E. Caspar, *Geschichte*, dz. cyt., s. 262.

### Duchowo-ideologiczne zaplecze: *Roma christiana* jest spadkobiercą *Roma aeterna*<sup>18</sup>

Opisane kształtowanie się papieskiego prymatu byłoby trudne do wyobrażenia bez integracji Kościoła w Cesarstwie Rzymskim. Oto pod koniec IV wieku sami członkowie starego rzymskiego Senatu przyjmują wiarę chrześcijańską, co sprawia, że podstawowe społeczne i ideologiczne struktury starożytnego miasta cesarskiego przetrwają i wchodzą w niepodważalną symbiozę z chrześcijaństwem. Arystokratyczny senat miasta Rzymu będzie odtąd dostarczać kandydatów na biskupów Rzymu i jego najbliższych współpracowników, ale też będzie wносить do Kościoła rzymskiego swoje typowe struktury myślowe i zdolności. Przede wszystkim swoje prawo i porządek, swój charyzmat kierownictwa i równowagę w przeciwieństwach, swoje trzeźwe podejście do praktyki, ale także poczucie sensu we władzy, krótko mówiąc, to wszystko, co dotychczas umożliwiło Rzymowi osiąść władzę nad ówczesnym światem, przypada teraz Kościołowi rzymskiemu w dziedzictwo ze wszystkimi jasnymi i ciemnymi stronami.

Na tym podłożu staje się jasne, dlaczego teraz Kościół rzymski przyjmuje wszystko, co w prawodawstwie i w prawie da się przełożyć na życie Kościoła. „Piotr prawodawca” (*Petrus legislator*) wyciska odtąd na Kościele rzymskim wiodący obraz, który w sztuce wyraża się owym „przekazaniem prawa” (*traditio legis*). Na przykładzie motywu, który znajduje się na rzymskim sarkofagu z około 370 roku, widać bardzo dobrze na środku postać Jezusa Chrystusa. Na wzór starotestamentalnego wydarzenia z góry Synaj, Chrystus przekazuje Apostołowi Piotrowi, stojącemu po Jego prawej stronie, zwój księgi. Chodzi tu o nowotestamentalne „prawo wiary (*lex fidei*)”, które św. Piotr ma dalej przekazywać nowemu Ludowi Bożemu Kościoła. Piotr więc jest tutaj przedstawiony jako Nowy Mojżesz. Ma to wyrażać: tak jak Mojżesz przekazał Ludowi Bożemu *Starego Testamentu* Boże Prawo, tak teraz św. Piotr przekazuje narodom tablice prawa *Nowego Testamentu*. Jeżeli powiąże się te rozważania ze zdobywającym coraz bardziej uznanie wyobrażeniem papieża jako dalej żyjącego Piotra i jako dziedzica Piotrowej władzy, to znaczy, że teraz przypada mu zadanie przekazywać swoim współczesnym w sposób zobowiązujący prawo *Nowego Testamentu* i w ten sposób realizować „pełnię władzy kierowniczej dla całego Kościoła (*plenitudo potestatis*)”.

W taki to sposób dokonuje się nowe zaakcentowanie rzymskiego prymatu, który wycisnie znacząco nowe oblicze na zachodnim Kościele. Starożytny czcigodny Kościół rzymski, wielce szacowny Kościół niezafałszowanej apostolskiej tradycji, przejmując bowiem rolę Kościoła stolicy Cesarstwa, który – stojąc pod wpływem imperialnej mentalności swego otoczenia – przekazuje narodom

<sup>18</sup> Por. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 46 n.

Cesarstwa swoje prawa i rozporządzenia. *Roma christiana* staje się Kościołem, który swoje zadania widzi odtąd również w tym, aby innym Kościołom lokalnym, a także regionalnym synodom przekazywać w razie potrzeby zarządzenia i nakazy.

Wobec Kościołów wschodnich zachowuje się Rzym zasadniczo bardziej powściągliwie. Sam papież Leon Wielki nie pisze do nich w stylu rozkazującym. W stosunku do tych Kościołów rozumieją się papieże raczej jako „czuwający nad kanonami soborowymi (*custodes canonum*)”. Ze strony rzymskiej przejmuje się tutaj przede wszystkim odpowiedzialność za zachowanie tradycji, przeciwko stale zmieniającym się sformułowaniom prawd wiary, które co i raz wywracają tradycję oraz angażuje się w przestrzeganie postanowień soborowych, podkreślając ich ponadczasowe znaczenie.

Ale co rozumie się pod nazwą „sobór ekumeniczny”? Chodzi tu o zwołanie biskupów całego Cesarstwa, którzy podejmują decyzje w spornych sprawach, a które będą miały moc wiążącą dla całego Kościoła, a zwłaszcza dla Kościołów Cesarstwa Rzymskiego. Papieże późnej starożytności czują się stróżami tych postanowień soborowych i zobowiązani wymagać ich wypełnienia ze strony Kościołów całego Cesarstwa w rozumieniu ekumenicznym. Jest jasne, że obraz stosunku Kościoła rzymskiego do soborów ekumenicznych będzie zróżnicowany.

### Stosunek Rzymu do trzech pierwszych soborów ekumenicznych (325-451)

Na pierwszym soborze ekumenicznym, który miał miejsce w Nicei w 325 roku biskup rzymski nie odgrywał właściwie żadnej roli. Pomimo tego są trzej zachodni ojcowie soborowi bardzo ściśle związani z Rzymem. Jako pierwszego należy wymienić biskupa Ozjusza z Kordoby, wyróżniającego się biskupa na tym soborze, któremu bardzo prawdopodobnie przypadło w udziale zadanie reprezentowania, będącego już w podeszłym wieku, papieża Sylwestra<sup>19</sup>. Do niego dołączają się dwaj rzymscy prezbiterzy Vitus i Vincentius. Wszystkich ich, wydaje się mieć papież Damazy przed oczyma, gdy wobec wschodnich biskupów podkreśla, że prawdy wiary sformułowane w Nicei są przede wszystkim dlatego do przyjęcia, ponieważ tam byli ojcowie soborowi, „którzy reprezentowali Jego Świątobliwość biskupa Rzymu”<sup>20</sup>. Obecność i akceptacja Rzymu są Damazemu

<sup>19</sup> Por. tu i w dalszych rozważaniach I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (= GÖK – Geschichte der ökumenischen Konzilien 1) Mainz 1964, s. 62.

<sup>20</sup> Damazy, Ep. *Confidimus quidem* u Joannou, *Die Ostkirche*, dz. cyt., s. 162 n. nr 54, tu: s. 162. Według Joannou (tamże) chodzi o list synodalny papieża Damazego napisany po rzymskim synodzie z 368 roku, którego kopię papież przesłał także w 372 roku do wschodnich biskupów; por. tu i dalej H. J. Sieben, *Die Konzilidee der Alten Kirche* (= KonzGe, Seria B: *Untersuchungen*) Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, s. 229 i n.

decydujące dla zachowania autorytetu soboru. Z drugiej strony Damazy nie uznaje soboru, który miał miejsce w Rimini także dlatego, ponieważ nie brała w nim udziału Stolica Apostolska. W surowym prawniczym języku oznacza to, że dopiero współdziałanie Stolicy Apostolskiej nadaje prawomocność danemu soborowi.

To przekonanie odpowiada także już w wyjaśnianej decyzji regionalnego Synodu Rzymskiego z roku 382, który odrzuca podniesienie Konstantynopola na soborze ekumenicznym z 381 roku do rangi drugiego głównego Kościoła Cesarstwa Rzymskiego, ponieważ Rzym nie był reprezentowany na tym soborze i że pierwsze miejsce zawdzięcza Kościół rzymski nie decyzjom soborowym, lecz opiera się na słowie Pana skierowanym do św. Piotra. Podobnie wstawia się Kościół rzymski za innymi głównymi Kościołami: aleksandryjskim i antiocheńskim, ponieważ także one zgodnie z tradycją jako trzy stolice biskupie związane są ze św. Piotrem, stąd też im należy się po Rzymie godność drugiej i trzeciej stolicy.

Podobną linię reprezentuje Rzym na trzecim soborze ekumenicznym, który miał miejsce w Efezie w 431 roku<sup>21</sup>. Tu podkreśla rzymski prezbiter Filip miarodajność Rzymu, gdy dziękował zebranim tam biskupom przede wszystkim za ich zgodność z biskupem Rzymu. Jeszcze dokładniej wyraża się biskup Projectus, przewodniczący delegacji rzymskiej na soborze, gdy on, w typowo urzędowym stylu rzymskim, podpisywał potępienie Nestoriusza: „[Biskup Projectus] zarządza mocą swego autorytetu, że Nestoriusz zostaje potępiony” (Akta soboru z dnia 11 lipca 431 roku). Natomiast prezbiter Filip niejako w formie interpretacji dodaje: „Nikt nie wątpi, ponieważ jest to znane od najdawniejszych czasów, że święty Apostoł Piotr, książę i głowa Apostołów, kolumna wiary i fundament Kościoła katolickiego, klucze królestwa otrzymał od naszego Pana Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i wybawcy rodu ludzkiego. I On żyje i sądzi aż do obecnego czasu i tak będzie zawsze w Jego następcach” (Akta soboru z 11 lipca 431 roku). Decydujące dla ważności synodalnych dekretów jest więc – według wyostrzonego sensu cytowanych wypowiedzi – sądownicza władza biskupa Rzymu.

Zupełnie inaczej ocenia rolę biskupa Rzymu biskup Dioskur z Aleksandrii na synodzie w Efezie z 449 roku, tzw. „synodzie zbójckim”<sup>22</sup>. Dioskur jako przewodniczący soboru zrywa tradycyjną więź pomiędzy Rzymem i Aleksandrią i nie pozwala rzymskim legatom odczytać przywiezionego na synod listu papieża Leona, sławnego *Tomus Leonis*. Co więcej, idzie jeszcze dalej i ekskomunikuje papieża Leona. Gdy sprzeciw staje się głośny, a prezbiter Hilary, rzymski legat papieża, odrzuca te postanowienia, Dioskur każe otworzyć drzwi

<sup>21</sup> Por. P.-Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* (= GÖK 2), Mainz 1963, 62 i n.

<sup>22</sup> Co do „rozbójniczego synodu” i soboru w Chalcedonie zob. K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 59-64.

kościół, w którym odbywał się synod, i wkraczają do niego żołnierze i rozwrzeszczana tłuszcza – stąd nazwa „synod zbójcecki” – aby złamać opór ojców synodalnych.

I tutaj po raz pierwszy rodzi się pytanie, jaki powinien zaistnieć stosunek pomiędzy ekumenicznym soborem a rzymskim biskupem. Przecież „zbójcecki synod” z 449 roku obradował nie tylko bez przedstawicieli Rzymu, ale także zwołany przeciwko Rzymowi. Problem polega na tym, że na tym nieudanym synodzie zderzyły się ze sobą dwie przeciwstawne zasady. Dioskur reprezentował formułę: „Tylko Nicea” – bardzo tradycjonalistyczną zasadę, która uważa za ważne wyznanie wiary tylko te z przed stu laty soboru Nicejskiego. Tej zasadzie stara się pozostać wierny również papież Leon Wielki ze swoim *Tomus Leonis*, ale próbuje też z całą otwartością odpowiadać na aktualne problemy wiary we współczesności. W 449 roku osiąga Dioskur – biskup aleksandryjski – protegowany przez cesarza Teodozjusza II ze swoją tradycjonalistyczną zasadą krótkotrwałe zwycięstwo. Ale nowy cesarz Markian umożliwia już w 451 roku zwołanie nowego soboru w Chalcedonie ze zdecydowanym współudziałem Rzymu.

### **Za i przeciw Kościoła rzymskiego i cesarskich patriarchatów na ekumenicznym soborze w Chalcedonie**

Na tym soborze legat Rzymu Lucencjusz wnosi zaraz na początku skargę przeciwko Dioskurowi. Przestępstwo biskupa z Aleksandrii polega na tym, że „odważył się przeprowadzić sobór pomijając autorytet Stolicy Apostolskiej, co się dotąd nie wydarzyło, ani nie może się więcej wydarzyć” (Lucencjusz zanotowany w protokole Soboru z 451 roku). Rzymskiemu legatowi nie chodziło o zwołanie soboru za zgodą Rzymu, który odbywałby się po przysłaniu przez Rzym swoich legatów. Lucencjusz zwraca się przeciw świadomemu przeszkodzeniu odczytania rzymskiego listu pouczającego. Bardzo ważne jest, że także ojcowie soborowi wzięli czynny udział w potępieniu papieża przez Dioskura, który „szczykał na Stolicę Apostolską” i próbował ekskomunikować papieża Leona (por. Pismo ojców soborowych z 451 roku do cesarza Markiana).

Ojcowie soborowi, którzy teraz mogą słuchać listu papieża Leona, odrzuconego przez Dioskura, i nad nim dyskutować na plenum, oceniają go z najwyższym uznaniem. Sławnymi aklamacjami: „Piotr przemówił przez Leona” albo „to jest nasza wiara”, albo „Leon i Cyryl nauczają tego samego”, pragną wyrazić, jak bardzo zgadzają się z nauczaniem Leona. Według ich przekonania Piotr ponownie przemówił przez Leona dając znaczące świadectwo Jezusowi Chrystusowi, udowadniając, że jest ową obiecaną skałą. Jasne, że u niektórych ojców soborowych widoczne były pewne trudności w zaakceptowaniu takiego stanowiska.

W jaki sposób wyraża się ta świadomość autorytetu u papieża Leona? Nie obsta on przy bezdyskusyjnym przyjęciu jego listu i akceptuje debatę ojców

nad nim, aby porównać go z tradycją Ojców Kościoła. Ale oczywiste jest, że nie przyjmuje jego odrzucenia. Leon jest bowiem przekonany, że „przewodniczy on Kościołowi w imieniu kogoś, którego wyznanie było pochwalone przez samego Pana Jezusa i którego wiara zniszczy wszystkie herezje, a przede wszystkim zwalcza bezbożność obecnego błędu”<sup>23</sup>.

Chociaż ojcowie soborowi wysoko oceniają nauczanie Leona, w większości przeciwstawiają się czemuś nowemu, dotyczącemu także samego Leona, tzn. wykraczania poza definicję wiary soboru nicejskiego. Rzymscy legaci zdołają przezwyciężyć ten opór, gdy – w przypadku obstawania przy dogmatycznym *status quo* – grożą opuszczeniem soboru i kontynuowaniem go w Italii. W ten sposób dochodzi do autorytatywnego włączenia się papieża Leona do sformułowania zaktualizowanej definicji wiary. Jedynie dzięki papieżowi i jego legatom tak pewnie wykonywany urząd Piotrowy daje się przezwyciężyć zbyt tradycjonalistyczną zasadą z Chalcedonu. Tę kluczową funkcję zdoła Rzym pełnić tak owocnie zresztą tylko dlatego, ponieważ ojcowie soborowi identyfikują nauczanie papieża Leona z kerygmą św. Piotra.

W jednym punkcie kościelnych ustaw z Chalcedonu wprowadza się zasadę dla całego Cesarstwa jako zwycięską nad Piotrową zasadą Rzymu. Prawdopodobnie 29 października 451 roku obradowano pod nieobecność rzymskich legatów nad przywilejami stolicy biskupiej w Konstantynopolu<sup>24</sup>. Uchwalono przy tym dekret (kan. 28), który stanowi, że Konstantynopolowi, ze względu na polityczną rangę miasta cesarskiego, przyznaje się drugie miejsce po Rzymie i przyznaje się mu godność równą Rzymowi. Ponadto Konstantynopol otrzymuje diecezję Pontu, Azji i Tracji jako należące do jurysdykcji biskupa Konstantynopola i prawo wyświęcania tamtejszego metropolity. Na sprzeciw rzymskich legatów dekret został na kolejnym posiedzeniu ponownie przedyskutowany. Diakon Aecjusz z Konstantynopola odpowiedział legatom, że byli oni o wszystkim poinformowani, dlatego traktowano tę sprawę zgodnie ze zwyczajem synodalnym. Legaci jednak odsunęli się od dalszego prowadzenia soboru wyjaśniając, że nie otrzymali w tym względzie żadnych instrukcji. Nastąpiło odczytanie dekretu i składania podpisów, którego unieważnienia domagał się Lucencjusz. Zebrani jednak zapewnili, że głosowali w sposób wolny. Na to rzymscy legaci przedstawili prawne podstawy swojego sprzeciwu, cytując kanon 6. Soboru z Nicei, podczas gdy druga strona wskazała na kanony z Konstantynopola. Ostatecznie biskupi Azji i Pontu wyjaśniają ich zgodę na dekret, ponieważ, według nich, sankcjonuje on istniejącą już praktykę. Tak więc ten dekret, pomimo oporu rzymskich legatów, został zatwierdzony. Ponieważ zgromadzenie liczyło się z dalszymi zarzutami ze strony Rzymu, poinformowano papieża Leona o wy-

<sup>23</sup> Papież Leon, List 61, 2 cyt. H. J. Sieben, *Die Konzilidee*, dz. cyt., s. 123.

<sup>24</sup> Co do tego soborowego dekretu por. P.-Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, dz. cyt., s. 182-185 i L. Perrone, *Von Nicaea*, dz. cyt., s. 116. n.



nikach dyskusji na tematy dogmatyczne, jak o tej decyzji soboru (wyróżnienia Konstantynopola) i podkreślono jego zgodność z tradycją.

Papież Leon odrzucił jednak ten dekret i przeciwstawił polityczno-kościelnej zasadzie Cesarstwa – zasadę apostolską i Piotrową. Nie polityczne znaczenie, ale jego apostolskie założenie może decydować o kościelnej randze danego miasta. Przecież Rzym opiera swoją kościelną godność na Apostołach Piotrze i Pawle, a nie na randze stolicy Cesarstwa. Także druga i trzecia w rankingu stolice biskupie czerpią swą godność tylko i wyłącznie na zawsze z ich apostolskiego założenia: po Rzymie idzie Aleksandria, a po Aleksandrii Antiochia. Leon odwołał się przy tym do niepodważalnego kanonu 6. Soboru w Nicei i oparł się także na, po raz pierwszy wspomnianej w roku 382, teorii o trzech stolicach Piotrowych. W Kościele starożytnym nie zdobyły większego znaczenia ani zasada Apostolsko-Piotrowa, ani też polityczno-cesarska a zarazem kościelna. Na Wschodzie decydowała raczej zasada polityczno-cesarska, na Zachodzie zaś Apostolsko-Piotrowa, które będą wpływać na dalszy przebieg historii Kościoła.

### Spojrzenie wstecz i perspektywy

Spoglądamy teraz wstecz: do soboru w Chalcedonie pojawiają się, obok Kościoła rzymskiego, trzy inne wschodnie Kościoły główne. Starożytne Kościoły główne: Rzym, Aleksandria i Antiochia ukazują się, pod wpływem „konstantyńskiego przełomu” już od soboru w Nicei od 325 roku, jako Kościoły regionalne wyposażone w prawną państwowo-kościelną jurysdykcję i stają się centrami komunii. Ponadto Aleksandrii zostało przyznane w Nicei, a Antiochii w Konstantynopolu w 381 roku, że uzyskują one ponadmetropolitalną jurysdykcję. Kanon 3. soboru w Konstantynopolu z 381 roku nadaje także nowej wschodniej stolicy Cesarstwa, Konstantynopolowi, tytuł Kościoła głównego z polityczno-kościelnym uzasadnieniem, pomimo protestów ze strony Rzymu i Aleksandrii. Ponadprowincjonalne prawo jurysdykcji Konstantynopola zostało dokładnie ustalone, pomimo oporu Rzymu, dopiero na soborze w Chalcedonie (kan. 28). Ale także w Nicei wyposażeni godnością prymatu biskupi jerozolimscy doznali szczególnego wyróżnienia<sup>25</sup>. Biskup Juwenal z Jerozolimy posiadał znaczny autorytet w Palestynie, gdy przewodniczył na soborze w 431 roku delegacji około piętnastu biskupów palestyńskich. Jednak sobór odmówił mu ponadmetropolitalnej jurysdykcji nad tymi biskupami. Ten cel osiągnął Juwenal na soborze w Chalcedonie, gdy 26 października 451 roku, dzięki poparciu

<sup>25</sup> Co do żądań biskupów Cyryla i Juwenala z Jerozolimy por. E. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, dz. cyt., s. 170 i n. (*Patriarchatssprengel von Jerusalem*); L. Perrone, *Von Nicaea*, dz. cyt., s. 91 i 95 (*Juvenal von Jerusalem auf dem Konzil von Ephesus*), s. 111 i 115 (*Juvenal auf dem Konzil von Chalcedon*); F. R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (FTS 42), Frankfurt am M. 1993, s. 46; G. Röwekamp, *Cyrrill von Jerusalem*, W; LACL, wyd. 3, s. 178-180; tu: 178 i n.; Tenże, *Juvenal von Jerusalem*, [w:] LACL, s. 416 i n.

legatów rzymskich, została przekazana mu ponadmetropolitalna jurysdykcja nad trzema prowincjami Palestyny<sup>26</sup>. Wprawdzie potem powstał opór ze strony papieża Leona jak i biskupa Maksimusa z Antiochii, (por. zwłaszcza list 119, 4 papieża Leona do Maksimusa z Antiochii), ale i oni nie mogli już zmienić decyzji soboru w Chalcedonie.

Rzym nie zaakceptował także podniesienia do wyższej rangi Konstantynopola i dał wyraznie do zrozumienia, że według przekonania [Rzymian] postanowienia soborowe osiągają swoją prawomocność dopiero po przyjęciu ich przez Stolicę Apostolską. To przekonanie Rzymu odnośnie wszystkich synodów, także tych ekumenicznych – kontrastuje i prowadzi do zderzenia z przeciwnymi wschodnimi wyobrażeniami i będzie prowadzić do podziału pomiędzy prawosławnym a katolickim Kościołem.

Ale jeszcze biskupi pięciu głównych Kościołów Cesarstwa Rzymskiego zachowują w zasadzie wzajemną *communio*. Od VI wieku wprowadzają oni tytuł „patriarchy”<sup>27</sup> i tworzą w ramach konstytucji Kościoła wczesnego średniowiecza tzw. „pentarchię” albo „władzę pięciu”<sup>28</sup>. Ważność i kolejność poszczególnych patriarchatów wyraża się następująco: 1. Rzym, 2. Konstantynopol, 3. Aleksandria, 4. Antiochia, 5. Jerozolima. Na trzecim soborze w Konstantynopolu (680-681) wygrywa ostatecznie przekonanie, że sobór nabiera znaczenia ekumenicznego tylko wtedy, jeżeli udział w nim biorą przedstawiciele wszystkich pięciu patriarchatów.

W odróżnieniu od patriarchatów cesarskich nie ma nigdzie mowy o poszerzeniu rzymskiej jurysdykcji. Rzym odrzuca takie traktowanie go powołując się na tekst Mt 16, 18 n. i odrzuca dyskusję na soborach nad należnymi mu przywilejami władzy. Zależnie od tego, jaka w owym czasie była łączność nawet w bezpośrednim obszarze wpływów rzymskich – odpowiednio do różnorodności poszczególnych regionów – mniej lub bardziej silna,<sup>29</sup> to pomimo tego prowadzą papieże z patriarchatami Wschodu dialog, a zwłaszcza z tymi, którzy zasiadają stolice Piotrowe, które charakteryzują się nie tylko różnicami, ale mniej lub bardziej kolegialnym uznaniem. Ta władza biskupa rzymskiego wykonywana w swej intensywności zależnie od regionu, która uznaje w wysokim stopniu także jako autonomiczną patriarchalną instancję pośrednią, mogłaby w naszych ekumenicznych czasach otworzyć posłudze papieskiej perspektywę twórczego budowania jedności. „Funkcjonować mogą takie pośrednie instancje na trwałe tylko dzięki wysokiej kulturze synodalnej, a jednocześnie także wtedy, gdy

<sup>26</sup> Por. *Actio VIII*, s. 3-17 soboru w Chalcedonie z 26 października 451 roku (wyd. E. Schwartz, *Concilium Universale Chalcedonense* [ACO 2, 1, 3], Berlin Lipsk 1935, s. 58-75).

<sup>27</sup> Co do wprowadzenia tytułu „patriarchy” przez biskupów wymienionych głównych Kościołów por. F. R. Gahbauer, *Die Pentarchie Theorie*, dz. cyt., s. 51-58.

<sup>28</sup> Por. tu i następne K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 67.

<sup>29</sup> Por. jak się kształtował wpływ papieża na różne regiony na Zachodzie, K. Schatz, *Primat*, dz. cyt., s. 47-52.

prawnie będą zarezerwowane te obszary, do których rzymskie centra zobowiążą się nie wkraczać lub tylko pod szczególnymi uwarunkowaniami”<sup>30</sup>.

Tłumaczył z niemieckiego **ks. Mieczysław Olszewski**

## II. RECENZJE

<sup>30</sup> K. Schatz, *Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat*, [w:] P. Hünermann (red.), *Papstum und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, s. 25-42; tu: 38 i n.

**O. Stanisław Józef Płatek OSPPE, *Wybrane zagadnienia z historii i duchowości paulinów***

**Paulinianum, Wydawnictwo Zakonu Paulinów, Jasna Góra –  
Częstochowa 2009, 362 s.**

Duchowość życia zakonnego ma bogatą tradycję i uznane miejsce w chrześcijaństwie, choć jednocześnie prezentuje sobą wieloraką różnorodność. To powołanie m.in. drogi życia konsekrowanego o szczególnym profilu, życia zakonnego. Przybierała ona na przestrzeni wieków wielorakie formy i znamiona. Co więcej, ciągle jest otwarta na nowe propozycje i drogi. Zawsze jednak podstawowym centrum było podejmowanie rad ewangelicznych, tj. ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Na tej drodze, choć w różnych formach szczególnych, wiele pokoleń osiągnęło szczególną bliskość z Bogiem i ludźmi.

W to bogactwo eklezjalne twórczo wpisuje się także starożytna wspólnota paulińska, która w 2008 roku dziękowała za 700 lat zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Jej refleksja historyczna oraz dynamika jest zadatkami pozytywnych perspektyw ku przyszłości, choć zawsze żywo odniesionych do przeszłości. Zawsze bowiem, całe dzieje zbawienia, a w tym i posługi paulińskiej, mają konkretne odniesienie do realiów chrześcijańskiego życia.

Oto Zakon Paulinów udostępnił interesujące opracowanie poświęcone historii i duchowości całej wspólnoty, w całym jej bogactwie i specyfice. Jest to już 218 tom wydany przez Paulinianum, cenne wydawnictwo wielorakich tekstów bibliograficznych oraz źródłowych. Wydaje się że rozprawa ta jest stosunkowo jasnym i zarazem odpowiedzialnym opracowaniem, które jednocześnie budzi duże nadzieje ku przyszłości wiary. Nie można jednak jednocześnie pominąć faktu, iż to ostatecznie i to w stopniu zasadniczym księga *Pisma Świętego Nowego Testamentu* jest fundamentem całej duchowości wszystkich dróg życia konsekrowanego.

Do całości pracy wstęp zredagował o. Izydora Matuszewskiego, obecny przełożony generalny wspólnoty paulińskiej (s. 5). Następnie rozprawa podzielona została na dziewięć części – rozdziałów o dość zróżnicowanej objętości. Te zaś z kolei podzielone zostały na dalsze szczegółowe i bardzo precyzyjne podgrupy tematyczne. Taka systematyka jest ciekawą pomocą w lekturze całej książki.

*Początki zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika* to tytuł pierwszego rozdziału (s. 7-53). Kolejny blok koncentruje się wokół tematu: *Organizacja zakonu: urząd generała a zakon, tworzenie się prowincji w wieku XIV-XVI* (s. 55-72). Dalej ukazano informacje z okresu odnowy duchowej zakonu po Soborze Trydenckim (s. 73-120). Z kolei wskazano na paulinów z okresu rozwoju zakonu – prowincji

polskiej XVII-XVIII (s. 121-150). Idąc dalej podjęto temat: *Studium filozoficzno-teologiczne w zakonie i w prowincji polskiej* (s. 151-168).

Zaprezentowano także działalność apostolską (s. 169-201). W to wpisują się również charakterystyczne cechy duchowości paulinów (s. 203-229).

*Podejmowane próby kasaty zakonu* to tematyka kolejnego rozdziału (s. 231-257). Z kolei w bloku *Odrodzenie się zakonu* ukazano w kolejności Argentynę, Australię, Belgię, Białoruś, Chorwację, Czechy, Francję, Kamerun, Łotwę, Niemcy, Polskę, Republikę Południowej Afryki, Słowację, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Szwecję, Ukrainę, Węgry, Wielką Brytanie i Włochy (s. 259-356). To aktualne kraje posługi ewangelizacyjnej paulinów, którzy rozproszyli się w wielu krajach oraz niemal na wszystkie kontynenty.

Były przełożony generalny zakonu ukazuje ważne elementy historii i duchowości paulinów, a więc swojej rodziny zakonnej. Okazuje się bowiem na przestrzeni dziejów, iż jest to niezwykle bogate spełnianie się ewangelizacji, w charyzmacie tej wspólnoty zakonnej, inspirowanej św. Pawłem, pierwszym pustelnikiem. Doświadczenie naukowe, dydaktyczne oraz badawcze ojca generała wydało interesujący owoc, który jest twórczym wskazaniem do dalszej refleksji wokół historii i duchowości paulińskiej.

Aktualny generał prezentując książkę stwierdza: „Ta cenna monografia sytuuje w aktualnym kontekście charakterystyczne rysy życia wewnętrznego paulinów; celnie uwydatnia ponad siedmiowiekowy proces ewolucji duchowości Zakonu paulinów – począwszy od pierwszych reguł węgierskich przez kolejne redakcje Konstytucji zakonnych, aż po odnowę wskazaną przez Sobór Watykański II” (s. 5). Oto ważne nakreślenie idei, które mają przystawać do współczesności.

Węgierskie pochodzenie zakonu w niczym nie przysłania jego uniwersalności i powszechności oraz otwartości na posługę w Kościele powszechnym, czego dowodem jest choćby niezwykle dynamiczna posługa w Polsce, i to nie tylko na Jasnej Górze w Częstochowie. Dokonany w rozdziale 9. przegląd ukazuje to jeszcze dobitniej, zwłaszcza w sferze administracyjnej. Jest to ważne wskazanie na zewnętrzne struktury, ale jednocześnie o wiele ważniejszym jest duch. Należy jednak zdecydowanie jeszcze wyraźniej nawiązywać do tego źródła i nurtu teologii oraz duchowości.

Słusznie zauważa autor przedmowy prezentowanej książki: „To monograficzne opracowanie, wsparte także na doświadczeniach Jego posługi jako generała Zakonu paulinów, jest wielkim i przydatnym dobrem dla przyszłości paulinów” (s. 5). Nie ulega wątpliwości, że pilnie potrzebnym jest bardziej pogłębiona refleksja, która łączy elementy historii i duchowości. Szkoda, że tylko w stopniu dość minimalnym wybrzmiały szersze konteksty paulińskich informacji, których jest jednak stosunkowo wiele. Wydaje się bowiem, że byłoby to w praktyce waż-

nym elementem pomocniczym dla interpretacji wielu szczegółowych kwestii odnoszących się do zakonu.

Szkoda, że w publikacji nie zamieszczono wstępu czy słowa wprowadzającego. Podobnie brak zakończenia czy podsumowania. Byłyby to ważne elementy, w których byłaby możliwość przedstawienia uwag wprowadzających czy podsumowujących. Takich elementów zawsze się oczekuje, także od strony metodologicznej. Ze względu na charakter międzynarodowy zakonu oczekiwanym jest choćby krótkie streszczenie w języku angielskim czy innym.

Szkoda, że w książce zasadniczo zabrakło przypisów, a jeśli to występują one dość sporadycznie. Ten zabieg zawsze jest ważnym elementem formalnym, a jednocześnie bardzo cenionym, również współcześnie. Wyraźny jest brak bibliografii, tak odnośnie do źródeł jak i literatury przedmiotu oraz pomocniczej. W pracy o charakterze historycznym pomocnym byłby indeks nazwisk, a może i miejscowości.

Dobrze, że w całości obrazu paulinów wybrzmiewa ówczesna teologia moralna. To tak ogólne zasady jak i ich praktyczna aplikacja w konkretnych realiach życia pielgrzymów. Zwłaszcza poprzez Sanktuarium Jasnogórskie byli oni bardzo związani ze spowiednictwem, przecież to było ich szerokie zaangażowanie. Stąd zapewne w tym środowisku wyrosły opracowania teologiczne z tego zakresu, choćby np. Grzegorza Tereckiego czy Andrzeja Gołdanowskiego.

Dobrze, że między stronami 64-65, 128-129, 192-193, 224-225, 288-289 zamieszczono dość obszerną, a zarazem i interesującą dokumentację fotograficzną. To jest ważny element całej narracji i przybliża ikonograficznie wiele postaci oraz wydarzeń związanych zwłaszcza z Jasną Górą, tak w przeszłości jak i nieodległej teraźniejszości.

To rozproszenie klasztorów paulinów na tak wielu kontynentach i w tak wielu krajach wydaje bardzo różnorodne owoce. Stanowią one znamiona obecności w bardzo zróżnicowanych miejscach, gdzie podejmują także bardzo różne posługi. Szczególnie warto tutaj zwrócić uwagę m.in. na Amerykańską Częstochowie – Doylestown. Stała się ona ważnym miejscem manifestacji wiary dla Polonii amerykańskiej.

Trzeba przyznać, że dobór materiałów i konstrukcja pracy jest dość przypadkowa, co w znacznym stopniu utrudnia systematykę studium zakresionych w tytule książki szczegółowych problemów. Można wręcz odnieść wrażenie, że poszczególne rozdziały stanowią zwarte i systematyczne opracowania czy bloki tematyczne. Zatem jawią się w całej książce podstawowe pytania o historię i duchowość. Dobrze, że autor wskazuje, iż niektóre teksty, które były wcześniej publikowane wyszły spod pióra innych autorów (s. 131).

Z kart prezentowanej książki tchnie duże umiłowanie zakonu, co zapewne jest ważnym znamięm dla całej polskiej wspólnoty oraz jej wielorakich dzieł dla Boga, ludzi i świata. Można odnieść wrażenie, że nie wyrasta to tylko

z przynależności autora, którą sam deklaruje, i to w różnych formach. Próbuje on bowiem wyjść poza osobiste uwarunkowania, i pełniej rozeznaczyć miejsce tej wspólnoty zakonnej w Kościele powszechnym oraz poszczególnych Kościołach lokalnych.

*Bp Andrzej F. Dziuba*

**Ks. Czesław Parzyszek SAC, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła***

**Wydawnictwo Księża Pallotynów „Apostolicum”, Zabki 2007, 797 s.**

Kościół, jako Lud Boży Nowego Przymierza jest pielgrzymującą wspólnotą zbawczą, która niesie dzieła ewangelizacyjne, tak w przepowiadanym słowie jak i znakach kultu i miłości bliźniego, zatem to kult i caritas. To zwłaszcza pytania o dar sakramentalnej łaski, którą Bóg w Chrystusie szczególnie hojnie obdarowuje. Dzisiaj, jak to wskazywał wielokrotnie Papież Jan Paweł II dzieło to przybiera nowe formy, a zwłaszcza formę nowej ewangelizacji. Zatem zwłaszcza współcześnie szczególnego znaczenia nabiera świadectwo wiary i życia, wychylone ku nadziei, którą z taką determinacją konsekwentnie zwiastuje papież Benedykt XVI (por. „Spe salvi”). Patrząc na bogactwo dziś, wydaje się, że dzisiejszy świat zdaje się być w tym względzie szczególnie wrażliwy i wymagający. Nie powinno to do pewnego stopnia absolutnie dziwić.

Mając na względzie eschatologiczną dynamikę życia Kościoła, dostosowując się do okoliczności miejsca i czasu, szczególne zobowiązania w tym względzie podejmowane są przez różnorodne wspólnoty, które można do pewnego stopnia określić ogólnym terminem, życia konsekrowanego czy apostolskiego. To wielość charyzmatów i dróg ewangelicznych, które wpisują się, na przestrzeni dziejów Kościoła w jego wyjątkowe bogactwo posługi w przepowiadaniu Ewangelii, świadectwu życia chrześcijańskiego i niesionej posłudze miłości dla innych, zwłaszcza potrzebujących i ludzi z marginesu życia.

Problematyce życia konsekrowanego poświęca książkę ks. dr Czesław Parzyszek, długoletni prowincjał Księża Pallotynów oraz przewodniczący Konferencji i Konsulaty Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce i jednocześnie twórczo zaangażowany w różne struktury posługi dla życia konsekrowanego. Trzeba tutaj wskazać, że ks. Cz. Parzyszek jest autorem wielu prac poświęconych życiu konsekrowanemu i apostolskiemu oraz duchowości palotyńskiej.

Prezentowaną książkę otwiera obszerny *Spis treści* (s. 3-9) oraz *Wykaz skrótów* (s. 11-14). Zostały one podzielone na Dokumenty Vaticanum II, dokumenty papieskie, dokumenty Stolicy Apostolskiej i inne.

Treściowo w rozprawę wprowadza *Wstęp* (s. 15-30). Zawiera on wszystkie elementy metodologiczne przypisane tej części rozpraw naukowych. Z kolei całość studium podzielono na dwie obszerne części, z te z kolei rozdziały.

Część pierwsza została zatytułowana: *Posoborowa nauka Kościoła o życiu konsekrowanym* (s. 31-385). To niezwykle szeroko problematyka i trudna do syntetycznego ujęcia. W pierwszym rozdziale zostały zaprezentowane *Zasad-*

nicze dokumenty Kościoła o życiu konsekrowanym (s. 34-78), które ukazano jako dokumenty soborowe i posoborowe. Na te pierwsze składają się konstytucja *Lumen gentium* i dekret *Perfectae caritatis* oraz inne odnoszące się do życia konsekrowanego. Natomiast późniejsze to z końca XX wieku oraz początku trzeciego tysiąclecia.

*Nauka Kościoła o życiu konsekrowanym w czasie pontyfikatu Pawła VI* to tytuł drugiego rozdziału (s. 79-115). To przede wszystkim przemówienia do osób konsekrowanych. Jeszcze większe znaczenie miały dwa oficjalne dokumenty: motu proprio *Ecclesiae Sanctae* i adhortacja *Evangelica testificatio*. Wskazano tutaj na dokumenty kongregacji watykańskiej: dwie instrukcje *Renovationis causa* oraz *Venite seorsum*, a także dokument *Mutuae Relationes*.

Obszerny trzeci rozdział nosi tytuł *Nauka Kościoła o życiu konsekrowanym w czasie pontyfikatu Jana Pawła II* (s. 116-303). Autor zaprezentował je w układzie chronologicznym rozpoczynając od przemówień z pierwszych lat pontyfikatu, aby następnie przejść do adhortacji *Redemptionis donum*. Po liście z okazji Roku Maryjnego *Litterae encyclicae* zaprezentowano wybrane katechezy środowowe. Wskazano tutaj m.in. na miejsce życia konsekrowanego w Kościele, budzenie powołań, poszczególne śluby, modlitwę, życie wspólnotowe. Szczególnie ważna była adhortacja *Vitae consecrata* oraz list *Novo millennio ineunte*. W oddzielnym bloku tego rozdziału skoncentrowano się na dokumentach kongregacji, które rozpoczyna prezentacja lat osiemdziesiątych z czterema instrukcjami: *Nel presentare*, *Optiones evangelicae*, *Dimensio contemplativa* i *Potissimum institutioni*. Oddzielnie przeanalizowano dalsze dwie instrukcje *Congregavit nos in unum Christi amor* i *Ripartire da Cisto*.

*Nauczanie Benedykta XVI* przybliży przemówienia okazjonalne, encyklikę *Deus caritas est* i adhortację *Sacramentum caritatis* (s. 304-322).

Kolejny rozdział zajmuje się innym rodzajem nauczania: *Wizja życia konsekrowanego w spotkaniach Unii Konferencji Wyższych Przełożonych Europy i na Światowym Kongresie Życia Konsekrowanego* (s. 323-354). Autor przybliżył XI Zgromadzenie Plenarne Unii Konferencji Wyższych Przełożonych Europy, II Światowy Kongres Życia Konsekrowanego i XII Zebranie Plenarne Unii Konferencji Wyższych Przełożonych Europy.

Ostatni rozdział tej części został zatytułowany: *Zadania zawarte w dokumencie „Idziemy naprzód z nadzieją”* (s. 355-385). Ukazano kontekst i motywy powstania dokumentu oraz wskazywane zadania „ad intra” i „ad extra”.

*Elementy teologii życia konsekrowanego w świetle posoborowych dokumentów Kościoła* to tematyka drugiej części prezentowanego studium (s. 386-725), którą rozpoczynają uwagi: *Natura życia konsekrowanego – „drzewo o licznych gałęziach”* (s. 388-470). Autor nakreślił najpierw istotne cechy życia konsekrowanego, aby następnie wskazać na *Evangelię*, jako podstawowe źródło tego życia. Wskazał tutaj także na różne formy życia konsekrowanego: życie monastyczne, stan

dziewic poświęconych Bogu, pustelników i dziewice konsekrowane, instytuty kontemplacyjne, apostołskie i świeckie, stowarzyszenia życia apostołskiego i indywidualne formy życia konsekrowanego.

Wskazując w kolejnym rozdziale na *Trynitarne korzenie życia konsekrowanego* przypomniano najpierw, że jest to dar „a Patre ad Patrem” (s. 471-495). Nie można oczywiście pominąć prawdy „per Filium” i „in Spiritu”. W całości, jak to przypomina autor jawi się trynitarza pieczęć życia konsekrowanego.

*Eklezjalny charakter życia konsekrowanego* to tematyka kolejnego rozdziału (s. 496-522). Życie konsekrowane jest darem Boga dla Kościoła powszechnego, ale ich szczególna rola ma miejsce w Kościele lokalnym. Z kolei autor wskazuje na różne płaszczyzny współpracy osób konsekrowanych z pasterzami, duchowieństwem, między sobą oraz ze świeckimi.

Kolejny rozdział ukazuje *Zasadnicze wymiary życia konsekrowanego* (s. 523-593). Autor zalicza do nich w kolejności następujące wymiary: charyzmatyczny, wspólnotowy, apostołski, kontemplacyjny, prorocki, eschatologiczny, sakramentalny, maryjny.

Mając na względzie wieloraką odpowiedzialność osób życia konsekrowanego następnie wskazano na *Główne „areopagi” życia konsekrowanego* (s. 594-630). Po uwagach ogólnych najpierw te „ad intra”: troska o życie duchowe i świadectwo świętości oraz budowanie braterskiej wspólnoty. Z kolei zadania „ad extra” to: nowa ewangelizacja, dzieła społeczne, misje zagraniczne, rozwijanie dialogu oraz komunii ze świeckimi.

„Formacja – miejscem kształtowania się duchowości życia konsekrowanego” to tematyka szóstego rozdziału (s. 631-669). Wskazano na potrzebę formacji, która winna mieć określone etapy: przednowicjacki, nowicjacki, profesów czasowych i permanentna. Oddzielnie zwrócono uwagę na dynamikę wierności.

Ostatni rozdział stawia zadanie, podając jednocześnie jeden z warunków wypełnienia: „Budować przyszłość z twórczą wiernością” (s. 670-725). Autor wraca do nowych „areopagów” życia konsekrowanego i wskazuje na zjawisko globalizacji, inkulturację, troskę o „sacrum” i nieustanne odczytywanie „znaków czasu”. W drugim bloku tego rozdziału przedstawia propozycje nowego spojrzenia na życie konsekrowane. To przypomnienie, iż oznacza ono radykalizację życia chrześcijańskiego, naśladowanie Chrystusa – „najdoskonalszego konsekrowanego”, niezastąpioną rolę niewiast konsekrowanych i ubogacającą duchowość brata zakonnego.

Całość treściową omawianego studium zamyka zakończenie, które jest pewną próbą podsumowania, ale i zarazem nakreślenia pewnych dalszych planów badawczych (s. 726-731). Z kolei zamieszczono bibliografię (s. 732-778) oraz *Riassunto* (spis treści i streszczenie) (s. 779-787) i *Zusammenfassung* (spis treści i streszczenie) (s. 788-797).



Stosunkowo obszerne opracowanie ks. Cz. Parzyszka podejmuje bardzo szeroką problematykę z zakresu życia konsekrowanego oraz apostołskiego, które może przybierać bardzo zróżnicowane formy. Jego bogate i twórcze zestawienie jest interesującą propozycją, która z pewnością, m.in. ze względu na swój syntetyczny charakter zainteresuje różne środowiska, które podążają drogą życia konsekrowanego czy apostołskiego. Spotkanie systematyki oraz obiektywizmu ujęcia tematu prowadzi do bardzo klarownych analiz merytorycznych. Zresztą sam autor pisze we wstępie: „Próba całościowego opracowania problemu życia konsekrowanego może posłużyć do podjęcia głębszego studium poszczególnych elementów nauczania posoborowego Kościoła, jak też i przedstawienia współczesnej teologii życia konsekrowanego na uczelniach katolickich, na wydziałach teologicznych uniwersytetów i w wyższych seminariach duchownych” (s. 25).

Można zauważyć, że istnieje współcześnie pilna potrzeba szerszego przekazu o życiu konsekrowanym i apostołskim w zwyczajnym i codziennym posłannictwie Kościoła, które w praktyce odnosi się do każdego przejawu chrześcijańskiego świadectwa. Jest to tak ważny komponent Ludu Bożego Nowego Przymierza, iż winien on być znacznie bardziej widocznym centrum życiowego zatroskania osobowego, a także refleksji teologicznej, co zresztą tak często i bardzo sugestywnie wskazywał Ojciec Święty Jan Paweł II. Jak można łatwo zauważyć w pracy ewangelizacyjnej, ile jest nowych „areopagów” dla osób życia konsekrowanego, gdzie winny być one owocne czy twórcze ze swym świadectwem Ewangelii (por. s. 594-630, 670-700).

Należy, w tym kontekście, zgodzić się z wieloma wątpliwościami jakie nadal towarzyszą terminologii tutaj występującej, zważywszy m.in. że dyscyplina ta stosunkowo niedawno stała się autonomicznym działem nauk teologicznych. Stąd m.in. autor niniejszego studium odpowiedzialnie stwierdza: „do dziś nie jest jasne, jak należy precyzyjnie zdefiniować pojęcie teologia życia konsekrowanego i dlatego proponowane są określenia opisowe. W rozprawie jednak zastosowano pojęcie życia konsekrowanego, nie pominięto jednak podejścia odmiennego. Otwarta jest zatem droga do dalszych poszukiwań” (s. 727).

Szkoda, że *Kodeks Prawa Kanonicznego* dla Kościołów Zachodnich Jana Pawła II i jego *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie zyskały większego uznania autora i nie zostały potraktowane jako samodzielne znaczące etapy kształtowania się posoborowej nauki Kościoła o życiu konsekrowanym, w tym jego teologii. Zwłaszcza ma się wrażenie, że nie doszła do głosu teologia prawa, która jest także ważnym elementem kompleksowego widzenia wykładni nauczania Kościoła, a zwłaszcza Jana Pawła II. Szkoda także, że zupełnie zabrakło odwołania do *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* i *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, choć tam wskazań odnoszących się do poruszanych kwestii jest niewiele, ale są one szczególnie znaczące w kontekście rangi doktrynalnego przepowiadania. Te dokumenty nauczania powszechnego Kościoła są szczególnie rozpropagowane

(wiele przekładów językowych) i mają znaczący wpływ na kształtowanie się konkretnych przejawów życia konsekrowanego oraz spojrzenia na nie w Kościele, a w pewnym sensie, np. prawnym i poza Kościołem. W nazewnictwie dokumentów wydawanych przez Stolicę Apostolską istnieją znaczne różnice między występującymi w wykazie skrótów i bibliografii. Jest to istotne ze względu na charakter doktrynalny czy prawny określonego dokumentu.

W prezentowanym studium duże uznanie budzą zgromadzone źródła i bibliografia, które podzielone zostały na *Pismo Święte*; Dokumenty Kościoła powszechnego, Nauczanie papieży; Dokumenty Stolicy Apostolskiej, Literatura przedmiotu, Literatura pomocnicza. To wymowny i zarazem do pewnego stopnia klasyczny podział w tym względzie, który daje ogólne elementy wprowadzające w tym względzie. Generalnie bibliografia została przygotowana z dużą pieczołowitością i stanowić może wstępne zestawienie dla ewentualnych dalszych badań w tej problematyce. Jednak znaleźć można w tym względzie pewne braki, nieścisłości czy niekonsekwencje, które jednak nie pomniejszają w niczym generalnych zasad bibliograficznych.

Trzeba stwierdzić, że w przypadku tłumaczeń nie ma jednoznacznej zasady podawania występowania tekstu oryginalnego, jego określenia czy innych odniesień. Wydaje się, że przy wskazaniach tekstów patrystycznych należy precyzyjnie podać źródło. Warto pamiętać, że w tym względzie prawnie powszechnie przyjęte są jasne zasady, które ułatwiają odniesienia i bibliograficzne. Ze szczegółów można wskazać, że dwukrotne przywołanie S. Miecznikowskiego wskazuje, że chodzi o tę samą pozycję (s. 763). *Summa Theologica* św. Tomasza z Akwinu należało raczej podać jako jedno dzieło, a nie poszczególne jego fragmenty.

Oto polskie środowisko naukowe doczekało się tak obszernego przedstawienia stosunkowo długiego okresu nauczania kościelnego w zakresie życia konsekrowanego, który jednak zasadniczo dotyczy XX wieku. Jednak posoborowe nauczanie w tym względzie jest niezwykle obszerne i bogate, czasem nawet trudne do jednoznacznego rozeznania. Dotyczy to nie tyle ilości osób, co bardziej bogactwa treściowego, tak w płaszczyźnie teologicznej jak i liturgicznej oraz prawno-kanonicznej. Z pewnością opracowanie to może służyć jako pewne kompendium czy klucz wprowadzający w dalsze bardziej szczegółowe badania.

**Bp Andrzej F. Dziuba**

**Ks. Edmund Robek SAC, *Kościółowi w Polsce powiedz...*  
*Refleksja teologicznopastoralna*  
 Warszawa 2009, s. 443**

Liczne przemiany współczesnego świata stawiają przed człowiekiem, a także przed różnymi społecznościami czy wspólnotami wiele nowych rzeczywistości życiowych. Niekiedy spotkanie to jest ubogacające, czasem niszczące, a kiedy indziej stawia nowe pytania czy wyzwania.

Procesy te dotyczą także Kościoła jako społeczności nadprzyrodzonej oraz ziemskiej. Pielgrzymuje on bowiem w danym czasie, w ludzkiej rzeczywistości miejsca i konkretnych osób.

Znany pastoralista ks. prof. Edmund Robek SAC jest wykładowcą w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem wielu prac, w tym kilku książek, m.in. *Miłość zbawcza w Kościele i świecie* (Warszawa 2007), *Pallotyńskie apostołstwo miłości. Z okazji 100-lecia działalności Pallotynów w Polsce* (Warszawa 2007), *Drogi Kościoła* (Warszawa 2004).

Prezentowaną książkę otwiera *Spis treści* (s. 7-15) oraz *Wykaz skrótów* (s. 17-18).

Natomiast treściowo wprowadza *Wstęp* (s. 19). Następnie całość podzielono na osiem rozdziałów. Pierwszy z nich nosi tytuł: *Naukowa refleksja o codziennym wzrastaniu Kościoła* (s. 21-60). Wskazano na jedność, wolność i miłość w Kościele Chrystusowym. W tym kontekście ukazano eklezjologię pastoralną i organizację działań wspólnoty kościelnej.

*Współczesne duszpasterstwo organiczne* to tematyka kolejnego rozdziału (s. 61-99). To głównie pytania o parafię, która rozpatrywana jest jako organiczna „wspólnota wspólnot”. Skazano także na współczesną parafię w Polsce w świetle charyzmatu pallotyńskiego.

Trzeci rozdział koncentruje się na temacie: *Formy działalności duszpasterskiej* (s. 101-159). To kwestia organicznego duszpasterstwa rodzin i jego praktycznych aspektów. Wskazano na duszpasterską opiekę nad ludźmi w podeszłym wieku oraz dialog międzypokoleniowy w duszpasterstwie młodzieży.

*Caritas w duszpasterstwie* zaprezentowano w rozdziale czwartym (s. 161-189) wskazując najpierw na oblicza miłości w charytatywnej posłudze Kościoła. Caritas jawi się jako funkcja zbawcza Kościoła. W praktyce duszpasterskiej praca charytatywna przybiera wiele zróżnicowanych form.

Rozdział piąty analizuje rzeczywistość: *Kościół pielgrzymujący* (s. 191-252). Przybliżono tak w sferze teorii jak i praktyki duszpasterstwo pielgrzymkowe.

Samo pielgrzymowanie jest drogą nawrócenia. Oddzielne wskazano na duchowość pielgrzymki do Ziemi Świętej.

W kolejnym rozdziale zaprezentowano *Apostolat świeckich* (s. 252-322). Autor przybliżył pastoralne aspekty apostołstwa świeckich oraz ukazał je w perspektywie duchowej. Wyakcentowano także teologicznopastoralny wymiar modlitwy.

*Największa jest miłość* jest tematyką rozdziału 7. (s. 323-352). Miłość jest drogą człowieka do wiary oraz do świętości. Przywołano jeszcze Maryję – Matkę miłości miłosiernej.

Ostatni rozdział opatrzone tytułem: *Współczesny świat* (s. 353-408). Wybrzmiewa tutaj humanizm chrześcijański jako współczesne wyzwanie dla Kościoła. Także ważna jest siła pokoju oparta na prawdzie. W końcu ukazano Jana Pawła II jako obrońcę praw człowieka.

Całość treściową książki zamyka krótkie *Zakończenie* (s. 409). Natomiast od strony formalnej dodano jeszcze *Aneks* (s. 411-424) i *Bibliografię* (s. 425-443).

Prezentowane opracowanie ukazało się jako trzeci tom serii „Biblioteka Teologii Pastoralnej” wydawanej przez Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II. Ta edycja związana jest z Sekcją teologii pastoralnej UKSW.

Oto stosunkowo szerokie tematycznie opracowanie. Dotyka ono wielu interesujących kwestii pastoralnych. W wielu miejscach jest to jednak propozycja interdyscyplinarna. Trudno bowiem oddzielić liczne elementy praktyczne od teoretycznych, a te dotyczą np. teologii moralnej czy duchowości.

Jak zaznacza autor we *Wstępie* „z (...) potrzeby służenia Kościołowi powstała również ta książka. Zawiera ona część dorobku pastoralisty, który przez dwadzieścia lat zbierał doświadczenia duszpasterskie, a przez ostatnie kilkanaście lat poświęcił się naukowej pracy, za cel której przyjął poszukiwanie możliwości łączenia mądrości płynącej z doświadczenia z wynikami badań naukowych. Autor tej książki stara się odkrywać przed Czytelnikiem bogactwo polskiej, teologicznopastoralnej myśli. Niemniej ważne jest jednak, aby jej treść stała się dla Czytelnika inspiracją do własnych poszukiwań oblicza Kościoła, który żyje, myśli, czuje, kocha, wzbudza nadzieję, podtrzymuje wiarę, daje siły, prowadzi człowieka do źródła życia wiecznego” (s. 19).

Wydaje się, że udało się autorowi wskazać na wiele interesujących kwestii pastoralnych. Jawią się one w formie dość komunikatywnej, co wynika – jak się wydaje – właśnie z długoletniego praktycznego doświadczenia duszpasterskiego. Oczywiście, może to rodzić pytania czy wątpliwości co do jednorodności prezentowanego opracowania.

W zakończeniu autor wskazuje, że „tytuł tej książki: *Kościółowi w Polsce powiedz...* sugeruje, że ta refleksja teologicznopastoralna nie jest zakończona. Każdy uczeń Chrystusa jest powołany do służenia Kościołowi, ale jego zadaniem jest

również poznawanie Kościoła. Najlepszym sposobem zdobywania mądrości kościelnej jest dialog. Materiały zamieszczone w tej książce są tylko «głosem» w tej dyskusji na temat Kościoła» (s. 409)

To jest owa cenna świadomość teologa pastoralisty. Owo otwarcie się jest dobrą perspektywą oraz może budzić nadzieje. Oby od powiedzenia udało się jak najszybciej przejść do podejmowanych działań, które w wielu miejscach sugeruje sam autor, ale narzucają się one w osobistej refleksji.

Zamieszczona bibliografia została usystematyzowana według pewnego schematu. Wydaje się, że przynajmniej część nauczania papieży ma większą wartość doktrynalną i teologiczną niż Dokumenty kościelne. Zapewne z przyczyn technicznych nie zachowano w literaturze przedmiotowej porządku alfabetycznego. Spotkać można błędy literowe, zwłaszcza w wyrazach obcojęzycznych. Błędy te dotyczą tak bibliografii jak i przypisów.

W całości opracowania, nie tylko w fragmentach wprost wskazanych, wybrzmiewa duchowość oraz nachylenie duszpasterskie palotyńskie. Jest to bowiem pewna oferta, którą autor zweryfikował już w latach pracy duszpasterskiej. Zresztą, przywołuje te doświadczenia ze znaczną osobistą satysfakcją.

**Bp Andrzej F. Dziuba**

**Bp Andrzej F. Dziuba, *Chrześcijaństwo a kultura*  
Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego,  
Warszawa 2008, 323 s.**

Kultura jest pojęciem, które ma bardzo wiele określeń. Inne określenie proponuje filozofia, inne antropologia lub teologia. Niektóre z nich dopełniają się inne zaś wykluczają się wzajemnie. Można też spotkać różne określenia kultury na gruncie tej samej nauki. Kultura ma swój wymiar i odniesienie do wszelkich dziedzin ludzkiej egzystencji. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej. Szczególnym wymiarem i płaszczyzną odniesień kultury jest religia. Ten właśnie wymiar interpretacji kultury uczynił przedmiotem swojej interesującej refleksji bp Andrzej Franciszek Dziuba w książce pt. *Chrześcijaństwo a kultura*.

Całość analiz została podzielona w książce na pięć rozdziałów, poprzedzonych *Wstępem*, a zwieńczonych *Zakończeniem*. Pierwszy rozdział nosi tytuł *Dar kultury*. Autor ukazał tu człowieka jako twórcę i bezpośredni podmiot kultury. Ten podmiotowy wymiar kultury łączy się z jej wymiarem religijnym. Kultura jest „podstawową formą pośredniczenia i współdziałania z Bogiem, który wybiera ją jako ważne narzędzie Bożej ekonomii zbawienia” (s. 14). Autor podkreśla, że takie pojmowanie kultury i jej interpretacja odnosi się zarówno do człowieka jako jednostki, jak i do ludzkiej społeczności, a zwłaszcza narodu.

Drugi rozdział książki bpa Dziuby został zatytułowany *Wymiar osobowy kultury*. Autor przedstawił w nim cztery aspekty osobowego wymiaru kultury. Zaczął od źródła antropologicznego kultury, czyli godności osoby ludzkiej. Podkreślił wydarzenia historiozbawcze – stworzenie człowieka i Wcielenie Syna Bożego, które świadczą o wielkiej godności człowieka. Zauważył, że Prymasem Tysiąclecia, że koniec ostatniego wieku przyniósł pogwałcenie godności człowieka. Mimo to człowiek ma niezbywalną godności dlatego, że jest indywidualną osobą. Następnie omówiony został chrystocentryzm antropologii kultury chrześcijańskiej. Biskup Dziuba wydobyl tu prawdę, że ostatecznym źródłem kultury jest Bóg, który uzdolnił i powołał człowieka do tworzenia kultury, a przez wcielenie Jezusa Chrystusa związał się w szczególny sposób z człowiekiem. Tak uzdolniony człowiek, współpracuje z Bogiem w przetwarzaniu świata. Autor, za Kardynałem Prymasem, wskazał, że konieczna jest świadomość uczestnictwa w światłości Chrystusowej przez wszystkie właściwości naszego człowieczeństwa (por. s. 40). Kolejny punkt pt. *Osobowa funkcja kultury* jest kontynuacją wcześniejszego tematu. Został tu wyeksponowany fakt, że kultura jest przede wszystkim postawą i formą aktywności osobowej człowieka. Umożliwia mu

ona tworzenie wartości w sobie samym oraz wokół siebie. Kultura stawia sobie za cel doskonalenie osoby ludzkiej i dobro społeczeństwa. Takie spojrzenie na człowieka na gruncie realizmu egzystencjalnego wiary ewangelicznej stoi u podstaw podjęcia kolejnego problemu, jakim jest *Eschatyczne ukierunkowanie osoby ludzkiej w kulturze*. Autor podkreślił, że „obecność człowieka w kulturze wynika zarówno z naturalnej potrzeby i warunków rozwoju oraz osobowego doskonalenia człowieka, jak i postępu w świecie” (s. 77).

Kolejny, 3. rozdział zawiera refleksję na temat: *Kultura a rodzina*. Autor zwrócił najpierw uwagę na więź kultury z rodziną. Rodzina potrzebuje kultury, gdyż jest żywym organizmem dążącym ciągle do udoskonalania się. Rodzina nazaretańska Jezusa, Maryi i Józefa jest prawzorem każdej rodziny oraz twórczej kultury rodzinnej. Autor, powołując się na własne opracowanie stwierdził, że Chrystus jest ostateczną zasadą nadprzyrodzonej kultury każdej rodziny, wskazując że miłość powinna być obecna i przenikać wszystkie stosunki społeczne, wpisując się w budowanie cywilizacji miłości. Podkreślił też, że twórczy udział rodziny w odniesieniu do kultury w sposób szczególny wyraża się w rodzinie kultury patriotycznej. Rodzina jest podstawowym podmiotem wychowania patriotycznego i narodowego. Pisząc o rodzinie, bp Dziuba nie zapomniał o innych społecznościach kształtujących człowieka. Jako drugie miejsce wymienia szkołę, a następnie państwo i Kościół. Podkreślił za Prymasem Tysiąclecia, że rodzina „spełnia swoją funkcję realizując podwójne zadanie: zabezpiecza odpowiedni poziom kultury materialnej oraz jest podstawową komórką kultury duchowej” (s. 125).

Rozdział 4. nosi tytuł *Kultura a naród* i zawiera refleksję Autora na temat związku kultury z narodem. Powiązanie to ma swe zakotwiczenie we wspólnotowym charakterze ludzkiej natury. Naród pojmowany jest tu jako „wspólnota kulturowa”, stanowiąca „najwyższe stadium więzi grupowej i solidarności społecznej”. Swoją refleksję na ten temat, bp A. F. Dziuba rozwija poprzez analizę trzech zagadnień: naród jako podmiot kultury, kultura u genezy narodu oraz podstawowe kategorie dziejów kultury narodowej. Kończy tę część swojej pracy wnioskiem: „Kultura narodowa i chrześcijańska zarazem była warunkiem dziejowej tożsamości narodu, «duszą» jego bycia sobą, siłą jego heroizmu, przetrwania i zmartwychwstania” (s. 190).

W ostatnim, 5. rozdziale omawianej książki, Autor zamieścił swoje analizy na temat: *Kultura a świat*. Zwrócił on uwagę na ostateczną perspektywę oddziaływania człowieka, jako twórcy kultury, na rzeczywistość świata odnowionego „w Chrystusie”. Eksponując tę nową rzeczywistość świata bp A. F. Dziuba stwierdza: „W nowym porządku znikają różnice rasy, religii, kultury i klas społecznych, które dzieliły rodzaj ludzki od chwili upadku” (s. 191). Ta nowa rzeczywistość świata stanowi jednak nowy wyzwanie całej ludzkości, która poprzez swój wysiłek ma prowadzić świat do zbawienia. „Do człowieka należy

zatem dalsze formowanie, a zwłaszcza humanizowanie i pneumatologizowanie świata, który jest dziełem nie dokończonym” (s. 192). Biskup A. F. Dziuba analizuje w tym rozdziale trzy zagadnienia: rodzina ludzka jako podmiot kultury, pokój świata jako cel kultury oraz wkład Kościoła w kulturę świata. Stwierdza, że Kościół winien być „zaczynem, mocą i nadzieją pełnej kultury w rodzinie, narodzie i w całym świecie, gdyż (...) dostrzegając wartość każdej ludzkiej kultury w świecie, przyczynia się jednocześnie do stawiania się ludzkości pełniejszym bytem osobowym” (s. 257).

Interesująca książka bp. A. F. Dziuby daje możliwość Czytelnikowi zdobycia wiedzy na temat kultury w rozumieniu chrześcijańskiej wiary. Znajdujemy tu globalny wyraz i wymiar kultury, z zachowaniem właściwej perspektywy między tym, co naturalne a tym, co nadprzyrodzone.

Szczególną wartością omawianej książki jest też personalistyczne podejście do analizowanych zagadnień. Zastosowanie tej metody pozwoliło Autorowi ukazać fazy naukowo-twórczego myślenia, takiego jak: weryfikacja fenomenologicznie opisanego ludzkiego działania w kategorii kultury, jego obiektywizację i wartościowanie w świetle danych Objawienia i nauki Kościoła. Pozwoliła też uniknąć subiektywnych interpretacji i dokonać ciekawego opracowania rozwoju człowieka i ludzkiej wspólnoty w dziedzinie kultury.

W analizie tego zagadnienia bp A. Dziuba koncentruje się głównie na poglądach dwóch wielkich Polaków – kard. S. Wyszyńskiego i Papieża Jana Pawła II. Mówi się nieraz: „cudze chwalicie swego nie znacie”. Autor książki wprost przeciwnie „swoje” zna, ceni i wydobywa bogactwo i piękno treści. Omawiana książka może być tego dowodem.

Omawiana książka może być zachętą do dalszych poszukiwań i analiz zmierzających do wyeksponowania zaangażowania Kościoła – zarówno w Polsce, jak i powszechnego – w tworzenie kultury i nadawanie jej chrześcijańskiego charakteru.

**Ks. Adam Skreczko**

**Elżbieta Osewska, *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education* Tarnów 2008, Wydawnictwo Biblos, 453 s.**

Książka ta jest rozprawą habilitacyjną dr hab. Elżbiety Osewskiej, adiunkta przy katedrze teologii pastoralnej małżeństwa i rodziny w Instytucie Studiów nad Rodziną, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorka rozprawy jest bardzo znana zarówno w polskim jak i zagranicznym środowisku katechetów i specjalistów z zakresu edukacji oraz nauk o rodzinie. Do tego przyczyniły się jej publikacje (w języku polskim, angielskim, włoskim, portugalskim i francuskim), jak i liczne wystąpienia na sympozjach i kongresach krajowych oraz zagranicznych. Jej dorobek naukowo-dydaktyczny jest bardzo zróżnicowany. Wskazuje na zaangażowanie zarówno w naukową refleksję nad katechetyką, teologią pastoralną, naukami o rodzinie, polityką społeczną, komunikacją interpersonalną i edukacją, jak i na praktykę edukacyjną, o czym świadczą opublikowane jej autorstwa i pod jej redakcją podręczniki do nauki religii oraz organizowane i prowadzone przez nią formy doskonalenia zawodowego nauczycieli, np. zorganizowana przez nią ogólnopolska konferencja konsultantów, doradców ds. katechezy i nauczania religii oraz dyrektorów wydziałów katechetycznych pt.: „Kreatywny katecheta” w dniach 19-21 września 2009 roku w Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Łomży.

W swojej monografii habilitacyjnej *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education*, E. Osewska odpowiedziała na pytanie, czym charakteryzuje się edukacja religijna w szkołach katolickich na terenie Anglii i Walii oraz na ile ta koncepcja jest odzwierciedleniem założeń projektu *Living and Sharing Our Faith*. Wnikliwa analiza tego zagadnienia została osadzona w szerokim kontekście społecznym, politycznym, religijnym, historycznym i edukacyjnym Anglii i Walii. W dużym stopniu ułatwia to zrozumienie zmagania Kościoła rzymskokatolickiego na tym terenie o zachowanie wyznaniowego charakteru edukacji religijnej w swoich szkołach.

Na recenzowaną monografię składają się cztery rozdziały, *Wstęp*, *Zakończenie*, *Wykaz skrótów*, *Bibliografia* i *Streszczenie* w języku angielskim. Od strony merytorycznej i formalnej rozprawa zasługuje na uznanie, gdyż jest potwierdzeniem kompetentnej i solidnej pracy Autorki. Bowiem katechetyka i nauki edukacyjne są zawsze otwarte zwłaszcza na pedagogikę, psychologię, socjologię, co dzięki jasnej prezentacji zawartej w pracy Autorki zostało mocno podkreślone. Lo-

giczny układ i solidne oparcie na źródłach i bogatej literaturze przedmiotu oraz poprawność metodologiczna uzasadniają wartość niniejszej rozprawy. Praca dr hab. E. Osewskiej pozwala uzyskać pełniejszą orientację o sytuacji, roli, naturze, celach, treściach i możliwościach edukacji religijnej realizowanej w szkole katolickiej Anglii i Walii.

Model angielski i walijski edukacji religijnej jest mało znany w Polsce, stąd tym większe znaczenie na gruncie polskim recenzowanej pracy. Podobnie ma się rzecz z bogatą bibliografią ujętą w cztery działy. Pierwszy to źródła zawierające archiwalia, pisma koordynatorów narodowego projektu, programy, podręczniki do edukacji religijnej i materiały katechetyczne, dokumenty Kościoła powszechnego i lokalnego, dokumenty państwowe i Kościoła anglikańskiego, dokumenty anglojęzyczne innych Kościołów lokalnych, dodatkowe katechizmy i materiały katechetyczne. Drugi dział to wyłącznie anglojęzyczna literatura przedmiotu. Natomiast 3. dział to literatura pomocnicza. Czwarty dział obejmuje encyklopedie, słowniki i leksykony. Należy zauważyć, iż prawie cała bibliografia jest w języku angielskim oraz pochodzi z różnorodnych miejsc. W jej skład wchodzi materiały archiwalne, publikacje książkowe i artykuły z licznych czasopism i z wielu anglojęzycznych krajów.

Rozprawa Elżbiety Osewskiej wnosi znaczący wkład w przybliżanie polskiemu czytelnikowi zagadnień dotyczących edukacji katolickiej w różnych krajach europejskich. Znajomość języka angielskiego ułatwia jej zarówno korzystanie ze źródeł obcojęzycznych, jak i opracowywanie nowych zagadnień edukacyjnych i katechetycznych w języku angielskim czy też przenoszenie innych rozwiązań na grunt polski. Recenzowana książka w znaczący sposób przyczynia się do poznania edukacji religijnej w Anglii i Walii oraz prezentuje wiele interesujących rozwiązań edukacyjnych, które mogą być zastosowane w edukacji w Polsce.

**Ks. Adam Skreczko**

**Christoph Böttigheimer, Johannes Hofmann (red.),  
*Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und  
interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen  
und ekklesiologischen Desideraten*  
Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck 2008, 382 s.**

W 2008 roku ukazała się w wydawnictwie Otto Lembeck we Frankfurcie nad Menem bardzo cenna z ekumenicznego punktu widzenia pozycja: *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*. Jest to pokłosie sympozjum zorganizowanego przy Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt-Ingolstadt w dniach 14-16 listopada 2007 roku. Tematyka wygłoszonych referatów nawiązywała bezpośrednio do międzywyznaniowego dialogu pomiędzy Kościołem prawosławnym a katolickim, a zwłaszcza dotyczyła ona spotkań Komisji do spraw dialogu, które miały miejsce w Belgradzie w 2006 roku i w Rawennie w 2007 roku. Tematyką tych obu spotkań były: wspólnota kościelna, synodalność<sup>1</sup> i autorytet. Stąd też całość materiału sympozjum zebranego w prezentowanej tu książce podzielono na trzy części: Autorytet, Synodalność, a trzecia część przedstawia oba zagadnienia we wzajemnej zależności. Referaty na sympozjum głosili przedstawiciele Kościołów tak katolickiego jak i prawosławnego, ponadto przedstawiciele Kościoła unickiego Ukrainy, jak też przedstawiciele Kościołów protestanckich. Autorzy referatów reprezentują różne dziedziny wiedzy: biblistykę, teologię patrystyczną, teologię dogmatyczną, historię Kościoła, prawo kanoniczne tak katolickie jak wschodnie. Już sama różnorodność dziedzin wiedzy i różnorodność wyznaniowa reprezentowanych przez prelegentów nadawała sympozjum, a teraz zebranym w pozycji książkowej referatom, nadaje wysoką wartość podjętego dzieła. Tak więc wszystkie referaty oparte o głęboką wiedzę Autorów, mają swoją ekumeniczną wymowę. Nie sposób jednak je wszystkie omówić. Wskażemy na tematy najczęściej podejmowane i najbardziej dyskutowane.

Najwięcej miejsca na sympozjum, a potem w opublikowanej pozycji książkowej, poświęcono „autorytetowi”, pod którym, gdy chodziło o Kościół katolicki, rozumiano przeważnie prymat papieża. Prymat papieża – biskupa Rzymu – kształtował się w pierwotnym chrześcijaństwie powoli, ale bardzo wyraźnie na bazie budowania kościelnej komunii, której zasadniczym zwornikiem był biskup Rzymu. Temat rozwoju i umacnianiu się autorytetu (prymatu) biskupa Rzymu w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa ukazuje w sposób udoku-

mentowany Johannes Hofmann, profesor starożytnej historii Kościoła i teologii patrystycznej Uniwersytetu w Eichstätt<sup>2</sup>.

Jeden z opublikowanych dokumentów Komisji Kościoła prawosławnego i katolickiego ds. dialogu, na który powołuje się w swoim opracowaniu Ch. Böttigheimer, na temat biskupstwa w Kościele, a w tym prymatu biskupa rzymskiego, uwzględniając różnice w rozumieniu prymatu w obu Kościołach, kończy wielce obiecującym zdaniem: „Biorąc pod uwagę wspólnotę lokalnych Kościołów można temat prymatu w całym Kościele, a przede wszystkim temat prymatu biskupa Rzymu, podjąć z uwzględnieniem potrzeby dalszej dyskusji, powinna być przedstawiona zasadnicza różnica pomiędzy nami, aby później móc ją wyjaśnić”<sup>3</sup>. Tenże autor w innym artykule<sup>4</sup> przedstawiając obecną sytuację ekumenicznego dialogu idącego w trzech kierunkach, tzn. dyskusji dotyczącej autorytetu soborowego, biskupiego i prymatu papieskiego zaznacza, że wyłania się możliwość porozumienia pomiędzy Kościołami katolickim, prawosławnym i luteraniskim. I tak Böttigheimer cytuje znaczącą wypowiedź greckiego teologa, E. Theodorou: „Jeżeli nauczanie i instytucje rzymsko-katolickiego bratniego Kościoła (np. nauczanie o jurysdykcyjnym prymacie papieża i o jego nieomylności) odstąpią od wymagania powszechnej ważności i skuteczności, zdewaluują je i osłabiają ich wymowę poprzez symboliczną wykładnię i interpretację, a która swoją ważność zachowałaby w obrębie Kościoła katolickiego, to byłoby możliwe – moim zdaniem – tę symboliczną interpretację – na rzecz jedności – potraktować ze strony prawosławnych teologów jako w pewnym sensie nową”<sup>5</sup>. Podobnie w przyjętym przez Mieszana katolicko-prawosławną Komisję ds. Dialogu z 13 X 2007 roku w Rawennie, stwierdza się, „że Rzym jako Kościół, który według św. Ignacego z Antiochii «przewodzi w miłości», zajął pierwsze miejsce w szacunku i dlatego biskup Rzymu był pierwszy (*protos*) spośród patriarchów”. Stąd połączenie synodalnej zasady dla poszczególnych Kościołów lokalnych z urzędem biskupa Rzymu jako służby wspólnocie i jedności całego Kościoła Komisja Mieszana ds. Dialogu wcale nie wyklucza<sup>6</sup>.

Także luteranie dają do zrozumienia, że byliby skłonni przyjąć biskupa Rzymu jako reprezentanta całego chrześcijaństwa, o ile byłby zaakceptowany system autokefaliczny, tzn. ogólnokościelnej *koinonii* siostrzanych Kościołów, a w niej przysługiwałoby biskupowi Rzymu honorowe przewodnictwo jako *primus inter pares*<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> J. Hofmann, *Communio – Prüfstein personaler und synodaler Autorität im Kontext kirchlich rezipierter Synoden der ersten fünf Jahrhunderte?*, s. 79-107.

<sup>3</sup> Ch. Böttigheimer, *Einführung zur ökumenischen Situation*, s. 14 (s. 13-17).

<sup>4</sup> Tenże, *Kirchliche Autorität im ökumenischen Dialog. Konziliare, episkopale und primatiale Autoritätsausübung: Gemeinsamkeiten und Divergenzen*, s. 23-47.

<sup>5</sup> Tamże, s. 39.

<sup>6</sup> Tamże, s. 39-40.

<sup>7</sup> Tamże, s. 40.

<sup>1</sup> W prezentowanej pozycji używa się słowa „Synodalität”, które w Kościołach wschodnich słowiańskich określa się mianem „soborność”.



Ale, jak stwierdza Ch. Böttigheimer, narazie droga do głębszych relacji i ustaleń jest wciąż daleka i traktowanie Kościołów chrześcijańskich jako *communio* wyraża się raczej dzisiaj lepiej jako *communicatio*<sup>8</sup>.

Pierwsza część omawianej tu pozycji zawiera wiele wartościowych opracowań, które najlepiej by było przetłumaczyć dla polskiego Czytelnika w całości na język polski. Do takich opracowań należy zaliczyć artykuł profesor Theresia Hainthaler: „Autorytet i autorytety w starożytnym Kościele. Patrystyczne uwagi odnośnie do dokumentu z Rawenny”<sup>9</sup>. Theresia Hainthaler odwołuje się do dokumentu z Rawenny, gdzie wyjaśnia się również terminy m.in. „autorytet”: „Autorytet Kościoła pochodzi od jego Pana i Głowy Jezusa Chrystusa” (por. Ef 1, 22; 5, 23). Dalej celem „autorytetu” w Kościele jest jednoczyć całą ludzkość w Jezusie Chrystusie (Ef 1, 10; J 11, 52). Jest on przeznaczony do służby (*diakonia*) wspólnocie. Dokument z Rawenny, jak pisze T. Hainthaler, wskazuje na to, że „autorytet w kościelnej *communio* jest powiązany z zasadniczymi strukturami Kościoła, do których należą wyznanie wiary, sprawowanie sakramentów dzięki sukcesji apostołskiej (...). Tak jak *communio* w sakramentach zakłada *communio* w tej samej wierze, tak też musi zaistnieć pełna kościelna *communio* pomiędzy Kościołami przy jednoczesnym uznaniu kanonicznego prawodawstwa w ich prawowitej różnorodności”<sup>10</sup>. Theresia Hainthaler dokumentuje swoją interpretację dokumentu z Rawenny wielu wypowiedziami Ojców Kościoła, co czyni ją praktycznie niepodważalną. I jak echo powtarza się w dokumencie z Rawenny, że *communio* jest kryterium i miejscem wykonywania autorytetu. To w ramach uporządkowanej wspólnoty zgodnie z normami prawa kanonicznego dokonuje się posłannictwo każdego Kościoła wspieranego łaską Bożą, aby służyć Bogu i oddawać Mu chwałę, staje się miejscem głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów, miejscem, w którym wierni dokładają starań, by ulżyć doli potrzebujących i gdzie każdy może osiągnąć zbawienie (19 pkt. dokumentu z Rawenny). Dokument podkreśla także, że charyzmaty poszczególnych wiernych i posługi w Kościele łączą się we wspólnocie, której przewodniczy biskup, a który z kolei służy jedności Kościoła lokalnego<sup>11</sup>.

Warto zwrócić uwagę na mocowanie się prawosławnej teologii o uznanie nośników kościelnego nauczania wobec wyzwań trzeciego Tysiąclecia, czym się zajął A. Vletsis<sup>12</sup>. Uznawanie przez większość Kościołów prawosławnych autorytetu znajdującego się w gestii synodów, w przeciwieństwie do prymatu

<sup>8</sup> Tamże, s. 41.

<sup>9</sup> T. Hainthaler, *Autorität und Autoritäten in der Alten Kirche. Praktische Anmerkungen zum Ravenna-Dokument*, [w:] *Autorität und Synodalität*, dz. cyt., s. 49-77.

<sup>10</sup> Tamże, s. 51.

<sup>11</sup> Tamże, s. 59.

<sup>12</sup> A. Vletsis, *Das Ringen der orthodoxen Theologie um die Erkenntnis um die Träger der kirchlichen Lehre von der Herausforderung des dritten Millenniums*, [w:] *Autorität und Synodalität*, dz. cyt., s. 147-167.

papieża w Kościele katolickim, poddawane jest, zwłaszcza w ekumenicznym dialogu, dyskusji. Prawosławni, jak np. A. Kallis, na którego powołuje się Vletsis, postulują rozróżnienie pomiędzy dwoma pojęciami: „autorytet” i „autentyczność”, z których to ostatnie oznaczałoby bazowanie na prawdzie zachowywanej w tradycji, wbrew „katolickiej monarchicznej strukturze Kościoła czy też protestanckiemu antyinstytucjonalnemu, duchowemu wyobrażeniu Kościoła”<sup>13</sup>. Jednakże Vletsis prezentuje różnorodność prawosławnej teologii, wychodząc od autorytetu „ex sese” postanowień ekumenicznych soborów aż do rozumienia go „ex consensu Ecclesiae”.

W trzeciej części warte zauważenia jest rozumienie autorytetu i synodalności w KPK z 1983 przedstawione przez S. Haeringa<sup>14</sup>. KPK pod pojęciem *auctoritas* rozumie raczej prawowitą i właściwą instancję, która wypełnia kościelną władzę. Natomiast, gdy chodzi o synodalność, a w KPK mówi się raczej o synodach, to rozumie się je (synody) w ścisłym znaczeniu jako zgromadzenie biskupów, którzy poprzez kolegialnie podejmowane decyzje, wypełniają kościelny obowiązek nauczania i zarządzania. Jako członkowie uczestnicy synodów są brani pod uwagę także osoby niebędące biskupami, jednakże bez prawa głosu. Tak więc synody w najnowszym KPK z 1983 roku mają charakter typowo biskupi<sup>15</sup>. Autor cytowanego artykułu wylicza różne synodalne formy funkcjonujące w Kościele katolickim. Są to synody we właściwym znaczeniu: sobór ekumeniczny (KPK kan. 330-367), synody partykularne (kan. 439-446) i do tego zalicza on konferencje biskupów (kan. 447-459), jak też synody w szerszym znaczeniu: synody biskupów, synody diecezjalne, wszelkiego rodzaju rady – każda z tych ostatnich form ze zróżnicowanymi kompetencjami. Po bliższym przedstawieniu różnych form synodalnych, autor stwierdza, że autorytet i synodalność w Kościele łańciskim nie są sobie przeciwstawne, są raczej związane ze sobą i w wielu przypadkach zależą od siebie. Ukazuje również, że w Kościele katolickim zasadą i fundamentem jedności całego Kościoła jest papież, a zasadą i fundamentem Kościołów lokalnych jest biskup.

Interesujące zasady posiadają katolickie Kościoły wschodnie uwidocznione przez A. Weissa w artykule o znaczeniu autorytetu i synodalności w prawie kanonicznym tychże Kościołów<sup>16</sup>. Autor podkreśla, że w katolickich Kościołach wschodnich uznaje się dwa niepodważalne podmioty: wspólnotę wierzących i sakrament święceń, będący podstawą urzędu przewodzącego lokalnemu Kościołowi. Formami synodalnymi są: synod biskupi w ramach patriarchatu, Synod

<sup>13</sup> Tak Kallisa cytuje Vletsis, tamże, s. 147.

<sup>14</sup> S. Haering, *Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche*, [w:] *Autorität und Synodalität*, dz. cyt., s. 297-320.

<sup>15</sup> Tamże, s. 299.

<sup>16</sup> A. Weiss, *Die Zordnung von Autorität und Synodalität im CCEO*, [w:] *Autorität und Synodalität*, dz. cyt., s. 361-377.



Stały i Konwent Patriarchalny. Członkami synodów Kościołów wschodnich są biskupi, świeccy mogą być doradcami.

Reasumując, można powiedzieć, że ukazywana tu pozycja jest ze wszech miar cennym przyczynkiem w dialogu międzykonfesyjnym w chrześcijaństwie. Jedynie poprzez dyskusję, wyjaśnianie dogłębne spraw wiary i rozumienia funkcjonowania Kościołów chrześcijańskim przybliża nas do jedności. Jest wiele spraw ciągle inaczej rozumianych przez Kościoły chrześcijańskie, ale tylko na drodze dyskusji, takiego np. sympozjum, jakie miało miejsce w uniwersytecie w Eichstätt-Ingolstadt, a teraz wydane w formie książkowej, można wiele wyjaśnić i przybliżyć stanowiska w sprawach wiary i jedności. Pozycja książkowa dokumentuje treści przedstawionych referatów, czuje się jednak niedosyt z braku dyskusji, której ta publikacja nie zawiera. Jest to jednak ważne dzieło i godne polecenia także polskim ekumenistom i członkom różnych gremiów ds. dialogu pomiędzy chrześcijańskimi wyznaniem.

**Ks. Mieczysław Olszewski**

**Antonino Leonelli, *Fermo posta. Paradiso*  
Modena 2007, wyd. Tipo-Litografia Paltrinieri, s. 264**

Jedną z cech człowieka mądrego i dojrzałego jest zdolność dokonywania wnikliwej obserwacji, a także idącej w ślad za tym refleksji. „Sklonność” ta – jak pokazuje doświadczenie – w miarę upływu lat staje się coraz bardziej widoczna. Tę „prawidłowość” życiową widać wyraźnie w ostatniej książce ks. prał. dr. Antonino Leonelli z Modeny (Włochy) zatytułowanej: *Fermo posta. Paradiso*. Dzieło to, wydane w czerwcu 2007 roku w Modenie (Włochy) nakładem miejscowego wydawnictwa Tipo-Litografia Paltrinieri, otrzymałem od Autora w Cortinie d’Ampezzo latem 2008.

W książce *Fermo posta. Paradiso* ks. Antonino Leonelli usiłuje jeszcze raz spojrzeć na swoje życie, ale już w perspektywie przyszłości. Okazją ku temu stała się 60 rocznica święceń kapłańskich (wyświęcony w 1947 r.). Zapewne tym też należy tłumaczyć tak wymowny tytuł jego ostatniego dzieła – jak sam wielokrotnie zaznaczał – oraz rysunek słynnego grafika Gustawa Doré (1832-1883) umieszczony na pierwszej stronie okładki. Jest to ilustracja do XXVII rozdziału *Raju* Dantego, ukazująca niezliczone chóry aniołów w geście uwielbienia.

Autor książki *Fermo posta Paradiso* urodził się w Modenie (Włochy) 3 maja 1924 roku. Po zdobyciu wiedzy w zakresie szkoły średniej, w dniu 18 września 1943 roku przekroczył progi Wyższego Seminarium Duchownego w Modenie. Po czterech latach studiów 22 czerwca 1947 roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. abp. Cesare Boccoleri (1875-1956), ordynariusza Modeny (1940-1956). Początkowo pracował jako wikariusz w parafii Campogalliano, a następnie w parafii katedralnej w Modenie. W 1953 roku na Uniwersytecie w Modenie obronił doktorat z zakresu prawoznawstwa. W latach 1950-1957 wykładał religioznawstwo i filozofię w Instytucie Pedagogicznym Sióstr Urszulanek w Modenie. Od 1961 do 1985 roku piastował urząd dyrektora szkół średnich. Następnie został mianowany dyrektorem Instytutu Diecezjalnego im. Jana kard. Morone (1520-1580). W międzyczasie został zaliczony do grona różnych stowarzyszeń i towarzystw naukowych. Działalność pedagogiczno-dydaktyczną zakończył oficjalnie w 1990 roku, poświęcając resztę życia posłudze kapłańskiej i badaniom historycznym. Ksiądz Antonino Leonelli opublikował wiele z dzieł z zakresu: historii Kościoła lokalnego (*Storia di Moderici, Storia di Bologna, Il prete delle mute, Don Severino Fabriani, La storia della diocesi di Modena*), katechezy (*Le venti lezioni di Religione nella scuola elementare*), a także szereg pozycji z dziedziny ascetyki (*Carissima Betty, Ciò che manca ad Adamo, L’esame di maturità, Ragazzi*

*come tè, Le labbra del profeta, L'armatura di Dio, Il breviario delle vacanze, Entrando in classe, Tutto comincia da un se..., La via della Perfezione).*

Świadom przemijalności życia, ks. Antonino Leonelli potraktował swoją książkę jako rodzaj pożegnania ze znajomymi i z całym światem. Gotowy na „ostatnie wezwanie” – jak to wyraźnie zaznaczył we *Wstępie* (s. 3) – wspomina szereg epizodów z minionego życia i stara się niejako rozliczyć się z nim. Uczynił to w sposób bardzo wyrafinowany i z dużym doświadczeniem pisarskim, o czym świadczy jego wcześniejszy dorobek o charakterze autobiograficznym i pamiętnikarskim opublikowany w serii: „I pensieri di Dio. Scritti autobiografici”, a mianowicie: *Carissima Betty* – 1990; *Il salterio della nonna Nina* – 1993; *Se torno a nascere...* – 1994; *Dodici sporte di avanzi* – 1997; *Sono Fausto!* – 2004.

Określając rodzaj literacki książki ks. Leonelli, należy stwierdzić, iż jest to zbiór wielu listów napisanych pod koniec życia do znanych postaci, o których Autor jest przekonany, że spotka ich w niebie. Stąd też traktuje on swoją książkę jako przesyłkę wysłaną do nieba w formie *poste restante* (po włosku *fermo posta*), aby otrzymać dobre słowo z ich strony, kiedy zapuka do bram wieczności (s. 262). Z właściwą sobie delikatnością Autor mówi we *Wstępie* (s. 3), że dzieło to traktuje jako wspomnienie skierowane do krewnych i przyjaciół z nadzieją, iż zostanie ono przyjęte jako jego testament (może troszeczkę za długi).

Wierny swemu postanowieniu ks. Antonino Leonelli zebrał w książce *Fermo posta. Paradiso* aż 67 listów, które zaadresował do różnych postaci znanych mu z *Biblii*, autopsji, a także z lektury dzieł teologicznych i literackich. Każdy list zawiera ogólny temat, który w bezpośredni sposób nawiązuje do adresata. „Niebieską korespondencję” ks. Antonino otwierają listy skierowane do jego rodziców: trzy do ojca, którego nazywa ojczulkiem (Babbo) oraz jeden do matki. Pierwsze listy zawierają różne szczegóły z życia, wyłowione z pamięci po 50 latach, jakie upłynęły od śmierci ojca. Autor traktuje je jako wielką powinność, ponieważ dotychczas pomijał postać ojca w swoich wspomnieniach. Szczególnie wzruszający jest fragment testamentu sporządzony przez ojca 13 czerwca 1944 roku podczas amerykańskiego nalotu na Modenę. List do matki Guglielminy (zwana w rodzinie: *Mina*) nosi wymowny tytuł: *Una mina e nove mine* (tłum. *Jedna Mina i dziewięć talentów* – po włosku: „Min”)”. Z dzisiejszej perspektywy ks. Leonelli patrzy na życie swojej matki oczyma teologa i biblisty. Traktuje je jako komentarz do Jezusowej przypowieści o gospodarzu, który powierzył 10 sługom po jednym talencie (Łk 19, 19). Jego mama pomnożyła otrzymany talent dziesięciokrotnie. Szkoda, że nie dziesięciokrotnie – jak zwykł powtarzać.

Największy zbiór stanowią listy zaadresowane do różnych postaci biblijnych (23): nieuczciwego zarządcy (Łk 16, 1), Samarytanki, proroka Jonasza, Rahab, niewidomego (J 9, 6), Aarona, Łazarza, Zuzanny, Marty, setnika, dobrego łotra, niewiasty (Mt 9, 20), Kananejki (Mt 15, 21), jawno grzesznicy, Abła, Nikodema, 10 panien, paralityka z Kafarnaum, Marii Magdaleny, ubogiej wdowy, córki Jaira,

Bartymeusza, bogacza (Łk 16, 14). Powyższe listy stanowią swoisty komentarz do wybranych tekstów biblijnych, często odwołujący się do tradycji, apokryfów, a także literatury powszechnej. Mając na uwadze przekazy z chrześcijańskiej tradycji, Autor stara się przemawiać do swoich adresatów po imieniu. I tak mówi do: niewidomego – Sydon, setnika – Longin, dobrego łotra – Dismas/Dimas, kobiety z drogi krzyżowej – Weronika, córki Jaira – Renata (wł. rinata – tzn. ponownie narodzona), lub Anastazja (dosł. powstała z martwych). Niekiedy odwołuje się do języka greckiego i łacińskiego, aby ukazać etymologiczne znaczenie danego imienia (np. Longin). Ta wielość postaci biblijnych, z którymi pragnie spotkać się w raju, wskazuje jednocześnie na umiłowanie i znajomość *Pisma Świętego*. Komentując postać biblijną ze *Starego Testamentu*, Autor często odnosi się do tekstów nowotestamentalnych, przez co zaskakuje czytelnika oryginalnością skojarzeń. W przypadku Abła, mając na uwadze słowa Jezusa „Jeśli brat twój ma coś przeciw tobie...” (Mt 5, 23), stawia pytanie: dlaczego przed złożeniem ofiary nie poszedł wcześniej do swojego brata Kaina?

Dużo miejsca w swoim dziele Autor poświęcił świętym (20 listów), znanym mu z: historii powszechnej, regionalnej oraz związanym z jego osobą. I tak, czytając książkę spotykamy takich domowników nieba jak: św. Antonino Pierozzi, św. Mikołaj z Bari/Miry, św. Maria Goretti, św. Józef, św. Paulin z Noli, św. Tomasz More, św. Jan Fisher, św. Filip Neri, św. Szymon Słupnik, św. Joachim i Anna, św. Cleli Barbieri, św. Augustyn, św. Geominian, św. Omobono, św. Jan Chryzostom, św. Jan Vianney, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, św. Franciszek, św. Aleksy, św. Grzegorz z Nazjanzu. To grono adresatów i całe dzieło zamyka list do Wszystkich Świętych, którzy stanowią nie tyle niezliczony tłum, ile raczej wspólnotę (*comunione*). Czytelnika zaskakuje znajomość szczegółów historycznych, a także bliska więź duchowa z każdym wymienionych adresatów. Na przykład św. Antonino to nie tylko patron Autora, lecz także autor pierwszego dzieła z teologii moralnej, z którym spotkał się w seminarium. Święty Paulin z Noli (355-431) z kolei to patron dnia, w którym odprawił Mszę św. prymicyjną (22 czerwca 1947 r.) oraz prekursor wykorzystania dzwonów w liturgii kościelnej. Ksiądz Leonelli czuje się spadkobiercą historii lokalnej i widzi w niej świętych jako wychowawców kolejnych pokoleń. Dlatego też odwołuje się do patronów Modeny św. Geominiana (313-397) i św. Omobono (zm. 1197) i prosi ich, aby wstawili się za nim, kiedy zapuka do bram nieba.

Obok świętych adresatami listów są także aniołowie: Anioł Stróż i Anioł Judasza Iskarioty. Pierwszy z nich jawi się jako wierny przyjaciel, gotowy do pomocy, który wstawi się w godzinie śmierci. O drugim zaś wspomina z okazji rzekomego odkrycia *Ewangelii według Judasza*, o której tak głośno mówiły środki społecznego przekazu. Pisz do niego, ponieważ jest przekonany, iż w „skrzynce pocztowej” judaszowego anioła nie ma zapewne wiele korespondencji. Trudno

coś w tym przypadku powiedzieć, ale – zdaniem Autora – dramatem Judasza była nie tyle zdrada, ile raczej desperacja.

Ksiądz Antonino Leonelli, pomny na swe powołanie i misję duszpasterską, nie zapomniał skierować słowa do Jezusa Chrystusa, którego nazwał Boskim Mistrzem. Jest zachwycony formą Jego przepowiadania, a zwłaszcza przypowieściami. Wcielenie Słowa i Jego rola w dziele zbawienia zachęcają do doceniania wartości słowa w naszym życiu. Kolejnym adresatem omawianego dzieła jest Najświętsza Maryja Panna. W jej ziemskim życiu ks. Leonelli wyróżnił dwie nowenny, przeżyte w duchu modlitwy, kontemplacji i otwartości na Boże Słowo. Pierwsza z nich, która trwała dziewięć miesięcy i poprzedziła narodziny Bożego Syna. Zdaniem Autora oczekiwanie na narodziny stało się dzisiaj w wielu wypadkach kwestią medyczną, czasem wypełnionym badaniami i wizytami u lekarza. Druga nowenna to dziewięć dni oczekiwania na zstąpienie Ducha świętego, jakie upłynęły od Wniebowstąpienia Pana Jezusa.

Wiele cennych informacji przynoszą pozostałe listy skierowane do postaci związanych z dniem dzisiejszym, a także z historią kościelną i powszechną. W tej grupie znaleźli się: siostra Łucja z Coimbry (Portugalia) – jedna z grupy dzieci fatimskich; ks. Seweryn Fabrani (1792-1849) – założyciel Instytutu dla Głuchoniemych w Modenie, o. Wincenty McNabb – autor książki *Speranza buona*, która dla Autora była drogowskazem w pierwszych latach kapłaństwa, ks. Ludwik A. Muratori – proboszcz parafii Pomposa, Guido G. Bruges (1830-1899) – poeta, ks. Fryderyk G. Faber – autor *Konferencji duchowych*, które stanowiły pierwszą lekturę w czasach seminaryjnych, angielski pisarz Gilbert Kerit Chesterton (1874-1936), autor powieści *Le avventure di un uomo vivo* (ang. *Manalive*), która dla Autora stała się odskocznią podczas bombardowania latem 1944 roku, Elisa Totti – poetka i koleżanka z lat szkolnych, ks. Giambattista Cavazzuti (1750-1799) – „święty bez świec”, którego proces kanonizacyjny czeka na otwarcie, prof. Contardo Ferrini – wykładowca Uniwersytecki w Modenie (1891-1894), a także ks. kan. Sergiusz Ronchetti – penitencjarz kapituły katedralnej w Modenie. Wśród tych adresatów znaleźli się również papieże: Klemens XI – autor modlitw kapłańskich, Jan Paweł II, którego życie ks. Leonelli określa w skrócie „wiatrem Wojtyły”, Sylwester (zm. 335) – pierwszy święty nie męczennik w historii Kościoła katolickiego.

Patrząc na książkę ks. Antonino Leonelli od strony formalnej, należy podkreślić jej piękny język, styl i żywą, pogodną narrację. Podczas lektury dzieła dostrzegamy dużą znajomość dzieł patrologicznych oraz literatury teologicznej i świeckiej, tak współczesnej jak też przedwojennej. Warto też zaznaczyć, że dużym ułatwieniem w zrozumieniu różnych aluzji i dygresji językowych są słowa pisane kursywą. Autor zachwyca wprost znajomością terminologii i stylistyki łacińskiej, a także terminologii greckiej, która – jak pokazuje – leży u podstaw współczesnych pojęć języka włoskiego. Wielką kulturę ducha i znajomość hi-

storii powszechnej oraz lokalnej potwierdza fabuła i kompozycja listów, które poruszają różnorodną tematykę. Co więcej, Autor z wielką łatwością porusza się w czasach biblijnych, a także w opoce pierwotnego chrześcijaństwa – aż po dzień dzisiejszy. Wydaje się, że pewnym przeoczeniem Autora (przyznał się do tego w prywatnej rozmowie) jest brak logicznego usystematyzowania zamieszczonych listów. Można było je ułożyć chronologicznie (data pisania, lub okres życia danego bohatera), bądź też tematycznie, co próbował uczynić recenzent. Taka systematyzacja ułatwiłaby lekturę i ukazałby z dodatkowo zamysł kompozycyjny Autora.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż ks. Antonino Leonelli w książce *Fermo posta. Paradiso* jawi się jako kapłan, intelektualista, pedagog i duszpasterz. Jak zawsze jest on zatroskany nie tylko o swój los, lecz również o życie wszystkich ludzi, bliskich jego sercu oraz czytelników, z którymi pragnie uwielbiać Boga według słów Psalmisty: „Caeli enarrant gloriam Dei” (Ps. 18, 2). Dlatego też warto przeczytać jego ostatnie dzieło, które od roku jest dostępne na włoskim rynku księgarskim.

**Ks. Zbigniew Rostkowski**

## Zbigniew Nosowski, *Parami do nieba. Małżeńska droga do świętości*

Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, 264 s.

Współczesny kryzys małżeństwa rodziny i występujące w niej sytuacje kryzysowe, których symptomy stają się coraz bardziej wyraźne, mają bezpośrednie przełożenie na wzory zachowań i postaw religijnych współmałżonków i wszystkich członków rodziny. W swych najgłębszych konsekwencjach oznaczają one bowiem odrzucenie, a przynajmniej zakwestionowanie ważnego fragmentu doktryny religijnej i społecznej Kościoła odnoszącej się do rodziny, a tym także obrazu chrześcijańskich małżonków. Dlatego też należy z wielką radością odnieść się do pozycji p. Zbigniewa Nosowskiego: *Parami do nieba. Małżeńska droga do świętości* traktująca o tak ważnych wspólnotach chrześcijańskich, jakimi są małżeństwo i rodzina oraz wszyscy ich członkowie – ich powołanie do świętości na przestrzeni dziejów Kościoła. Na samym początku należy mocno podkreślić, że jest to pierwsza tego typu publikacja na rynku wydawniczym. Autor jest bardzo dobrze znany w Polsce – choćby z wielu telewizyjnych programów publicystycznych, a także jako redaktor naczelny miesięcznika „Więź”. Z wykształcenia jest socjologiem i teologiem, a od 2002 roku jest konsultorem Papieskiej Rady ds. Świeckich.

„Pewnego razu zaczęliśmy z żoną zastanawiać się, dlaczego w gronie świętych i błogosławionych tak trudno znaleźć osoby żyjące w małżeństwie, a już praktycznie w ogóle nie ma w nim świętych par małżeńskich, w których i żona i mąż byliby czczeni jako święci. Zadawaliśmy te pytania naszemu Kościołowi, nie otrzymując satysfakcjonującej odpowiedzi. Trzeba się było zatem samemu zająć tym problemem. Zacząłem krążyć wokół tematu świętych par małżeńskich. Rozmowy, dyskusje, lektury, artykuły, spotkania, prelekcje, wywiady, wykłady – było tego bardzo dużo. Często zadawałem słuchaczom na początku cztery pytania. 1) Czy słyszeli Państwo o tym, że małżeństwo jest sakramentem? 2) A o tym, że jest ono drogą do świętości? – na te dwa pytania zawsze uzyskiwałem odpowiedź twierdzącą, i wśród osób prostych, i wykształconych. Oficjalna nauka Kościoła nie idzie w las... Ludzie intuicyjnie rozumieli, że świętość w życiu małżeńskim jest możliwa. Pytałem jednak dalej: 3) Czy słyszeli Państwo o jakiejś parze małżeńskiej, która została ogłoszona świętą lub błogosławioną? Ze zdziwieniem i zaskoczeniem wszyscy odpowiadali: „nie”. Wbrew typowemu w takich sytuacjach schematowi (że katolicy „na dole” nie znają nauki swego Kościoła) to nie ci ludzie byli winni temu, iż nie potrafili sobie przypomnieć żadnego kanonizowanego małżeństwa. Po prostu – do 21 października 2001 roku

– papież nie wynieśli na ołtarze żadnej małżeńskiej wspólnoty. Przez wiele wieków katolicy małżonkowie nie otrzymywali od swego Kościoła wzorów do naśladowania w postaci beatyfikowanych czy kanonizowanych par małżeńskich, a o istniejących świętych, którzy żyli w małżeństwie, wiadomo było bardzo niewiele. Równie ważna była odpowiedź na czwarte pytanie: 4) Czy znali Państwo jakieś małżeństwo, o którym można by powiedzieć, że wspólnie przeżyli swe życie w święty sposób? Po wahaniach i głębszym zastanowieniu zazwyczaj padała odpowiedź twierdząca... Nie było wcale trudne znalezienie znajomych, którzy przeżyli swoje małżeństwo tak sensownie i szczęśliwie, że można mówić, iż przeżyli je w sposób święty! Okazywało się zatem, że ów – zdawałoby się, niedościgły – ideał małżeńskiej świętości można było dotknąć, zobaczyć, naśladować, i to tuż obok siebie, w życiu bliskich sobie osób” (s. 7-8). Te słowa Autora ze *Wstępu* wydają się być ukazaniem swoistej drogi stawiania ważnych pytań i szukanie na nie odpowiedzi, a w konsekwencji wyjaśnieniem motywu powstania niniejszej książki o problemie świętych par małżeńskich, o tym jakie były święte małżeństwa, ale i o tym jakie będą oraz jakie powinny być święte w przyszłości małżeństwa.

Recenzowana pozycja składa się ze *Wstępu*, czterech części oraz *Aneksu*. Warty podkreślenia właśnie jest już sam aneks zawierający niejednokrotnie wiele ważnych, nie publikowanych nigdzie dotychczas zestawień: 1. Święte małżeństwa w historii Kościoła. Zestawienie chronologiczne; 2. Potrzeba świętych par małżeńskich. Apel Krajowej Rady Katolików Świeckich; 3. 26 grudnia – dniem Świętej Rodziny? Wystąpienie Zbigniewa Nosowskiego jako świeckiego audytora podczas Synodu Biskupów w Rzymie 10 października 2001 r.; 4. Modlitwa Jana Pawła II za rodziny; 5. Bibliografia; 6. Ventzislav Piriankov i jego malarstwo; 7. Spis reprodukcji; 8. Indeks.

Rozpoczynając omawianie poszczególnych części niniejszej książki, najpierw jeszcze „Wyjaśnienia wymaga także kwestia terminologiczna. Aby uniknąć nieporozumień, usiłuję konsekwentnie rozróżniać trzy sytuacje: świętych małżonków (pojedyncze osoby kanonizowane, które żyły w małżeństwie), święte małżeństwa (związki, w których i żona, i mąż zostali – indywidualnie – beatyfikowani lub kanonizowani) oraz święte pary małżeńskie (które świadomie traktują małżeństwo jako wspólną drogę świętości). Ta książka opowiada zatem: po pierwsze, o tym, że udało mi się znaleźć wiele świętych małżeństw; po drugie zaś, że zaczyna się epoka świętych par małżeńskich” (s. 10-11).

W pierwszej części książki *Odnalezieni w przeszłości* punktem wyjścia prze-myśleń Autora stały się pary małżeńskie na przestrzeni dziejów historii Kościoła, poczynawszy od przykładów świętych par z Pisma Świętego; wśród męczenników; podejmujących ze względów religijnych decyzji o rezygnacji ze współżycia seksualnego; żyjące w małżeństwie, ale ich drogi do świętości wiodły nie tyle przez małżeństwo, ile raczej przez klasztor; pary królewskie; rodziny, w których

świętość jest widoczna przez wiele pokoleń; a także pary małżeńskie, w których źródła i fakty historyczne mieszają się z wieloma legendami.

Z kolei w części drugiej *Pojedynczo czy parami?* zostały przedstawione sposoby podejścia Kościoła do małżeństwa i do seksualności, zostały również zaprezentowane modele świętości, by rozważania uwieńczyć ukazaniem beatyfikacji Marii i Alojzego Beltrame Quattrocchi.

Następnie w trzeciej części *Czy we dwoje łatwiej się uświęcić?* Autor próbował ukazać duchowość małżeńską poprzez analizę różnych teologicznych i praktycznych sposobów rozumienia i przeżywania małżeństwa na drodze wiary. Wskazał na potrzebę akceptacji i uświęcania codzienności małżeńskiej i rodzinnej, jak również na seksualną więź małżonków oraz rolę ciała i płciowości. To wszystko winno natomiast właśnie prowadzić do uświęcania poprzez małżeństwo, także poprzez przezwyciężanie małżeńskich trudności i kłopotów oraz nawet w przypadku niemożności zbudowania porozumienia się ze współmałżonkiem. Bowiem oczywistym jest, iż łatwiej uświęcać się w szczęśliwym i zgodnym związku małżeńskim, we współpracy z małżonkiem.

Natomiast w ostatniej, czwartej, części *Święci przyszłości* Autor zasugerował, iż rozpoczyna się w dziejach duchowości chrześcijańskiej nowa epoka – epoka świętych par małżeńskich. Następnie zaprezentował pary, których procesy beatyfikacyjne lub kanonizacyjne już się rozpoczęły lub mogą się rozpocząć w najbliższym czasie. Swoją refleksję Autor zakończył przypomnieniem prawdy, iż przecież istniało, istnieje i będzie istnieć bardzo dużo tzw. anonimowych świętych par małżeńskich, którzy przeżywają swoją świętość w codziennym życiu, a także wskazał kilka sugestii, co i jak robić, aby takie pary były bardziej znane i może zostały wyniesione na ołtarze.

Należy podkreślić oryginalność i niepowtarzalność, a także źródłową rzetelność niniejszego opracowania. Także ze względu na jakże przystępny, komunikatywny, język, trzeba ją polecić nie tylko duszpasterzom, katechetom, liderom grup religijnych czy nauczycielom, ale przede wszystkim małżonkom, rodzicom i młodym ludziom, którzy myślą o zawarciu małżeństwa i założeniu rodziny. Małżonkowie chrześcijańscy mogą przez jej lekturę umocnić swoją więź oraz znaleźć przykład swojego własnego zrozumienia i klucza do szczęścia. Nie do przecenienia bowiem są przedstawione w niniejszej książce przykłady świętych par małżeńskich i ich drogi do świętości. Książkę zdobią reprodukcje obrazów, których autorem jest Ventzislav Piriankov. Praca Z. Nosowskiego posiada wielowątkowy charakter i uniwersalny wymiar wpisując się doskonale w teologię duchowości małżeńskiej. Z pewnością zatem recenzowaną książkę: *Parami do nieba. Małżeńska droga do świętości* należy zaliczyć do współcześnie bardzo ważnych pozycji na polskim rynku wydawniczym.

Jak małżonkowie razem idą do nieba, to małżeństwo i świętość też mogą, a nawet powinny iść w parze. Wzajemnie kochający się małżonkowie wiedzą,

że małżeństwo ich zbliża do Boga, że żyjąc wspólnie stają się lepsi, wrażliwsi, ubogacają się wzajemnie, obdarzają szczęściem tu na ziemi i troszczą się o wspólne szczęście wieczne. Bowiem „Miłość takich par małżeńskich to najbardziej czytelny sakrament Boga, który jest Miłością. W nich po prostu Go widać” (s. 223).

Ks. Józef Stala

**Bronisław Mierzwiński, Ewa Dybowska (red.),**  
***Oblicze współczesnej rodziny polskiej***  
 Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, 195 s.

Człowiek żyjący w XXI wieku ponownie dostrzega ogromnie ważną dziedzinę życia, jaką jest rodzina. Jest to widoczne choćby m.in. w coraz to bardziej licznych nowych monografiach poświęconych właśnie zagadnieniu rodziny, która jest uważana za pierwotną i podstawową instytucję społeczną, która stanowi uniwersalną formę życia w wymiarze całej ludzkości. Właśnie rodzina jest głównie odpowiedzialna za wychowanie młodego pokolenia. Od kondycji i kształtu dzisiejszej rodziny i realizowanego przez nią wychowania będzie przecież zależeć kształt i przyszłość świata. Jakie będą dzisiejsze rodziny, jakie będzie dzisiejsze wychowanie, taki będzie świat i ludzkość w najbliższej przyszłości. Z tych właśnie powodów podkreśla się rangę i wagę pierwszego i podstawowego środowiska wychowawczego, czyli kto i jak wychowuje młodych ludzi? Jaka jest kondycja fundamentalnego środowiska wychowawczego, jakim jest rodzina? Oczywiście jest, że najważniejszym i najskuteczniejszym środowiskiem wychowującym młodych ludzi jest właśnie zdrowa i silna rodzina, która jest zapoczątkowana sakramentem małżeństwa małżonków, którzy zakładają rodzinę. W te stwierdzenia wspaniale wpisuje się i m.in. dlatego z radością należy zainteresować się recenzowaną pracą zbiorową: *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, powstałą pod redakcją ks. prof. Bronisława Mierzwińskiego i mgr Ewy Dybowskiej, w której spróbowano przedstawić sytuację rodziny w Polsce na początku III tysiąclecia.

„Wiadomo, że rodzina jest domowym Kościołem, że jest ważną drogą w życiu człowieka – o tym wszyscy wiedzą. Wprowadzając do rozważań na temat rodziny należy jednak zwrócić uwagę na kilka spraw, które wydają się być obecne w tematyce tych rozważań. Należy przede wszystkim pogratulować interdyscyplinarności w podejściu do zagadnień rodziny – ważna jest każda próba opisanie rodziny i przedstawienia dla niej prognoz na przyszłość. Współcześnie wiele dyscyplin naukowych pełni, przynajmniej po części, rolę służebną wobec rodziny, jest więc rzeczą niesłychanie doniosłą i potrzebną, aby nie zawęzić mówienia o rodzinie tylko do kręgów katolickich (w Kościele) i tylko do aspektów religijnych” (s. 7) – te myśli ze słowa wprowadzającego abp. Kazimierza Nycza, Przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Wychowania Katolickiego, stanowią niejako krótką charakterystykę omawianej książki. Natomiast ks. B. Mierzwiński, współredaktor niniejszej pracy zbiorowej, we *Wstępie* wyjaśnił pomysł i genezę powstania niniejszej publikacji: „Rodzina jest podstawową

komórką każdego społeczeństwa. To twierdzenie nie jest truizmem. Zwraca nam uwagę fakt, który stanowi fundament ludzkości od zarania jej dziejów. Chodzi także o spojrzenie w przyszłość. Od zrozumienia tej prawdy, od uwzględnienia jej we wszystkich aspektach życia, zależy profil następnych pokoleń. Wymowne hasło Jana Pawła II «Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę» może stać się mottem tej zbiorowej publikacji Katedry Pedagogiki Rodziny na Wydziale Pedagogicznym Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej «Ignatianum» w Krakowie. Ta katedra, jak na to wskazuje jej nazwa, ma obowiązek pochylenia się nad rzeczywistością rodziny pod kątem jej zadań wychowawczych. Wśród pracowników naukowo-dydaktycznych tej katedry zrodziła się idea, aby refleksja nad rodziną, będąca przejawem troski o polską rodzinę, znalazła swój wyraz najpierw w dyskusjach naukowych, a następnie we wspólnej publikacji” (s. 11). Recenzowana pozycja składa się ze *Słowa wprowadzającego*, *Wstępu*, siedmiu artykułów pogrupowanych w dwóch częściach: 1. *Jaka jesteś rodzino? Analiza empiryczna współczesnej sytuacji rodziny polskiej*; 2. *Jak pomóc rodzinie? W trosce o polską rodzinę*; a także *Zakończenia*. Całość zamykają *Noty biograficzne* autorów tekstów oraz *Streszczenie* w języku angielskim.

Pierwsza część: *Jaka jesteś rodzino? Analiza empiryczna współczesnej sytuacji rodziny polskiej*, składa się z czterech tekstów. W pierwszym z nich  *Społeczna kondycja rodziny w procesie globalizacji systemu aksjonormatywnego* prof. Lucjan Kocik przypominał, iż rodzina stanowi istotny element struktury społecznej każdego państwa, a nawet świata. Ta podstawowa jednostka społeczna, jaką jest rodzina, jest również gwarancją ładu społecznego. Przypominał także zagrożenia, które wynikają ze zmiany wartości oraz systemowe ujęcie rodziny. Został omówiony również proces aksjologicznej neutralizacji dotychczasowych zasad funkcjonowania rodziny w społeczeństwie oraz jej kształtu instytucjonalnego. W drugim artykule *Relacje wewnątrzrodzinne w świetle badań psychologicznych* prof. Maria Ryś przedstawiła aspekty psychologiczne rodziny polskiej: funkcje rodziny, systemy rodzinne, wybrane aspekty macierzyństwa i ojcostwa. Na bazie przeprowadzonych badań psychologicznych (na grupie 1000 rodzin) zostały wyodrębnione dwie grupy: charakterystyka systemów rodzinnych oraz style zachowań. Natomiast w trzecim artykule *Rodzina podmiotem troski o dobro wspólne w Trzeciej Rzeczypospolitej* dr Maria Smereczyńska próbowała dokonać oceny polityki rodzinnej państwa po 1989 roku oraz wskazać zagrożenia współczesnego świata, które mogą osłabić rodzinę, jak również ukazać metody działania, które bezpośrednio obejmują troską rodzinę polską. Autorka wiele korzystała ze swojego doświadczenia nabytego pracując na stanowisku przewodniczącego komisji sejmowej oraz pełnomocnika rządu ds. rodziny. Z kolei w ostatnim w tej części, czwartym, artykule *Przemiany realizacji funkcji prokreacyjnej w rodzinie* współautorki, dr Krystyna Kluzowa i prof. Krystyna Slany, starały się wyodrębnić czynniki, które mają olbrzymi wpływ na sposób

pełnienia funkcji prokreacyjnej oraz kierunek jej zmian. Podzieliły te czynniki na zewnętrzne, które są związane z oddziaływaniem szeroko rozumianych determinantów społecznych, kulturowych, politycznych, ekonomicznych, a także na czynniki wewnętrzne, które dotyczą intymnej, emocjonalnej i pierwotnej natury rodziny i jej egzystencji. Wskazały także na ewolucję „klimatu prokreacyjnego”, która dokonała się w społeczeństwach. Próbowaly również odpowiedzieć na pytanie, jak pomóc rodzinie polskiej, aby pełniła swoje zadania przechodząc od stadium przedmodernistycznego do ponowoczesności.

Natomiast druga część *Jak pomóc rodzinie? W trosce o polską rodzinę* składa się z trzech tekstów. W pierwszym z nich *Pomoc rodzinie dotkniętej bezrobociem* ks. prof. Bronisław Mierziński ukazał przyczyny i rozmiary tego jakże niepokojącego zjawiska oraz jaki wpływ ma bezrobocie na życie małżeńskie i rodzinne. Bezrobocie jest bowiem jednym z najsmutniejszych i najdotkliwszych skutków transformacji ustrojowej w Polsce. Przede wszystkim jednak wskazywał na możliwości i sposoby pomocy rodzinie, która boryka się z brakiem pracy, a w konsekwencji środków do życia. Zaś dr Teresa E. Olearczyk w swoim artykule *Duszpasterstwo rodzin wobec współczesnych przemian małżeństwa i rodziny* ukazała dzieje duszpasterstwa rodzin w Archidiecezji Krakowskiej, wskazując na nieodzowną rolę duszpasterstwa rodzin jako jednej z form pomocy rodzinie. Wskazywała też na zjawiska patologiczne mające miejsce w społeczności i wpływające na życie rodzinne. Niejako ukoronowaniem i podsumowaniem całej pracy zbiorowej jest ostatni tekst ks. prof. Józefa Wilka: *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze*. Autor wskazywał, iż człowiek jest istotą rodzinną, a także omówił funkcje i zadania wychowawcze rodziny, zwracając szczególną uwagę na ukształtowanie i przekazanie dziecku właściwego systemu wartości przez rodziców.

Zebrany i opublikowany w niniejszej książce materiał niewątpliwie stanowi bogate źródło informacji dotyczących rodziny, napisany językiem naukowym, ale i zrozumiałym dla „przeciętnego” czytelnika. Jednocześnie jest także przypomnieniem dla wychowawców, duszpasterzy, a przede wszystkim dla rodziców, że niejako jak „echo” ich dobre lub złe relacje małżeńskie i rodzinne mogą powracać w następnych pokoleniach. To rodzice są dla dziecka pierwszymi i najmocniejszymi wzorami matki i żony, ojca i męża, to z życia rodzinnego dziecko czerpie przykłady zachowań właściwych, ale także niestety często tych nieprawidłowych.

Rodzina należy do rzeczywistości pierwotnych i powszechnych, ale nie do końca jeszcze poznanych. Z tego powodu powstające dzieła jej poświęcone próbują ją jeszcze bardziej przybliżyć i wyjaśnić. Wydaje się, iż podobnie jest w recenzowanej publikacji *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, która jest świetną próbą wyjaśnienia, czym jest i jaka jest dzisiejsza rodzina. Z tych m.in. powodów książka jest jak najbardziej godna polecenia wszystkim rodzicom, ale

także wychowawcom, nauczycielom, duszpasterzom, gdyż z pewnością skłoni do refleksji nad własnym życiem i postępowaniem, a w przyszłości może zaowocować nową, lepszą rodziną. Zakończeniem, a zarazem podsumowaniem może być zachęta abp. K. Nycza: „Oczywiście nie można jedną tylko publikacją wszystkiego rozwiązać i wyjaśnić. Może ona jednak stanowić ważny krok naprzód w analizie oblicza współczesnej rodziny polskiej. Pozostaje więc, jako życzenie, aby ta publikacja stała się użyteczna dla szerokiego grona osób i mogła być uwzględniona w przygotowaniu podręczników do katechezy szkolnej, rodzinnej i katechezy dorosłych. Takie nowe spojrzenie jest nam wszystkim bardzo potrzebne” (s. 8-9).

Ks. Józef Stala



**Janina Druszczyńska, *Świętość matki w hagiografii, nauczaniu i praktyce Kościoła katolickiego*  
Olsztyn 2007, 342 s.**

Książka, powstała w wyniku opracowania dysertacji doktorskiej, jest to, jak napisał jej recenzent – ks. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ, „Pierwsze odważne opracowanie tematu świętości i roli matki w życiu, w którym stawia ją powołanie”. Może właśnie dlatego, że jest to dysertacja akademicka, wyróżnia się perfekcyjnym schematem metodologicznym. Została skomponowana z 3 części: A. Hagiografia; B. Nauczanie; C. Praktyka, i każdej z nich został przyporządkowany odpowiedni materiał ujęty w rozdziały:

- hagiograficzny: rozdział I. *Złota Legenda Jakuba de Voragine (1253-1270)* i rozdział II. *Żywoty Świętych Piotra Skargi (1579)*;
- profetyczny: rozdział III. *Świętość małżeńska w Katechizmie Rzymskim (1566)*,  
rozdział IV. *Encyklika Papieża Piusa XI „Casti connubii” (1930)*,  
rozdział V. *Sobór Watykański II (1962-1965)*,  
rozdział VI. *Katechizm Kościoła Katolickiego (1992)*,  
rozdział VII. *Nauczanie Papieża Jana Pawła II (1978-2005)*;
- praktyczny: rozdział VIII. *Beatyfikacje i kanonizacje Papieża Jana Pawła II (1978-2005)*.

Zasadniczy korpus książki został poprzedzony przez wprowadzający *Wstęp* (s. 7-8) i zamknięty przez *Zakończenie* (s. 299-314)

Książkę uzupełnia i nadaje jej głębszy charakter naukowo-praktyczny *Wykaz skrótów* (s. 315-318) oraz *Bibliografia* (s. 319-342).

Trzymając się strony metodologicznej książki, należy zwrócić uwagę na specyficznie potraktowany *Wstęp*, poświęcony jedynie metodzie właśnie, nie dający charakterystyki tła naukowego, socjalnego, czy eklezjalnego dla podejmowanego tematu.

Bardziej konwencjonalną formę nadała Autorka *Zakończeniu*, podsumowując w nim wyniki przeprowadzonych badań.

W *Bibliografii* utrzymała klasyczny podział na źródła i opracowania, aczkolwiek zaskakujące są proporcje – źródła jest niemal tyle samo co opracowań, co może uzasadniać nowatorski charakter tematu.

Brak jest indeksu rzeczowego i osobowego, coraz częściej stosowanego przez autorów pragnących dzielić się swoją pracą i skłaniać potencjalnych odbiorców do poczytności dzieł.

Dużą wartością książki jest sam temat świętości, podejmowany w czasie nie-sprzyjającym pielęgnowaniu ani religijnego życia, ani praktykowaniu powszechnego przeobrażania go na wzór życia Jezusa Chrystusa i według wymogów Jego Ewangelii. W epoce niczym niepohamowanego liberalizmu, hedonizmu nakręcanego przez lobby komercyjno-rozrywkowe, złe pojętej wolności i egoistycznego konsumizmu, pochylenie się nad świętością życia, osiąganą na drodze chrześcijańskiego radykalizmu, jest ważne zarówno dla młodych, wybierających model własnego życia, jak dla zagubionych w pościgu za materialnym sukcesem zapewniającym dobrobyt i wygodę jedynie tu i teraz. Wszak świętość również pielęgnowana tu i teraz, daje komfort godziwości i otwiera perspektywę na wieczność.

Wartością dodaną książki jest ukazanie świętości matki, podczas gdy od wieków w chrześcijaństwie uprzywilejowanym modelem świętości było dziewicze życie wybierane z miłości do Chrystusa i ze względu na Niego, ponieważ uzasadnione przez słowa Jezusa (Łk 10, 42), niejako preferujące życie oddane Bogu jako „lepszą część”. Matka natomiast uprzednio ofiaruje swoje dziewictwo rodzinie i, mimo że współpracuje ze Stwórcą dając i chroniąc życie oraz naśladując wzór Najświętszej z Matek, obiera tę „gorszą z części”. Zatem dobrze, że Autorka wydobyla z historii Kościoła postaci cieszące się chwałą ołtarzy i pociągające do naśladowania swoich postaw czy to w zakresie dobroczynności, obrony życia dziecka, czy też w zakresie zbożnego życia na co dzień. Wszystkie te zakresy są dziś ogromnie ważne, bo czynią życie bardziej ludzkim, aczkolwiek na pewno nie wyczerpują wszystkich potrzeb współczesnego świata, wymagającego nowej ewangelizacji i nowych wzorców osobowych. Myślę, że „palącą” potrzebą jest wydobycie wzorca wspomagającego ewangeliczne wychowanie młodego człowieka do życia w stałym związku małżeńskim i do poszanowania życia.

Autorka swoim zainteresowaniem objęła prawie 20 wieków europejskiego chrześcijaństwa, większą uwagę poświęcając okresowi od XVI do XX wieku. Obierając sobie *Złotą Legendę* za źródło do opracowania, sięgnęła do starożytnych przykładów świętych matek. Zaznaczyła przy tym, że dostrzeżone one zostały jednak ze względu na „owoce” ich życia, czyli wychowanie dzieci skłonnych właśnie do „obrania lepszej części”, to jest do życia w dziewictwie, jak św. Paula, matka św. Eustochium (s. 17) lub dzięki fundacji klasztorów, głównie przez matki wdowy, ułatwiających życie w dziewictwie (s. 15). Inną grupą świętych matek były heroiczne męczenniczki, które dla zachowania wierności Chrystusowi decydowały się osierocić dzieci, jak św. Felicyta i Perpetua (s. 12-13). Jeszcze jednym modelem świętości kobiety była niewiasta żyjąca w dziewiczym małżeństwie, a ponadto wspierająca w nim swojego małżonka, jak św. Daria, żona Chryzanta (s. 21). Model ów przetrwał do okresu średniowiecza i w Polsce znalazł potwierdzenie w małżeństwie księcia Bolesława Wstydlivego i św. Kingi.

Janina Druszcz ukazała też współczesny model świętej matki, żyjącej w zdrowym naturalnym małżeństwie, wspierającej się wzajemnie ze świętym małżonkiem, jak błogosławiona Maria Corsini Beltrame Quatrocchi i Alojzy, aczkolwiek i w tym przypadku mocno podkreślaną zasługą było wychowanie dzieci do życia konsekrowanego (s. 291-292).

Ogromnie pożądanym wzorcem jest święta matka heroicznie broniąca życie poczętego dziecka, jak bł. Joanna Berett Molla, oddająca mu swoje życie. Jako lekarz była w pełni świadoma ryzyka utraty życia, jednak podjęła je (s. 278-279). Myślę, że do podobnych zachowań zdolne są współczesne kobiety, a prawie identyczny przykład – również matki lekarza, oddającej swoje życie by uratować poczętego syna – jeszcze przed beatyfikacją Joanny, zdarzył się przed kilkoma laty w Polsce.

Warto nadmienić, że bohaterskie matki żyły w rodzinach, podstawą których było sakramentalne małżeństwo, że były wzorowymi żonami wspierającymi swoich małżonków lub, jak bł. Elżbieta Canori Mora, modlącymi się o nawrócenie niegodnych małżonków. Dziś, gdy jedynym motywem łączenia się ludzi w pary inicjujące rodzinę jest ludzka miłość, niewłączana w potencjał Bożej miłości, ogromnie ważne jest wiązanie świętości życia małżonków z łaską sakramentalną. Każda z heroicznych matek czerpała siły z pełnego uczestniczenia w ofierze Mszy św., z częstej Komunii Świętej i obdarzała bliskich, również tych niegodnych i niewiernych, modlitwą wstawienniczą. Należałoby podkreślać, że warunkiem pełnego życia sakramentalnego umacniającego małżonków jest wiążący ich sakrament małżeństwa, którego brak odcina małżonków od oczyszczającego sakramentu pokuty i pojednania i Komunii Świętej.

Zaletą recenzowanej książki jest omówienie nauczania Kościoła odnośnie do istoty macierzyństwa, godności matki, jej roli w rodzinie, w Kościele i w świecie i, co ogromnie ważne, podkreślenie niezbywalnego łączenia macierzyństwa z sakramentalnym małżeństwem. Autorka, omawiając dokumenty Kościoła opracowane przez Sobór Trydencki, wydane w postaci Katechizmu Rzymskiego z 1566 (s. 85-104), oraz Sobór Watykański II (s. 137-164), autorów Katechizmu Kościoła Katolickiego z 1992 (s. 165-208) oraz nauczanie papieży Piusa XI (s. 105-136) i Jana Pawła II (s. 209-298), ukazała chrześcijańskie wymogi ułatwiające osiąganie świętości życia w rodzinie. Wiele uwagi poświęciła sakramentalności małżeństwa i wynikającej z niej łaski: wzajemna pomoc małżonków, obdarowanie przez Boga potomstwem (s. 110-117), cześć rodziców ze strony dzieci (s. 90-96; 184-194), wzajemne apostołowanie w rodzinie (s. 139-150), zdolność do chrześcijańskiego wychowywania (s. 250-251) oraz apostołowanie sakramentalnej rodziny w środowisku życia (s. 157-162), dowartościowanie życia ludzkiego, dowartościowanie roli matki (s. 213-218; 222-236; 244-257) i zobowiązania: m.in. do wierności małżeńskiej (s. 96-104; 117-127; 194-208), do przemiany mentalności chrześcijańskiej (s. 162-164).

Spośród wielu zalet opracowania, poczynawszy od wyboru tematu i solidnego opracowania, dostrzegam istotny jego brak – niedostrzeżenie wzorczej postawy Najświętszej Maryi Panny – Matki Bożej, obdarzonej macierzyńskimi tytułami odnośnie do nas ludzi (por. J 19, 26-27) i Kościoła. Jest nie tylko wzorem wzorów przytoczonych w książce, ale również Orędowniczką i Wspomożycielką dla wszystkich pokoleń chrześcijańskich niewiast. Szkoda zatem, że nie znalazła miejsca w książce traktującej o świętości matek. Mimo to warto je czytać i promować z uwagi na wskazanie sakramentalnego małżeństwa jako skutecznej drogi do osiągnięcia świętości życia.

**Zofia Pałubska**

032430

11/02/28