

ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

15

2006

rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ NAUKOWY

ks. prof. dr hab. Józef Dołęga (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Anna Kamińska (UŁ, Łódź), ks. dr hab. Jan Krokos (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)

RECENZENCI TEKSTÓW PREZENTOWANYCH W NINIEJSZYM TOMIE STUDIÓW

ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB, ks. prof. dr hab. Józef Krasieński
prof. dr hab. Jan Szałański, ks. dr hab. Jan Słomka

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Janusz Lewandowicz (redaktor naczelny),
ks. dr Roman Piwowarczyk (redaktor prowadzący)
ks. dr Dariusz Kucharski, ks. mgr Jarosław Kaliński

Adres Redakcji

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 042 686 52 55, 042 664 88 00
e-mail: roman_pk@op.pl

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa

Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax (0-42) 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

KS. WALDEMAR BARTOCHA
Łódź

KSZTAŁTOWANIE SIĘ STRUKTURY ORGANIZACYJNEJ I ZASAD FUNKCJONOWANIA RADY KONFERENCJI BISKUPÓW EUROPY (CCEE)

Kryzys instytucji synodów plenarnych i prowincjonalnych, mający swoje źródło w nie sprzyjających warunkach kościelno-politycznych, przyczynił się do rozwoju nowej formy współpracy pomiędzy biskupami danego kraju lub prowincji kościelnej, jaką stały się Konferencje Biskupów¹. Ich rola koordynująca i inspirująca w dziedzinie działalności duszpasterskiej spotkała się z uznaniem ze strony Stolicy Apostolskiej, która „dobrze rozumiała potrzebę takich spotkań lokalnych i dlatego nie tylko nie czyniła żadnych przeszkód, lecz przeciwnie nawet zachęcała do ich organizowania”².

Sobór Watykański II w Konstytucji *Sacrosanctum concilium* z 4 grudnia 1963 r. oficjalnie uznał istnienie Konferencji Episkopatów, przyznając im określone uprawnienia w sprawach liturgicznych³, a w dekrete *Christus Dominus* z 28 października 1965 r. nadał Konferencjom nową strukturę prawną i dał podstawy rozwoju Konferencji narodowych i regionalnych⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. określił ich cele i zadania oraz zasady tworzenia, skład i sposób funkcjonowania⁵. Z dyspozycji prawodawcy kodeksowego wyraźnie wynika, iż Konferencje Episkopatów mają zwykle charakter narodowy, to znaczy gromadzą

¹ Por. P. Hemperek, *Stanowisko prawne konferencji biskupów*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970), nr 1–2, s. 22–23; T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, Olsztyn 1986, s. 213.

² S. Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z prawa kościelnego*, Lublin 2000, s. 218.

³ Por. T. Pawlúk, *Struktury kolegialne w posoborowym prawie kanonicznym*, „Studia Warmińskie” 6 (1969), s. 360–361.

⁴ Por. P. Hemperek, *Stanowisko prawne...*, s. 21, M. Bonet, *Konferencje episkopatu*, „Concilium” 1–10 (1965/6), Poznań 1968, s. 621.

⁵ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984 (dalej = KPK), kan. 447–459.

biskupów jednego kraju⁶. Niemniej samo prawo kanoniczne stwarza również możliwość erygowania Konferencji o innym zasięgu terytorialnym, lub też o charakterze międzynarodowym⁷. Podjęcie decyzji o nadaniu danej Konferencji Episkopatu mniejszego lub większego zasięgu terytorialnego znajduje się w zakresie kompetencji Stolicy Apostolskiej. Normy kodeksowe podkreślają znaczenie rozwoju współpracy między poszczególnymi Konferencjami Episkopatów na płaszczyźnie międzynarodowej⁸. Szczególną rolę spełniają w tym przypadku spotkania kontynentalne biskupów, które jednak nigdy nie przejmują kompetencji przyznanych Konferencjom Episkopatów⁹. Ich dynamiczny rozwój jest „naturalną konsekwencją intensyfikacji kontaktów osobowych i instytucjonalnych pomiędzy krajami leżącymi w tym samym regionie geograficznym”¹⁰.

Na kontynencie europejskim zacieśnienie wzajemnych relacji między episkopatami dokonuje się między innymi w ramach działalności Rady Konferencji Biskupów Europy (CCEE) oraz Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE). Celem tego artykułu jest przedstawienie procesu kształtowania się struktury organizacyjnej i mechanizmu funkcjonowania pierwszej z wymienionych instytucji na tle jej natury teologicznej i prawnej¹¹.

GENEZA POWSTANIA CCEE

Rada Konferencji Biskupów Europy powstała w odpowiedzi na potrzebę uregulowania form współpracy między poszczególnymi episkopatami na kontynencie europejskim. Decyzja o powołaniu Rady stanowiła rezultat dojrzałej refleksji podejmowanej przez biskupów i teologów już podczas obrad Soboru Watykańskiego II i była podyktowana wcześniejszymi doświadczeniami w tej materii. Na konieczność ustanowienia takiej instytucji wskazywał także sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Francji, Roger Etchegaray, który w zredagowanym przez siebie przedłożeniu przedstawił Konferencjom Episkopatów Europy problemy o zasięgu europejskim, które mogłyby stać się przedmiotem współpracy duszpasterskiej, za-

⁶ Por. tamże, kan. 448 § 1.

⁷ Por. tamże, § 2; por. także Jan Paweł II, Motu proprio *Apostolos suos*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1 (1999), nr 16.

⁸ Por. KPK, kan. 459.

⁹ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Kraków 2003, nr 63.

¹⁰ Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005, nr 23 e.

¹¹ Na temat obecnej struktury prawnej Rady Konferencji Biskupów Europy – por. mój artykuł: *Struktura prawna Rady Konferencji Biskupów Europy*, „Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie”, 8 (2003), s. 243–254. Artykuł poniższy stanowi poszerzenie wspomnianego studium o rys historyczny w celu uchwycenia zmian, jakie dokonywały się w strukturach Rady.

chęca zarazem sekretariaty poszczególnych Konferencji do regularnej i możliwie najszerszej wymiany wszystkich informacji i doświadczeń¹².

W tych okolicznościach doszło 18 listopada 1965 r. do spotkania przewodniczących trzynastu Konferencji Episkopatów Europy, którzy powołali sześcioposobowy komitet w celu powierzenia mu studiów nad znalezieniem sposobów nawiązania bardziej skutecznej współpracy między poszczególnymi Konferencjami Episkopatów¹³. Należy zauważyć, iż początek procesu kształtowania się struktury Rady Konferencji Biskupów Europy był spowodowany spontaniczną inicjatywą nawiązania wzajemnych relacji, jaka wypłynęła ze strony zainteresowanych episkopatów, w odróżnieniu od powołania np. Rady Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM). W tym ostatnim przypadku inicjatywa wyszła od samej Stolicy Apostolskiej. CELAM została utworzona podczas Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej, zwołanej przez Piusa XII do Rio de Janeiro z okazji odbywającego się tam Światowego Kongresu Eucharystycznego¹⁴.

Jednym z pierwszych owoców działalności sześcioposobowego komitetu było sympozjum biskupów europejskich, zwołane do Noordwijkerhout w Holandii w lipcu 1967 r. Uczestnicy tego sympozjum zajęli się omawianiem spraw związanych z funkcjonowaniem posoborowych struktur diecezjalnych, a koncentrowali się w szczególności na zadaniach rad kapłańskich i duszpasterskich. Paweł VI wyraził swoje uznanie dla sympozjum i uznał je za „pierwszą i udaną realizację” nawiązania wzajemnych stosunków między episkopatami, zwłaszcza że był to przejaw „solidarności duszpasterskiej”, która tworzy „element nie tylko pożyteczny, ale konieczny dziś dla Kościoła dla pełnego wypełnienia jego misji”¹⁵.

Pomimo tak pozytywnej postawy ze strony papieża, w kręgach Kurii Rzymskiej można było zauważyć pewne oznaki zaniepokojenia, czego wyrazem może być wprowadzenie później do Motu proprio *Ecclesiae sanctae* zapisu o obowiązku uprzedniego informowania Stolicy Apostolskiej o wszystkich inicjatywach o charakterze międzynarodowym, które miałyby być podjęte wspólnie przez kilka Kon-

¹² Por. R. Etchegaray, *Simple note pour éclairer la recherche d'une collaboration pastorale entre les Conférences épiscopales d'Europe*, w: *Les Évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation. Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe*, red. H. Legrand, Paris 1991, s. 46–52.

¹³ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, „Ius Canonicum” 38 (1979), s. 30; por. także F. Filoni, *Le conferenze episcopali*, Vigodarzere 1992, s. 170.

¹⁴ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) dopo gli avvenimenti del 1989*, w: *Chiese, associazioni, comunità religiose e organizzazioni non confessionali nell'Unione Europea*. Atti del Colloquio Università Cattolica del Sacro Cuore Milano, 28–29 maggio 1999, a cura di A. G. Chizzoniti, Milano 2002, s. 59–60; P. Hemperek, *Międzynarodowa współpraca biskupów i konferencji biskupich*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971) nr 1–2, s. 62. Na temat genezy powstania CELAM – por. A.W. Bunge, L.F. Escalante, *El Consejo Episcopal Latinoamericano (C.E.L.A.M.) y sus Estatutos*, Madrid 2001.

¹⁵ Por. *Lettre de Paul VI au Cardinal B. Alfink*, w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 54. Na ten temat por. także: G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) dopo gli avvenimenti del 1989*, s. 60–61.

ferencji Episkopatów¹⁶. To, że jakieś obawy w tej materii istniały, potwierdza także analiza tekstu przemówienia kardynała B. Alfinka wygłoszonego podczas otwarcia sympozjum. Jego autor podkreśla stanowczo, iż nie ma „żadnej tendencji separatystycznej”, a wręcz przeciwnie dominuje pragnienie autentycznej jedności¹⁷.

Dwa lata później, podczas drugiego sympozjum, które odbyło się 7–10 lipca 1969 r. w Coire w Szwajcarii ponownie nawiązano do tematu pierwszego sympozjum, ale tym razem w kontekście rozważań nad misją kapłanów w Kościele i we współczesnym świecie. Obydwa wspomniane sympozja uwydatniły konieczność powołania instytucji o charakterze stałym. W konsekwencji, 23–24 marca 1971 r., za aprobatą papieża Pawła VI, doszło do spotkania siedemnastu przedstawicieli Konferencji Episkopatów europejskich pod przewodnictwem arcybiskupa Marsylii R. Etchegaray. Zatwierdzili oni tymczasowy statut (na dwa lata w ramach eksperymentu), wybrali przewodniczącego, dwóch wiceprzewodniczących oraz członków sekretariatu. Struktura Rady została ujęta w tzw. *Normae directivae*, bez ciągłej numeracji, składających się z pięciu rozdziałów¹⁸. W 1973 r. ponownie przeanalizowano dyspozycje statutowe i nadano im numerację. W ten sposób zmodyfikowany statut Rady został zatwierdzony na trzy lata. Nowością, jaką wprowadzono, było wydłużenie długości kadencji członków Rady z dwóch do trzech lat¹⁹. 10 stycznia 1977 r. Kongregacja do Spraw Biskupów oficjalnie zaaprobowwała Statut CCEE²⁰.

¹⁶ Por. Paweł VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, nr 41 § 5, w: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne, red. E. Szafranski, nr 101, t. I, z. 1, s. 75–76.

¹⁷ Por. *La relation entre les Églises locales et L'Église universale. Discours d'ouverture du cardinal B. Alfink*, w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 57–58. W przemówieniu tym czytamy m.in.: „Aucune tendance séparatiste ne peut donc être à la base de cette réunion, mais plutôt un désir d'unité. Une unité qui ne peut pas nuire au caractère pluriforme de l'Église. Et une unité ne serait pas authentique si elle n'était pas prête à s'insérer dans l'unité que le Seigneur a donnée à son Église par le ministère et la personne du souverain pontife avec lequel nous nous sentons aujourd'hui en profonde communion de coeur et de pensée”.

¹⁸ Por. G. Feliciani, *Il CCEE dopo gli avvenimenti del 1989*, s. 62.

¹⁹ Por. *Normae directivae (Romae, die 20. octobris 1973)*, w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 483. W rozdziale trzecim pt. *Organisatio* powyższych norm regulujących funkcjonowanie Rady czytamy: „Membra CCEE sunt episcopi a singulis Conferentis Episcopalis ad tres annos electi...”, podczas gdy w tym samym rozdziale *Normae directivae* (25 mars 1971) widniało: „Membra CCEE sunt Episcopi delegati a singulis CE ad duos annos electi...”.

²⁰ Por. *Decretum recognitionis (1977)*, w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 484. Na ten temat por. także: I. Furer, *Le conferenze episcopali nei loro rapporti reciproci*, w: *Natura e futuro delle Conferenze episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3–8 gennaio 1988)*, a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna 1988, s. 170–171.

STRUKTURA CCEE W ŚWIETLE *NORMAE DIRECTIVAE* Z 10 STYCZNIA 1977 R.

Normae directivae z 10 stycznia 1977 r., w odróżnieniu od tych z 20 października 1973 r., dzielą się na 8 rozdziałów i obejmują w sumie 14 artykułów²¹. W pierwszym rozdziale, poświęconym naturze i celowi, prawodawca statutowy stwierdza, iż Rada Konferencji Biskupów Europy ma przyczyniać się do urzeczywistniania ducha kolegialnego i rozwoju współpracy między Konferencjami na płaszczyźnie europejskiej, a tym samym dążyć do pomnożenia dobra Kościoła i budowania bardziej doskonałej jedności²². W sprecyzowanym w ten sposób celu instytucjonalnym Rady odnajdujemy echa nauczania Soboru Watykańskiego II, zawartego w numerze 38 dekretu *Christus Dominus*, w którym czytamy, iż „należy popierać kontakty pomiędzy biskupimi konferencjami różnych narodów w celu pomnażania większego dobra”.

W tym duchu soborowym należy rozumieć także sformułowanie drugiego artykułu statutu Rady, który wyraźnie zaprzecza jakoby Rada mogła mieć jakkolwiek władzę prawną czy to w odniesieniu do poszczególnych Konferencji Episkopatów lub w stosunku do Kościołów partykularnych²³. Nie można zatem rozpatrywać Rady w kategoriach instytucji nadrzędnej o jakiś szczególnych uprawnieniach. Nie jest ona bowiem konferencją kontynentalną, ale ma za zadanie popierać rozwój wzajemnych kontaktów między Konferencjami i wymianę informacji, czyli pozostaje niejako w służbie poszczególnych Konferencji²⁴.

Na czym polega ta posługa, prawodawca statutowy ściśle precyzuje w rozdziale drugim, poświęconym zadaniom Rady. Norma statutowa stanowi w tym przypadku wiernie odzwierciedlenie wskazań, zawartych w numerze 41 § 5 motu proprio *Ecclesiae Sanctae* z 6 sierpnia 1966 r. Wśród sposobów realizacji tej służby, jaką pełni Rada na rzecz poszczególnych Konferencji, wymienia się: przekazywanie kryteriów działania w zakresie duszpasterskim, przesyłanie pism zawierających decyzje Konferencji oraz dokumentów opublikowanych wspólnie przez biskupów, urzędowe powiadomienia o różnych inicjatywach apostolatu, które mogą okazać się przydatne w podobnych sytuacjach, przekazywanie informacji o sprawach, szczególnie istotnych z punktu widzenia obecnego czasu oraz podejmowanie analizy wspólnych problemów duszpasterskich²⁵.

Jeżeli chodzi o skład personalny, Radę tworzą biskupi wybrani na trzy lata, zgodnie z normami wyboru, obowiązującymi w poszczególnych Konferencjach Episkopatów. Natomiast biskupi pochodzący z regionów czy z narodów lub prowincji kościelnych, gdzie nie istnieją Konferencje Episkopatów, mogą wspólnie

²¹ Por. *Normae directivae* (die 10 ianuarii anno 1977), w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 484–487.

²² Por. tamże, art. 1.

²³ Por. tamże, art. 2.

²⁴ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, s. 31.

²⁵ Por. *Normae directivae* (die 10 ianuarii anno 1977), art. 3.

wyznaczyć biskupa – delegata, pod warunkiem że poprosi ich wyraźnie o to sam przewodniczący CCEE²⁶.

Czwarty z rozdziałów *Normae directivae* z 1977 r. prezentuje wewnętrzną strukturę organizacyjną Rady, do której zaliczyć należy zebranie plenarne, prezydium, komisje oraz sekretariat. Dyspozycje prawodawcy statutowego w tej materii pozostają związane w swojej treści i zawierają się w czterech artykułach.

Pierwszoplanową i najbardziej uprzywilejowaną pozycję wśród wymienionych organów Rady zajmuje zebranie plenarne, które ma najbardziej rozbudowane uprawnienia. W zakresie jego kompetencji znajduje się bowiem wyznaczenie członków pozostałych organów. Zebranie powołuje prezydium i sekretarza Rady na trzyletnią kadencję. Zgodnie z normami statutu zebranie plenarne powinno być zwoływane przynajmniej raz w roku. Miejsce i czas zebrania ustala poprzednie zebranie bądź samo prezydium. Co do zebrań nadzwyczajnych Rady postanawia się, aby zwoływać je na prośbę zebrania, prezydium, czy też na wniosek przynajmniej dziesięciu członków Rady. Porządek dnia przygotowany jest przez przewodniczącego Rady i powinien być podany w odpowiednim czasie do wiadomości członków Rady oraz przekazany Kongregacji ds. Biskupów²⁷.

Prawodawca uściśla także zakres obowiązków osób wchodzących w skład pozostałych organów Rady. Prezydium, które tworzy przewodniczący i dwóch wiceprzewodniczących ma za zadanie kierować pracami Rady²⁸. Natomiast sekretarzowi powierza się koordynację działalności sekretariatu. W zakresie jego kompetencji znajduje się prawo zwołania sekretarzy różnych Konferencji Episkopatów w celu wymiany informacji i podjęcia bardziej pogłębionej refleksji nad wspólnymi sprawami²⁹. Sekretarz może to jednak uczynić jedynie na wniosek prezydium. Należy zauważyć, iż w przypadku tej normy mamy do czynienia z wypełnieniem dyspozycji zawartej w motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, które wskazuje na sekretariaty jako narzędzia najbardziej odpowiednie w rozwoju relacji między poszczególnymi Konferencjami³⁰.

Jeżeli chodzi o procedurę wyborów prawodawca statutowy stwierdza, iż obowiązują przepisy, jakie w tej materii podaje *Kodeks Prawa Kanonicznego*³¹. Jedynie przy zmianie statutów Rady wymaga się uzyskania większości kwalifiko-

²⁶ Por. tamże, art. 4.

²⁷ Por. tamże, art. 5.

²⁸ Por. tamże, art. 6.

²⁹ Por. tamże, art. 12: *Ad informationem augendam et problemata communia disceptanda pro opportunitate Secretarius de mandato Praesidii Secretarios Conferentiarum Episcopaliū Europae convocare potest.*

³⁰ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, s. 33.

³¹ Por. *Normae directivae (die 10 ianuarii anno 1977)*, art. 5: *Electiones fiunt ad normas CIC.*

wanej, czyli aprobaty dwóch trzecich członków, którzy jednakże nie mogą dokonać reformy norm statutowych bez zgody Stolicy Apostolskiej³².

Kończąc analizę *Normae directivae* z 1977 r., można wysunąć wnioski, iż w linii zasadniczej powtarzają one dyspozycje poprzednich statutów, starając się doprecyzować sprawę procedur i uprawnień, aby umożliwić bardziej efektywne funkcjonowanie Rady. Z drugiej strony – jak trafnie zauważa G. Feliciani³³ – pewną innowacją jest wprowadzenie ściślejszej kontroli ze strony Stolicy Apostolskiej, czego wyrazem jest norma nakazująca przesyłanie porządku dnia i protokołów zebrań do Kongregacji ds. Biskupów oraz obowiązek wcześniejszego informowania Stolicy Apostolskiej o zamiarze zwołania sympozjów czy kongresów biskupów³⁴. Na uwagę zasługuje również fakt, że przed wydaniem dekretu zatwierdzającego *Normae directivae* Kongregacja ds. Biskupów uznała za stosowne zasięgnąć opinii Rady Publicznych Spraw Kościoła³⁵, która była urzędem odpowiedzialnym za relację z władzami państwowymi. W tym kontekście słuszna wydaje się opinia wspomnianego już powyżej G. Felicianiego, który twierdzi, iż Stolica Apostolska nie wykluczała ewentualnego zamieszania czy zaniepokojenia, jakie mogłoby być spowodowane działalnością Rady w niektórych krajach zachodnich. Już sama koncepcja jedności europejskiej, wznosząca się ponad jakiegokolwiek podziały ekonomiczne, polityczne i militarne, jaką przedstawiała ta nowa instytucja, była wyjątkowo śmiała w stosunku do wypracowanych wcześniej projektów integracji, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę, że Europa była podzielona w tym czasie na dwa przeciwstawne, wrogie sobie bloki³⁶.

Wyrazem dążenia do przewyciężenia istniejących na kontynencie podziałów jest również zasada, jaką kierowano się przy określeniu obszaru działalności Rady. Podczas gdy terytorium Konferencji Episkopatu pokrywało się na ogół z terytorium danego państwa, tak w tym przypadku czyni się jedynie ogólną wzmiankę o Europie. Wprawdzie *Normae directivae* nie podają szczegółowo, które z Konferencji wchodzi do Rady, to jednak z broszury zredagowanej przez sekretariat CCEE wynika, iż obejmowała ona wówczas terytorium 19 Konferencji Episkopatów (Austrii, Belgii, Francji, Niemiec, Konferencji Berlina, Wielkiej Brytanii i Walii, Szkocji, Grecji, Irlandii, Polski, Portugalii, Skandynawii, Hiszpanii,

³² Por. tamże, art 14: *Statutum mutari potest consentientibus duabus ex tribus partibus membrorum CCEE et de consensu Sanctae Sedis*.

³³ Por. G. Feliciani, *Il CCEE dopo gli avvenimenti del 1989*, s. 65.

³⁴ Por. *Normae directivae (die 10 ianuarii anno 1977)*, art. 11: *Quoties peculiaris adiuncta vel pastoralis necessitas id suadeant, membra CCEE decernere possunt de Episcoporum congressionibus vel symposiis convocandis. Priusquam huiusmodi consilium ad affectum adducatur, Santa Sedes opportune tempre utili edoceatur*.

³⁵ W wyniku reformy Kurii Rzymskiej, dokonanej przez Jana Pawła II 28 czerwca 1988 r. Konstytucją *Pastor Bonus* Rada Publicznych Spraw Kościoła przestała istnieć. Jej kompetencje przejął Sekretariat Stanu, który został podzielony na dwie sekcje: 1) spraw ogólnych i 2) do relacji z państwami. Na ten temat por. S. Kasprzak, dz.cyt., s. 188.

³⁶ Por. G. Feliciani, *Il CCEE dopo gli avvenimenti del 1989*, s. 65.

Szwajcarii i Węgier) oraz innych regionów, w których nie istniała tego typu instytucja skupiająca episkopat danego kraju, jak: Bułgaria, Czechosłowacja, Łotwa, Litwa i Rumunia³⁷.

Normae directivae z 11 stycznia 1977 r. zostały ponownie zatwierdzone przez Kongregację ds. Biskupów *ad quinquennium* 19 grudnia 1981 r.³⁸.

PRZYCZYNY PONOWNEJ REORGANIZACJI STRUKTURY CCEE

Wymogi związane z procesem nowej ewangelizacji narodów kontynentu europejskiego i wydarzenia o znaczeniu historycznym z 1989 r., które w krótkim czasie zmieniły oblicze Europy wskazywały na konieczność dokonania bezpośrednich zmian w strukturach Rady, co z kolei wiązało się z rewizją jej dotychczasowych statutów. Niewątpliwie do reformy statutów Rady przyczyniło się Pierwsze Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów Europy, które odbyło się w Rzymie od 28 listopada do 14 grudnia 1991 r. To właśnie wtedy nakreślono kierunki działań zmierzających do nowej ewangelizacji narodów Europy i umacniania więzi między Kościołami na kontynencie europejskim. Rok później, podczas spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy w Rzymie (w grudniu 1992 r.), Ojciec Święty Jan Paweł II, po wysłuchaniu opinii wyrażonych przez uczestników zebrania, podjął decyzję o mianowaniu poszczególnych przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy członkami zwyczajnymi Rady³⁹. Od tego momentu do nich należało zaangażowanie się w bezpośredni sposób w przeprowadzenie reformy jej struktury organizacyjnej, co ostatecznie zaowocowało opracowaniem nowych statutów Rady, które 2 grudnia 1995 r. zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską⁴⁰.

NATURA TEOLOGICZNA CCEE

Wedle Motu proprio *Apostolos suos* Jana Pawła II o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów „kiedy biskupi na jakimś obszarze sprawują razem pewne funkcje pasterskie dla dobra swoich wiernych, to wspólne spełnianie posługi biskupiej staje się konkretną realizacją ducha kolegialnego, który jest duszą współpracy między biskupami na szczeblu regionalnym, krajowym i międ-

³⁷ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE)*, s. 32.

³⁸ Por. *Decretum recognitionis (1981)*, w: *Les Évêques d'Europe...*, s. 487.

³⁹ Por. J. González-Ayesta, *La riforma degli statuti del Consiglio delle conferenze dei Vescovi d'Europa*, „*Ius Ecclesiae*”, 9 (1997) nr 1, s. 396.

⁴⁰ Por. Congregazione per i Vescovi, *Decreto di approvazione il nuovo Statuto del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa*, „*Ius Ecclesiae*” 9 (1997) nr 1, s. 391.

dzynarodowym”⁴¹. W Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej biskupów *Ecclesiae imago* podkreśla się natomiast, że „Konferencje są znakomitym narzędziem pozwalającym na umocnienie ducha komunii z Kościołem powszechnym oraz między poszczególnymi Kościołami partykularnymi”⁴². W analogiczny sposób na temat funkcji tych instytucji w hierarchicznej strukturze organizacyjnej Kościoła wypowiada się Jan Paweł II w posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*, stwierdzając, że „Konferencje Episkopatu wyrażają i realizują [...] ducha kolegalności jednoczącego biskupów oraz, w konsekwencji, komunie pomiędzy różnymi Kościołami, ustalając pomiędzy nimi, szczególnie tymi najbliższymi sobie, ścisłe relacje w poszukiwaniu wyższego dobra”⁴³.

Dokonując analizy i interpretacji normy statutowej określającej naturę i cel powołania Rady Konferencji Biskupów Europy, można stwierdzić, iż instytucja ta jest organizmem komunii ustanowionym w celu dania adekwatnej odpowiedzi na potrzebę wprowadzenia odpowiednich form współpracy między Konferencjami Episkopatów na kontynencie europejskim⁴⁴. Jako jeden z podstawowych celów istnienia Rady Konferencji Biskupów Europy wymienia się realizację zasady kolegalności we wspólnocie hierarchicznej z Biskupem Rzymu. Nie chodzi jednak tutaj o kolegalność właściwą aktom stanu biskupiego jako podmiotu najwyższej władzy nad całym Kościołem, ponieważ na płaszczyźnie zrzeszeń Kościołów partykularnych biskupi stojący na ich czele nie sprawują łącznie swej posługi pasterskiej poprzez akty kolegalne równe aktom Kolegium Biskupów⁴⁵.

Podobnie zatem, jak w przypadku Konferencji Episkopatów na poziomie narodowym działalność Rady Konferencji Biskupów Europy stanowi konkretną formę realizacji ducha kolegalnego, w której wyraża się troska biskupów o Kościół powszechny oraz poszczególne Kościoły partykularne. Zasadniczego fundamentu teologicznego tej instytucji należy upatrywać w eklezjologii komunii, w której ramach trzeba umieścić kolegalność biskupów. W tym kontekście warto podkreślić, iż w swojej różnorodności form kolegalność urzeczywistnia się nie tyle w relacji biskupów z następcą św. Piotra jako głową Kolegium Biskupów, ile bardziej w relacji wzajemnej komunii między poszczególnymi Kościołami oraz

⁴¹ *Apostolos suos*, nr 12; por. także Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 23, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 126; *Synod Biskupów z 1985 r., Relacja końcowa II*, C, 4, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 12*/1985, s. 6.

⁴² Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej biskupów *Ecclesiae imago*, 22 lutego 1973 r., w: PPK, t. VI, z. 1, nr 10370–11035.

⁴³ *Pastores gregis*, nr 63.

⁴⁴ Por. Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (CCEE), *Statuto*, 2 dicembre 1995, w: *Ius Ecclesiae* 9 (1997) nr 1, art. 1: *Il Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (CCEE) è un organismo di comunione tra le Conferenze Episcopali d'Europa...*

⁴⁵ Por. *Apostolos suos*, nr 10; por. także *Pastores gregis*, nr 63.

między nimi a Kościołem powszechnym⁴⁶. Mając na względzie fakt, iż zadaniem Rady Konferencji Biskupów Europy jest zacieśnienie współpracy między episkopatami Europy w celu inspirowania i promowania procesu nowej ewangelizacji, nie sposób nie zauważyć, iż proces ewangelizacji jako zadanie biskupów należących do danej Konferencji Episkopatu obraca się właśnie wokół tych dwóch aspektów, to znaczy wokół bliskości z Kościołami w określonym kontekście społeczno-kulturowym i otwarcia ku wzajemnemu dawaniu i otrzymywaniu wewnątrz wspólnoty Kościołów (*communio ecclesiarum*).

Na fakt ścisłej zależności między głoszeniem Ewangelii a świadectwem głębokiej jedności i komunii między wszystkimi Kościołami lokalnymi zwraca również uwagę Jan Paweł II w Adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Europa*, gdy stwierdza, co następuje: „Przez »wymianę darów« między różnymi Kościołami lokalnymi stają się udziałem wszystkich doświadczenia i refleksje Europy Zachodniej i Wschodniej, Północnej i Południowej, a Kościoły przyjmują wspólne kierunki duszpasterskie; »wymiana darów« stanowi zatem coraz bardziej znaczący wyraz poczucia kolegialności biskupów kontynentu, pozwalającej im głosić razem, śmiało i wiernie imię Jezusa Chrystusa, jedyne źródła nadziei dla wszystkich w Europie»⁴⁷. Rada Konferencji Biskupów Europy staje się zatem „skutecznym narzędziem wspólnego szukania stosownych dróg ewangelizacji Europy»⁴⁸ i przyczynia się do autentycznej współpracy oraz coraz pełniejszej komunii między poszczególnymi diecezjami i krajowymi Konferencjami Episkopatów w skali całego kontynentu.

NATURA PRAWNA CCEE

Rada Konferencji Biskupów Europy nie jest Konferencją Episkopatu ani nie ma kompetencji do niej należących⁴⁹. Biorąc pod uwagę status prawny zalicza się ją do zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, które funkcjonują w odmienny sposób niż Konferencje Episkopatów ustanowione dla większej liczby narodów (na przykład Konferencja Skandynawska)⁵⁰. Rada Konferencji Biskupów Europy różni się od Konferencji Episkopatu tym, że nie składa się z poszczególnych biskupów, ale złożona jest z całych Konferencji Episkopatów, które

⁴⁶ Por. A. Antón, *La tarea evangelizadora del obispo en su Iglesia particular y en su respectiva conferencia episcopal (II)*, „Gregorianum” 76 (1995) nr 2, s. 306.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Kraków 2003, nr 53.

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Rady Konferencji Episkopatów Europy* (16 kwietnia 1993 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 7/1993, s. 30.

⁴⁹ Por. J. González-Ayesta, art. cyt., s. 395.

⁵⁰ Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato. La suprema autorità nella Chiesa*, Bologna 1993, s. 210–211; J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997, s. 512.

na zebrania plenarne wysyłają swoich przedstawicieli. W odróżnieniu od Konferencji Episkopatów istniejących w poszczególnych krajach Radzie nie przysługują uprawnienia ustawodawcze, ponieważ jej funkcja ogranicza się do zagwarantowania współpracy między episkopatami narodów Europy. Natura prawna Rady wyraża się zatem w zdefiniowaniu jej jako organizmu komunii.

Poprzednie statuty podkreślały, iż instytucja ta nie ma żadnej władzy prawnej na Konferencjach Episkopatów oraz w Kościołach partykularnych⁵¹. W dyspozycjach nowego statutu nie czyni się bezpośredniej wzmianki na ten temat, ponieważ wychodzi się z założenia, że z samego pojęcia Rady jako organizmu komunii wynika, iż jest organem pozbawionym prerogatyw ustawodawczych. Niektórzy z kanonistów w celu uniknięcia nieporozumień opowiadają się za bardziej wyraźnym potwierdzeniem braku władzy prawnej Rady, tak jak to zostało zawarte w poprzednich statutach⁵².

Nowy statut modyfikuje także i samą nazwę instytucji, która obecnie nazywa się *Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae*, a nie *Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae*. Na pierwszy rzut oka ta zmiana może wydawać się bez znaczenia, ale według opinii G. Felicianiego ma ona swoje uzasadnienie. Kanonista ten zwraca uwagę na fakt, iż poprzednia nazwa instytucji mogła błędnie wskazywać na istnienie jakiejś konferencji na poziomie europejskim, a poza tym nie była do końca zgodna z terminologią przyjętą przez Sobór Watykański II a usankcjonowaną przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁵³.

SKŁAD PERSONALNY I STRUKTURA ORGANIZACYJNA CCEE W ŚWIETLE STATUTU Z 2 GRUDNIA 1995 R.

Skład personalny Rady Konferencji Biskupów Europy stanowią wszystkie Konferencje Episkopatów istniejące na kontynencie europejskim, które są reprezentowane na mocy prawa przez swoich przewodniczących. Tym ostatnim przysługuje prawo głosu decydującego podczas zebrań plenarnych⁵⁴. Każda z Konferencji Episkopatu ma prawo wysłać na zebranie także drugiego biskupa, ale tylko z głosem doradczym. Z przewodniczącymi poszczególnych Konferencji Episkopatów mogą zostać zrównani w prawach biskupi będący przedstawicielami episkopatów regionów, w których nie erygowano Konferencji Episkopatu. Podjęcie decyzji w tej ma-

⁵¹ Por. *Normae directivae (die 10 ianuarii anno 1977)*, art. 2: *CCEE nullam habet potestatem iuridicam in Conferentias Episcopales vel Ecclesias particulares...*

⁵² Por. J. González-Ayesta, art.cyt., s. 397.

⁵³ Por. G. Feliciani, *Il Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa (C.C.E.E.)*, „Antoniano” 79 (2004) z. 4, s. 644.

⁵⁴ Por. *Statuto*, art. 3 § 1: *Al Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa appartengono quali membri tutte le Conferenze Episcopali presenti in Europa, rappresentate di diritto dal loro Presidente, che gode di voto deliberativo.*

terii należy do kompetencji zebrania plenarnego Rady Konferencji Biskupów Europy⁵⁵. Dyspozycja prawodawcy statutowego nie precyzuje jednak ściśle, na czym miałyby polegać owo zrównanie. Według opinii J. González-Ayesty wiąże się ono tylko z faktem przyznania biskupom reprezentującym regiony kościelne prawa głosu decydującego podczas zebrań plenarnych, nie obejmuje natomiast możliwości wyboru ich do grona prezydium⁵⁶.

Normy statutowe przewidują również procedurę postępowania, w sytuacji gdyby przewodniczący jakiejś Konferencji miał prawną przeszkodę i nie mógł uczestniczyć w pracach Rady. W tym przypadku możliwe są dwa rozwiązania. W Konferencjach reprezentowanych podczas posiedzeń Rady przez dwóch delegatów prawo głosu decydującego przechodzi na drugiego z biskupów, który cieszył się dotychczas jedynie prawem głosu doradczego. Natomiast tam, gdzie Konferencja miała jednego przedstawiciela, którym był z urzędu jej przewodniczący, deleguje się innego biskupa. Prawo wyznaczenia delegata znajduje się w zakresie kompetencji przewodniczącego danej Konferencji Episkopatu⁵⁷.

W końcowej części artykułu, poświęconego składowi personalnemu Rady Konferencji Biskupów Europy, prawodawca stwierdza, iż biskupi, którzy nie są członkami Konferencji Episkopatów, powinni zostać w odpowiedni sposób włączeni w działalność Rady⁵⁸. Podsumowując powyższe rozważania, trzeba podkreślić, że obowiązujący statut nie odróżnia wystarczająco precyzyjnie statusu członka Rady od pozycji członka zebrania plenarnego.

Rada Konferencji Biskupów ma określoną strukturę organizacyjną, której istnienie wynika z postanowień statutów. Podstawową formą działalności tej instytucji jest zebranie plenarne, które odbywa się przynajmniej raz w roku. Termin oraz miejsce zwołania zebrania plenarnego są ustalane podczas ostatniego posiedzenia Rady bądź przez prezydium. Na podstawie normy statutowej można wyróżnić trzy podmioty, na których wniosek następuje zwołanie zebrania. Prawodawca stwierdza, iż może dokonać się ono na prośbę samego zebrania, prezydium lub przynajmniej dziesięciu członków⁵⁹.

W rzeczywistości jednak samo zebranie plenarne nie może zapewnić działaniu Rady charakteru permanentnego, który jest wymagany ze względu na jej cel instytucjonalny. W związku z tym obok zebrania plenarnego zawiera ona inne struktury wewnętrzne, zwane inaczej stałymi organami Rady. Wedle obecnego statutu Rady należą do nich: urząd przewodniczącego i dwóch wiceprzewodniczących, prezydium oraz sekretarz generalny i sekretariat. Zebranie plenarne może również podjąć decyzję o ustanowieniu delegatów lub komisji. Dopiero biorąc pod uwagę zebrania plenarne i organa o charakterze stałym, można mówić o peł-

⁵⁵ Por. tamże, § 3.

⁵⁶ Por. J. González-Ayesta, art. cyt., s. 398.

⁵⁷ Por. *Statuto*, art. 3 § 2.

⁵⁸ Por. tamże, § 4.

⁵⁹ Por. tamże, art. 4 § 1.

nej strukturze organizacyjnej Rady Konferencji Biskupów Europy, której skuteczność działania będzie w znacznym stopniu zależała od harmonijnego współdziałania pomiędzy nimi.

Obok zebrania plenarnego drugim ważnym organem, który kieruje pracami Rady, jest prezydium, składające się z przewodniczącego i dwóch wiceprzewodniczących⁶⁰. Przewodniczący reprezentuje Radę na forum zewnętrznym⁶¹ zarówno jeżeli chodzi o relacje z najwyższą władzą Kościoła, poszczególnymi Konferencjami Episkopatów, jak również w kontaktach z różnymi instytucjami państwowymi. Do jego zadań należy także przygotowanie porządku dnia zebrania plenarnego⁶². Wyboru przewodniczącego i wiceprzewodniczących Rady dokonuje zebranie plenarne spośród przewodniczących Konferencji Episkopatów na pięć lat, z możliwością ponownego zatwierdzenia na następną pięcioletnią kadencję⁶³. Wprowadzenie tych ostatnich dyspozycji wydaje się, że ma na celu nadanie prezydium większej stabilności, która ułatwia realizację zaplanowanych zadań oraz gwarantuje ciągłość w prowadzeniu prac⁶⁴.

Prawodawca statutowy przewiduje również procedurę postępowania w sytuacji, gdy przewodniczący bądź wiceprzewodniczący Rady Konferencji Biskupów Europy ustąpi, np. ze względu na zakończenie kadencji, z urzędu przewodniczącego własnej Konferencji Episkopatu. W takim przypadku, zgodnie z normą statutową, pozostaje nadal przewodniczącym lub wiceprzewodniczącym Rady i zachowuje pełne prawa, jakie przysługują mu ze względu na pełniony urząd⁶⁵.

Właściwemu funkcjonowaniu zebrania plenarnego oraz prezydium Rady Konferencji Biskupów Europy służy sekretariat, który podobnie jak w przypadku narodowych Konferencji Episkopatów jest urzędem stałym pełniącym rolę centrum informacji⁶⁶. Utworzenie tego organu wydaje się absolutnie konieczne ze względu na fakt, że Rada jako instytucja kolegialna nie jest w stanie stawić czoła wszystkim zadaniom o charakterze stałym. Pracami sekretariatu kieruje sekretarz generalny, wybierany na pięć lat przez zebranie plenarne. Sekretarz generalny pełni przede wszystkim funkcje o charakterze wykonawczym i technicznym, przyczyniając się w ten sposób do pożytecznego i harmonijnego rozwoju działalności Rady. Prawodawca statutowy podkreśla, że sekretarz sprawuje nadzór i koordynuje pracę sekretariatu w sposób określony przez przewodniczącego Ra-

⁶⁰ Por. tamże, § 2.

⁶¹ Por. tamże, § 3.

⁶² Por. tamże, § 1.

⁶³ Por. tamże, § 2.

⁶⁴ Por. J. González-Ayesta, art. cyt., s. 400.

⁶⁵ Por. *Statuto*, art. 4 § 2.

⁶⁶ Por. G. Ghirlanda, *Conferenza dei vescovi*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Edizioni San Paolo 1993, s. 256.

dy⁶⁷. Jeżeli chodzi o procedurę mianowania wyższych współpracowników sekretariatu, np. zastępcy sekretarza generalnego, zadanie to powierza się Prezydium.

Biorąc pod uwagę prawodawstwo posoborowe i ustawodawstwo kodeksowe, można wyodrębnić trzy płaszczyzny działalności sekretariatu generalnego, który jest jednym z organów stałych każdej Konferencji Episkopatu. Po pierwsze do jego kompetencji należy sporządzanie protokołów zebrań plenarnych i posiedzeń Rady stałej oraz komunikowanie ich treści wszystkim członkom Konferencji⁶⁸. Natomiast druga płaszczyzna zawiera czynności, jakie sekretariat spełnia na zlecenie przewodniczącego lub Rady stałej, trzecia zaś odnosi się do utrzymywania praktycznych kontaktów z innymi Konferencjami, m.in. poprzez przekazywanie informacji na temat podejmowanych działań i wydawanych dokumentów⁶⁹. Według opinii F. Ramos zakres funkcji tego organu w rzeczywistości jest znacznie szerszy od zadań, jakie mu przyznaje prawodawca kodeksowy, ponieważ aktualnie urząd ten musi przygotować i zapewnić realizację tych wszystkich czynności, które warunkują prawidłowy i uporządkowany rozwój działalności Konferencji⁷⁰.

Zadania sekretariatu Rady Konferencji Biskupów Europy pokrywają się w zasadzie z tymi, jakie przewiduje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w odniesieniu do sekretariatu generalnego każdej Konferencji Episkopatu. Z analizy dyspozycji prawodawcy statutowego wynika, że sekretariat Rady jest organem doradczym, który służy pomocą zebraniu plenarnemu, przewodniczącemu, prezydium, delegatom i komisjom. Poza tym odpowiada za wymianę dokumentów i dekretów z poszczególnymi Konferencjami Episkopatów, jak również gdy wymagają tego określone okoliczności w pożytecznych sprawach porozumiewa się z członkami Rady Konferencji Biskupów Europy⁷¹. Po wysłuchaniu opinii prezydium zebranie plenarne wyznacza siedzibę sekretariatu⁷².

Do prerogatyw zebrania plenarnego zalicza się również prawo ustanawiania komisji i mianowania delegatów. Na podstawie analizy norm statutowych można

⁶⁷ Por. *Statuto*, art. 4 § 5.

⁶⁸ Por. KPK, kan. 458 § 1; por. J. Listl, *Plenarkonzil und Bischofskonferenz*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrecht*, Regensburg 1983, s. 312. Czytamy tutaj: *Das Generalsekretariat hat die Aufgabe, das Protokoll über die Verhandlungen und Beschlüsse der Vollversammlung der Konferenz und über die Verhandlungen des Ständigen Rates der Bischöfe zu erstellen und den Mitgliedern der Konferenz zuzusenden und andere Vorlagen zu verfassen, deren Erstellung ihm vom Vorsitzenden der Konferenz oder vom Ständigen Rat übertragen worden sind; es hat ferner die Aufgabe, den benachbarten Bischofskonferenzen die Akten und die übrigen Dokumente zuzuschicken, die ihnen aufgrund der Anordnung der Vollversammlung oder des Ständigen Rates zugestellt werden sollen (c. 458).*

⁶⁹ Por. tamże, kan. 458 § 1 i 2; por. także Paweł VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, w: PPK, t. I, z. 1, s. 75, nr 101 § 5: *Powiązania między Konferencjami Biskupimi, zwłaszcza sąsiednich krajów, mogą się dokonywać w sposób korzystny i właściwy za pośrednictwem Sekretariatu tych Konferencji.*

⁷⁰ Por. F. Ramos, *Le Diocesi nel Codice di Diritto Canonico. Studio giuridico – pastorale sulla organizzazione ed i raggruppamenti delle Chiese particolari*, Roma 1997, s. 328.

⁷¹ Por. *Statuto*, art. 4 § 5.

⁷² Por. tamże, § 6.

wyodrębnić dwa typy komisji: stałe i czasowe (*ad tempus*). Pierwsze są powoływane po to, aby w sposób permanentny zajęły się rozwiązywaniem określonego rodzaju problemów lub sprawami odnoszącymi się do szczególnej kategorii osób. Natomiast drugie mają charakter doraźny i ich ustanawianie wynika z aktualnych potrzeb, na przykład są powoływane w celu przygotowania zebrania plenarnego bądź jakiegoś sympozjum czy kongresu biskupów. Komisje czasowe mogą być tworzone przez prezydium⁷³. Z powoływaniem różnego rodzaju komisji wiąże się niebezpieczeństwo nadmiernej biurokratyzacji struktur wewnętrznych Rady Konferencji Biskupów Europy.

Dążąc do zagwarantowania prawnej autonomii Kościoła partykularnego i komunii każdego biskupa diecezjalnego z Głową Kolegium Biskupów oraz jego członkami, motu proprio *Apostolos suos* podkreśla konieczność rewizji organizacji wewnętrznej Konferencji Episkopatu w celu uregulowania funkcjonowania jej urzędów i komisji⁷⁴. W związku z tym nakazuje się *unikać biurokratyzacji urzędów i komisji działających w okresach pomiędzy zebraniem plenarnym, ponieważ istnieją one po to, aby pomagać biskupom, a nie by ich zastępować*⁷⁵. G. Ghirlanda zwraca uwagę na fakt, że już członkowie komisji zajmującej się przygotowaniem nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego byli zgodni w opinii co do tego, iż Konferencje nie powinny stać się organem biurokratycznym ze zbyt rozległą władzą, czyli czymś w rodzaju Kurii pośredniej między Kurią rzymską a Kuriami diecezjalnymi⁷⁶.

To samo niebezpieczeństwo dotyczy zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, których przykładem jest omawiana tutaj Rada Konferencji Biskupów Europy. W przemówieniu 19 grudnia 1978 r., skierowanym do gremium członków tej instytucji, Jan Paweł II podkreślił, że instancje regionalne i kontynentalne nie mogą w zakresie podejmowania decyzji przejmować władzy Konferencji Episkopatów i poszczególnych biskupów, lecz powinny w swojej działalności kierować się konkretnymi wytycznymi Stolicy Apostolskiej oraz działać zawsze w ścisłej jedności z Biskupem Rzymu⁷⁷. Nadmierne mnożenie pośrednich instancji hierarchicznych między Stolicą Apostolską a poszczególnymi biskupami uderzałoby bowiem w ochronę jedności kościelnej oraz autonomii poszczególnych Konferencji Episkopatów i samych biskupów diecezjalnych. Biorąc pod uwagę fakt, iż w przypadku

⁷³ Por. tamże, art. 4 § 4.

⁷⁴ Por. A. Antón, *Le Conferenze episcopali: un aiuto ai vescovi*, „La Civiltà Cattolica”, 150 (1999), z. 1, s. 334; por. tenże, *La carta apostólica MP Apostolos Suos de Juan Pablo: Se reafirman algunos puntos claves, mientras muchos otras quedan abiertos a la investigación teológica y canonica*, „Gregorianum” 80 (1999) nr 2, s. 203.

⁷⁵ AS 18; por. P. Libera, *List apostolski motu proprio Jana Pawła II Apostolos Suos – wezwanie do przemyślenia statusu Konferencji Episkopatu*, w: *Służcie Panu z weselem*, pod red. I. Deca, t. I, Wrocław 2000, s. 274–275.

⁷⁶ Por. G. Ghirlanda, *M. P. Apostolos suos sulle Conferenze dei Vescovi*, „Periodica” 88 (1999), s. 643.

⁷⁷ Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato...*, s. 211.

zinstytucjonalizowanych form współpracy na poziomie międzynarodowym biskupi mają ograniczoną możliwość kontroli ich działalności rozluźnienie więzi tych instytucji z najwyższą władzą Kościoła oraz przyznanie im zbyt rozległych prerogatyw mogłoby narażać te struktury na manipulację ze strony różnych grup⁷⁸.

Wszelkie wydatki związane z funkcjonowaniem Rady Konferencji Biskupów Europy są pokrywane z dobrowolnych opłat, jakie wnoszą na miarę swoich możliwości poszczególne Konferencje Episkopatów⁷⁹. Jeżeli chodzi o zmianę statutu dokonuje się ona pod warunkiem uzyskania zgody dwóch trzecich członków Rady obdarzonych prawem głosu decydującego oraz po otrzymaniu aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej⁸⁰.

DEKLARACJE CCEE

Każde zebranie plenarne jako organ kolektywny Konferencji Episkopatu jest prawidłowo ukonstytuowane pod względem prawnym, o ile przybędzie chociaż minimalna liczba jej członków konieczna do tego, aby można było przyjąć, że organ jest w działaniu. Według norm ogólnych Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. ustalenie takiego *quorum* należy do prawa lub statutów kolegium. W przypadku braku prawnych dyspozycji w tej materii przyjmuje się jako *quorum* obecność bezwzględnej większości osób wchodzących w skład danego organu⁸¹.

Biorąc pod uwagę przepisy statutowe Rady Konferencji Biskupów Europy odnośnie do liczby obecnych osób potrzebnej do przeprowadzania głosowania w różnych sprawach poza wyjątkiem uchwalania deklaracji, należy stwierdzić, iż są one zgodne z ogólną regułą wyrażoną przez prawodawcę kościelnego w kanonie 119⁸². Warto przy tym zauważyć, że wspomniana norma kodeksowa w odróżnieniu od treści kanonów 127 i 166 domaga się takiego samego *quorum* przy podejmowaniu określonych decyzji, jak i przy dokonywaniu wyborów na urzędy, czyli obecności absolutnej większości członków kolegium⁸³. Normy poprzedniego statutu Rady ograniczały się jedynie do mówienia, że wybory należy przeprowadzić zgodnie z kanonami Kodeksu Prawa Kanonicznego⁸⁴. W tym kontekście obecne przepisy wydają się o wiele bardziej precyzyjne, ponieważ odnoszą się także do innego rodzaju aktów kolegialnych niż wybory.

⁷⁸ Por. F. Ramos, *Le Chiese particolari e i loro raggruppamenti*, Roma 2000, s. 404.

⁷⁹ Por. *Statuto*, art. 7.

⁸⁰ Por. tamże, art. 8.

⁸¹ Por. KPK, kan. 119; por. także J.I. Arrieta, *Diritto dell'organizzazione...*, s. 134.

⁸² Por. *Statuto*, art. 4 § 1: *Gli atti collegiali si compiono a norma can. 119 nn. 1i 2 del CJC.*

⁸³ Por. *Commento al Codice di Diritto Canonico* (a cura di P. Pinto), Città del Vaticano 2001, s. 73: *Differentemente da quanto prescritto dal cann. 127 e 166, il can. 119 richiede tanto per le elezioni quanto per le decisioni, la presenza della maggioranza assoluta dei membri del collegio.*

⁸⁴ Por. *Normae directivae (die 10 ianuarii anno 1977)*, art. 5: *Electiones fiunt ad normas CIC.*

Pojęciem różnym od wspomnianego powyżej *quorum* wymaganego do ukonstytuowania się organu kolektywnego jest tak zwane *quorum działania* (*quorum di attività*), czyli minimalna liczba członków potrzebna do tego, aby można było podjąć konkretną uchwałę. Czasami bowiem – jak słusznie zauważa J.I. Arrieta – w celu rozważenia decyzji o szczególnym znaczeniu prawo lub norma statutowa mogą ustanowić większą liczbę osób obecnych w stosunku do tej koniecznej do powołania zgromadzenia⁸⁵. Sytuacja ta odnosi się również do Rady Konferencji Biskupów Europy, która w swoich statutach postanawia, że do wydania deklaracji potrzeba zgody przynajmniej dwóch trzecich obecnych członków⁸⁶. Norma ta stanowi wierne odzwierciedlenie dyspozycji prawodawcy kodeksowego odnośnie do uchwał Konferencji Episkopatu o charakterze prawnie zobowiązującym⁸⁷. Różnica między tym przepisem a nakazem wynikającym z kanonu 119 § 2 wydaje się oczywista. Przy uchwalaniu dekretów ogólnych osiągnięcie większości absolutnej nie jest warunkiem wystarczającym, ponieważ prawo powszechne wymaga się większości kwalifikowanej, czyli dwóch trzecich głosów wszystkich członków Konferencji z głosem decydującym⁸⁸.

Jednakże pomiędzy dekretami ogólnymi wydawanymi na płaszczyźnie Konferencji Episkopatów a deklaracjami Rady Konferencji Biskupów Europy istnieje zasadnicza różnica, gdyż te ostatnie nie mogą być prawnie zobowiązującymi. Różna wartość prawna tych aktów wynika z natury samej Rady, która została scharakteryzowana jako organizm komunii, nie mającej inicjatywy ustawodawczej, jaka przysługuje Konferencjom Episkopatów. Według opinii J. González-Ayesty odpowiednia ocena znaczenia deklaracji Rady Konferencji Biskupów Europy może być uczyniona tylko *a posteriori*, ponieważ w sprawowaniu władzy rządzenia w Kościele istnieją czasami akty, które, mimo, że nie są formalnie wiążące, to jednak mają nie obojętny wpływ⁸⁹.

W kontekście powyższych rozważań należy zauważyć, iż niektórzy kanoniści rozważają hipotezę przyznania zebraniom międzynarodowym Konferencji Episkopatów władzy ustawodawczej w określonych sprawach⁹⁰. A. Antón postuluje na przykład stworzenie nowego typu kontynentalnych zebrań Konferencji Episkopatów, które przekształciłyby się w organa ustawodawcze, podejmujące decyzje w ważnych sprawach odnoszących się do życia wszystkich Kościołów party-

⁸⁵ Por. J.I. Arrieta, *Diritto dell' organizzazione...*, s. 134.

⁸⁶ Por. *Statuto*, art. 4 § 1: *Le dichiarazioni del Consiglio delle Conferenze dei Vescovi d'Europa possono essere emesse qualora, presenti almeno due terzi dei membri, vi sia unanimità...*

⁸⁷ Por. KPK, kan. 455 § 2.

⁸⁸ Por. S. di Carlo, *Il potere normativo delle conferenze episcopali*, „*Ius Ecclesiae*”, 13 (2001), s. 158–159.

⁸⁹ Por. J. González-Ayesta, art.cyt., s. 400.

⁹⁰ Por. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, w: *Collegialità e primato...*, s. 211.

kularnych całego kontynentu przy zachowaniu tożsamości prawnej poszczególnych Kościołów i ich ścisłej autonomii w *communio ecclesiarum*⁹¹.

Pozostaje jednak fakt, iż w Liście Kongregacji ds. Biskupów i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, skierowanym do przewodniczących Konferencji Episkopatów w związku z rewizją statutów Konferencji, stwierdza się, iż „obowiązujące prawodawstwo i specjalne normy odnośnie deklaracji doktrynalnych (motu proprio *Apostolos suos*, nr 22) nie przewidują, aby akty magisterialne i akty legislacyjne mogły być podejmowane przez kilka Konferencji przy wspólnym działaniu lub przez zebrania międzynarodowe tychże Konferencji. Tak więc akt magisterialny, aby mógł być uważany za autentyczny, niech będzie wysunięty przez poszczególne Konferencje Episkopatów. W przypadku, gdyby uważano za konieczne działanie *in solidum* wielu Konferencji, musiałoby ono zostać uzgodnione ze Stolicą Apostolską, która w poszczególnych przypadkach wskaże normy, jakich należy przestrzegać”⁹². Zdolność do wydawania deklaracji doktrynalnych, stanowiących autentyczne magisterium, o którym mowa w kanonie 753 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., nie przysługuje zatem zrzeszeniom Konferencji Episkopatów ani działaniom wspólnym kilku Konferencji Episkopatów krajowych. W tych przypadkach, jak słusznie zauważa J.I. Arrieta ma zawsze zastosowanie kanon 459, który domaga się wyraźnej interwencji Stolicy Apostolskiej, ilekroć czynności i sposoby działania podejmowane przez Konferencje przybierają charakter międzynarodowy⁹³.

ZADANIA I FORMY DZIAŁALNOŚCI CCEE

Zadania Rady Konferencji Biskupów Europy są ściśle związane z procesem nowej ewangelizacji na obszarze europejskim i w znacznym stopniu wynikają z sytuacji Kościoła w Europie. Prawodawca statutowy wylicza kilka podstawowych

⁹¹ Por. A. Antón, *La tarea evangelizadora del Obispo...*, s. 308.

⁹² Congregatio pro Episcopis, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa la revisione dei loro Statuti*, Communicationes 31 (1999) nr 1, art. 5: *La disciplina universale e la normative specifica per le dichiarazioni dottrinali (A.S., 22), non prevedono che gli atti magisteriali e gli atti legislative possano essere posti da più Conferenze con una loro azione congiunta o dalle riunioni internazionali di esse. Quindi l'atto magisteriale, per essere considerato autentico, sia posto dalle singole Conferenze Episcopali. Nell'eventualità che si ritenesse necessaria un'azione "in solidum" di più Conferenze, essa dovrebbe essere autorizzata dalla Santa Sede, che nei singoli casi indicherà le necessarie norme da osservare.* Na ten temat por. mój artykuł: *Autorytet doktrynalny Konferencji Episkopatów w świetle norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i motu proprio Apostolos suos z 21 maja 1998 r.*, w: *Na przelomie wieków. Księga jubileuszowa dedykowana pierwszemu biskupowi łowickiemu Alojzemu Orszulikowi*, pod red. A. Luter, Łowicz 2005, s. 209–228, a szczególnie s. 217 i 221.

⁹³ Por. J.I. Arrieta, *La revisione degli statuti delle conferenze episcopali*, „*Ius Ecclesiae*”, 11 (1999), s. 581.

funkcji Rady, które wiążą się z celami, jakie ta instytucja ma do zrealizowania⁹⁴. Rada Konferencji Biskupów Europy podejmuje współpracę z krajowymi Konferencjami Episkopatów oraz ze zgromadzeniami i radami Konferencji Episkopatów innych kontynentów. Ważnym obszarem działania Rady są kontakty ekumeniczne z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. Przejawem jej działalności w tym zakresie jest współpraca z Konferencją Kościołów Europy. Poza tym pełni ona rolę centrum przekazu różnych informacji, środków, a także doświadczeń duszpasterskich⁹⁵. Poprzez swoją funkcję Rada staje się „wiarygodnym świadkiem i prawomocnym rzecznikiem znaczącej obecności Kościoła”, reprezentującym wspólnotę wiernych w życiu międzynarodowym oraz pełni rolę partnera w dialogu z opinią publiczną⁹⁶. Norma statutowa odnosząca się do tak zwanej współpracy specjalnej podkreśla zaangażowanie Rady na rzecz procesów integracji, czego wyrazem jest obowiązek ścisłej współpracy Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej z Radą Konferencji Biskupów Europy i jej organami⁹⁷. Działalność Rady umożliwia Kościołowi katolickiemu śledzenie procesów integracyjnych i ocenianie ich w świetle katolickiej nauki społecznej.

Prawodawca statutowy wyróżnia różne formy działalności zebrania plenarnego Rady Konferencji Biskupów Europy. Zalicza do nich: zwoływanie kongresów lub sympozjów biskupów, gdy przemawiają za tym okoliczności i konieczność duszpasterska. Ponadto zebranie plenarne ma prawo zwoływać tzw. zebrania *sektoru*, na które zapraszani są biskupi pełniący w poszczególnych Konferencjach Episkopatów szczególne funkcje, np. zajmujący się sprawami duszpasterstwa migrantów bądź kwestią środków masowego przekazu. W granicach kompetencji zebrań plenarnych Rady znajduje się również zwoływanie europejskich zebrań ekumenicznych oraz inna działalność, mająca na celu realizację funkcji, o których mowa w dwóch pierwszych artykułach obecnego statutu. Przed podjęciem jakichkolwiek decyzji prawodawca zaleca wnieść interpelację do Stolicy Apostolskiej, która powinna być zaproszona do wzięcia udziału w kongresach i zebraniach⁹⁸. Za zgodą prezydium sekretarz generalny zaprasza na wspólne spotkanie sekretarzy Konferencji Episkopatów Europy w celu wymiany informacji i dyskusji nad wspólnymi problemami⁹⁹.

⁹⁴ Por. *Statuto*, art. 1.

⁹⁵ Por. tamże, art. 2.

⁹⁶ Por. M. Stępnia, *Europa osób i narodów. Problemy integracji europejskiej w nauczaniu społecznym Kościoła. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Łódź 2002, s. 160.

⁹⁷ Por. *Statuto*, art. 5.

⁹⁸ Por. tamże, art. 6 § 1.

⁹⁹ Por. tamże, § 2.

PODSUMOWANIE

Śledząc proces kształtowania się struktury prawnej Rady Konferencji Biskupów Europy, na podstawie analizy kolejnych jej statutów można wysunąć wnioski, iż zmiany w normach statutowych, jakie były wprowadzane na przestrzeni lat, miały na celu dostosowanie tej instytucji do zmieniających się warunków ewangelizacji narodów Europy oraz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. i dokumentów Stolicy Apostolskiej. Niebagatelny wpływ na reorganizację struktur Rady wywarło niewątpliwie nauczanie Jana Pawła II na temat integracji narodów Europy i roli, jaką w niej mogłaby odegrać ta nowa instytucja, jednocząca episkopaty Wschodu i Zachodu w zakresie wspólnej wymiany informacji i doświadczeń duszpasterskich. Temu też miały służyć konkretne zmiany norm odnośnie do składu personalnego czy funkcjonowania, mające na celu bardziej skuteczną realizację powierzonych Radzie zadań, tak aby można było pomnażać dobra Kościoła powszechnego i poszczególnych Kościołów partykularnych w Europie, a tym samym przyczyniać się do budowania jedności ponad istniejącymi podziałami natury społeczno-politycznej.

Kończąc powyższe rozważania nad statusem teologicznym i prawnym Rady Konferencji Biskupów Europy, należy stwierdzić za Janem Pawłem II, iż „stanowi ona niezwykle doniosłą i profetyczną rzeczywistość i wskazuje drogę, którą należy podążać z przekonaniem i odwagą”¹⁰⁰. Rada Konferencji Biskupów Europy spełnia ważną rolę w procesie nowej ewangelizacji na kontynencie europejskim oraz przyczynia się do umacniania wielorakich relacji między różnymi grupami, wchodzącymi w skład wspólnoty kościelnej i państwowej, jak również z Kościołami i narodami innych kontynentów. Od strony struktury prawnej zalicza się do grona zebrań międzynarodowych Konferencji Episkopatów, które różnią się od krajowych Konferencji zarówno pod względem składu personalnego, jak i charakteru wydawanych deklaracji. Podstaw teologicznych tego typu instytucji należy upatrywać w eklezjologii komunii oraz w zasadzie kolegiałności biskupów. Doceniając wagę i przydatność kontynentalnych federacji Konferencji Episkopatów, Jan Paweł II w posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*, stwierdza, iż „stanowią one wielką pomoc w pobudzaniu współpracy pomiędzy Konferencjami Episkopatów różnych narodów, która w tych czasach »globalizacji« okazuje się szczególnie konieczna, by stawić czoło wyzwaniom i urzeczywistnić »globalizację solidarności«”¹⁰¹.

¹⁰⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy*, 11 października 1985 r., „L'Osservatore Romano”, nr 10–12, 1985, s. 15.

¹⁰¹ *Pastores gregis*, nr 63.

FORMAZIONE DELLA STRUTTURA ORGANIZZATIVA E DEI PRINCIPI
DEL FUNZIONAMENTO DEL CONSIGLIO DELLE
CONFERENZE DEI VESCOVI D'EUROPA (CCEE)

Riassunto

Questo articolo è dedicato alla presentazione del processo della formazione della struttura organizzativa e del meccanismo di funzionamento del CCEE. Il CCEE è stato fondato per regolare le forme di collaborazione fra i singoli episcopati in Europa. Nei giorni 23–24 del marzo 1971, dal iniziativa del papa Paolo VI, una riunione di diciassette rappresentanti delle conferenze episcopali europee è stata organizzata. Hanno approvato le norme direttive del CCEE, hanno disegnato il presidente, due vice presidenti e membri del secretariato. Il 10 gennaio 1977 la Congregazione per i Vescovi ha approvato il CCEE e ne ha riconosciuto gli statuti *ad experimentum*.

Le esigenze legate al processo della nuova evangelizzazione e gli eventi del 1989 hanno indicato la necessità della riorganizzazione della struttura del Consiglio. Alla domanda del papa Giovanni Paolo II, i presidenti delle conferenze episcopali europee sono stati nominati membri ordinari del Consiglio. Si sono impegnati nella realizzazione della riforma della struttura del CCEE, che ha portato alla redazione degli statuti nuovi, approvati il 2 dicembre 1995 dalla Santa Sede.

Alla luce delle norme degli statuti attuali, il CCEE appare come istituzione diversa dalle conferenze episcopali nazionali, perchè non è composto da singoli vescovi, ma dalle conferenze episcopali intere, che mandano i loro rappresentanti per partecipare alle assemblee plenarie. Il CCEE non possiede il potere legislativo in differenza alle conferenze episcopali di ogni paese, perchè la sua funzione si limita alla garanzia di collaborazione fra gli episcopati delle nazioni europee.

Slova kluczowe: Rada Konferencji Biskupów Europy, statut, struktura prawna, reorganizacja

LUDMIŁA BRATKOWSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski

KULTURA PODSTAWĄ SUWERENNOŚCI NARODU W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Kultura niegdyś pojmowana była jako uprawa. Najpierw uprawa roli, ziemi, a z czasem mianem tym zaczęto określać wychowanie i kształcenie człowieka oraz to wszystko, co podległe jest uprawie prowadzonej przez człowieka¹.

Takie pierwotne rozumienie kultury jednoznacznie wskazuje, że uprawa taka z konieczności zasługuje na szczególną troskę i pielęgnację tak, aby nie pojawiły się w niej i nie rozpleniły chwasty, a była ona celowa zaplanowana i racjonalna. Należy zwrócić także uwagę na fakt, że aby coś „uprawiać”, trzeba najpierw samemu być niejako „uprawianym”, zakłada to więc pracę ludzką, tzn. pracę rozumu².

Człowiek zatem jako jedyne stworzenie, które może być twórcą kultury, ma obowiązek kształcenia siebie samego i świata wokół. Kultura zaś całkowicie pozostaje mu podporządkowana, gdyż jej korzenie wyrastają właśnie z poznawczego życia człowieka. Konsekwencją tego jest pojawienie się kultury duchowej, materialnej, przyrodzonej, nadprzyrodzonej, kultury jednostki, społeczeństw, kultury zastanej, tworzonej, ludowej, naukowej, wiejskiej, miejskiej, religijnej, laickiej itp.

Kierowane więc rozumem, żmudne działanie, jakim jest odkrywanie sensu bycia człowiekiem – zyskuje miano twórczości kulturowej³. W świetle tym możemy dostrzec także, że nic, co dane jest nam na świecie, a nawet my sami – nie jesteśmy skończeni, gotowi – ale w pewien sposób świat jest nam zadany i my sami jesteśmy sobie zadani, aby dążyć do doskonałości. Gdyby bowiem świat był doskonały zbędna byłoby przecież jego uprawa, a w konsekwencji zbędna byłaby także uprawa nas samych.

Na kulturę składają się cztery dziedziny: THEORIA, PRAXIS, POIESIS i RELIGIO. THEORIA obejmuje naukę i edukację, PRAXIS zawiera etykę, eko-

¹ P.J. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Lublin 2001, s. 321.

² H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1999, s. 5.

³ M.A. Krąpiec OP, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 147.

nomikę i politykę, POIESIS dotyczy rzemiosła, sztuk pięknych i techniki, RELIGIO obejmuje wiarę⁴.

Jak zauważa o. M.A. Krąpiec „prymat intelektu tworzącego kulturę ujawnia się wyraźnie właśnie w ludzkiej twórczości artystycznej, plastycznej, ale także w muzyce, tańcu, literaturze” i wreszcie w nauce. We wszystkich tych przejawach dostrzegamy pracę intelektu”. Wyraża on niejako i można powiedzieć kieruje uprawą ludzkiej wytwórczości i modeluje świat wokół⁵. We wszystkich dziedzinach ludzkiego życia – pisze także o. Krąpiec – czy to w działalności naukowej, czy w moralności, czy w technice, czy sztuce, jako punkt wyjściowy rozumienia samej kultury, jawi się moment poznawczy, działanie rozumu⁶.

Daje temu wyraz Jan Paweł II w swym ostatnim dziele *Pamięć i tożsamość*, gdy pisze o pierwotnej i najbardziej kompletnej definicji ludzkiej kultury, która zawarta jest w Piśmie Świętym. Księga Rodzaju zawiera bowiem bezpośredni zwrot Pana Boga do pierwszych ludzi: Adama i Ewy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”. Jest to zarazem poddanie świata człowiekowi i jego człowieczeństwu, jak i misja – realizowanie prawdy o sobie samym i o świecie. Ojciec Święty zwraca także uwagę na to, że od początku – od momentu, gdy Bóg powołał świat do istnienia – w stworzeniu świata i stworzeniu człowieka wpisany jest bardzo wyraźnie element piękna i kultury, co ilustrują słowa „A Bóg wiedział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31)⁷.

Jan Paweł II zwraca uwagę na fakt, że „każdy naród, żyje dziełami swojej kultury”. I tak dla Polaków są to dzieła pisane w języku staropolskim i po łacinie (i tutaj Ojciec Święty zwraca szczególną uwagę na dwa hymny religijne nieodłącznie związane z historią Polski: *Bogurodzicę*, *Gaude Mater Polonia*) w tych dwóch językach, ponieważ był to wyraz przenikania się dwóch tradycji⁸. Jako że dla obszaru cywilizacji łacińskiej, z której się wywodzimy, język łaciński obok języka narodowego był zawsze elementem spojeniowym, który wskazywał wspólne korzenie całej łacińskiej Europy. Polska związana była w swych dziejach, jak zresztą wszystkie niemal ludy Europy, z kulturą kształtowaną przez religię chrześcijańską. Bogatą, ale i trudną historią Polski, Jan Paweł II podsumowuje m.in. w swym przemówieniu na forum UNESCO w 1980 r. słowami: „jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenie dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć, a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród – nie biorąc za podstawę przetrwania jakichkolwiek in-

⁴ P.J. Jaroszyński, *Ocalić polskość*, Lublin 2001, s. 48.

⁵ M.A. Krąpiec OP, dz.cyt., s. 155.

⁶ Tamże, s. 156.

⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 87.

⁸ Tamże, s. 88.

nych środków fizycznej potęgi, jak tylko własna kultura, która się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg⁹.

Istotnie na przykładzie historii Polski konkretnie widać, że kultura stanowi nie tylko o bogactwie narodu, ale także, a może przede wszystkim o jego sile i autonomii. Naród rozwija się i kształtuje dzięki kulturze i dla ochrony jego wartości ma prawo do niepodległości i suwerenności. „Dlatego też – jak pisze o. Krąpiec – w dobie tworzenia się coraz większych organizmów państwowych i globalnego państwa ludzkości trzeba coraz mocniej podkreślać wartość suwerenności narodowej, którą zapewnia wewnętrzny, harmonijny rozwój indywidualnej osoby”¹⁰.

Rodzi się zatem pytanie, dlaczego suwerenność jest tak istotna? Suwerenność jest to właściwa tylko bytowi ludzkiemu zdolność samostanowienia. Wyraża się ona w umiejętności podejmowania odpowiedzialnych decyzji w świetle prawdy. Prawdy, czyli zgodności z rzeczywistością, a nie ustalania i interpretowania jej – gdyż prawdy się nie interpretuje, a jedynie odczytuje.

Człowiek, który pozbawiony zostaje kultury, jest pozbawiony tym samym swego człowieczeństwa, zostaje odarty ze swej godności, czyli właśnie z suwerenności¹¹.

Dlatego też bez kultury suwerenność narodu nie mogłaby się utrzymać. Jak pisze Jan Paweł II „Naród istnieje »z kultury« i »dla kultury«. I dlatego właściwie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby bardziej być we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina [...]”¹². Rodzina była zawsze miejscem wychowywania następnych pokoleń, a także tworzenia się narodu poprzez kulturę ojczystą i odpowiedzialność za państwo¹³. W konsekwencji więc, gdy pozbawieni zostaniemy fundamentu kultury, stajemy się niewolnikami bez przeszłości, przyszłości, a także bez podstawowych relacji i więzi.

Poznanie ogarnia szerokie dziedziny stanowiące o podstawowej kulturze człowieka. Poznanie to dokonuje się w szkołach, bibliotekach, na uniwersytetach, w środkach masowego przekazu. Poznanie oczywiście pod warunkiem, że człowiek nie ustala sensów nie jest ich „kreatorem” i nie rości sobie pretensji do przemieniania wszelkich wartości – tworzenia tzw. „nowego świata”¹⁴. Owo poznanie więc rozczytane w świetle rzeczywistości ma z kolei wpływ na drugą dziedzinę ludzkiego działania, czyli postępowanie moralne zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Te zaś typy działania utrwalają się w obyczajowości narodowej, która chroni człowieka od przypadkowości działań (jak już wspominaliśmy kultura jako osobowe życie człowieka właściwa jest tylko poprzez działanie celowe). Kolejną dziedziną ludzkiego działania jest twórczość, sztuka.

⁹ Tamże, s. 90.

¹⁰ M.A. Krąpiec OP, dz.cyt., s. 190.

¹¹ P.J. Jaroszyński, *Suwerenność nie jest przeżytkiem*, Lublin 2000, s. 29.

¹² Jan Paweł II, dz.cyt., s. 89.

¹³ P.J. Jaroszyński, *Ocalić polskość...*, s. 55.

¹⁴ M.A. Krąpiec OP, *Przedmiot filozoficznych wyjaśnień: byt czy „sens” bytu?*, w: *Zadania współczesnej metafizyki – poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lublin 1999, s. 24.

Zarówno poznanie, moralność, jak i sztuka w ludzkiej kulturze miały kierować się prawdą w porządku poznania, dobrem w porządku działania i pięknem w porządku twórczości artystycznej, co prowadziło ku harmonijnemu rozwojowi i „osobowej Prawdzie” – Bogu. Niestety, już z końcem średniowiecza, w nominalistycznych nurtach filozoficznych zamiast prawdy poznania celem zaczął stawać się pożytek, jaki niesie poznanie. Od czasów renesansu zamiast uwrażliwiać człowieka na dobro rzeczywiste zaczęto bardziej zwracać uwagę na zakazy i nakazy postępowania potrzebne systemom władzy politycznej, gospodarczej; w dziedzinie etyki zaczęto zastępować wrodzone człowiekowi rozeznanie rozumem o dobru i złu, instrukcją, jak postępować i co wybierać; z dziedziny sztuki zaczęto usuwać piękno, a w religii na miejscu Boga postawiono sacrum – pojmowane jako ludzkie przeżycie religijne. Osłabiono więc człowieka poprzez deformację kulturową¹⁵.

Z tego osłabienia życia kultury człowiek wychodzi bezbronny. Kultura bowiem, osobowy sposób życia człowieka, jawi się jako główne prawo ludzkie. Gdy odbierzemy człowiekowi prawo do kultury, zaczniemy postrzegać go jako narzędzie, lub też jak anioła (Kartezjusz), jako maszynę (La Mettrie) albo jako zwierzę (Darwin) – i tak w tym kontekście kultura zdaje się już nieistotna, drugorzędna¹⁶. A po suwerenność osoby ludzkiej sięga władza, która chce ją zawłaszczyć i uczynić „szczęśliwą”, po prostu wykorzystać do własnych celów. I tak dzieje ludzkości ukazują, że nie raz pojawiły się pomysły państwa idealnego tzw. utopii. (Trzeba dodać, że zakusy takie zawsze kończyły się tragicznie – krwawymi rewolucjami, czy nawet wojną). Najczęściej główną przeszkodą urzeczywistnienia utopii były i są: własność prywatna, rodzina, kultura i religia chrześcijańska. Dlatego promowana była własność wspólna, czyli komunizm; jako uderzenie w rodzinę – proponowano tzw. wolną miłość, swobodę obyczajów czyli libertynizm, a także ponadnarodowość poglądów i kosmopolityzm. Prowadziło to zawsze w konsekwencji do wydarcia człowiekowi własności prywatnej, a co za tym idzie do uzależnienia go od państwa, do pozbawienia go poczucia stabilności i bezpieczeństwa, jakie człowiek odczuwa w rodzinie, a wydarcie kultury narodowej prowadziło i prowadzi do odebrania poczucia tożsamości i suwerenności osobie ludzkiej¹⁷.

Taką utopią zdaje się w dzisiejszych czasach Unia Europejska.

Jeżeli bowiem, jak to jest bardzo często powtarzane, sprawą priorytetową jest w Unii ekonomia i polityka, a sprawy kultury są jej podporządkowane, to takie traktowanie edukacji i kultury do realizowania celów ekonomiczno-politycznych jest równoznaczne z ideologizacją zarówno tejże edukacji i kultury¹⁸. Unia Europejska aspiruje do statusu superpaństwa, mającego charakter globalny¹⁹. Nie wolno przy tym zapominać, że globalizm leży na antypodach personalizmu i cywili-

¹⁵ M.A. Krąpiec OP, *Spełniać dobro*, Lublin 2000, s. 38–39.

¹⁶ P.J. Jaroszyński, *Polska i Europa*, Lublin 1999, s. 67.

¹⁷ Tamże, s. 39.

¹⁸ Tamże, s. 68.

¹⁹ P.J. Jaroszyński, *Ocalić polskość...*, s. 111.

zacji łacińskiej. Oddala on bowiem między innymi wpływ jednostki na władze, a także oddala wpływ na tworzenie kultury personalistycznej²⁰.

Należy zatem pamiętać że to właśnie kultura jest sprawą priorytetową. Ojciec Święty mówi: „[...] Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek”²¹. Żadne ideologie i utopie nie są w stanie zmienić tej prawdy o człowieku i narodzie. Jedynie naród ożywiony kulturą, świadomy swej historii, twórczości, wspólnych wartości może w pełni się rozwijać aż do szczytu możliwości – *optimum potentiae* czyli do szczytu rozwoju ludzkich potencjalności osobowych. Propagowanie globalnej, beznarodowej kultury może przyczynić się tylko do osłabienia życia osobowego, a także przyczynić się do groźnych deformacji człowieka, każdy człowiek bowiem żyje w określonej „kolebce” kultury narodowej, określonym środowisku, rodzinie, narodzie, z którego wyrwaniem wiąże się nieodłącznie wielki dramat i alienacja²².

Jedynym wyjściem zdaje się powrót do rzeczywistości świata realnie istniejącego, do filozofii klasycznej ujmującej prawdę o człowieku, który nie może istnieć bez celu, bez kultury, a życie i świat nie mogą istnieć bez Boga.

THE CULTURE AS THE BASIS OF NATIONAL SOVEREIGNTY ACCORDING TO JOHN PAUL II

Summary

John Paul II in his allocutions often emphasized the important role of the culture in the life of the human being and of the nation. Among others in the form of the United Nations, which took place in Paris in 1980, underlined the fact the culture is the strongest cement for the sovereignty of a nation.

I am a son of a nation which survived the most difficult experience, whose neighbours sentenced for death so many times – yet survived and didn't lose its identity. It kept its own identity and maintained its own sovereignty as a nation through the partitions and occupation. To survive it didn't use any physical powerful means, but only its culture which proved itself to be stronger than other forces [...]. There is a basis of the sovereignty of the society; it finds its expression in the national culture. It's the same sovereignty by which the most sovereign is the human being.

The purpose of my paper is to point out the fact that the national culture is an indispensable condition to keep the sovereignty of the person and indicate that there is no nation without culture. Deprived from that foundation we become slaves without past, future and without any basis to our relations or fellowships. The present-day's threats to the culture of European nations are the wrong ideological presumptions on which is built the European Union (socialism) and antinational, imperial globalism.

Słowa kluczowe: naród, suwerenność, kultura

²⁰ Tamże, s. 46.

²¹ Jan Paweł II, dz.cyt., s. 90.

²² M.A. Krapiec OP, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 55.

KS. WOJCIECH CICHOSZ¹
Gdańsk

NAUCZYCIEL ŚWIADKIEM WIARY W SZKOLE KATOLICKIEJ

Tradycja, Magisterium Kościoła, historia wychowania oraz opinie współczesnych pedagogów zgodnie wskazują, że podstawowym miejscem wychowania jest rodzina². „Rodzice – stwierdza II Polski Synod Plenarny – są głównymi wychowawcami swych dzieci i ich prawo, a zarazem obowiązek spełniania tej funkcji jest «czymś pierwotnym i mającym pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób». Szkoła ma jednakże zasadnicze znaczenie wśród instytucji, które wspierają rodzinę w wypełnianiu jej posłannictwa wychowawczego»³. Gdy zatem mowa o odpowiedzialności społeczeństwa za wychowanie przyszłych pokoleń, nie można przeoczyć ważnej funkcji szkoły, jaką jest wspieranie człowieka: wychowywanego i wychowującego. Sobór Watykański II podkreśla, że między wszystkimi środkami wychowania szczególne znaczenie ma szkoła, która mocą swego posłannictwa kształtuje z wytrwałą troskliwością władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współzycie wśród wychowanków, różniących się charakterem i pochodzeniem. Ponadto stanowi jakby pewne centrum, w którego wysiłkach i osiągnięciach powinny uczestniczyć równocześnie rodziny,

¹ Teolog i pedagog; dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; wykładowca pedagogiki i teologii apostołstwa w UKSW oraz Gdańskim Seminarium Duchownym; alternatywnych koncepcji kształcenia w Uniwersytecie Gdańskim. Uczestnik konferencji międzynarodowych w USA, Niemczech, Włoszech i Boliwii; współtwórca sympozjów na rzecz edukacji europejskiej w ramach programu SOCRATES. Autor książek i publikacji, dotyczących przede wszystkim wychowania chrześcijańskiego, komunikacji interpersonalnej, systemu wartości i współczesnych przemian kulturowych.

² S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006, s. 14.

³ II Polski Synod Plenarny, *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, Kraków 1991–1999, nr 4.

nauczyciele, różnego rodzaju organizacje rozwijające życie kulturalne, obywatelskie, religijne, państwowe i cała społeczność ludzka⁴.

1. EDUKACYJNA ZASADA POMOCNICZOŚCI

Szkoła jako instytucja wspomagająca rodziców w procesie wychowania domaga się jednak dialogu i osobistej relacji z rodzicami⁵. Niezwykle istotnym warunkiem wypełnienia przez nią swej misji jest ścisła współpraca. Konferencja Episkopatu Polski podkreśla, że „szkoła publiczna służy rodzinie i społeczeństwu, wypełniając zadania wynikające z zasady pomocniczości”⁶. Z kolei Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego zaznacza, iż „szkoła pełni funkcję społeczną nie do zastąpienia, ponieważ, do naszych czasów, sprawdziła się jako najważniejsza instytucjonalna odpowiedź społeczeństwa, na prawo każdego człowieka do wykształcenia, a więc do jego samorealizacji oraz jako jeden z najbardziej zasadniczych czynników kształtujących życie tegoż społeczeństwa”⁷.

Dokumenty Kościoła wielokrotnie stwierdzają kategorycznie, że pierwszym podmiotem odpowiedzialnym za wychowanie są rodzice, ale zawsze wspomagani przez szkołę⁸. Szkoła nie jest li tylko miejscem zdobywania wiedzy, ale wspólnotą spotkania osób⁹. Skoro w dialog pomiędzy wychowawcą i wychowankiem bardzo mocno zaangażowani są rodzice, to – za Kodeksem Prawa Kanonicznego – należy dodać, iż „wśród środków wychowania wierni powinni bardzo cenić szkoły, które są dla rodziców główną pomocą w wypełnianiu obowiązku wychowania”¹⁰.

⁴ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Rzym, nr 5.

⁵ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, Rzym 1997, nr 20: „Niezmiennym celem wychowania szkolnego jest [...] dialog z rodzicami i rodziną, który trzeba popierać również poprzez promocję stowarzyszeń rodzicielskich, ażeby z ich niezastąpionym udziałem nawiązała się owa osobista relacja, która pozwala urzeczywistnić założenia wychowawcze”.

⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 83.

⁷ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, Rzym 1982, nr 13.

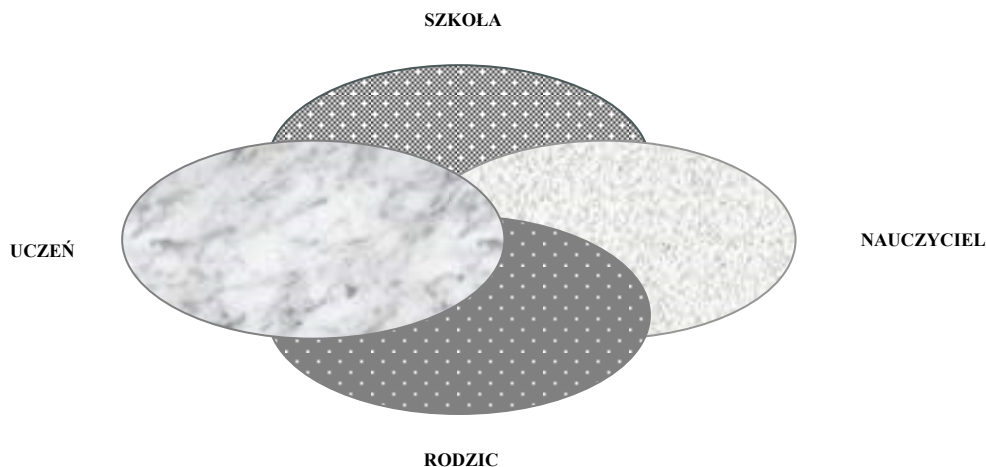
⁸ Akcenty będą rozkładały się inaczej w przypadku środowisk patologicznych i dysfunkcyjnych.

⁹ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 166.

¹⁰ Jan Paweł II, *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1984, kan. 796, § 1.

2. PUBLICZNA ROLA SZKOŁY KATOLICKIEJ

W edukacji chrześcijańskiej celem priorytetowym jest zdobycie przez dziecko, dzięki zabiegom rodziców, szkoły i Kościoła, pełni człowieczeństwa. W *Listie do Koryntian* św. Paweł pisze: „Czy potrzebujemy, jak niektórzy, listów polecających do was lub od was? Wy jesteście naszym listem, pisany w sercach naszych, listem, który znają i czytają wszyscy ludzie. Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2 Kor 2, 12–3, 6). Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego akcentuje, że szkoły nie da się traktować jako instytucji odrębnej od innych placówek wychowawczych i zarządzanej osobno, musi ona być powiązana ze światem polityki, ekonomii, kultury i ze społeczeństwem jako całością. „Szkoła Katolickiej wypada odważnie stawić czoło nowej sytuacji kulturalnej, zająć krytyczne stanowisko, jako instancji wobec programów wychowawczych różnych stron, stanowić przykład i bodziec dla innych instytucji zajmujących się wychowaniem, być przedmurzem problemów edukacyjnych wspólnoty kościelnej. W ten sposób jasna staje się publiczna rola szkoły katolickiej, nie inicjatywy prywatnej, ale wyrazicielki rzeczywistości eklesjalnej, z istoty swej mającej charak-



ter publiczny. Pełni ona funkcję społecznie użyteczną i choć zostało jasno powiedziane, że kształt nadaje jej wiara katolicka, to jednak nie jest zarezerwowana jedynie dla katolików, lecz otwiera się dla wszystkich, którzy zaakceptują i podejmą przyjętą ofertę programową”¹¹. Wobec takiego stanowiska, do najistotniej-

¹¹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkoła katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, nr 16.

szych zadań szkoły katolickiej należy kształtowanie jej obrazu jako wspólnoty spotkania osób¹²: uczniów – rodziców – nauczycieli; budowanie wzrostu świadomości społecznej na rzecz odpowiedzialności za szkołę, jak również przejście od *szkoły-instytucji* do *szkoły-wspólnoty*.

Warto zwrócić uwagę przede wszystkim na wychowujący wymiar szkoły, nie tylko kształcący i przekazujący wiedzę zgodnie z programem. Według koncepcji personalistycznej szkoła winna być wspólnotą osób: uczniów, rodziców i nauczycieli. Droga uzdrowienia wychowania musi zatem wieść przez uleczenie relacji międzyosobowych wewnątrz tejże triady. Konferencja Episkopatu Polski, świadoma powyższych postulatów, niezwykle trafnie podpowiada, iż skuteczność oddziaływania wychowawczego na ucznia uwarunkowana jest w znacznym stopniu ogólnym klimatem panującym w szkole. Zależy on od jakości kontaktów osobowych między nauczycielami oraz nauczycielami i uczniami. Pedagog, pragnąc kształtować postawy zgodne z duchem Ewangelii oraz tworzyć nowy typ kultury, sam powinien być wzorem człowieka dialogu i współpracy, bezinteresowności i poświęcenia, wspomagającego rozwój religijny i osobowy ucznia¹³.

3. POSTULAT BIBLIJNEJ PROEGZYSTENCJI

Zdaniem pedagogiki chrześcijańskiej uszanowanie godności każdej osoby ludzkiej sprawia, że wychowanie staje się służbą w rozwoju człowieka. Jest ciągłym wzbudzaniem osoby (tzw. *maieutyka osoby*). Dzięki oparciu wychowania na wartościach osobowych, wychowanek (wychowawca również!) uczy się bardziej *być*, aniżeli *mieć*. Zdobywa przy tym sprawność (cnotę), by pojmować swoje życie nie tylko jako bycie z drugim, ale i dla drugich. W wychowaniu personalistycznym model takiego wychowania odnajdujemy na kartach Biblii: w Starym Testamencie – Bóg wychowawca był ze swoim ludem i dla swego ludu, ale jednocześnie szanował jego wolność. Na jeszcze wyższy poziom wychowanie ku wolności zostało podniesione w Nowym Testamencie przez osobę Jezusa Chrystusa, który własnym przykładem ukazał szkołę wychowania w duchu proegzystencji, czyli bycia dla drugich (czynienie daru z siebie). Podstawową zasadą takiego wychowania (wychowania w duchu proegzystencji) jest zasada miłości. Człowiek jako osoba jest powołany z miłości do miłości: sam godzien jest miłości i może tą miłością się dzielić. Wychowanie jest zatem aktem miłości udzielającej się na wzór tej miłości, jaką został umiłowany przez Boga każdy człowiek¹⁴. W powyższym kontekście

¹² P. Tomasiak, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004, s. 393: „Dialog przybierający formę korelacji religii z edukacją szkolną jest możliwy i potrzebny”.

¹³ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła...*, nr 153.

¹⁴ J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 112.

można przytoczyć słowa Thomasa Mertona: *Każdy, kto chce coś zrobić dla innych ludzi czy świata, jeśli nie stanie się bardziej świadomy siebie samego, bardziej wolny, bardziej zintegrowany, bardziej zdolny do kochania, nie ma praktycznie niczego, co mógłby innym ofiarować*¹⁵.

Nietrudno zgodzić się z powszechnym przekonaniem, że nauczyciele i wychowawcy to osoby w sposób szczególny odpowiedzialne za kształtowanie postaw społecznych. Można więc mówić o etosie nauczyciela¹⁶, w którym kluczowego znaczenia nabiera słowo *pasja*. Może być ono rozumiane bądź jako *czynienie daru z siebie*, bądź jako *męka*. Zgodnie z nauczaniem Soboru „nauczyciele powinni pamiętać, że to od nich jak najbardziej zależy, aby szkoła katolicka mogła urzeczywistniać swoje zamierzenia i przedsięwzięcia. Dlatego niechże się oni przygotowują ze szczególną troską, aby posiadali wiedzę, tak świecką, jak religijną, potwierdzoną odpowiednimi tytułami naukowymi, i aby mieli opanowaną sztukę wychowywania, odpowiadającą zdobyczom bieżącej doby”¹⁷. Bycie nauczycielem oznacza osobową odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka. Prawdziwi nauczyciele poprzez swoje zaangażowanie i poświęcenie dodają ducha tym, którzy wierzą w Jana Zamoyskiego stwierdzenie: *Zawsze takie Rzeczypospolite będą, jakie ich młodzieży chowanie*¹⁸.

4. „POZNACIE ICH PO ICH OWOCACH” (Mt 7, 16)

Papież Pius XI wskazuje, że „światne rezultaty szkół najwięcej zależą od dobrych nauczycieli, mniej zaś od ustaw szkolnych. Dobrą siłą pedagogiczną jest ten, kto zdobył gruntowne przygotowanie zawodowe i posiada odpowiednie kwalifikacje umysłowe i moralne, niezbędne do pełnienia tak ważnych obowiązków. Dobry nauczyciel pała czystą w Bogu rozpaloną miłością ku powierzony sobie młodzieży. Miłuje on dzieci, jak Jezusa Chrystusa i Jego Kościół, dla których młodzież jest najukochańszą dziatwą oraz dlatego, że mu bardzo leży na sercu prawdziwe dobro rodzin i Ojczyzny”¹⁹. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego potwierdza, że najważniejszym czynnikiem, który nadaje szkole jej

¹⁵ Cyt. za: W. Cichosz, *Tożsamość szkoły i katechety w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych*, „Gdańskie Materiały Katechetyczne”, 2003, nr 11, s. 87.

¹⁶ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. A. Sikorska-Michalak i O. Wojniłko, Warszawa 2000, s. 241: „Etos – system wartości moralnych; normy, wzorce postępowania, charakteryzujące styl życia i charakter danej grupy społecznej, stanowiące o jej odrębności”. Zob. także: W. Cichosz, *Pasja etosu nauczyciela*, red. Z. Kropidłowski, „Universitas Gedanensis”, 2001, nr 2 (24), s. 49–57.

¹⁷ Sobór Watykański II, Deklaracja O wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 8.

¹⁸ Cytat z aktu fundacyjnego Akademii Zamojskiej, założonej w 1600 roku przez polskiego męża stanu, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego Jana Zamoyskiego.

¹⁹ Pius XI, Encyklika *Divini illius magistri*, Watykan 1929, nr 3.

specyficzny charakter, jest grono pedagogiczne²⁰. W dokumencie *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole* czytamy: „Do powołania każdego wychowawcy katolickiego należy trud nieustannego wypracowywania społecznego wzorca, ponieważ formuje on człowieka, mając na względzie włączenie tegoż człowieka w społeczeństwo. Przygotowuje go do podjęcia społecznego zaangażowania, zmierzającego ku doskonaleniu jego struktur po to, by je uzgadniać z zasadami ewangelicznymi i czynić ludzkie współzycie pokojowym, braterskim i wspólnotowym”²¹. Taki właśnie kierunek pracy nauczycieli wyznaczył Sobór Watykański II, który postulował, aby wychowawcy katoliccy, świadomi swego powołania, dawali świadectwo nadziei, która w nich jest²² oraz pomagali w chrześcijańskim kształtowaniu świata (pedagogiczny postulat ideału wychowawczego), dzięki któremu wartości naturalne włączone do pełnego rozumienia człowieka odkupionego przez Chrystusa przyczyniają się do dobra całej społeczności²³.

Na podstawie doświadczeń historycznych i kulturowych można stwierdzić, że autorytet i pewien kredyt zaufania był związany z piastowanym stanowiskiem. Jeśli wypełniało się na przykład powołanie nauczyciela, kapłana czy stróża prawa, miało się znaczący status społeczny. Obecnie autorytet określa nie habit, prawo, rozporządzenia, praca w takiej czy innej instytucji, ale człowiek samym sobą. Stąd też powołanie nauczyciela wymaga szczególnych przymiotów umysłu i serca, jak najstaranniejszego przygotowania i ciągłej gotowości do odnowy i dostosowania się²⁴. To są główne powody, dla których – jak mówi II Polski Synod Plenarny – „katolicki wychowawca jest wezwany do sumiennego kierowania się chrześcijańską wizją człowieka, w zgodzie z nauczaniem Kościoła. Tak pojęta praca wychowawcza, odnajdując wzór człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie, zmierza do możliwie pełnego i wszechstronnego rozwoju człowieczeństwa wychowanków”²⁵. Obecnie nikt nie zagwarantuje drugiemu bycia dobrym pedagogiem i nauczycielem. Niewątpliwie ważną rolę pełni permanentne doskonalenie warsztatu własnej pracy poprzez rozwój środków aktywizujących, stosowanie nowoczesnych metod kształcenia, uczenia i wychowania. Jednakże nie same techniki pozwalają osiągnąć zamierzony cel. „Silną pozycję” w szkole nauczyciel musi wypracować sobie sam; to, kim jest i jak spełnia swoje bycie nauczycielem i wychowawcą, określa jego autentyczna postawa. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydawać złych owoców ani złe drzewo wydawać dobrych owoców” (Mt 7, 16–18).

²⁰ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Szkola katolicka*, Rzym 1977, nr 78.

²¹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, nr 19.

²² Por. 1 P 3, 15.

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964, nr 41.

²⁴ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 5.

²⁵ II Polski Synod Plenarny, *Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, nr 14.

Nauczyciel, jak Dobry Pasterz, szuka owiec i bezpiecznie je prowadzi – dziś po meandrach kultury ponowoczesnej zataczającej coraz szersze kręgi. Arcymistrzowską intuicją wykazali się starożytni Grecy. W ich języku termin *schole* (łac. *otium*) oznacza odpoczynek, jednak nie odpoczynek fizyczny (gr. *anapausis*) w sensie wakacji, ale odpoczynek duchowy, polegający na przebywaniu wśród ludzi, którzy są dla siebie nawzajem życzliwi i wspólnie poszukują prawdy, dzielą się nią i radują się z jej odnalezienia. *Schole* to również satysfakcja z pogłębienia się wzajemnych więzi i wspólnego przebywania²⁶. Treść terminów: *pedagog*, *nauczyciel*, *wychowawca* niezwykle trafnie oddaje terminologia grecka (*pajdagogos* – prowadzący chłopca: *pajs* – chłopiec; *ago* – prowadzę; *pajdeja* – nauczanie i wychowanie). Pedagogiem jest ten, który prowadzi i wskazuje drogę. Aby móc prowadzić, najpierw trzeba tę drogę znać, a po wtóre wzbudzić zaufanie osoby, którą wiedzie się do określonego celu. Jeżeli tego zaufania nauczyciel nie wzbudza, staje się tyranem, a nie wychowawcą. Stąd też Kościół odnosi się ze szczególnym uznaniem do powołania nauczyciela-wychowawcy²⁷. W rozumieniu pedagogiki chrześcijańskiej nauczyciel jest nie tylko specjalistą ograniczającym się do przekazywania w sposób usystematyzowany zespołu wiadomości, lecz przede wszystkim wychowawcą i mistrzem wspierającym powołanie swoich uczniów do życia w prawdzie i miłości. Wychowawca rodzi wychowanka w znaczeniu duchowym.

Owo bycie prawdziwym pedagogiem wymaga oczywiście odpowiedniego przygotowania. Do dziś aktualna jest zasada Platona (427–347), by do Akademii nie wstępowały osoby niekompetentne: *ageometretos medejs ejsito*²⁸. Pedagog powinien znać również warunki, w jakich żyje i rozwija się młode pokolenie. Należy zatem korzystać z pomocy rodziców w tworzeniu i realizacji szkolnego programu wychowawczego. Jest to niewątpliwie jedno z najtrudniejszych zadań. Rodzice niekiedy nie widzą lub nie chcą dostrzegać własnej roli w tym przedsięwzięciu. Oczywiście są sytuacje, w których rodzic musi być przez wychowawcę niejako zastąpiony. Ma to miejsce szczególnie w rodzinach patologicznych, w których dziecko nie znajduje dla siebie oparcia. Jeżeli tego oparcia nie znajdzie także w szkole, gdzie ma go szukać?

Dziś, gdy szkoła ponosi niejedną bolesną klęskę na polu edukacyjnym, możemy powiedzieć, trawestując słowa popularnej piosenki Jerzego Stuhra: *wychowywać każdy może, jeden lepiej, drugi gorzej...* Właściwa jakość wychowania została powierzona trosce i odpowiedzialności pedagogów. Gdyby tego zadania nie podjęli, usprawiedliwiliby gorzkie słowa Jana Jakuba Rousseau: *Wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, a paczy się w rękach człowieka*²⁹.

²⁶ J. Salij, *Miłość fundamentem działalności wychowawczej*, w: *Wychowanie to dzieło miłości. Materiały po II Forum Nauczycieli i Wychowawców*, red. M. Urbańska, Tarnów 2001, s. 55–56.

²⁷ II Polski Synod Plenarny, *Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, nr 7.

²⁸ J. Pieter, *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975, s. 99: „Kto się nie zna na geometrii, niechaj tu nie wstępuje”.

²⁹ Cyt. za S. Kot, *Historia wychowania*, Warszawa 1995, s. 13.

5. KATECHEZA SZKOLNA

Do powyższych konkluzji należy dopowiedzieć, że w szkole katolickiej szczególne wymagania stawia się nauczycielom religii. Postawienie wymogów nauczaniu religii w szkole należy traktować jako niezwykłą szansę duszpasterską. Dotyczą one organizacji i systematyczności przekazu nauki chrześcijańskiej oraz przeformułowania efektów nauczania katechetycznego, które winno kształtować samodzielność w swych sądach chrześcijanina, odpowiedzialnego za siebie i świat³⁰. „Oczywiste jest – pisał Jan Paweł II – że katecheza, która odrzuca egoizm w imię wielkoduszności, która podaje bez fałszywych uproszczeń i bez złudnego schematyzmu chrześcijański sens pracy, wspólnego dobra oraz sprawiedliwości i miłości; katecheza, która uczy pokoju między narodami, podnoszenia godności ludzkiej i wyzwolenia – tak jak te problemy przedstawione są w ostatnich dokumentach Kościoła, taka katecheza szczęśliwie dopełnia w umysłach młodzieży wypróbowaną katechezę, odnoszącą się do rzeczywistości czysto religijnych, której nigdy nie należy zaniedbywać”³¹.

Okazuje się, że katecheza jest niezbędna, ażeby doprowadzić do dojrzałości wiary chrześcijan, jak i po to, by dawali oni świadectwo w świecie³². Jej celem jest doprowadzenie wierzących „do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa”³³. Tak więc – za II Polskim Synodem Plenarnym – należy stwierdzić, iż „nauczanie religii w szkole powinno prowadzić nie tylko do poznania chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim do umiłowania Boga i przyłgnięcia do Niego. Stanowi ono również ważny element kształtowania odpowiedzialnych postaw uczniów i integracji ich osobowości”³⁴.

PRZESŁANIE

We współczesnej kulturze ponowoczesnej, dobie sekularyzacji i demontażu depozytu wiary, epoki konsumpcjonizmu, hedonizmu i łatwego stylu życia (życia jakby Bóg nie istniał)³⁵ – o przyszłości zdecydują nie opisy rzeczywistości, ale świadectwo życia i autentyczna tożsamość chrześcijańska mistrza i ucznia. Stąd

³⁰ R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006, s. 91: „Katecheza jako stałe wychowanie wiary ma zadanie towarzyszyć każdemu chrześcijaninowi w jego drodze do świętości, do pełnego zintegrowania się ze wspólnotą chrześcijańską, do dojrzenia w swoim wewnętrznym życiu miłości do Boga i braci, jak również w otwartości na świat”.

³¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, Rzym 1979, nr 39.

³² K. Misiaszek, *Wychowanie do wiary*, w: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, red. M. Ryś, Warszawa 2006, s. 105–120.

³³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*..., nr 25.

³⁴ II Polski Synod Plenarny, *Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, nr 8.

³⁵ Zob. Papieska Rada do Spraw Kultury i Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Watykan 2003.

też konieczne jest nieustanne doksztalcanie i samokształcenie oraz permanentne wzbogacanie warsztatu pracy i osobowości pedagogów, którzy podejmując się posługi nauczania winni spełniać odpowiednie wymogi zarówno religijne i moralne, jak i merytoryczne. Nauczyciele w szkole katolickiej powinni pamiętać, że są wychowawcami chrześcijańskimi, i dlatego winni być świadkami wiary. Ich tożsamość konstytuowana jest jednocześnie przez misję zleconą przez Kościół, niezbędną wiedzę, dojrzałą osobowość i pogłębioną duchowość.

Mówiąc o szkole katolickiej, nie wolno zapominać, iż szkoła ta ma formować katolików świadomych swego powołania i miejsca zarówno w Kościele, jak i we współczesnym społeczeństwie. Stąd też konieczne jest staranne dobieranie nauczycieli do pracy w szkołach katolickich, nauczycieli kierujących się nie tylko kompetencją zawodową, zdolnościami wychowawczymi i dydaktycznymi, ale także walorami etycznymi i praktykowaniem życia sakramentalnego³⁶.

A TEACHER AS A WITNESS OF FAITH IN A CATHOLIC SCHOOL

Summary

The documents of the Church have repeatedly and categorically stated that parents constitute the first subject responsible for the upbringing of the children, but they should always be supported by school and other institutions. The school is not only an institution where knowledge is acquired, but it is also a community where people meet. Since parents are heavily involved in the dialogue between the teacher and the student, then it must be added that people should especially appreciate schools that offer a major support to parents in the sphere of the fulfillment of the responsibility of upbringing. In Christian education it is essential for a child to reach the height of humanity, thanks to the actions of parents, the school and the church.

In the modern postmodernist culture, in the era of secularization and dismantling of the deposit of faith, in the period of consumerism, hedonism and easy lifestyle (living as if God did not exist) – it is not the description of reality that decides about the future, but the testimony of life and an authentic Christian identity of the master and the disciple. Hence continual training and self-education, and constant enrichment of their teaching methods and their personality are necessary for teachers, who by undertaking the service of teaching should fulfill both religious, moral and essential requirements. Teachers in a catholic school should bear in mind that that they are Christian teachers and that is why they should be the witnesses of the faith. Their identity is constituted at the same time by the mission given to them by the Church, by the necessary knowledge, mature personality and deepened spirituality. While talking about catholic school one must not forget that this school is supposed to form Catholics aware of their vocation and their place both in the Church and the modern world. Hence it is necessary to carefully select teachers who will work in catholic schools. These should be the teachers who are guided not only by their professional competence, educational and teaching skills, but also by their ethic virtues and practising the sacramental life.

Słowa kluczowe: nauczyciel, powołanie, wychowanie, wiara, świadectwo

³⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne...*, nr 94.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

OBJAWIENIE JAKO KRYTERIUM OKREŚLENIA RELACJI CHRZEŚCIJAŃSTWA DO RELIGII

WPROWADZENIE

Do wyzwań, przed którymi stoją dziś chrześcijanie, należy także konieczność pogłębionego spojrzenia na określenie relacji chrześcijaństwa do religii. Zagadnienie to w istotnym zakresie dotyka także kwestii wyjątkowości chrześcijaństwa¹. Zagadnienie to, będące przedmiotem badań teologii religii, tradycyjnie sprowadzono do kwestii soteriologicznej: czy, a jeśli „tak”, to w jaki sposób niechrześcijan może się zbawić? Spektrum opinii rozciągało się między dwoma rozwiązaniami. Jedni, opierając się na interpretacji, a właściwie nadinterpretacji słów Cypriana *extra Ecclesiam salus nulla* odmawiali niechrześcijanom możliwości zbawienia, jeśli nie przyjmą chrztu (ekleziocentryzm, ekskluzywizm soteriologiczny)². Drudzy dopuszczali możliwość zbawienia niechrześcijan w ramach wła-

¹ Odnośnie do tematyki wyjątkowości chrześcijaństwa zob.: L. Scheffczyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 477–490; I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia.*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, s. 80–100; H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 10–26. Warto nadmienić, że C. Geffré określa jedyność (absolutność) chrześcijaństwa w stosunku do innych religii na sposób relacyjny, tzn. jako relatywną względem wszystkiego, co jest prawdziwe w innych religiach, przy czym nie jest to jedyność wywyższająca czy integrująca. Wzorem określania relacji chrześcijaństwo a inne religie ma być odniesienie: chrześcijaństwo – judaizm oraz chrześcijaństwo – religie pogańskie. Oznacza to, że analogicznie jak Izrael zachowuje swoje miejsce w historii zbawienia, a Kościół, przyjmując Stary Testament, nie zajmuje miejsca Izraela, tak i chrześcijaństwo (zgodnie z paradygmatem teologii wypełnienia) może zachować swoją jedyność, nie kwestionując wartości innych religii, C. Geffré, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 21–25.

² ChR 9–10. O równoległej, choć różnej pod względem intensywności, obecności w nauczaniu Kościoła poglądów, zarówno negujących, jak i potwierdzających możliwość zbawienia niechrześcijan: ChR 31, 33; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2000, s. 488–493; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 32. O historii interpreta-

snych religii, wiążąc je jednak z łaską Chrystusa (chrystocentryzm, inkluzywizm). Zwolennicy tego ostatniego, wyrażającego także współczesne stanowisko Magisterium Kościoła, wyjaśniali możliwości zbawcze innych religii w odniesieniu do zbawienia Chrystusowego, przedstawiając różne szczegółowe sposoby rozwiązania³. Współcześnie coraz częściej można spotkać relatywistyczne przekonanie, które zrównuje chrześcijaństwo z innymi religiami w aspekcie ich skuteczności zbawczej oraz przyznaje im status przynajmniej nadzwyczajnych dróg zbawienia (teocentryzm, egalitaryzm zbawczy)⁴. Te trzy perspektywy (paradygmaty), a w konsekwencji trzy modele relacji chrześcijaństwa do religii, są pochodnymi sposobu zharmonizowania dwóch fundamentalnych prawd wiary: jedyności zbawczego pośrednictwa Chrystusa i Jego konieczności do zbawienia i (Dz 4, 12) oraz powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 3–5)⁵.

Teologia religii, oparta na przesłankach trynitarno-eklezjologicznych (por. ChR 4–7.27–79), poszukując kryteriów wzajemnych odniesień i oceny religii, jest świadoma ograniczeń kryteriów religioznawczych oraz konieczności formułowania kryteriów natury teologicznej⁶. W niniejszym artykule zostanie najpierw zaprezentowana i poddana ocenie tzw. relatywistyczna teologia pluralizmu religij-

cji formuły *extra Ecclesiam salus nulla*: J. Kracik, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” 46 (1994), z. 5, s. 22–32; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie w religiach*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 129–135; K. Kaucha, *Zasada „extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, w: *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 147–155.

³ KDK 22, 45; RMis 10; ChR 10, 32–49; DI 13–15. Różne sposoby powiązania zbawienia chrystusowego z możliwościami religii przedstawia I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 83–86; Z. Kubacki, *Spór między Bogiem a Jezusem*, „Przegląd Powszechny” (1999), z. 6, s. 308–311.

⁴ ChR 12. Okolicznościami sprzyjającymi upowszechnianiu się relatywistycznego pluralizmu są: coraz szersza świadomość istnienia innych religii oraz możliwość spotkania z nimi, powszechność przekonania o konieczności tolerancji, dzięki której pluralizm religii nie będzie zagrażał pokojowi, upowszechnianie się myśli postmodernistycznej z jej zwątpieniem w istnienie obiektywnej prawdy oraz kryteriów jej poznania, a wreszcie sprzyjająca zachowaniu religii jej życiowa użyteczność – J. Wojtysiak, *Wobec wielości religii: w obronie inkluzywizmu religijnego*, w: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?*, red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 29–30. Obszerniejszą analizę potencjalnych stanowisk między religiami podaje A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2004, s. 307–311. O rozwoju tych stanowisk: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 119nn.

⁵ RMis 5. 10; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 41–62. Warto nadmienić, że wśród teologów i filozofów protestanckich nadal znajdują się zwolennicy postawy ekskluzywistycznej, którzy racjonalnie uzasadniają słusność swojego stanowiska np. H. Kreamer (uczeń K. Bartha), filozofowie analityczni proveniencji kalwińskiej jak A. Platina, P. van Inwagen, W.P. Alston, D. Basinger, K.J. Clarke, H.A. Netland, B.M. Winter; wśród teologów katolickich można wskazać np. H. Van Straelen – za K. Kondrat, *O egalitaryzmie soteriologicznym i równości religii*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), 2, s. 68–72; J. Dupuis, dz.cyt., s. 120; G. Chrzanowski, dz.cyt., s. 279–281.

⁶ ChR 6–7. Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 518–525; tenże, *Pelnia i ostateczność...*, s. 67; *Teologia fundamentalna*, t. 2, *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1998, s. 117–121, 132–133.

nego, której stanowisko wobec wielości religii oraz miejsca chrześcijaństwa wpośród nich wymaga krytycznej oceny⁷. Następnie przedstawiona zostanie objawieniowa (filozoficzno-teologiczna) hipoteza genezy religii, teologicznie ujmowanej jako życiowy związek człowieka z Bogiem⁸.

1. RELATYWISTYCZNA TEOLOGIA PLURALIZMU RELIGIJNEGO I JEJ OCENA

1.1 Pojęcie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Soteriologiczny egalitaryzm, stojący u podstaw pluralistycznej teologii religii, względnie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego, znajduje przychylność zarówno wśród teologów, jak i wśród chrześcijan⁹. Wydaje się, że pozostaje on w związku z postmodernistycznym sprzeciwem wobec idei istnienia jednej, powszechnej i zobowiązującej prawdy oraz z negatywną teologią religii azjatyckich¹⁰.

Stanowisko zwolenników pluralistycznej teologii religii opiera się na wprowadzonym przez I. Kanta rozróżnieniu: *noumen* i *fenomen*, wyrażającym przekonanie, że poznanie rzeczywistości nie dosięga jej samej, lecz jedynie kulturowo uwarunkowane kategorie, obrazy i pojęcia¹¹. Zwolennicy pluralistycznej teologii religii stoją na stanowisku jedności rzeczywistości transcendentnej (ang. *The*

⁷ Znaczenie tego nurtu teologicznego ilustruje pojawienie się poświęconego mu dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996). J. Ratzinger przyrównuje oddziaływanie pluralistycznej teologii religii do roli odegranej niegdyś przez teologie wyzwolenia – J. Ratzinger, *Wiera – Prawda – Tolerancja*, Kielce 2004, s. 96.

⁸ Odnośnie do pojęcia i definiowania religii zob.: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H.J. Pottmeyer, H. Seckler (hrsg.), Freiburg im Breisgau 2000², Bd. 1, s. 26–28, 33–46, 131–148; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 25–38; U. Berne, *Religia*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee. Z inicjatywy Franza Königa przy współpracy wielu uczonych wydał Hans Waldenfels.*, Warszawa 1997, s. 392–393; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 53–69; H. Seweryniak, *Rozumienie religii*, w: *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 7–26.

⁹ Należy rozróżniać wielość religii, traktowaną jako zjawisko historyczne (pluralizm *de facto*) od wielości religii interpretowanej jako zmierzoną przez Boga wielość różnych, jednakowo skutecznych dróg do zbawienia (pluralizm *de jure*).

¹⁰ Zwolennikami pluralistycznej teologii religii są tacy teolodzy protestanccy, jak Stanley Samartha, Wilfred Cantwell Smith, Alan Race, Keith Ward i Schubert Ogden, a wśród teologów katolickich Paul Knitter, Raymundo Pannikar, Perry Schmidt-Leukel; w jakimś stopniu można zaliczyć także Jacques'a Dupuis. K. Kondrat, badając związek terminu „pluralizm religijny” z różnymi aspektami religii i Transcendencji, podaje sześć jego znaczeń: *de facto*, psychologiczno-pragmatyczny, epistemologiczny, metodologiczny, soteriologiczny oraz teologiczny, K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000, s. 14–28.

¹¹ ChR 10. Krytykę postępowania się przez J. Hicka kantowskim rozróżnieniem *noumen* – *fenomen* podaje G. Chranowski, dz.cyt., s. 195–197, 319–322.

Real, noumenal Real, Eternal one, Ultimate Realisty; Rzeczywistość *an sich*) oraz wielości i różności sposobów jej manifestacji, widząc potwierdzenie swoich przekonań w istnieniu wielu tradycji religijnych, ich założycieli i instytucji religijnych, w soteriologicznym uniwersalizmie wielu doktryn religijnych oraz w autentyczności przeżywania własnej religijności, potwierdzanej osobami świętymi i męczenników. Owa rzeczywistość, będąca nieogarnioną i niewysłowioną tajemnicą, jedynie cząstkowo jest osiągnięta i wyrażana przez poszczególne religie, co metaforycznie wyraża buddyjska opowieść o grupie ślepców próbujących za pomocą dotyku opisać słonia.

Obok powyższego rozróżnienia na *noumen* i *fenomen* pluraliści odwołują się do kartezjańskiego dualizmu, orzekającego o niepoznawalności i niewyrażalności relacji transcendentnego Boga i świata. Konsekwencją tego dualizmu jest wyłączenie z badań naukowych twierdzeń religijnych, gdyż ich przyjęcie i afirmacja możliwe są jedynie w wierze. Koncepcja pluralistów przejęła też pojmowaną w duchu obiektywnego panteizmu B. Spinozy idei substancji, według której różnorodność poznawanych przejawów bytu w istocie jest jedynie pozorna, gdyż są one objawem jednorodnej substancji. Przekonanie o „fenomenologicznej” równości religii prowadzi do interpretacji wielości religii jako alternatywnych sposobów doświadczenia i ujmowania rzeczywistości transcendentnej, a w konsekwencji określenia ich jako równorzędnych (a więc i alternatywnych) dróg zbawienia. Egalitaryzm soteriologiczny relatywistów wyraża buddyjskie porównanie, mówiące, że w celu przepłynięcia na drugi brzeg rzeki można wybrać sobie jedną z wielu łodzi zacumowanych przy brzegu. Kulturowe uwarunkowanie postaci każdej religii redukuje je do jedynie historycznych i niekompletnych odpowiedzi na objawiające i zbawcze działanie Boga. Konsekwentnie zatem roszczenie którejkolwiek z nich, a nade wszystko chrześcijaństwa, do nadrzędności czy absolutności w stosunku do pozostałych jest bezzasadne i szkodliwe, gdyż prowadzi do napięć, wzajemnego izolowania oraz narusza relacje w obrębie wspólnoty ludzkiej. Dla chrześcijaństwa oznacza to, że rdzeń jego orędzia, którym jest darowanie mu w Chrystusie zobowiązującej prawdy wraz z jej trwaniem w wierze Kościoła, uznane jest za zagrażający wolności i tolerancji fundamentalizm, hamujący współpracę i integrację między religiami. Zakwestionowany zostaje też „Bóg [który] jest Miłością” (por. 1 J 4, 8), która – wskutek tożsamości miłości i prawdy – jest przecież najwyższą gwarancją tolerancji wobec innych religii¹².

¹² ChR 14; G. Chrzanowski, *John Hick – teolog religijnego pluralizmu*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 118–120; P. Kaznowski, dz.cyt., s. 114–117; J. Ratzinger, dz.cyt., s. 96–98. Prezentując deklarację *Dominus Jesus*, J. Ratzinger wskazał na 8 filozoficznych i teologicznych uwarunkowań leżących u podstaw teorii relatywistycznych mających usprawiedliwić paradygmat pluralistycznej teologii religii o wielości religii jako zamierzonej przez Boga (*de jure*) (DI 4) – J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 190. J.S. O’Leary uważa historyczne uwarunkowania kształtowania się religii, a zwłaszcza procesu dogmatyzowania prawd oraz złożoność empirycznych źródeł za wystarczające uzasadnienie tezy o relatywistycznym pluralizmie reli-

Negacja „ekskluzywnych” roszczeń chrześcijaństwa jest konsekwencją tezy o nieuniknionym ograniczeniu uniwersalizmu „wydarzenia Chrystusa” uwarunkowaniami społecznymi i kulturowymi. Przyjęcie przez pluralistów nadrzędności paradygmatu teocentrycznego, stawiającego w centrum religii Boga, domaga się konsekwentnie ograniczenia „jedyności i powszechności” zbawczego pośrednictwa Chrystusa wyłącznie do chrześcijan. Ponieważ, przynajmniej z racji ograniczeń niesionych przez naturę ludzką, rzeczywistość absolutna nie może się objawić w historii w sposób pełny i ostateczny, nie można zatem mówić o tożsamości jednorazowej postaci Jezusa z Nazaretu z rzeczywistością samego Boga. „Historyczna partykularność Jezusa” (J. Dupuis) określa Go jedną z wielu manifestacji Boga, analogicznie jak Kryszna dla Hindusów, Budda dla buddystów czy Allah dla wyznawców islamu¹³. Redukcja Chrystusa do jednego spośród wielu zbawczych pośredników ma swoje teologiczne podstawy także w metaforycznej interpretacji Wcielenia, ujmowanego ontologicznie jako puste i pozbawione wewnętrznej zawartości pojęcie. Szczegółowość Jezusa zostaje sprowadzona do bycia przezeń najdoskonalszym znakiem wyrażającym zbawczą miłość Boga do człowieka oraz „wzorcem” pośrednictwa (tzw. chrystologia nienormatywna)¹⁴. Ci ze zwolenników pluralistycznej teologii religii, którzy wychodzą z założenia o niepojętości i transcendencji Boga, odrzucają zarówno samą możliwość wydawania sądów o planach Boga za pomocą naszych kategorii (agnostycyzm transcendentálny), jak i możliwość zestawiania ze sobą systemów religijnych, w konsekwencji odmawiając Chrystusowi nawet statusu wzorca pośrednika¹⁵.

gijnym. Uzasadnienie tej tezy widzi w analizie dogmatu chrystologicznego, w której odwołuje się także do kategorii „pustki” buddyjskiej. Wydaje się jednak, że uwarunkowania te nie są wystarczające do zakwestionowania wartości ujęć dogmatycznych – wszak przed skostnieniem i izolacją chroni je reinterpretacja, uwzględniająca powyższe determinanty, a także wielość typów uprawianej teologii, J.S. O’Leary, *Dogmat a spotkanie religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 33–44.

¹³ J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 190; K. Kondrat, art.cyt. s. 61–65; Z. Kubacki, art.cyt., s. 312–317; R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, w: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. Hick, P.F. Knitter, (wyd.) Maryknoll 1987, s. 91–92 – podają za K. Kondrat, art.cyt., s. 63. Zwolennikami Chrystusa „normatywnego” są E. Troeltsch, P. Tillich, J.B. Cobb czy S.M. Ogden. J. Dupuis, dz.cyt., s. 122.

¹⁴ ChR 12, 20; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 121–122, na przykład S.J. Samartha uważa że Nowy Testament nie pozwala na stwierdzenie tożsamości (ang. *identical*) czy współ-równości (ang. *co-equal*) Jezusa z Bogiem Stwórcą: stwierdzenie, że Jezus jest boski (ang. *divinity*) nie jest równoznaczne z prawdą, że jest On Bogiem (ang. *deity*). Prawda o Bogu jako niezgłębionej Tajemnicy pozwala na potraktowanie dogmatu o Trójcy Świętej jako równoległej wypowiedzi do hinduskiego stwierdzenia *Brahman jest sat-cit-ananda* (byt-świadomość-szczęśliwość) – S.J. Samartha, *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll 1991, s. 83, 92, 118 – podają za Z. Kubacki, art.cyt., s. 315–316.

¹⁵ Według dokumentu *Chrześcijaństwo a religie* najradykałniejszą postacią teocentryzmu jest „soteriocentryzm”, który pragmatycznie i immanentystycznie przedkłada ortopraksję nad ortodoksję i redukuje rolę religii do krzewienia Królestwa, zbawienia i dobrobytu (ChR 12). W odniesieniu do religii chińskich i buddyzmu termin „soteriocentryzm” oznacza ich koncentrację na zbawieniu, ponieważ brak tam Boga jako punktu odniesienia (ChR 12). J. Hick uważa, że możliwa jest ocena

J. Hick, protestancki filozof i teolog, prekursor i popularyzator teologii pluralizmu religijnego (ur. 1922 r.), w trwałym podtrzymywaniu przekonania o wyłączności zbawienia w Chrystusie widzi przejaw arbitralnej i niedialogicznej postawy religijnej. Wiązanie zbawienia z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa interpretuje on jako ślady dawnego religijnego imperializmu chrześcijaństwa, które nie dopuszcza uznania innych tradycji religijnych za prawomocne i alternatywne drogi zbawienia, wyzwolenia czy spełnienia. Według niego religie są równe zarówno pod względem prawdziwości posiadanego objawienia i skuteczności zbawczej, jak i oddziaływania na kulturę i historię. Potwierdzenie swojej tezy o równorzędności Jezusa w stosunku do innych założycieli religii oraz o partykularyzmie Jego zbawczego pośrednictwa widzi on w opinii Tomasza z Akwinu, który nie wykluczył możliwości wcieleń Ojca i Ducha Świętego ani możliwości innych wcieleń Jezusa Chrystusa (*Summa theologiae*, III, q. 3, a. 5. 7). Znaczenie propagowanego przez siebie modelu teocentrycznego wraz z relatywistyczną równością między religiami porównuje on do kopernikańskiego przewrotu w astronomii¹⁶.

Łagodniejszą postać relatywistycznego pluralizmu reprezentuje były kapłan katolicki P.F. Knitter. Prawdę o wyjątkowości objawienia i zbawienia w Chrystusie sytuuje on, analogicznie jak J. Hick, w kontekście faktycznej wielości religii. Wychodząc z założenia, że dogmat chrystologiczny i Wcielenie nie oznaczają tożsamości (identyczności) Jezusa z Nazaretu i drugiej osoby Trójcy Świętej – wszak żaden człowiek nie jest zdolny „pomieścić” w sobie Boga (bóstwa, Nie skończonego) – uważa on, że boski *Logos*, jako druga osoba Trójcy Świętej rzeczywiście przyjęła naturę ludzką, ale nie odwrotnie. Skutkiem tego możliwe, a nawet pewne są inne historyczne wcielenia *Logosu*, a obecność i działanie Ducha Świętego w świecie potwierdzają możliwość istnienia innych objawień Bożych. Wypowiedzi Nowego Testamentu o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa interpretuje on jako wypowiedzi metaforyczno-symboliczne pełniące funkcję performatywną, np. z przyzwolenia i przychylności Jezusa wobec czyniących cuda w Jego imię, a nienależących do grona Jego uczniów (Mk 9, 38–41) wnioskuje on, że sam Jezus uważał się za jednego z wielu (ang. *one among many*). Zrozumiałe więc, że pośrednictwo Jezusa jako Zbawiciela nie oznacza wyłączności. Wyjątkowość chrześcijaństwa wyraża się w sferze ortopraksji, tzn. w dziełach

i hierarchizacja zjawisk religijnych, jak np. rytuały, przekonania religijne czy postawy moralne, jednak nie dotyczy to wielkich religii jako całości, a jeśliby nawet któraś z religii mogła bardziej niż inne ułatwić osiągnięcie zbawienia, to nie jest to oczywiste, J. Hick, *O hierarchizacji religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 79.

¹⁶ J. Dupuis, dz.cyt., s. 122–124; K. Kaucha, „*I nie ma w innym zbawienia [...]*”. *Współczesne interpretacje jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście wielu religii*, w: *Wokół deklaracji...*, s. 150–151. Por. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 22; tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 32–54, 299–303 – za K. Kondrat, art.cyt., s. 64. Krytykę konieczności „przewrotu kopernikańskiego” podaje G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 181–187, 274–290.

sprawiedliwości i miłości jako konsekwencji przymierza zawartego w Jezusie z najmniejszymi tego świata, a rolą religii jest stawanie się widzialnymi znakami Królestwa Bożego w historii¹⁷.

1.2. Ocena relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Jakkolwiek hipoteza pluralistyczna jest zasadniczo filozoficzną próbą wyjaśnienia faktu wielości religii, to zawiera ona liczne odniesienia teologiczne. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996) wskazuje trzy zasadnicze błędy w stanowisku relatywistów: na płaszczyźnie historycznej zakładają oni pluralizm jako jedyną poprawną postawę wobec religii; na płaszczyźnie epistemologicznej ograniczają i kwestionują zdolność poznania prawdy teologicznej, a nawet suponują jej eliminację jako mitu; wreszcie na płaszczyźnie teologicznej wskazują podstawę jedności w równej godności religii, co prowadzi do modyfikacji, a nawet redukcji treści wiary, zwłaszcza w zakresie chrystologii (ChR 98). Problematyczność twierdzeń pluralistycznej teologii religii dotyczy więc najpierw zasadności zrównywania i ujednociania religii według apriorycznych założeń, tzn. bez liczenia się z ich własną historią, odrębnością i indywidualnością, które w wielu przypadkach są niemożliwe do uzgodnienia czy porównania¹⁸. Doty-

¹⁷ Por. K. Kaucha, art.cyt., s. 154; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 99–100; J. Dupuis, dz.cyt., s. 125–126. J. Dupuis, określa swoje stanowisko mianem inkluzywego pluralizmu i usprawiedliwia przyjęcie tezy o zamierzonym przez Boga pluralizmie religijnym w planie zbawienia ludzkości przez wskazanie na rozpoczęcie historii zbawienia wraz ze stworzeniem i objawianiem się Boga w historii ludzkości, z którą Bóg zawierał przymierza: kosmiczne w akcie stworzenia, przymierze wieczne z Noem, symbolizujące przymierza z ludami w ich kulturach i religiach, przymierze synaityckie oraz definitywne przymierze Jezusa z całą ludzkością. Skutkiem tego „drogi zbawienia zaproponowane przez inne tradycje religijne mają, w relacji do wydarzenia Chrystusa, walor zbawczy dla ich członków, przewidziany i zamierzony przez Boga”. Tajemnica zbawienia w Jezusie Chrystusie dociera do członków innych religii przez ich tradycje – instytucje i praktyki społeczne tych tradycji zawierają komponenty naznaczone wpływem łaski (ślady spotkań z łaską), a obecność Boga urzeczywistnia się dla ich wyznawców w praktykowaniu religii i ma charakter ukryty (implicit), J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 727, 729, 739, 741. Relację między chrześcijaństwem a innymi religiami określa jako „wzajemną asymetryczną komplementarność i zbieżność”, a jedynność Chrystusa interpretuje relacyjnie (nie relatywnie!) wobec całego planu zbawienia., P. Plata, *Jacques Dupuis i teologiczne znaczenie pluralizmu religijnego*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 4, s. 44–46.

¹⁸ H. Waldenfels, *Religie odpowiedź na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1987, s. 79–80; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 292–299; tenże, *John Hick...*, art.cyt., s. 122–123; H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 199–203. Niektóre idee transcendentalnej hipotezy pluralistycznej, jak: poznawcza niejednoznaczność wszechświata, ludzka wolność poznawcza, wiara jako interpretacja, racjonalność zaufania wobec własnego doświadczenia mogą być pożyteczne w wyjaśnieniu pluralizmu religii *de facto*, G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 272, 329.

czy to także własnych roszczeń poszczególnych religii w stosunku do innych. Taka egalitaryzacja religii pozbawia ich przekonania doktrynalnego ważności, oryginalności i odrębności oraz alienuje je z ich kontekstu. Poza tym przez zestawianie zewnętrznych podobieństw pomniejsza ich walor, a sprowadzanie różnorodności religii do czynników pozareligijnych, jak: język, kultura, stosunki społeczne, staje się nową, swoistą zarozumiałością i doktrynalnym imperializmem¹⁹.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt ogromnego zróżnicowania obrazu Boga w poszczególnych religiach: osobowy Bóg trzech wielkich tradycji monoteistycznych nieporównywalny jest z nieosobową „Absolutną Rzeczywistością” religii mistycznych Azji, a przecież w obu tych nurtach istnieje także własne wewnętrzne zróżnicowanie obrazu Boga²⁰. Nieuzasadnione jest także jednakowe waloryzowanie różnorodnych doktryn soteriologicznych, wyrażających radykalnie heterogeniczne rozumienie zbawienia w poszczególnych religiach, np. w chrześcijaństwie jest ono spełnieniem się osoby we wspólnocie życia z Bogiem i z innymi ludźmi wraz z odnowieniem świata; według buddyzmu zbawienie polega na wyzwoleniu z pragnień i cierpienia (*nirwana*); hinduizm widzi je w wybawieniu z kołowrotu narodzin (*sansara*) i stopieniu się z bezosobowym *brahmanem*; dla konfucjanisty zbawienie to zdrowie, długie życie, dobrobyt i dobra sława po śmierci, dla taoisty – osiągnięcie harmonii z *Tao*, a dla muzułmanina – życie w przyszłym raju. Redukcjonizmem jest także sprowadzanie rzeczywistości zbawienia do ocalenia od potępienia i wiecznej zguby, albo tylko do życia po śmierci. Redukcji to jest instrumentalizacją życia doczesnego do roli wysłużenia sobie szczęśliwej wieczności oraz pozbawia go jego własnej wartości – przestaje być ono miejscem urzeczywistniania się zbawienia (*hic et nunc*), obejmującego także jego rozwój wraz ze stawianiem się bardziej ludzkim i bardziej Bożym. Poszczególne religie nie są też zgodne co do znaczenia rzeczywistości doczesnej w kontekście zbawienia, np. buddyzm negatywnie odnosi się do życia ziemskiego (*maya*), to chrześcijaństwo je afirmuje i ceni. Istotne zróżnicowanie religii obejmuje także kwestię partycypacji doczesnej egzystencji w rzeczywistości zbawienia, np. w judaizmie zbawienie obejmuje także pomyślność Izraela, w chrześcijaństwie – *metanoię*, w hinduizmie jest wyzwoleniem się ze świata materialnego. Doktryny poszczególnych religii różnie też określają zakres potencjalnych

¹⁹ J. Hick posługuje się konsensualnym pojęciem prawdy i odrzuca jej klasyczne ujęcie (definicję korespondencyjną), które w teologii oznacza odkrywanie objawionej przez Boga prawdy – w ten sposób narzuca on własny, amerykański punkt widzenia innym obszarom kulturowym i jako relatywista przestaje być odpowiedzialnym partnerem dialogu, K. Kaucha, art.cyt., s. 152; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291–309.

²⁰ ChR 107–108. Por. hasło *Bóg*, w: *Leksykon religii...*, s. 23–38. Kwestię objawienia Bożego w różnych religiach i pytania o identyczność czczonych w nich Boga analizuje J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 170–181.

uczestników zbawienia, który rozciąga się od partykularyzmu religii etnicznych przez partykularno-universalny judaizm aż do uniwersalizmu chrześcijaństwa²¹.

Różnice między religiami obejmują także proponowane przez nie moce sprawcze i drogi wiodące do zbawienia oraz przekonania, co do skuteczności działania człowieka i sfery nadprzyrodzonej, np. w buddyzmie hinajany i taoizmie do osiągnięcia zbawienia wystarczy indywidualny wysiłek, w hinduizmie jest to wiedza traktowana jako mistyczne oświecenie (*widia*), asceza albo mistyczna miłość do osobowego bóstwa *bhakti*, w neokonfucjanizmie – wiedza o tym, co właściwe i ćwiczenie się w tym, w islamie – poddanie się woli Boga i wypełnianie koranicznych przepisów *szari'a*, a w chrześcijaństwie – współpraca z łaską (synergizm)²². Powyższe spostrzeżenia pozwalają na określenie tezy o egalitaryzmie religii jako twierdzeniu o charakterze światopoglądowym i empirycznie nie uprawomocnialnym.

Z punktu widzenia teologii katolickiej podstawowym zarzutem kierowanym do pluralistów jest nieuprawnione modyfikowanie doktryny chrześcijańskiej i posługiwanie się taką zdeformowaną postacią w komparatystyce religii²³. Ekstremalną postacią tej redukcji jest zanegowanie dogmatu chrystologicznego, który jako sama istota chrześcijaństwa musi zachować swoją tożsamość niezależnie od językowej i kulturowej formy jego wyrażenia²⁴. Przyjmowane przez pluralistów założenie o niezdolności natury ludzkiej (samej z siebie) do „pomieszczenia” w sobie bóstwa nie oznacza niemożliwości urzeczywistnienia Wcielenia przez akt Stwórcy, zwłaszcza że teologia podkreśla pierwotność inicjatywy Boga oraz misteryjny charakter tego wydarzenia. W wewnętrzną tożsamość i jedność tajemnicy Chrystusa godzi też wprowadzanie rozdziału między Słowo (*Logos*) i Jezusa, oddzielanie „Jezusa historii” („Jezusa z Nazaretu”) od „Chrystusa wiary”, wprowadzanie dwóch różnych ekonomii jak „ekonomii Słowa wiecznego” i „ekonomii Słowa wcielonego” albo

²¹ ChR 109–110. K. Kondrat, art.cyt., s. 74–78; H. Dalmais, *Wiara chrześcijańska wśród religii świata*, Warszawa 1991, s. 16; C.J. Godwin, *Ewangelizacja a antropologia*, w: *Ewangelizacja – dialog – rozwój. Wybrane Dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej. Nagpur (Indie) 1971 r.*, red. M. Dhavamony, Warszawa 1986, s. 395. Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, red. A. Th. Houry, Warszawa 1998, kol. 1220–1228; *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, dz.cyt., s. 541–550; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 93–102; J. Bolewski, *Kim jest Bóg* (cz. 1), „Przegląd Powszechny” (1996), nr 10, s. 46–57. H. Waldenfels podkreśla potrzebę dostrzeżenia różności celów religii: „...czy wszyscy zawodnicy na bieżni mają ten sam cel przed oczami? Chodzi o cel naszego życia, lecz także cel historii ludzkości i świata, w którym żyjemy”, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 10–26.

²² Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, s. 541–550.

²³ G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 299–303.

²⁴ ChR 18–21. 103; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 123–125; tenże, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 214–226, 305–309; J. Kracik, *Gdyby Justyn miał następców wcześniej*, „Znak” 48 (1996), z 8, s. 12–13. H. Waldenfels, przedstawiając istotę chrześcijaństwa w kontekście innych religii, przypomina o prymacie i centralnym miejscu osoby Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie, czego przypomnienie stało u podstaw ogłoszenia Deklaracji *Dominus Iesus* w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Ostatecznie bowiem chodzi nie tyle o określenie stosunku chrześcijaństwa do innych religii, lecz określenie stosunku innych religii do Chrystusa, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 64–71.

wprowadzanie teorii uniwersalnej ekonomii zbawczej Ducha Świętego szerszej od ekonomii wcielonego Słowa. Zarówno niedocenianie, jak i przeakcentowanie historycznego wymiaru objawienia zagraża jego integralności i zrozumiałości. Nieuniknionym następstwem „chrystologii nienormatywnej” jest także zakwestionowanie historyczno-misteryjnego związku Jezusa z Kościołem, a w dalszej mierze także roli Kościoła w przekazie zbawienia²⁵.

Inną, ważką konsekwencją tezy relatywistycznej jest niemożność odróżnienia istoty religii od jej zaprzeczenia, a więc ustalenia kryterium rozgraniczenia pozytywnych fenomenów i elementów religii od zabobonu, błędu, fałszu czy wprost zła. Wyklucza to nie tylko możliwość pozytywnego rozstrzygnięcia problematyki prawdziwości (wzgl. prawdziwej) religii, ale także pozbawia szacunku do nich i deprecjonuje kwestię tego, co w religii jest naprawdę ważne. A przecież nie wszystko w religiach jest dobre i nie wszystko można uznać za *preparatio evangelica* – wszak istnieją chore formy i przejawy religii, jak np. składanie ofiar z ludzi czy sankcjonowanie niewolnictwa, palenie wdów i struktura kastowa, przyzwalanie religii na przemoc czy dyskryminacja kobiet. Religie różnią się między sobą nie tylko treścią prawd doktrynalnych, ale zawierają także nie dające się pogodzić przeciwieństwa i sprzeczności, wobec których postawa tolerancji czy egalitaryzmu prowadzą do realnego zagrożenia jednostki i społeczności. Nie-dopuszczalne jest tak po prostu, bez dokonania rozróżnień między doktrynami i praktykami religii, także w obrębie nich samych religii uznać, że każda religia jest równie drogą człowieka do Boga. Problemu religii nie można oddzielać od kwestii zbawienia, ale nie można też nie odnosić się do prawdy – zastępowanie pytania o prawdę pytaniem o zbawienie traci istotę religii²⁶. Jeśli uznać, że pierwotnie (ontologicznie) prawda oznacza to, co jest, co jest stałe, solidne i na czym można bazować (hebr. *emeth*), a dopiero wtórnie odnosi się do poznania – jako jego

²⁵ KK 1; RMis 6. 9; ChR 62–79, 95–96; DI 9–12, 20; Z. Kubacki, art.cyt., s. 310; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie...*, s. 127–142. Konieczność Kościoła do zbawienia wyraża jego funkcję pośrednika, tzn. bycie w „Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), a zatem chodzi o konieczność na sposób funkcji, a nie sprawcy zbawienia. Funkcję powszechnego sakramentu zbawienia (sakramentu Królestwa Bożego) Kościół spełnia przez *martyria, leiturgia i diakonia* (ChR 62–79).

²⁶ Por. RMis 55; DI 21; ChR 96; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 44, 60–62, 162–163; tenże, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 192–193; A. Bronk, *Pluralizm religijny...*, s. 305–306, 311. H. Waldenfels zauważa, że skoro w historii chrześcijaństwa są obecne ludzkie błędy, a ich oficjalnym uznaniem jest wypowiedź Jana Pawła II podczas audiencji generalnej 1 IX 1999 r. oraz modlitwa powszechna z pierwszej niedzieli Wielkiego Postu (12 III 2000 r.) z wyznaniem win i prośbą o przebaczenie, to należy prawo do błędu przyznać również innym religiom, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 48–49, 113. Wydaje się jednak konieczne rozróżnienie obecności w religiach elementów ciemności, błędu i zła wpisanych w ich strukturę czy doktrynę (np. kastowość w hinduizmie) od czynów poszczególnych wyznawców, będących wynikiem słabości, uwikłania czy nawet złej woli (np. inkwizycja), czego nie dostrzega np. J. Hick, art.cyt., s. 77–78. Takie rozróżnienie nie usprawiedliwia samego zła, ale pozwala dostrzec, że wartość religii nie jest prostym przełożeniem postaw moralnych ich wyznawców.

przedmiot lub potwierdzenie jego zgodności z rzeczywistością (gr. *aletheia*) – to teologia religii nie może nie odnieść się do doktrynalnej zawartości religii, a więc do objawienia jako zbawczej prawdy²⁷.

Do punktów krytycznych w stanowisku pluralistów, zwłaszcza J. Hicka i P. Knittera, należy także egzegeza mająca uzasadniać przekonanie, że sam Jezus jedynie z czasem pozwolił się tak nazywać swoim zwolennikom Synem Bożym, pierwotnie jednak nie uważał się za takiego. Stanowisko to jest jednak pochodną przyjętych uprzednio filozoficznych założeń metody egzegetycznej, które wykluczają bóstwo Chrystusa i z takim nastawieniem dokonują hermeneutyki tekstu biblijnego. Sama metoda historyczno-krytyczna nie wystarcza do miarodajnego określenia tożsamości Jezusa, ponieważ w swoim „historycznym” podejściu do tekstu Biblii, bada przeszłość jako przeszłość i wprowadza rozdział Biblii z teraźniejszością. Takie nastawienie neutralizuje lekturę Biblii – pozbawia ją egzystencjalnego potencjału, a czytelnika stawia wobec licznych, lingwistycznie ograniczonych i wzajemnie konkurencyjnych wariantów interpretacyjnych. Dostrzegalne jest tu wprowadzenie założeń epistemologii E. Kanta o niemożności poznania pierwiastka absolutnego w historii, które wyklucza sferę metafizyki z zakresu poznania²⁸.

Krytyczne spojrzenie na stanowisko pluralistów domaga się też wskazania na zastępowanie przez nich tradycyjnego przewodnictwa i autorytetu w sferze religijnej jakimś enigmatycznym i bezkształtnym doświadczeniem religijnym. Doświadczenie to jest zbieżne z bezosobową identyfikacją „Ja to Ty” czy „Ty jesteś tym” właściwej mistyce hinduizmu czy buddyzmu i pozostaje obce chrześcijańskiemu oddaniu się Bogu w mistycznym „Jestem Twój”. Ta relatywizacja wypowiedzi religii i absolutyzacja owego nieartykułowanego doświadczenia duchowego definiuje myśl pluralistów jako teologię spirytualistycznej mistyki, która jedynie pozornie otwarta jest na wszelkie doświadczenie religijne, traktowane tożsamo w wszystkich religiach – w istocie ona sama staje się absolutyzacją relatywizmu między religiami i absolutyzacją nieokreślonych doznań²⁹. W porównaniu z

²⁷ Takie rozróżnienie pojęcia prawdy nie jest obce religiom – por. *Prawda*, w: *Leksykon religii...*, s. 354–355; *Prawda*, w: *Leksykon podstawowych pojęć...*, kol. 783–787. Filozofia średniowieczna w formule *adaequatio intellectus et rei* łączyła oba aspekty – ontologiczny i epistemologiczny, sytuując uzasadnienie i gwarancję prawdy w pojęciu Boga jako Stwórcy. W. Stróżewski uważa, że najbardziej pierwotnym rozumieniem prawdy jest prawda jako odsłonięcie *veritas ut manifestato*, która wydaje się, zawierać oba te aspekty. Ujawnia ona byt „w tym, czym on jest i w tym, że jest”, W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 76–86.

²⁸ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 106, 149–150. Przed takim błędem przestrzega Jan Paweł II, gdy przypomina, że rozumienie słowa Bożego nie może bez końca odsyłać czytelnika od jednej interpretacji do drugiej (FeR 84).

²⁹ M. Bała, analizując pojęcie mistyki i jego typów, wskazuje na istnienie w religiach zasadniczych różnic w pojmowaniu przeżycia mistycznego. Przeciw tezie pluralistów (np. W. Johnson, A. Gentili) o jedności doświadczenia mistycznego i różnicach na poziomie jedynie jego werbalizacji

chrześcijańskim przekonaniem o byciu religią prawdziwą – stanowisko pluralistów – z racji swoich licznych aprioryzmów oraz roszczenia do bycia „wiedzą wyższą”, dyskwalifikującą inne wyjaśnienia – stawia rozum wobec jeszcze większych trudności niż roszczenie chrześcijańskie³⁰.

Stanowisko pluralistów wydaje się echem postmodernistycznej niewiary w istnienie obiektywnej prawdy, która – wraz z ideą względności i niepojmowalności objawień boskości, przejętą z negatywnej teologii Azji – *a priori* deprecjonuje prawdziwość i wartość każdej doktryny religii³¹. Spirytualistyczna mistyka, będąca owocem tych wpływów, przynosi jednak poważne trudności w przeżywaniu aktów religijnych – jeśli bowiem nie istnieje fundamentalna różnica między Bogiem osobowym i nieosobowym, to niemożliwa jest też modlitwa jako akt osoby albo forma dialogu. Nieosobowy bóg nie jest ani bliski, ani odległy, nie widzi ani nie słyszy, nie ma osobistego odniesienia do życia wyznawcy. Taki bóg nie ma też własnej woli, czego następstwem jest relatywizacja problemu zła w całej jego powadze, kwestionowanie istnienia ostatecznego kryterium odróżniania dobra od zła, czy uznanie zła jako dialektycznej strony bytu, która przekształca aksjologiczną sprzeczność „dobro – zło” we wzajemnie uzupełniające się przeciwieństwa³². Akt nawrócenia nie jest już zwróceniem się ku prawdziwemu Bogu i po-

w konkretnej religii przemawia radykalne zróżnicowanie przedmiotu przeżycia mistycznego tzn. pojmowania boga: w misticzynie typu ekstazy (np. buddyzm) w zjednoczeniu z kosmosem i naturą dokonuje się zatracenie „ja”; w misticzynie typu instatycznego (np. joga) celem zjednoczenia, a w konsekwencji ubóstwienia staje się sama dusza; w misticzynie typu dialogicznego (np. chrześcijaństwo) mistyk doświadcza jedności z osobowym Bogiem. Podobieństwo niektórych elementów wystarczająco wyjaśnia wspólna natura ludzka z jej ukierunkowaniem na transcendencję. Rozstrzygające jest stwierdzenie obecności objawienia, na które konkretna religia jest odpowiedzią człowieka, M. Bała, *Wielość religii – jedność mistyki?*, w: *Pluralizm religijny...*, s. 45–54.

³⁰ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 25–29, 101–102; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291. Analogicznej absolutyzacji dokonuje oświecenie w stosunku do racjonalnego poznania naukowego, uznając w nim jedyny i wystarczający sposób poznania świata, które jednak w miarę rozwoju nauk przyrodniczych coraz bardziej ujawnia własne ograniczenia.

³¹ Mistyce Wschodu i „negatywnej teologii” religii przypisuje J. Ratzinger znaczny wpływ na mentalność i kulturę euroatlantycką, rozróżnia on jednak religie mistyczne i teistyczne, podkreślając zrywanie tych pierwszych z pytaniem o prawdę, np. przez zawieszenie roszczeń poznawczych, obojętność na personalizm sacrum, oderwanie świata materialnego (historii) od sacrum i zbawienia – zob. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 96–112. K. Kondrat przedstawia pojęcie rzeczywistości Transcendentnej w ujęciu pluralistów, K. Kondrat, dz.cyt., s. 149–171.

³² Por. ChR 17. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 198–208. Ilustracją powagi tej trudności jest problem modlitwy międzyreligijnej, np. podczas spotkania w Asyżu 1986 i 2002 r. (różnej od wieloreligijnej), w której wyznawcy „są razem”, modlą się jednak „osobno” (por. RMis 29); *Nieoczekiwane spotkania z Bogiem. O dialogu międzyreligijnym i teologii religii niechrześcijańskich z prof. Terrence Merriganem rozmawia Przemysław Plata OSA*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 9, s. 316–318; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 125–127. W tym kontekście J. Ratzinger pyta, czy wobec tak różnego pojmowania „bóstwa” i sposobów modlitwy w poszczególnych religiach „akt wspólnej modlitwy” nie jest relatywizacją znaczenia wiary i nie dewaluje istoty modlitwy jako takiej? Wszak chodzi nie tyle o przewyżczenie drugorzędnych różnic, jak np. miejsce czy

wierzeniem się Mu jako miłującej osobie – staje się on jedynie przełomem na drodze duchowej czy zmianą religii. Efektem wpływu spirytualistycznej mistyki jest też zakwestionowanie ostateczności uzasadnienia godności człowieka, zakorzenionej w pojmowaniu Boga jako osoby³³.

Nie można też nie zauważyć, że pluralistyczna koncepcja dialogu między religiami, określająca go jako zestawianie przekonań religijnych w celu intensyfikacji wzajemnej współpracy, raczej wyklucza go niż pogłębia. Nie tylko samemu rezygnuje się z własnej tożsamości i prawdy, ale prawa do niej odmawia się też partnerowi. Wynikająca z jednakowej godności równość partnerów nie może oznaczać równowartości ich przekonań, a tym bardziej uprawomocnić rację każdego z nich, czy pozwalać na swobodne i dowolne rozstrzyganie o prawdzie. Dialog i spotkanie religii nie jest rezygnacją z prawdy swoich przekonań, lecz wspólnym i pogłębionym jej poszukiwaniem, otwartym również na krytykę w stosunku do własnej religii³⁴.

Krytyczne spojrzenie na teologię pluralistyczną ukazało słabość jej wyjaśnień, polegającą na przyjęciu *a priori* założenia o wyłącznej słuszności swojego stanowiska, odmawianiu możliwości i zdolności poznania prawdy, nieuprawnionym ujednocnianiu religii i nieliczeniu się z różnicami między nimi w kwestii obrazu boga, pojmowania zbawienia, proponowanych dróg i środków zbawczych. Błędne jest też zastępowanie problematyki prawdziwości przez soteriologię oraz wprowadzanie elementów negatywnej teologii i mistyki religii Azji. W stosunku do chrześcijaństwa wadliwość dotyczy przede wszystkim redukcji dogmatu chryzologicznego i posługiwania się zniekształconą jego postacią, wprowadzania rozdziału między Słowo a Jezusa Chrystusa oraz między ekonomią Słowa i ekonomią Ducha czy uproszczoną koncepcją dialogu. Radykalizm pluralistów staje się nowym ekskluzywizmem religijnym, któremu przeciwieństwo się sprzeciwia, konsekwentne zaś potraktowanie zasady relatywizmu prowadzi do uznania ich stanowiska jako niezobowiązującej, a nawet zbędnej teorii.

pora modlitwy, ale o samą jej istotę, za którą stoją ostateczne rozstrzygnięcia i postawy życiowe, kryteria dobra i godziwości czynów, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 39–41, 86–89.

³³ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 83–86, 98–99. Teza o pokojowej wymienności bogów, do której sięgała religijna polityka Cesarstwa Rzymskiego, wyrosła z przekonania o istnieniu ich odpowiedników w politeistycznym panteonie religii, nie znajduje jednak potwierdzenia w historii politeizmu, tamże, s. 173–174.

³⁴ ChR 99–113. Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 113–115; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 36–41; H. Waldenfels, dz.cyt., s. 98–118. Pożyteczne uwagi na temat napięcia „tolerancja – religia” w kontekście życia społecznego oraz w odniesieniu do natury religii podaje S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 144–151.

2. OBJAWIENIE ZNAJDUJĄCE SIĘ U PODSTAW RELIGII JAKO KRYTERIUM OKREŚLANIA RELACJI MIĘDZY NIMI

Podjęcie kwestii genezy religii wynika z potrzeby wskazania takiego sposobu odnoszenia się do niej, który uwzględni jej istotę, tj. nadprzyrodzoną więź człowieka z Bogiem, którą to więź – na podstawie odpowiedzi człowieka na Jego objawienie – może ustanawiać jedynie sam Bóg. Kryterium to powinno też harmonizować z danymi klasycznej filozofii religii i nauk religioznawczych. Ponieważ teologia religii widzi to kryterium w rzeczywistości objawienia, należy zatem pogłębić wzajemny związek objawienia, zbawienia i religii. Rozróżnienie w religii wymiaru kulturowego oraz objawienia w postaci elementów nadprzyrodzonej prawdy, dobra i świętości, każe uznać, że możliwości zbawcze religii mają u swoich podstaw działania Boga, a nie aktywność człowieka. To nie tyle religie jako takie udzielają zbawienia, ile zawarte w nich nadprzyrodzone objawienie, będące owocem działania w nich Ducha (por. RMis 28–29). Określenie istoty religii jedynie w ramach skuteczności soteriologicznej zapoznaje rolę objawienia.

Niewystarczalność i wadliwość naturalistycznych (redukcjonistycznych) wyjaśnień genezy religii wynika z ujmowania religii jako rzeczywistości wyłącznie kulturowej i wywodzenia jej z deifikacji jednego z jej składników czy aspektów, np. z poszukiwań zabezpieczenia przed zagrożeniami ze strony przyrody (wyjaśnienie przyrodniczo-gnozeologiczne, D. Hume, F. Nietzsche) albo z psychicznych dynamizmów i potrzeb człowieka (hipoteza psychologiczna, L. Feuerbach, S. Freud, C.G. Jung), z potrzeb życia społecznego (stanowisko socjologiczne, Th. Hobbes, E. Durkheim, marksiści) czy z ewolucjonizmu przyrodniczego i kulturowego (stanowisko ewolucjonistyczne, M. Mueller, J. Lubbock, E.B. Taylor, H. Spencer, A. Frazer, E.O. Wilson, R. Dawkins)³⁵.

Filozofia religii uprawiana na gruncie filozofii klasycznej (realistycznej) w swoich wyjaśnieniach wskazuje na naturalne, tj. podmiotowe, uwarunkowania genezy religii, którymi są egzystencjalna i bytowa przygodność człowieka korelująca z jego otwartością na to, co absolutne wraz z przedfilozoficznym i filozoficznym poznaniem Boga. Samo jednak racjonalne poznanie Boga nie wykracza poza rozpoznanie w nim Pierwszej Przyczyny oraz afirmacji spełnienia w Nim egzystencjalnych pragnień człowieka, jak np. dążenie do trwałej relacji z inną osobą, poznanie pełnej prawdy, zjednoczenie się z najwyższym dobrem, nasycenie się najdoskonalszym pięknem czy doskonałe urzeczywistnienie wolności. Istotnym

³⁵ *Handbuch der Fundamentaltheologie...*, Bd. 1, s. 11–24; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 161–187; H. Seweryniak, *Doświadczenie u źródeł religii*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 34 (1996), nr 2, s. 29–39; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 11–54; *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan–Masquelier, Warszawa 2002, t. 2, s. 1417–1420. I.S. Ledwoń w rozstrzygnięciu kwestii genezy religii widzi wyjaśnienie wyjątkowości chrześcijaństwa oraz kryterium jego stosunku do innych religii, I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 98–100.

ograniczeniem roli filozoficznego poznania Boga jest niemożność ustanowienia nadprzyrodzonej więzi z Nim (wiary) – jedynie Bóg, jako dawca łaski, jest jej inicjatorem³⁶.

Chrześcijańska teologia religii stoi na stanowisku, że u podstaw religii znajduje się objawienie Boga, na które człowiek udziela odpowiedzi wiary. Chrześcijaństwo, judaizm oraz islam (w stopniu, w jakim przyswoił on objawienie biblijne) swoje początki mają w rozpoznaniu i akceptacji historycznego objawienia się Boga, u podstaw zaś pozostałych religii stoi objawienie się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, a także objawienie pierwotne (dane wszystkim ludziom na początku dziejów), prorockie i transcendentalne (oświecenie człowieka łaską działającą we wnętrzu lub w umyśle człowieka)³⁷. Przyjęcie fundamentalnej „otwartości człowieka na Boga” (*capax Dei* – Syr 17,1; Mdr 13, 1–5; Rz 1, 19n) ma u swoich podstaw takie doświadczenia jak rozpoznanie stworzonego charakteru świata, dostrzeżenie wyjątkowej godności człowieka w świecie stworzeń, zdolność tworzenia kultury, głos sumienia, pragnienie szczęścia ostatecznego, spełnienia się i sprawiedliwości (por. KKK 27–49). Doświadczenia te są epifaniami Boga. Ich rozpoznanie to nie tyle filozoficzne poznanie Boga, wynikające z umiejętności abstrakcji, ile sposób przeżywania świata naznaczony doświadczeniem Boga. Dostrzegalne między religiami podobieństwa są pochodną samej natury religii, która musi zawierać prawdy o istnieniu bóstwa i jego charakterze, idee objawienia, cudu, winy i zadośćuczynienia, istnienia świata duchów czy przekonania o życiu wiecznym. Różnice między religiami, polegające na wielości interpretacji prawd czy odmiennych praktykach i instytucjach religijnych wynikają różnego stopnia dostępności, rozpoznania i odczytania objawienia w stworzeniu i objawienia historycznego. Obecne w religiach niechrześcijańskich elementy prawdy, dobra i łaski postrzegane są jako „zarodki Słowa” (Justyn, Klemens Aleksandryjski)³⁸. Możliwości zbawcze religii pochodzą więc z obecności w nich objawienia.

³⁶ P. Moskal, *Problem genezy religii*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 9–19; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 60–66; I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 863–864.

³⁷ RMis 28–29; I.S. Ledwoń, *Pluralizm religii...*, s. 924; tenże, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Vaticanum II*, „Roczniki Teologiczne”, *Teologia fundamentalna i religioлогия*, 47 (2000), z. 9, s. 67–89. J. Ratzinger akcentuje, że zewnętrzny i historyczny charakter rzeczywistości stojącej u początków chrześcijaństwa (poznanie, prawda), obecny jest już np. w nakazie opuszczenia przez Abrahama ziemi rodzinnej, w wydarzeniu *Exodus*, ale nade wszystko w wydarzeniu Wcielenia oraz w spotkaniach z Jezusem z Nazaretu, choć oczywiście owa zewnętrzność nie abstrahuje od wewnętrznego doświadczenia. Ta historyczność radykalnie odróżnia chrześcijaństwo od religii typu mistycznego, uformowanych w oparciu o wewnętrzne poznanie i „oświecenie”, co ustanawia je „produktem” doświadczeń człowieka, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 67, 72–74.

³⁸ DWR 2; RMis 28; ChR 40–48. M. Rusecki, dz.cyt., s. 198–221, 259–266; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 77–86; tamże, *Doświadczenie u źródeł...*, s. 59–49; I.S. Ledwoń, *Pelnia*

Stanowisko takie zgodne jest z regułą „gdzie objawienie, tam zbawienie”³⁹, jak i nie wprowadza równości religii czy jednakowej skuteczności zbawczej. Wszak w religiach niechrześcijańskich objawienie występuje w niejednakowym stopniu (w różnej „ilości” i „intensywności”) i zmieszane jest z „brakami, niedostatkami i błędami” dotyczącymi podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie⁴⁰. Określenie wzajemnej relacji „chrześcijaństwo a religie” powinno uwzględniać chrześcijańskie przekonanie o pełni i ostateczności objawienia w Jezusie Chrystusie oraz uznanie obecności elementów objawienia (względnie oświecenia) w innych religiach w postaci pierwiastków uświęcenia i prawdy. Miano tekstów natchnionych zastrzeżone zostaje dla ksiąg kanonicznych Pisma Świętego⁴¹.

*

Podsumowując, należy wskazać, że przedstawiona powyżej analiza stanowiska przedstawicieli relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego wykazała niewystarczalność, a nawet błędność ujmowania przez nich religii i określenia wzajemnych relacji między religiami. Teologia religii, która opiera się na trynitarno-eklezyjalnych założeniach i opowiada się za objawieniową genezą religii, wskazuje objawienie jako adekwatne kryterium określenia i badania religii. Wielość i złożoność okoliczności towarzyszących formowaniu się konkretnej religii, polegającej istotnie na rozpoznaniu i odczytaniu objawienia zawartego w stworzeniu i wydarzającego się w historii, wyjaśnia różny zakres obecności objawienia w religiach. Przyjęcie objawienia jako kryterium uwzględnia postulat metodologiczny teologicznego charakteru i uniwersalności, będący pochodną teologicznego pojęcia religii i jej genezy. Pozwala ono pytać o prawdziwość religii i badać ich soteriologiczne możliwości, doktryny religijne w ich złożoności, rozwoju i

i ostateczność objawienia..., s. 68–69; Por. K. McNamara, *Czy istnieje objawienie niechrześcijańskie*, w: *Ewangelizacja...*, s. 176–185.

³⁹ M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia...*, s. 55–60, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów–Kraków*, 14–15 kwietnia 1999 r., red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000.

⁴⁰ Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, s. 223–251; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym...*, s. 531–562 (tam też obszerniejsze uwagi nt obecności w innych religiach nie tylko elementów, ale i wręcz struktur zbawczych). Na temat „pełni objawienia w Chrystusie” w kontekście innych religii zob.: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 185–195 oraz I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność...*, s. 57–71. *Komentarz do „Noty” Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques’a Dupuis, „L’Osservatore Romano” 2001, nr 5, s. 47 (edycja polska).*

⁴¹ ChR 91–92; DI 6, 8, KO 11. J. Dupuis, podnosząc konieczność unikania „zbyt sztywnej interpretacji pojęć” oraz „uwzględniając w wystarczający sposób kosmiczny wpływ Ducha Świętego”, wyraża przekonanie, że „osobiste doświadczenie Ducha przez widzających, o ile stanowi, z woli Bożej, osobiste otwarcie Boga na narody i, o ile zostało poświadczane w sposób autentyczny w ich Świętych Księgach, jest osobistym Słowem Boga, które skierował On do nich przez pośredników”, J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 185.

wymieszaniu elementów objawienia z elementami naturalnymi oraz wyjaśniać wzajemne podobieństwa i różnice między nimi.

REVELATION AS A CRITERION FOR DEFINING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND RELIGIONS

Summary

The subject of the foregoing article is a problem of an adequate criterion for the research religions in their multiplicity and diversity. The analysis of the standpoint of the relative pluralism indicates insufficiency and even faultiness of this kind of attitude towards religions and mutual relations between them. Theology of religion that is based on the premises of trinity and ecclesiology and that accept the revelation as the explanation the origin of religion, recognizes this criterion in the revelation. Religion is comprehended as vital relation to God which is the consequence of recognizing and accepting the revelation which is included in creation and takes part in history. Revelation as a criterion and grounds for defining of relations between religions makes the research into genuinity of religions possible and enables, their adequate comparison and explanation of their savoir possibility. This criterion respects the methodological postulate of theological character and universality which is the result of the concept of religion and its origins in generality. The recognition of multiplicity of circumstance which accompany the forming of a concrete religion seems to sufficiently explain the different degrees of existence of revelation in religions and its mix with natural elements, complexity and development of doctrine and similarity and differences between them.

Nota o Autorze: ks. dr **GRZEGORZ DZIEWULSKI**, ur. 1965 r. Wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w diecezjalnym seminarium duchownym w Łodzi oraz teologii fundamentalnej w Seminarium Ojców Franciszkanów i Księży Salezjanów w Łodzi. Zainteresowania dotyczą obszaru eklezjologii fundamentalnej.

Słowa kluczowe: objawienie, teologia religii, pluralistyczna teologia religii, komparatystyka religii

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KSIĄDZ FERDYNAND JACOBI (1882–1941)

Ferdynand Jacobi urodził się 7 kwietnia 1882 r. w Łęczycy w rodzinie Ferdynanda i Antoniny z domu Trauteltów. W mieście tym ukończył w 1899 r. gimnazjum i tegoż samego roku wstąpił do Seminarium Duchownego w Warszawie. Po ukończeniu Seminarium 9 października 1904 r.¹ otrzymał święcenia kapłańskie w kościele św. Krzyża w Warszawie.

Po święceniach uzyskał zatwierdzenie rządowe, aby mógł pracować na placówce duszpasterskiej². Pierwsza nominacja skierowała go na wikariat w parafii w Słomczynie, gdzie funkcję proboszcza sprawował w tym czasie ks. Wincenty Tymieniecki, późniejszy pierwszy biskup diecezji łódzkiej. W tym czasie nauczał religii rzymskokatolickiej w szkole gminnej w Jeziornej i angażował się w akcje duszpasterskie, którym patronował ksiądz proboszcz. W parafii tej pracował niecały rok. Już 1 września 1905 r. został przeniesiony na stanowisko wikariusza w parafii Podwyższenia Świętego Krzyża w Łodzi³. Tam nauczał religii w szkołach powszechnych w wymiarze 12 godz. tygodniowo⁴. W lutym 1907 r. otrzymał przeniesienie do parafii św. Augustyna w Warszawie. Sprawował tam również funkcję wikariusza do 1 lipca 1907 r. Oprócz tego nauczał także religii w 6-klasowej szkole żeńskiej pani Kaczorowskiej w wymiarze 10 godz. tygodniowo⁵. Czwartą z kolei placówką duszpasterską ks. Jacobiego był wikariat w Tarczynie. Tam również podobnie jak w poprzednich parafiach nauczał w szkole powszechnej. Pracował w niej od 1 lipca 1907 do 1 września 1908 r.⁶. Częste zmiany placówek duszpasterskich młodych księży nie były niczym nowym w praktyce Kurii Metropolital-

¹ AAL, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 47.

² *Elenchus cleri seculari ac regularis Archidioecensis Varsaviensis pro anno Domini 1905, Varsaviae 1905*, s. 77.

³ AAL, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 47.

⁴ Tamże, k. 26.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

nej Warszawskiej. Panowało wówczas przekonanie, że częste zmiany parafii, nawet po kilku miesiącach pracy, dają możliwość poznania młodemu księdzu warunków panujących na poszczególnych placówkach, a poprzez to nabywają większego doświadczenia duszpasterskiego i będą lepiej przygotowani do samodzielnego kierowania parafią.

Po czterech latach kapłaństwa ks. Ferdynand Jacobi zastał mianowany rektorem kościoła pod wezwaniem św. Antoniego w Brzezinach Łódzkich. Placówka ta znajdowała się przy byłym kościele Ojców Reformatorów⁷. W mieście tym oprócz opieki duszpasterskiej nad kościołem uczył religii w miejscowych szkołach oraz w 4-klasowym Zakładzie Naukowym pani Berlachowej w Łodzi, gdzie miał w roku szkolnym 1908/09 w wymiarze 8 godz. tygodniowo. W następnym roku szkolnym uczył w 4-klasowym Zakładzie Żeńskim pani Zbijewskiej w Łodzi (8 godz. tygodniowo)⁸.

5 lipca 1910 r. otrzymał nominację na pierwsze probostwo w parafii w Domaniewie⁹. Będąc proboszczem tej parafii, uczył w szkole powszechnej (4 godz. tygodniowo). Pracował w tej parafii do 1 marca 1912 r. Przez cztery następne lata, od 1912 do 1916 r., był proboszczem w Błoniu Łęczyckim. Podczas swojego tam duszpasterzowania wybudował kościół. Te obowiązki budowlane i administracyjne nie przeszkadzały mu w podjęciu nauczania. Uczył również w tej parafii w miejscowej szkole powszechnej (6 godz. tygodniowo). Kolejną parafią, do której skierowała go władza duchowna była parafia w Godzianowie. Placówkę tę objął 2 grudnia 1916 r.¹⁰. Tam przystąpił do budowy nowego kościoła, nie zrezygnował jednak z nauczania religii w szkołach. Uczył w wymiarze 16 godz. tygodniowo. Po tych skrótowych informacjach widać, że był człowiekiem niezwykle dynamicznym, nie bał się nowych wyzwań, jakie stawiały przed nim poszczególne placówki duszpasterskie, jakie obejmował z polecenia przełożonych kościelnych.

Ksiądz Jacobi był znany pierwszemu biskupowi łódzkiemu Wincentemu Tymienieckiemu. Był on pierwszym proboszczem neoprezbitera ks. Jacobiego w parafii w Słomczynie. Cenił sobie jego zdolności i pracowitość, a nade wszystko bardzo szeroki zakres zainteresowań. Dlatego po utworzeniu diecezji łódzkiej zwrócił się do ks. Jacobiego z propozycją, aby przeszedł do nowo utworzonej diecezji łódzkiej i objął stanowisko ojca duchownego w Seminarium Duchownym oraz profesora śpiewu. Ksiądz Jacobi na tę propozycję odpowiedział w liście z 30 września 1921 r., przychylając się do niej. Wskazał w nim, że zawsze

⁷ Tamże, k. 47; *Elenchus cleri seculari ac regularis Archidioecensis Varsaviensis pro anno Domini 1910*, Varsaviae 1910, s. 41.

⁸ Tamże, k. 26.

⁹ P. Zwoliński, *Ferdynand Jacobi ks. prałat 1882–1941*, w: *Rektorzy państwowych wyższych uczelni w Łodzi 1945–2005*, Łódź 2005, s. 331; *Elenchus cleri seculari ac regularis Archidioecensis Varsaviensis pro anno Domini 1912*, Varsaviae 1912, s. 58.

¹⁰ AAL, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn. 79, k. 26.

chciał poświęcić się muzyce kościelnej. Prosił o przyjęcie go do diecezji łódzkiej, o ile otrzyma zwolnienie z archidiecezji warszawskiej¹¹.

Ordynariusz archidiecezji warszawskiej kardynał Aleksander Kakowski bardzo życzliwie odniósł się do sprawy ekskardynacji ks. Jacobiego i Kuria Metropolitalna Warszawska w piśmie z 4 listopada tego roku powiadomiła Biskupa Łódzkiego, że została wyrażona zgoda na przejście ks. Jacobiego z archidiecezji warszawskiej do diecezji łódzkiej¹². Dekret ekkerdynacyjny wydany został 19 listopada 1921 r.¹³, a po jego otrzymaniu biskup Tymieniecki włączył ks. Ferdynanda do grona kapłanów łódzkich.

W nowej diecezji ks. Jacobi został ojcem duchownym w łódzkim Seminarium oraz profesorem śpiewu liturgicznego i teologii ascetycznej¹⁴. Obowiązki ojca duchownego pełnił przez rok. Następnie w latach 1922–1925 był prefektem w gimnazjum żeńskim w Łodzi, a w roku szkolnym 1925/26 prefektem Seminarium Nauczycielskiego w Zgierzu. Ponadto pełnił również obowiązki w Kurii Biskupiej, m.in. był skarbnikiem Kurii i członkiem Komisji Konserwatorskiej. Jako prefekt szkolny odznaczał się wybitnymi osiągnięciami w pracy katechetycznej. Świadczy o tym opinia Biskupa Ordynariusza wyrażona w piśmie wystosowanym 27 września 1924 r. do ministra wyznań i oświecenia publicznego. Biskup Tymieniecki w dokumencie tym pisał m.in.: *Wykład jego oparty na gruntownej znajomości przedmiotu i prowadzony według najnowszych metod nauczania religii osiągał dobre rezultaty pod względem dydaktycznym i wychowawczym. [...] Dlatego pracę Księdza Kanonika Ferdynanda Jacobiego uważam za wybitną*¹⁵.

Oprócz pracy katechetycznej władza duchowna powierzała ks. Jacobiemu zadanie dokształcania nauczycieli religii. 10 sierpnia Kuria poinformowała go, że powierzyła mu prowadzenie wykładów metodyki religii rzymskokatolickiej na kursie metodyczno-pedagogicznym prowadzonym dla nauczycieli szkół powszechnych powiatu łódzkiego¹⁶.

Nic więc dziwnego, że po ukonstytuowaniu się Kapituły Katedralnej Łódzkiej został 4 maja 1922 r. jej kanonikiem gremialnym. Był wówczas najmłodszym wiekiem kanonikiem.

Ksiądz Ferdynand Jacobi był nie tylko dobrym prefektem, znawcą śpiewu liturgicznego, ale uchodził za doskonałego znawcę sztuki kościelnej i spraw konserwatorskich. Dlatego Biskup Tymieniecki zwrócił się do ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego, aby wyraził zgodę na mianowanie go członkiem Komisji Mieszanej Konserwatorskiej dla Diecezji Łódzkiej. Minister 15 marca 1926 r. wyraził zgodę i 2 kwietnia tegoż roku Biskup osobiście powiadomił ks.

¹¹ Tamże, k. 7.

¹² Tamże, k. 9.

¹³ Tamże, k. 10.

¹⁴ S. Grad, *Wyższe Seminarium Duchowne*, ŁST R. 1 (1992), s. 16.

¹⁵ AAŁ, AKB, AAŁ, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 11.

¹⁶ Tamże, k. 15.

Jacobiego o mianowaniu go członkiem tej komisji. Pierwszej jej posiedzenie odbyło się 29 kwietnia tegoż roku¹⁷.

Mimo wybitnych osiągnięć na polu nauczania religii i różnych prac w Kurii Biskup Ordynariusz zdecydował się na odwołanie ks. Jacobiego ze stanowiska prefekta Państwowego Gimnazjum Pani Emilii Szczanieckiej w Łodzi i mianowanie go proboszczem parafii św. Jacka w Piotrkowie Trybunalskim¹⁸. Dekret nominacyjny nosił datę 6 listopada 1926 r.¹⁹. Powodem tej decyzji była potrzeba zorganizowania nowej parafii w tym mieście. Wkrótce po tej decyzji 9 listopada ks. Jacobi przybył do Piotrkowa Trybunalskiego, a następnego dnia przejął z rąk dziekana piotrkowskiego ks. Stanisława Szabelskiego inwentarz *fundi instructi* parafii, czyli przejął ją urzędowo²⁰.

Od samego początku pracy duszpasterskiej w parafii św. Jacka bardzo czynnie włączył się w nurt przygotowań do utworzenia nowej parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego, która miała obejmować teren wyłączony z parafii św. Jacka. Pierwszym etapem prac było pozyskanie odpowiedniego terenu pod budowę kościoła i plebanii. 20 listopada 1926 r. Biskup Ordynariusz powiadomił nowo mianowanego proboszcza, że Rada Miejska podjęła decyzję, aby oddać w formie wieczystej dzierżawy potrzebny teren pod kościół. Biskup polecił mu, aby ustalił z Magistratem sposób przejęcia darowizny i sporządzenia odpowiedniego aktu prawnego²¹.

Ksiądz Jacobi zabrał się bardzo energicznie do załatwiania spraw związanych z nabyciem placu pod budowę kościoła i plebanii. 11 czerwca 1927 r. prosił Kurie o wydanie upoważnienia do sporządzenia notarialnego aktu wieczystej dzierżawy placu, na którym stanie kościół i plebania²².

Wobec nowej uchwały Rady Miasta, zezwalającej Magistrowi na sprzedaż placu pod nowy kościół, mającej oparcie w rozporządzeniu Prezydenta Rzeczypospolitej z 30 grudnia 1924 r. w przedmiocie likwidacji wieczystych dzierżaw²³, ks. Jacobi rozpoczął starania, aby teren pod kościół i budynki parafialne kupić od miasta.

11 kwietnia 1927 r. ks. Jacobi zwrócił się do Biskupa Ordynariusza o zwolnienie go z członkostwa w Kapitułe Katedralnej Łódzkiej ze względu na liczne obowiązki. Pisał wówczas: *Oddalenie od Łodzi i zajęcia parafialne nie pozwalają mi na spełniania obowiązków w Kapitułe Katedralnej, przeto zrzekam się dobro-*

¹⁷ Tamże, k. 21.

¹⁸ Tamże, k. 23.

¹⁹ Tamże, k. 31.

²⁰ AAŁ, AKB, Akta parafii do 1945 r., sygn. 151, k. 47.

²¹ AAŁ, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 34.

²² AAŁ, AKB, Akta parafii do 1945 r., sygn. 150, k. 10.

²³ Tamże, k. 15.

wolnie beneficjum kanonika Kapituły Łódzkiej i proszę Waszą Ekszelencję o przyjęcie niniejszej rezygnacji²⁴.

Biskup wiedział, że ks. Jacobi podjął się wielu obowiązków. Prowadzenie na przyzwoitym poziomie parafii, zaangażowanie się w tworzenie nowego ośrodka duszpasterskiego były nie do pogodzenia z obowiązkami w Kapitułe, wymagały bowiem dość częstych wizyt w Łodzi. Dlatego też postanowił przyjąć rezygnację, ale z pewnym opóźnieniem. Doceniając zasługi ks. Ferdynanda, zwrócił się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o nadanie ks. Jacobiemu godności prałata domowego Jego Świątobliwości. Stosowne pismo wystosował do Stolicy Apostolskiej 11 kwietnia 1927 r.²⁵

11 listopada 1927 r. Ojciec Święty Pius XI nadał ks. Jacobiemu godność prałata domowego. Po otrzymaniu stosownego dokumentu Stolicy Apostolskiej Biskup Ordynariusz 21 listopada wystosował list do ks. Jacobiego: *Z radością komunikuję Przewielebnemu Księdzu Prałatowi, że nadeszło breve z nominacją na godność Prałata papieskiego. Racz przeto Illustrissime Domine przybyć do mnie, abym mógł wręczyć mu tak cenny dokument*²⁶. Dopiero po nadaniu godności prałata domowego biskup Tymieniecki rozpatrzył prośbę ks. Jacobiego o zrzeczeniu się kanonikatu sprzed ponad siedmiu miesięcy.

30 listopada 1927 r. biskup napisał do ks. Jacobiego, że *w odpowiedzi na pismo z 13 kwietnia 1927 r. w którym Przewielebność Twoja prosi o zwolnienie Go z obowiązków Kanonika Kapituły Łódzkiej niniejszym komunikuję, że wzywając słuszne powody zrzeczenia się z kanonii przyjmuję i zwalnim Przewielebność Twoja ze wszystkich obowiązków ciążących na kanonikach Kapituły Łódzkiej w myśl can. 186 i jednocześnie wyrażam moja radość i powinszowanie, że jego Świątobliwość Papież Pius XI raczył odznaczyć Przewielebnego Księdza Prałata tak wysoką godnością Domowego Prałata*²⁷. W liście do Kapituły Biskup tego samego dnia, tj. 30 listopada, napisał *Ks. kanonik Ferdynand Jacobi w dniu 13 kwietnia br. wniósł do mnie pisemne zrzeczenie się zajmowanej kanoni. Po nadaniu przez Ojca świętego ks. Jacobiemu godności Prałata Domowego Jego świątobliwości zrzeczenie się kanonii przyjąłem i zaakceptowałem*²⁸. Z pisma tego wynika, że zwolnienie z obowiązków kanonika Biskup uzależnił od nadania ks. Jacobiemu wysokiej godności papieskiej, takie działanie świadczy o wielkim szacunku, jakim Ordynariusz darzył tego kapłana, a on sam na taki szacunek zasługiwał swoją dotychczasową pracą.

Kiedy prace przygotowawcze do powstania nowej parafii były daleko posunięte Biskup Ordynariusz przysłał ks. Franciszka Psonkę z poleceniem dokończenia prac związanych z organizacją nowej parafii. Ordynariusz w liście z 21 marca

²⁴ AAL, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 35.

²⁵ Tamże, k. 36.

²⁶ Tamże, k. 44.

²⁷ Tamże, k. 46.

²⁸ Tamże, k. 45.

1928 r. skierowanym do ks. Ferdynanda pisał: *Zorganizowanie nowej parafii w Piotrkowie Tryb. Powierzylem ks. Franciszkowi Psonce. Zawiadamiając o powyższym, nam nadzieje, że Przewielebny Ksiądz Pralat dołoży wszelkich starań, aby dopomóc ks. F. Psonce do zorganizowania nowej placówki duszpasterskiej*²⁹.

Ksiądz F. Jacobi nie tylko pomagał ks. Psonce w gromadzeniu materiału i potrzebnych funduszy na budowę nowego kościoła, ale wykorzystując znajomości w Radzie Miasta i Magistracie, doprowadził do wytworzenia sprzyjającego klimatu, tak, że Rada Miasta Piotrkowa wydała uchwałę zezwalającą Magistrowi nie tylko na wydzierżawienie, ale na sprzedaż terenu na rzecz mającej powstać parafii Najświętszego Serca Jezusowego. Prace przygotowawcze były już na ukończeniu w czerwcu 1928 r. Dnia 13 tegoż miesiąca ks. Jacobi zwrócił się do Kurii Biskupiej z prośbą o wydanie upoważnienia do sporządzenia aktu notarialnego³⁰. Dwa dni później Kuria wydała stosowne upoważnienie adresowane do ks. Psonki na zakup placu o powierzchni 10 000 m², położonego przy szosie do Bełchatowa (dzisiaj ul. Słowackiego) i ul. Łąkowej³¹. Działka ta została zakupiona za kwotę równą 50-pięćdziesięciokrotności czynszu rocznego, czyli 4009 zł³².

Dalsze prace prowadzące do powstania parafii i kościoła odbywały się pod kierunkiem ks. F. Psonki, przyszłego pierwszego proboszcza tej parafii, i życzliwej pomocy proboszcza parafii macierzystej św. Jacka – ks. F. Jacobiego. Uroczyste poświęcenia placu pod nowy kościół odbyło się 29 września 1928 r., i dokonał jej ks. F. Psonka³³.

Od momentu, kiedy ks. Psonka został skierowany do organizowania parafii, czyli od wiosny 1928 r., wyręczył on ks. Jacobiego w wielu pracach organizacyjnych. Biskup Ordynariusz postanowił wówczas wykorzystać talent pedagogiczny ks. Ferdynanda i powierzyć mu nauczanie religii w jednym z renomowanych gimnazjów w Piotrkowie Trybunalskim. Okazja ku temu nadarzyła się szybko. Dyrektorka Gimnazjum Żeńskiego w Piotrkowie zwróciła się z prośbą, aby ks. Jacobi, proboszcz parafii św. Jacka, objął prefekturę w jej gimnazjum. Biskup w liście do ks. Jacobiego z 25 maja 1928 r. napisał, że przyjął tę propozycję z wielką radością, co więcej proponował, aby dobrał sobie do pomocy ks. Jana Kasprowicza i objął wszystkie lekcje religii w tym gimnazjum. Obiecał także, że przyśle mu drugiego wikariusza, który odciążałby go w innych pracach parafialnych³⁴.

W kilka dni później 31 maja 1928 r. ks. Jacobi odpisał na ten list Biskupa: *W zupełności i z wdzięcznością przyjmuję propozycję Waszej Ekscelencji w piśmie z dnia 25 b.m.* Powrót do pracy katechetycznej był dla ks. Jacobiego zgodny z jego zainteresowaniami. Władza Duchowna, doceniając walory jego umysłu i doświad-

²⁹ Tamże, k. 49.

³⁰ AAL, AKB, Akta parafii do 1945 r., sygn. 150, k. 16.

³¹ Tamże, k. 18.

³² Tamże, k. 15.

³³ Tamże, k. 23.

³⁴ AAL, AKB, APers, ks. Ferdynand Jacobi, sygn., 79, k. 51.

czenia nie tylko delegowała ks. Jacobiego do nauki religii, ale także do prowadzenia zajęć na kursach dokształcania nauczycieli, wiedząc, że z zadań tych wywiąże się bardzo dobrze. Przykładem tego jest delegacja wystawiona dnia 7 lipca 1928 r. przez biskupa Kazimierza Tomczaka, w której powiadamia, go, że *Władza Duchowna delegowała... do przeprowadzenia wykładów nauki religii na kursie wakacyjnym dla nauczycieli szkół powszechnych w Piotrkowie Trybunalskim*³⁵.

Ksiądz Ferdynand Jacobi pełnił także inne zadania wynikające z nakazu chwili. W dniu 16 sierpnia 1928 r. biskup Łódzki powierzył mu na czas nieobecności dziekana piotrkowskiego ks. Stanisława Szabelskiego, jego obowiązki. Obowiązki ks. Ferdynanda wzrastały, zwłaszcza z powodu choroby ks. Jana Kasprowicza, który miał poważne kłopoty sercowe. I musiał leczyć się w szpitalu. Z tego powodu ks. Jacobi prosił Biskupa w liście z 20 października 1928 r. aby zwolniono go z obowiązków prefekta w szkole lub przysłano mu dodatkowego księdza³⁶. Z prefektury szkolnej został zwolniony na własne życzenie w dniu 27 sierpnia 1929 r.³⁷.

Po nominacji ks. Włodzimierza Jasińskiego, dotychczasowego rektora Seminarium Duchownego, na biskupa sandomierskiego zawakował ten urząd. Biskup Tymieniecki, któremu dobro Seminarium leżało bardzo mocno na sercu, postanowił mianować nowym rektorem tej instytucji pierwszego jej rektora ks. Jana Krajewskiego, który cztery lata wcześniej złożył rezygnację z prowadzenia go, z uwagi na stan zdrowia. Zarówno Biskup, jak i ks. Krajewski uważali, że stan zdrowia na tyle się poprawił, że jest w stanie podjąć te obowiązki. Niestety stan zdrowia ks. Krajewskiego w krótkim czasie na nowo uległ pogorszeniu i Biskup zmuszony był szukać innego kandydata. Wówczas postanowił zwrócić się z propozycją objęcia tego urzędu do ks. Jacobiego. Wiedział o tym, że ten wszechstronnie utalentowany i gorliwy kapłan podoła tym obowiązkom. Nominację na tę funkcję otrzymał ks. Ferdynand 10 października 1930 r.³⁸.

Oprócz urzędu rektora i wykładów w Seminarium ks. Ferdynand Jacobi pełnił inne obowiązki. Już 18 listopada otrzymał nominację na promotora sprawiedliwości w Sądzie Biskupim³⁹, a w niecały miesiąc później został egzaminatorem egzaminów wikariuszowskich pierwszego i drugiego stopnia. Egzaminował tam z teologii pastoralnej i liturgiki⁴⁰, był także egzaminatorem prosynodalnym na egzaminach proboszczowskich, egzaminował z teologii pastoralnej⁴¹. 14 grudnia 1930 r. został mianowany wizytatorem nauki religii w publicznych szkołach powszechnych miasta Łodzi⁴². Ponadto został członkiem Komisji rewizyjnej w Kurii Biskupiej. Ta

³⁵ Tamże, k. 53.

³⁶ Tamże, k. 59.

³⁷ Tamże, k. 65.

³⁸ Tamże, k. 69.

³⁹ Tamże, k. 74.

⁴⁰ Tamże, k. 75.

⁴¹ Tamże, k. 76.

⁴² Tamże, k. 77.

funkcja przysporzyła mu wiele pracy, ponieważ na mocy decyzji Biskupa Ordynariusza miał razem z Kanclerzem Kurii przejrzeć księgę przychodów i rozchodów Kurii i wyrazić swoją opinię na temat jej prowadzenia⁴³.

W dniu 14 września 1932 r. Biskup Ordynariusz zwolnił ks. Jacobiego z obowiązków promotora sprawiedliwości⁴⁴, a ks. Ferdynand sam zrezygnował z urzędu rektora Seminarium. Uczynił to po dwóch latach pełnienia tej funkcji. Wówczas biskup Tymieniecki wystosował do niego bardzo serdeczny list datowany na dzień 10 sierpnia 1932 r., w którym pisał: *Przed dwoma laty powierzyłem Przewielebnemu Księdzu Pralatowi zaszczytne i jednocześnie najbardziej odpowiedzialne w diecezji stanowisko Rektora Seminarium Duchownego w Łodzi. W trudnych warunkach sprawował Przewielebny Ksiądz Pralat swój urząd. Lecz dzięki wielkim przymiotom jego umysłu i wybitnym zaletom charakteru, instytucja pod Jego kierownictwem ściśle rozwijała się i konsolidowała, pracował w niej duch wysoce kościelny, duża karność i atmosfera naukowa. Nastrój ten dawał alumnom wszystkie warunki do wyrobienia się wewnętrznego i nabywania gruntownej wiedzy. Z wielkim przeto żalem przyjmuję prośbę Przewielebnego Księdza Pralata o zwolnienie go ze stanowiska rektora Seminarium Duchownego, dziękując serdecznie za troskliwość i dobro tegoż Seminarium. Wyrażam przekonanie, że Przewielebny Ksiądz Pralat będzie nadal pamiętał o tej instytucji i w razie potrzeby obejmie wykłady z jakiegoś przedmiotu. Jednocześnie mianuję Księdza Pralata proboszczem parafii św. Anny w Łodzi⁴⁵.*

Pozostaje pytanie, dlaczego Biskup przyjął tę rezygnację, dlaczego nie wpłynął na ks. Jacobiego, aby nadal pozostawał na tej funkcji. Widocznie nie chciał, aby rektor pracował w Seminarium wbrew swojej woli. Jednocześnie Biskup wiedział, że ma on bardzo rozległą wiedzę z wielu dziedzin teologii i szerokie zainteresowania. Czego przykład mieliśmy w cytowanym wyżej liście. Użyte tam sformułowanie *w razie potrzeby obejmie wykłady z jakiegoś przedmiotu* jest bardzo znaczące, a znając realizm ówczesnego Pasterza diecezji wskazuje na to, że bardzo wysoko cenił wiedzę i postawę kapłańską ks. Jacobiego.

Obowiązki proboszczowskie, nie były jedynymi, jakie spełniał ks. Ferdynand. W niedługim czasie, 31 sierpnia 1932 r., został mianowany wiceoficjałem Sądu Biskupiego w Łodzi⁴⁶. Był to bardzo duży zaszczyt, ale i spore obciążenie nowymi zadaniami, dotyczącymi prowadzenia spraw sądowych toczących się przed tym Trybunałem. Pod koniec tegoż roku został także członkiem Komisji do Spraw Dyscypliny w Seminarium Duchownym⁴⁷.

Rok 1933 przyniósł mu nowe zadania. 12 stycznia 1933 r. Związek Stowarzyszeń Śpiewaczych i Muzycznych Województwa Łódzkiego, którego głównym

⁴³ Tamże, k. 80.

⁴⁴ Tamże, k. 81.

⁴⁵ Tamże, k. 85.

⁴⁶ Tamże, k. 88.

⁴⁷ Tamże, k. 89.

zadaniem było propagowanie pieśni i muzyki religijnej i organizowanie koncertów publicznych, zwrócił się do Biskupa Ordynariusza z prośbą o wydelegowanie jednego z księży łódzkich w charakterze kooptowanego członka Zarządu Związku. Prośba ta dotyczyła księdza, który znałby się na muzyce kościelnej i mógłby wspólnie z członkami zająć się organizowaniem i opracowywaniem programów dla chórów kościelnych oraz organizowaniem wspólnych występów tych chórów⁴⁸. Biskup na to stanowisko delegował ks. Jacobiego. Oprócz tego Ordynariusz często powierzał ks. Jacobiemu dodatkowe zajęcia. Brał udział jako delegat Biskupa w egzaminach z teologii moralnej i dogmatycznej księży diakonów przed święceniami kapłańskimi, które odbywały się w Szczawinie 14 i 24 lipca⁴⁹.

Czasem wydawać by się mogło, że mimo licznych zajęć parafialnych i ogólnodiecezjalnych ks. Jacobi jeszcze szuka nowych. W liście z 5 listopada 1933 r. zwrócił się do Biskupa Ordynariusza: *Konserwator p. Sawicki powiadomił mnie, że mam być powołanym na członka Komisji Konserwatorskiej m. Stołecznego Warszawy oraz województwa łódzkiego. Najuprzejmiej proszę Waszą Ekscelencję o decyzję w tej sprawie*⁵⁰.

Propozycja postawiona ks. Jacobiemu świadczy o wielkim wyróżnieniu, a była pewnie niemalym zaskoczeniem, także dla Biskupa Ordynariusza. Biskup, będąc pewien, że ks. Jacobi wywiąże się z tych zadań, 7 listopada tegoż roku pisał w odpowiedzi na wcześniejszy list: *Zgadzam się, aby Przewielebny Ksiądz Pralat został członkiem Komisji Konserwatorskiej miasta stołecznego Warszawy i na województwo łódzkie, mam bowiem głębokie przekonanie, że obowiązkom w zupełności Przewielebny Ksiądz Pralat podola i pracować będzie na tym stanowisku z wielkim pożytkiem dla Kościoła*⁵¹.

Biskup Kazimierz Tomczak, który po śmierci pierwszego Ordynariusza Łódzkiego został wybrany wikariuszem kapitulnym, darzył ks. Jacobiego podobnym szacunkiem. Mianował ks. Jacobiego wizytatorem V Miejskiego Domu Wychowawczego⁵². Takież same relacje miał ks. Jacobi z kolejnym Biskupem Ordynariuszem diecezji łódzkiej Włodzimierzem Jasińskim, który po ukonstytuowaniu się 6 grudnia 1938 r. Trybunału procesu beatyfikacyjnego Wandy Malczewskiej mianował go jego wicepostulatem⁵³.

Wzrastająca liczba zajęć spowodowała, że ks. Jacobi z początkiem 1938 r. prosił biskupa Włodzimierza Jasińskiego o zwolnienie go z obowiązków wiceoficjała w Sądzie Biskupim. Biskup prawie przez rok odkładał decyzję o zwolnieniu. Przychylił się do niej dopiero 7 stycznia 1939 r. Pisał wówczas do ks. Ferdynanda: *Biorąc pod uwagę złożoną mi przewie przed rokiem przez Przewielebnego*

⁴⁸ Tamże, k. 90.

⁴⁹ Tamże, k. 92.

⁵⁰ Tamże, k. 93.

⁵¹ Tamże, k. 93v.

⁵² Tamże, k. 96.

⁵³ Tamże, k. 103.

*Księdza Prałata rezygnację, dzisiaj, gdy uczynić to mogę, zwalnię go z urzędu wiceoficjala, z pozostawieniem go przy urzędzie sędziego prosynodalnego. Tym więcej, zwolnić go jestem zobowiązany, że niedawno powierzyłem Księdzu Prałatowi odpowiedzialny i wymagający wiele oddania urząd wicepostulatora procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożej Wandy Malczewskiej*⁵⁴.

Wybuch II wojny światowej okazał się tragiczny w skutkach dla ks. prałata Jacobiego. Na początku marca 1941 r. wpadła w ręce gestapo tajna drukarnia podziemnego pisma „Pochodnia”. Aresztowano wówczas, marca 1941 r., ks. Jana Warczaka oraz księży z parafii św. Anny w Łodzi: Ferdynanda Jacobiego, Wacława Bielińskiego i Teofila Mielczarskiego. Wszyscy ci księża zostali osadzeni w więzieniu gestapo przy ul. Sterlinga w Łodzi⁵⁵. Po trwającym kilka tygodni śledztwie ks. Jacobiego i jego wikariusza ks. Wacława Bielińskiego przewieziono do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Tam ks. Ferdynand zginął 25 sierpnia 1941 r. Piękne wyznanie o ks. Jacobim i jego postawie w czasie osadzenia w obozie koncentracyjnym podaje ks. Konrad Szweda: *Promienną gwiazdą w oświęcimskiej nocy był ks. Prałat Ferdynand Jacobi z Łodzi. Siły jego opadały z każdym dniem, wewnętrzne tkanki pękały, naczynia się otwierały, brocząc krwią. Na pytanie, czy odczuwa ból, odpowiadał: „Mogę wytrzymać, Chrystus o wiele więcej cierpiał”*⁵⁶.

DER PRISTER FERDYNAND JACOBI
(1882–1941)

Zusammenfassung

Ferdynand Jacobi wurde 1882 in Łęczycza geboren. Im Jahre 1904 wurde er zum Prister in Warszawa geweiht. Während seiner pristerischen Tätigkeit baute man die Kirchen in Błonie Łęczyckie und Godzinów.

Er arbeitete sowohl als katholischer Religionslehrer an den sakralen Oberschulen als auch als Katholischer Erzieher an Pristerseminarwn in Łódź.

Er war aucg Rektor des Pristersieminars. Er war Sachkenner von der sakralen Kunst und dem Kirchengesang. Er übte viele wichtige Tätigkeiten in der bischöflichen Verwaltung und im Bischofsgericht aus. In den letzten Jahren seines Lebens war er Pfarrer in der St. Anna Geimende in Łódź. Am 15. 08. 1941 kam er in Kolnconcentrationlader in Ausschwitz ums Leben.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, Kościół łódzki, biografie

⁵⁴ Tamże, k. 106.

⁵⁵ M. Budziarek, „Gloria victis”. *Martyrologium wykładowców łódzkiego Seminarium Duchownego podczas okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, ŁST, R. 1 (1992), s. 25.

⁵⁶ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, t. 2, Warszawa 1977, s. 231.

KS. GRZEGORZ IGNATOWSKI
Uniwersytet Śląski
Łódź–Katowice

POJĘCIE ANTYSEMITYZMU I JEGO SPOŁECZNE, KULTUROWE
I RELIGIJNE ŹRÓDŁA W ŚWIETLE DOKUMENTU
KOŚCIÓŁ WOBEC RASIZMU

Kwestia wrogich postaw wobec Żydów, określana najczęściej terminem „antysemityzm”, zajmowała naczelne miejsce w początkowej fazie dialogu katolicko-żydowskiego. Żydzi, często nawet z pewnym uporem, podczas różnego rodzaju wspólnych konferencji, odstępując niekiedy od ustalonej wcześniej tematyki, podejmowali chętnie zagadnienia dotyczące tego rodzaju zachowań. Stanowisko Żydów można jednak zrozumieć w perspektywie Holokaustu (Shoah). Postawa taka wywoływała jednak u niektórych katolików pewne rozczarowanie. Powodem był fakt, że chrześcijanie, przystępując do dialogu, dążyli przede wszystkim do wymiany poglądów na tematy ściśle religijne, uważając, iż spotkanie ze współczesnymi wyznawcami judaizmu pomoże im lepiej zrozumieć nie tylko biblijny i pobiblijny judaizm, lecz także własną tożsamość. Przypomnijmy, że również dzisiaj wielu Żydów, zwolenników spotkania z chrześcijanami, nie jest skłonnych do podejmowania rozmów na tematy doktrynalne. Powodem takiego stanu rzeczy, pomimo wielu szczerych i poważnych zapewnień ze strony chrześcijan, jest podejrzliwość o pewne nastawienie misyjne Kościoła.

Wyrazem zatroskania Żydów o kwestie dotyczące antysemityzmu jest ich zainteresowanie oraz ocena kolejnych dokumentów Stolicy Apostolskiej poświęconych relacjom chrześcijańsko-żydowskim. Po uchwaleniu przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w której czwarty punkt odnosi się do Żydów, watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, opracowała trzy znaczące dokumenty: *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1 grudnia 1974 r.), *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego wyjaśniania tych zagadnień* (25 czerwca 1985 r.) oraz *Pamiętamy: Refleksja nad Shoah* (16 marca 1998 r.).

Żydzi, podejmujący się oceny tych dokumentów, znaczną część swoich wypowiedzi przeznaczali na omówienie kwestii postaw antyżydowskich¹.

Pewne więc zdziwienie może budzić to, że jeden z dokumentów na temat rasizmu, wydany przez Papieską Komisję *Iustitia et Pax*, zatytułowany *Kościół wobec rasizmu. Wkład na rzecz społeczeństwa bardziej braterskiego* (3 listopada 1988 r.), w którym dość dużo miejsca poświęcono problematyce antyżydowskich postaw, nie spotkał się z szerszym oddźwiękiem wśród Żydów zajmujących się oficjalnie dialogiem z Kościołem katolickim. Należy podkreślić, że tekst ten nie jest również zbyt często zamieszczany w zbiorach dokumentów dotyczących relacji chrześcijańsko-żydowskich. Zwróćmy więc uwagę na fakt opublikowania znaczących jego części w polskiej publikacji zatytułowanej *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła katolickiego i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 76–84.

Przypomnijmy, że poprzedniczką Komisji *Iustitia et Pax* była Papieska Komisja Studiów *Iustitia et Pax*, która powołana została przez Pawła VI 6 stycznia 1967 r., pierwotnie na pięć lat. *Iustitia et Pax* utworzona została jako odpowiedź Pawła VI na apel, który zawarty został w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 90. Czytamy w nim: „W obliczu bezmiar trosk, które dziś jeszcze dręczą większą część rodzaju ludzkiego, a równocześnie w celu powszechnego wspierania sprawiedliwości i miłości Chrystusa do ubogich, Sobór uznaje za rzecz bardzo korzystną utworzenie jakiejś organizacji Kościoła powszechnego, której zadaniem byłoby pobudzanie wspólnoty katolików do popierania rozwoju krajów znajdujących się w potrzebie, a także sprawiedliwości społecznej między narodami”². Paweł VI, wydając jedno *motu proprio*, powołał jednocześnie Komisję *Iustitia et Pax* oraz Radę Świeckich. Obie instytucje miały wspólnego przewodniczącego i współprzewodniczącego. Osobno, dwie Komisje, miały tylko sekretarzy. Pierwszym przewodniczącym Komisji był arcybiskup Ouébec – Maurice Roy, a w jej pracach uczestniczył wrocławski kardynał Bolesław Kominek. Ważna rola przyznana została również komisjom krajowym. W Polsce, zgodnie z decyzją 108. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Komisja *Iustitia et Pax* utworzona została 4 maja 1968 r. Pierwszym jej przewodniczącym został prof. Czesław Strzeszewski.

¹ G. Riegner, *Twenty Years of „Nostra Aetate”*, „Christian-Jewish Relations” 1985, nr 4, s. 17–31; L. Klenicki, *From Argument to Dialogue: „Nostra Aetate” Twenty-Five Years Later*, w: *In Our Time. The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue*, E.J. Fisher, L. Klenicki (red.), New York, Mahwah, N.J. 1990, s. 77–103; E.N. Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej*, w: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu 24–27 IV 1988*, W. Chrostowski (red.), Warszawa 1992, s. 85–106; A.J. Rudin, *Reaction of a Jewish Theologian to the Vatican’s We Remember Document*, w: *The Vatican and the Holocaust. The Catholic Church and the Jews During ten Nazi Era*, R.L. Braham (red.), New York 2000, s. 89–98.

² *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 604.

Stałe struktury Komisji *Iustitia et Pax* określone zostały przez Pawła VI 10 grudnia 1976 r. Sprecyzowano wówczas szczegółowe cele Komisji. Jej zadaniem jest studiowanie, pogłębianie i rozpowszechnianie społecznej nauki Kościoła. Członkowie komisji i jej doradcy mają za zadanie badanie w aspekcie doktrynalnym i pastoralnym problemów dotyczących sprawiedliwości, pokoju i praw człowieka. Kończąc uwagi na temat powstania i zadań Komisji *Iustitia et Pax*, należy dodać, że 28 czerwca 1988 r. Jan Paweł II ogłosił Konstytucję Apostolską *Pastor bonus*, którą została przeprowadzona reforma Kurii Rzymskiej i określone szczegółowe przepisy jej funkcjonowania. Konstytucja zaczęła obowiązywać od 1 marca 1989 r. Komisja *Iustitia et Pax* przemianowana została na Papieską Radę *Iustitia et Pax*.

Członkowie Komisji prowadzili ożywioną działalność ekumeniczną. Podjęcie razem z innymi chrześcijanami inicjatyw w dziedzinie kwestii społecznych wynikało z dwóch zasadniczych powodów. Pierwszym z nich była uwaga Soboru zawarta w cytowanym już numerze 90 *Gaudium et spes*. Postuluje się w nim, aby katolicy, podejmując się zadania budowania „wspólnoty narodów w pokoju i braterstwie, dążyli do czynnej i pozytywnej współpracy [...] z braćmi odłączonymi, którzy wyznają z nimi zasadę miłości ewangelicznej”. Drugim powodem, który zapewne zdecydował o utworzeniu w 1968 r. SODEPAX’u – Wspólnego Komitetu Światowej Rady Kościołów i Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* ds. Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju, mogło być przekonanie, że współpraca chrześcijan na polu inicjatyw społecznych nie będzie trudna do realizacji, przyczyni się w znacznym stopniu do pojednania podzielonych wyznawców Chrystusa, a tym samym wesprze doktrynalne prace w dialogach ekumenicznych. Niestety, 31 grudnia 1980 r. SODEPAX przestał istnieć³.

Omawiany dokument zatytułowany *Kościół wobec rasizmu* składa się, oprócz wstępu i zakończenia, z czterech rozdziałów: *Przejawy rasizmu na przestrzeni dziejów*, *Współczesne formy rasizmu*, *Godność wszystkich ras i jedność rodzaju ludzkiego: wizja chrześcijańska*, *Wskazówki duszpasterskie na temat zaangażowania chrześcijan wraz z innymi ludźmi na rzecz popierania braterstwa między społecznościami zróżnicowanymi rasowo*⁴. Kwestie dotyczące postaw antyżydowskich podejmowane są w części pierwszej i drugiej. Autorzy dokumentu zajmują się przede wszystkim uprzedzeniami rasistowskimi, a więc takimi, które wynikały z przekonania o biologicznie uzasadnionej wyższości własnej rasy lub grupy etnicznej nad innymi. W dalszej perspektywie mają oni również na

³ Na temat SODEPAX’u zob. np: A. Skowronek, *Dlaczego Kościół Rzymskokatolicki nadal nie zabiega o członkostwo w Ekumenicznej Radzie Kościołów*, SiDE 1998, nr 1, s. 24–25; T. Stransky, *SODEPAX*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobee, T. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (red.), Geneva 2002, s. 1055–1056.

⁴ Tekst oryginalny francuski: *L’Église face au racisme. Pour une société plus fraternelle*, „La Documentation Catholique” 1989, nr 7, s. 226–239. Polski przekład w: „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1989, nr 1–2, s. 5–9.

uwadze przejawy nietolerancji zawierające w sobie pewne elementy postaw rasistowskich. Z tego też powodu poruszają zagadnienia dotyczące uprzedzeń, które wynikają z pochodzenia drugiego człowieka, używanego przez niego języka, wyznawanej religii, a nawet jego zwyczajów nadających zarówno jednostkom, jak i grupom ludzkim cechy odmienności.

We współczesnej literaturze teologicznej, podejmującej kwestię wrogich postaw wobec Żydów spotykamy się najczęściej z dwoma określeniami: „antysemityzm” i „antyjudaizm”. Drugi z wymienionych terminów zarezerwowany jest na opisanie uprzedzeń i przesądów mających podłoże religijne. W omawianym dokumencie autorzy używają najczęściej terminu „antysemityzm”, wiążąc go ściśle z rasistowskimi przekonaniem rozwijającymi się w XVIII w., które osiągnęły swój pełny rozwój i znalazły dla siebie teoretyczne podstawy w następnym stuleciu, szczególnie w pracach Josepha Gobineau i trochę później Houstona Stewarta Chamberlaina. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w publikacjach zajmujących się kwestią uprzedzeń rasistowskich wobec Żydów, zwraca się uwagę, iż pewne dla nich uzasadnienie oraz praktyczną ich realizację spotykamy już w XV-wiecznej Hiszpanii. Historycy mówią więc o jakimś „protorasizmie”, „rasizmie religijnym”, a nawet „rasizmie teologicznym”. Zjawisko to wynikało z dwóch powodów. Pierwszy z nich to społeczny awans szlachty hiszpańskiej, który spowodowany był wzrostem jej znaczenia z równoczesnym pomnażaniem majątków. XV-wieczna szlachta i rycerstwo hiszpańskie odnajdywało swoje korzenie w Wizygotach rządzących Hiszpanią już w V w., co miało w konsekwencji decydować o ich wyższości nad żydami i muzułmanami⁵. W tym samym czasie mają miejsce w Hiszpanii liczne nawrócenia żydów na chrześcijaństwo, które dokonywane były albo pod przymusem, albo wynikały z chęci osiągnięcia pewnych korzyści majątkowych przez konwertytów. Nawróceni wyznawcy judaizmu, zyskując te same prawa, co inni chrześcijanie, zaczęli stanowić poważną konkurencję w handlu i rzemiośle. Dodajmy, że konwertytów nazywano nie *conversos*, lecz *marranos*. Wrogie postawy w stosunku do nawróconych Żydów zaczęły więc wynikać nie tyle z uprzedzeń religijnych, ile raczej ekonomicznych i w pewnym tylko sensie „rasowych”. Konwertytom zakazywano osiedlania się w niektórych miejscowościach, zawierania małżeństw z innymi wyznawcami Chrystusa, wykonywania pewnych zawodów. Chrześcijanie nie mający żydowskiego pochodzenia mogli przedstawiać świadectwo „czystości krwi” (*limpieza de sangre*). Oczywiście, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie można mówić o kwestii rasowych uprzedzeń, tak, jak były one rozumiane i uzasadniane w XIX i XX stuleciu. Problem dotyczył raczej dziedzictwa duchowego⁶.

⁵ F. de Fontette, *Historia antysemityzmu*, Wrocław 1992, s. 43–46, 59–61; G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 1997, s. 82–83.

⁶ L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'âge de la foi*, t. 1, Paris 1982, s. 174–198; P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1992, s. 232–247; M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 174–175.

Autorzy dokumentu *Kościół wobec rasizmu* zwracają uwagę, że nowożytnie idee rasistowskie rozwinęły się na początku XX w., szczególnie w Niemczech, a swój szczyt osiągnęły w eksterminacji Żydów, Romów oraz ludzi niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo. Odpowiedzialność za te wydarzenia, określone jako „jedno z największych ludobójstw w historii”, ponosi „totalitarna partia narodowo-socjalistyczna”. W dokumencie podkreślono, iż przeciw owej ideologii wystąpił Kościół katolicki. Komisja *Iustitia et Pax* przypomina o encyklikach Piusa XI *Mit brennender Sorge* (14 marca 1937 r.) i Piusa XII *Summi Pontificatus* (28 października 1939 r.). Pius XII, czytamy w tekście, wypowiedział się przeciwko ideologii nazistowskiej również w orędziu na Boże Narodzenie 1942 r. Komisja *Iustitia et Pax* zaznacza ponadto, że Pius XI rozpoczął w 1937 r. prace nad encykliką na temat jedności rodzaju ludzkiego, której celem miało być potępienie rasizmu i antysemityzmu. W przypisie przypomina się również o Dekrecie Świętego Oficjum z 25 marca 1928 r.

Zatrzymajmy się bliżej nad dwoma tekstami mówiącymi o Żydach. Faktycznie, Święte Oficjum wydało w 1928 r. dokument zatytułowany *Dekret o zniesieniu stowarzyszenia zwanego „Amici Israel”*, w którym potępiono antysemityzm. Czytamy w nim, że Stolica Apostolska „odrzuca [...] wszelkie nienawiści i animozje pomiędzy narodami, potępia też w najwyższym stopniu nienawiść przeciw ludowi niegdyś wybranemu przez Boga, tę nienawiść, którą określa się zwyczajowo »antysemityzmem«. W tekście jest mowa, że Kościół, „nie zrażając się ciągłym zaślepieniem tego ludu, co więcej właśnie z powodu tego zaślepienia, zawsze miał zwyczaj modlić się za lud żydowski, który był depozytariuszem obietnic boskich aż do (przyjścia) Jezusa Chrystusa”. Przypomnijmy, iż w dekrecie ani razu nie posłużono się terminem „Żydzi”, używając w jego miejsce określenia „Izraelici”, którzy nie są już ludem wybranym przez Boga, pozostają zamknięci na prawdę głoszoną przez Kościół katolicki. Ponadto, należy zauważyć, iż dekret Świętego Oficjum potępia antysemityzm, jakby mimochodem. Głównym jego celem było najpierw nakłonienie wiernych, aby modlili się o nawrócenie Izraelitów, a po drugie, rozwiązanie, założonego 24 lutego 1926 r., stowarzyszenia *Amici Israel*. Członkowie stowarzyszenia, w tym wszyscy biskupi holenderscy, domagali się zniesienia nauczania o Żydach jako ludzie „bogobójców”, dokonywanym przez niego rzekomo rytualnym dzieciobójstwem i innych antyżydowskich uprzedzeniach. *Amici Israel* proponowało w zamian nauczanie o trwałej miłości Boga wobec Izraela⁷.

Papież Pius XI zlecił w 1938 r., amerykańskiemu zakonnikowi, specjalście od spraw rasizmu w USA, Johnowi La Farge opracowanie encykliki, zatytułowanej pierwotnie *Humani generis unitas*. W zachowanym projekcie przypomniano potępienie antysemityzmu, które znalazło się we wspomnianym powyżej

⁷ G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 147–148; M. Horoszewicz, dz.cyt., s. 220–222.

dokumencie Świętego Oficjum. Podobnie jak w tekście watykańskiej instytucji, tak i tutaj znajdujemy elementy teologii, która w ciągu wieków generowała antyżydowskie uprzedzenia. Przede wszystkim wskazuje się, że lud żydowski, który domagał się i skazał na ukrzyżowanie Jezusa Chrystusa, jest ludem tułaczy, przeznaczonym na wieczne potępienie. Żydzi, zaślepieni doczesnymi zdobyczami, nie byli zdolni do przyjęcia Jezusa Chrystusa. Mając na uwadze Mt 27, 25, przypominano, iż przywódcy żydowscy domagali się, aby spadło na nich boskie przekleństwo. Ponieważ Żydzi są skazani na wieczne potępienie, nie ma więc żadnego uzasadnienia ich dalsze istnienie. Kontakty chrześcijan z żydami wystawiają tych pierwszych na liczne niebezpieczeństwa duchowe, dlatego, zdaniem autora, należy chronić przed nimi wyznawców Chrystusa. Antysemityzm potępiono z tego powodu, że jest on bezowocnym i nieskutecznym środkiem, który by pozwolił uchronić chrześcijan przed zgubnymi wpływami żydowskimi⁸.

Przypomnijmy jeszcze na koniec, że encyklika *Mit brennender Sorge*, odczytana w kościołach niemieckich 14 marca 1937 r., nie była wolna od antyżydowskich uprzedzeń. Mówiąc o znaczeniu Starego Testamentu – będącego w pełni Słowem Bożym, zawierającym skarby zbawiennych nauk – oraz przeciwstawiając się tym, którzy chcieli usunąć jego nauczanie oraz historię biblijną z Kościołów i ze szkół, encyklika stwierdza: *ten zaprzecza wiary w prawdziwego Chrystusa takiego, jaki się pojawił w ciele*. Dalej jednak czytamy, że Chrystus przyjął naturę ludzką z narodu, który go miał przybić do krzyża⁹.

Z dotychczasowych rozważań należy wyprowadzić dwa wnioski i postawić jedno pytanie. Po pierwsze, zauważamy, że pośród dokumentów Stolicy Apostolskiej możemy odnaleźć teksty, w których potępiono wrogie postawy wobec Żydów. Po drugie, trzeba jednak zauważyć, iż ówczesna teologia nie potrafiła uwolnić się jeszcze od antyżydowskich uprzedzeń, które w przeszłości kształtowały negatywny obraz Żyda i judaizmu. Świadectwem tego są wymienione powyżej oficjalne wypowiedzi Kościoła oraz projekt encykliki. Przyjmuje się już powszechnie, że owa pseudoteologia przyczyniła się w jakimś stopniu do wyłonienia, a nawet rozwoju nowożytnego antysemityzmu opartego na uprzedzeniach rasistowskich, ekonomicznych i społecznych. Pozostaje natomiast kwestią nierozstrzygniętą, w jakim zakresie owa teologia, znajdująca swój wyraz w wielu przesądach ludzi wierzących, wywierała wpływ na codzienne życie chrześcijan. W związku z tym wyłania się pytanie, jak dalece jest uzasadnione odwoływanie się do przedwojennych doku-

⁸ Projekt encykliki znajduje się w: G. Passelecq, B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de L'Église face à l'antisémitisme*, Paris 1995; Na temat zaprezentowanej encykliki zob. np.: G. Ignatowski, *Przedwojenny projekt encykliki na temat antysemityzmu*, „Więź” 1997, nr 1996, nr 7, s. 84–88; M. Horoszewicz, *Nie urzeczywistniona encyklika Piusa XI*, w: *Ja jestem Józef brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1998, s. 179–201.

⁹ Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej (*Mit brennender Sorge*), „Znak” 1982, nr 7–9, s. 740, p. 19. Zob. również M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia...*, s. 228–229.

mentów, w których piętnowano rasistowski antysemityzm, a jednocześnie podtrzymywano antyżydowskie uprzedzenia. Jednym, z czego na pewno należy zrezygnować w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, jest przypominanie i odwoływanie się do powyższych tekstów wyłącznie w celach apologetycznych, cytując wyrwane z kontekstu fragmenty tych dokumentów. Oczywiście, że Komisja *Iustitia et Pax* miała za zadanie przedstawić stanowisko Kościoła wobec rasizmu, a nie współczesną perspektywę dialogu międzyreligijnego.

Zauważyliśmy już wcześniej, że kwestie dotyczące wrogich postaw wobec Żydów poruszone zostały również w drugiej części dokumentu zatytułowanej *Współczesne formy rasizmu*. Podobnie jak w rozdziale wcześniejszym Komisja zwraca uwagę na antysemityzm rasistowski, który – jak podkreślono, swój najokrutniejszy wyraz znalazł w zbrodniach Holokaustu – jest ciągle obecny we współczesnych społeczeństwach. Aktualnie przejawia się on w pewnych publikacjach, aktach terroryzmu i znieważaniu symboli judaizmu. Niezmiernie interesujący jest fakt, że w dokumencie jest również mowa o antysyjonizmie jako jednej z odmian postaw antyżydowskich. Pomimo tego, że jest on zjawiskiem, które różni się od antyżydowskich uprzedzeń o podłożu rasistowskim, to jednak „często służy za parawan antysemityzmu” – piszą obrazowo członkowie Komisji *Iustitia et Pax*. Przypomnijmy, że syjonizm jest ruchem, który zrodził się wśród społeczności żydowskiej w drugiej połowie XIX w. W ramy organizacyjne ujęty został na Pierwszym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei (1897 r.). Jego głównym celem było utworzenie państwa żydowskiego w Palestynie. W omawianym dokumencie czytamy, że antysyjonizm jest postawą, która polega na kontestowaniu państwa Izrael i prowadzonej przez nie polityki.

Jest kilka powodów, które skłaniają do zatrzymania się przy poruszonym powyżej zagadnieniu. Od czasu ujawnienia zbrodni nazistowskich ani niełatwo, ani niechętnie antysemita okazują swoje postawy antyżydowskie. Zwolennicy takich zachowań wolą często określać siebie właśnie jako antysyjonistów. Mówiąc o takich postawach, pozostajemy na niezmiernie trudnej płaszczyźnie. Każdy ma prawo do wyrażania pozytywnych oraz negatywnych poglądów na temat aktualnej polityki rządu izraelskiego. Kontestując ją jednak, należy pamiętać, że niemal wszyscy Żydzi na świecie, poza ultraortodoksyjnymi środowiskami, identyfikują się w większym lub mniejszym stopniu z państwem izraelskim. Najlepszym przykładem dla poparcia powyższego stwierdzenia są wypowiedzi wielu Żydów przesyłających do Stolicy Apostolskiej wyrazy żalu po śmierci Jana Pawła II, który wielokrotnie potwierdzał prawo narodu żydowskiego do posiadania własnego państwa. Abraham Foxman z Ligi przeciw Zniesławianiu Żydów *B'nai B'rith* przypomina, że zmarły Papież doprowadził do unormowania „relacji z ludem żydowskim i państwem Izrael”. Przedstawiciele Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego, jednej z najbardziej znaczących organizacji żydowskich w USA, zwracają uwagę, że Jan Paweł II zrewolucjonizował stosunki żydowsko-chrześcijańskie. Jako jedno z największych osiągnięć jego pontyfikatu wymie-

nią ustanowienie pełnych relacji dyplomatycznych między Stolicą Apostolską i państwem Izrael. Podobną wypowiedź odnajdujemy w liście skierowanym przez przedstawicieli Unii Amerykańskich Kongregacji Reformowanych¹⁰.

Po trzecie, dokument Komisji *Iustitia et Pax* jest jednym z niewielu tekstów watykańskich, który ukazał się w latach osiemdziesiątych minionego stulecia i przypominał o istnieniu państwa żydowskiego. Należy bowiem pamiętać, że aż do 1994 r. Stolica Apostolska nie utrzymywała oficjalnych stosunków dyplomatycznych z państwem Izrael, co było często oceniane podczas wzajemnych kontaktów jako właśnie przejaw poparcia antysyjonistów. Z teologicznego punktu widzenia w postawie Stolicy Apostolskiej dopatrywano się akceptacji starych antyżydowskich uprzedzeń, w których źródło miał obraz Żyda – wiecznego tułacza, skazanego przez Boga na wegetację, pozbawionego własnej państwowości. Proces, który doprowadził do nawiązania stosunków dyplomatycznych rozpoczął się w końcu 1993 r. podpisaniem *Porozumienia fundamentalnego*. Rok później ustanowione zostały ambasady¹¹.

Po czwarte, nie jest łatwo zachować obiektywne stanowisko, które pozwoliłoby na wyrażanie własnych oraz wielokrotnie uzasadnionych negatywnych opinii na temat polityki rządu izraelskiego i pozostawanie poza zasięgiem podejrzeń, że jest się antysyjonistą, a w konsekwencji antysemitą. Każda wypowiedź na temat państwa Izrael powinna podkreślać pełne prawo Palestyńczyków do posiadania własnej państwowości. Świadectwem piętrzących się trudności zarówno w latach wcześniejszych, jak i obecnie, są liczne wypowiedzi kościelne. Dokumenty, które w latach siedemdziesiątych zwracały uwagę na prawo Żydów do posiadania własnego państwa, jak np. deklaracja *Postawa chrześcijan wobec judaizmu. Wskazówki duszpasterskie Komitetu Biskupów Francuskich ds. Kontaktów z Judaizmem* (13 kwietnia 1973 r.) były narażone na liczne i gwałtowne krytyki wysuwane nie tylko przez palestyńskich przywódców, lecz również chrześcijan zamieszkujących tereny Bliskiego Wschodu. Także dzisiaj Kościoły z dużą ostrożnością wypowiadają się na temat państwa żydowskiego i prowadzonej przez nie polityki. Dokument Światowej Rady Kościołów *Dialog chrześcijańsko-żydowski po Canberze' 91* stwierdza: „Jeśli wobec działań podejmowanych przez państwo Izrael wypowiedzane są słowa z troską, to nie dotyczą one narodu żydowskiego lub judaizmu. Trzeba je traktować jako uprawniony wkład w spowodowanie debaty publicznej”¹². W dokumencie watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem na temat przepowiadania Słowa Bożego i katechezy przypomina się delikatnie, że jeśli chodzi o istnienie „państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba je widzieć w perspektywie, która [...] odwołuje się do ogól-

¹⁰ *Expressions of Condolences by Jewish Leaders*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2005, nr 1–2, s. 23–24.

¹¹ J. Warzecha, *Współczesna postawa Kościoła względem Żydów*, „Communio” (wydanie polskie) 1995, nr 4, s. 171.

¹² Dokument publikuje G. Ignatowski, dz.cyt., s. 220–225.

nych zasad prawa międzynarodowego”¹³. Wraz z postępującą normalizacją stosunków dyplomatycznych, przerywaną niekiedy drastycznie między państwem Izrael a Autonomią Palestyńską oraz rozwojem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego katolicy stają się coraz bardziej negatywnie nastawieni wobec antysyjonizmu, który odmawia Żydom prawa do posiadania własnych struktur państwowych. Obradujący w Buenos Aires w 2004 r. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności stwierdza, że „Czerpiemy zachętę do dalszej pracy wynikającą z naszych wspólnych osiągnięć, wśród których należy wymienić: uznanie wyjątkowej w swoim rodzaju, nieprzerwanej więzi między Bogiem i ludem żydowskim oraz całkowite odrzucenie antysemityzmu we wszystkich jego formach, wraz z antysyjonizmem, jako jednym z bardziej współczesnych jego przejawów”¹⁴.

Kościół wobec rasizmu nie ogranicza się tylko do przedstawienia zasygnalizowanych powyżej źródeł postaw antyżydowskich. W części pierwszej Komisja *Iustitia et Pax* wskazuje jeszcze na jedno źródło takich uprzedzeń, którym mogą być religijne przekonania. Zaznaczono więc, że Żydzi, którzy w średniowieczu odmawiali uznania Chrystusa, często doznawali upokorzeń, a nawet z tego powodu byli wypędzani z krajów chrześcijańskich. Możemy jedynie żałować, że członkowie Komisji *Iustitia et Pax* uznali, iż ze zjawiskiem nietolerancji wobec Żydów, które miało swoje źródło w tym, że nie chcieli oni przyjąć Ewangelii, spotykaliśmy się tylko w okresie średniowiecza¹⁵.

Spróbujmy podsumować powyższe rozważania. Członkowie Komisji *Iustitia et Pax* zdecydowanie potępiają antysemityzm. Termin „antysemityzm” został zarezerwowany dla opisanego wrogich postaw wobec Żydów, które wynikają z przekonań rasistowskich. W literaturze współczesnej pojęciem tym obejmuje się również uprzedzenia wynikające z przekonań ekonomicznych, socjologicznych i społecznych. Nieprzychylnie postawy mające podłoże religijne, jak wspomniano już wcześniej, określa się coraz częściej za pomocą terminu „antyjudajizm”. Jest to tendencja, która pojawiła się wyraźnie w wielu oficjalnych wypowiedziach Kościołów chrześcijańskich oraz wśród teologów w połowie lat dziewięćdziesiątych, a więc kilka lat później niż opublikowany został dokument *Kościół wobec*

¹³ *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, „L'Observatore Romano” (wydanie polskie) 1985, nr 6–7, s. 7–8.

¹⁴ *Joint Declaration*, w: *The 18th International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC)*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2004, nr 3, s. 139–140. Polski przekład: 18. spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, Buenos Aires, 5–8 czerwca 2004 r., *Głęboko zakorzenione w naszych religiach zobowiązanie do czynienia sprawiedliwości*, SiDE 2005, nr 1, s. 220–224. Na temat Komitetu Łączności zob.: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003.

¹⁵ Źródła szeroko rozumianego antysemityzmu przedstawiają D. Prager, J. Telushkin, *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, New York 1983.

rasizmu. Najbardziej wymownym wyrazem tego stanu rzeczy jest podpisana przez Radę Konferencji Biskupów Europejskich oraz Konferencję Kościołów Europy (Strasburg, 22 kwietnia 2001 r.) *Karta ekumeniczna*¹⁶. Przypomnijmy, że pierwszą z wymienionych instytucji współtworzą przewodniczący wszystkich Konferencji Episkopatów Kościoła katolickiego z Europy, a drugą przedstawiciele Kościołów wywodzących się z tradycji prawosławnej, ewangelickiej, anglikańskiej i starokatolickiej. W dziesiątym rozdziale *Karty ekumenicznej* znajdujemy wyrazy żalu okazane wobec wszystkich przejawów antysemityzmu, jego potępienie i prośbę skierowaną do Żydów o przebaczenie za antyjudajizm. Ponieważ oba zjawiska mogą w dalszym ciągu pojawiać się we współczesnych społeczeństwach, dlatego sygnatariusze *Karty* zobowiązali się *występować przeciw wszelkim formom antysemityzmu i antyjudajizmu w Kościele i w społeczeństwie*¹⁷. Przedstawmy w związku z tym tylko jedną sugestię. Katolicy, podejmując się wyboru odpowiedniej terminologii i dyskusji na temat pojęcia „antysemityzm”, nie mogą chyba odwoływać się tylko do poszukiwań historyków, socjologów i teologów. Odpowiedzi powinni również szukać wśród dyplomatów watykańskich. Wspomniane już powyżej *Porozumienie fundamentalne* stwierdza, że „Stolica Apostolska i państwo Izrael zobowiązują się do właściwej współpracy w zwalczaniu wszelkich form antysemityzmu, wszelkiego rodzaju rasizmu i religijnej nietolerancji [...]”¹⁸.

Po drugie, Komisja *Iustitia et Pax* przedstawia zagadnienie antysemityzmu i Szoah w kontekście uprzedzeń o podłożu rasistowskim. Tekst mówi ogólnie o apartheidzie oraz etnocentryzmie, przypomina o wymordowaniu na początku XX w. Ormian i znacznej części ludności kambodżańskiej. Prezentowanie w ten sposób antyżydowskich postaw jest w pełni uzasadnione z perspektywy historycznej lub socjologicznej. Kłopoty mogą się pojawić przy respektowaniu takiego stanowiska z teologicznego punktu widzenia. Holokaust dokonał się w Europie, której mieszkańcy przez całe wieki pozostawali pod wpływem nauczania Kościołów, często negatywnego w stosunku do Żydów. Należy również pamiętać, że Szoah doprowadził do zagłady prawie całej europejskiej społeczności żydowskiej, do doszczętnego unicestwienia niemal wszystkich wyznawców judaizmu. Żydzi zamieszkujący tereny Europy wschodniej byli w przeważającej mierze ortodoksyjni, dochowywali wiary Jedyńemu Bogu, który objawił się na kartach Starego Testamentu, pierwszej części Biblii chrześcijańskiej. Z tych tylko powodów eks-terminacja powinna stanowić wyjątkową i nieodłączną część dziedzictwa chrze-

¹⁶ Na temat *Karty Ekumenicznej* zob.: Z.J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków 2004, s. 235–244.

¹⁷ *Charta Oecumenica. Wytyczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie*, SiDE 2001, nr 2, s. 56, p. 10.

¹⁸ *Fundamental Agreement Between The Holy See and The State of Israel*, w: G. Wigoder, *The Vatican-Israel Agreement. A Watershed in Christian-Jewish Relations*, „Policy Forum. The Institute of the World Jewish Congress” 1994, nr 2, s. 16, p. 2.

ścijskiego. Nie można jednak stawiać z tego powodu jakiegokolwiek zarzutu członkom Komisji *Iustitia et Pax*. Jej zadaniem było przedstawienie ogólnie zjawiska rasizmu i stanowiska Kościoła na ten temat. Bardziej szczegółowych wypowiedzi dotyczących relacji chrześcijańsko-żydowskich należy szukać w dokumentach watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, przemówieniach Jana Pawła II i ciągle prowadzonych badaniach teologicznych.

Komisja *Iustitia et Pax* przypomina o równości wszystkich ludzi stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Szczególnie dzisiaj aktualne jest wezwanie zawarte w dokumencie *Kościół wobec rasizmu*, aby żaden człowiek nie powoływał się na Boga, Ojca wszystkich ludzi, i równocześnie dyskryminował w jakikolwiek sposób innego człowieka. Zauważmy na koniec, iż Rdz 1, 27, do którego wyraźnie odwołuje się omawiany dokument, stanowi w ostatnim czasie inspirację do wspólnych prac i apelów o szacunek dla każdego człowieka, wydawanych przez Naczelny Rabinat Izraela i watykańską Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem¹⁹.

THE MEANING OF THE ANTI-SEMITISM AND ITS SOCIAL, CULTURAL
AND RELIGIOUS SOURCES ACCORDING TO THE DOCUMENT
THE CHURCH IN THE FACE OF RACISM

Summary

The subject of anti-Semitism has frequently been addressed in the Christian-Jewish dialogues. The article aims at analyzing the document *The Church in the Face of Racism. A Contribution Towards a More Brotherly Society*, issued in 1988 by the Pontifical Commission *Iustitia et Pax*, dealing with the question of the anti-Jewish attitudes from the historical and the racial perspectives. The Vatican Commission states that the Catholic Church has condemned the Nazi anti-Semitism and their policy and as a proof quotes the documents, announced before World War II: the encyclicals of Pope Pius XI *Mit Brennender Sorge* (1937), the non promulgated *Humani generis unitas* (1938), and the document of the Sacred Congregation of the Holy Office *On the Annulment of the Association Called „Amici Israel”* (1928). The article aims to prove that although the mentioned pre-war documents condemned Nazism and anti-Semitism, they contained some anti-Jewish passages and generated anti-Semitic attitudes. On the other hand the document of the Commission *Iustitia et Pax* takes up the question of the anti-Zionism which is not very often considered in other declarations of the Catholic Church. Condemning the racial prejudices including anti-Semitism *The Church in the Face of Racism* underscores that every human being is created in the likeness and image of God and stresses the principal rights of men and women. This perspective forms basis for the modern cooperation between Catholics and Jews in the fields of human dignity, religious freedom and tolerance.

Słowa kluczowe: antysemityzm, Komisja *Iustitia et Pax*, holocaust

¹⁹ Wspólne prace Naczelnego Rabinatu i watykańskiej Komisji prezentuje G. Ignatowski, *Religijne perspektywy oficjalnego dialogu katolicko-żydowskiego*, w: *Granice Kościołów*, red. G. Kucza, Katowice 2005, s. 135–144.

KS. PIOTR KULBACKI
Łódź

DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE WOBEC NADUŻYWANIA ALKOHOLU A DZIAŁANIA PROFILAKTYCZNE¹

PARAFIA ŚRODOWISKIEM WYZWOLENIA CZŁOWIEKA

Oczekiwania kierowane pod adresem parafii słusznie wiązane są z różnymi wymiarami życia ludzkiego, wśród nich z tymi, które stanowią szczególną ranę w życiu społeczności ludzkiej. To przecież na wspólnotę chrześcijańską spogląda się jako na znak nadziei w świecie wielorako zniewolonym i zagubionym. Wspólnota chrześcijańska zanurzona w doczesnej rzeczywistości doświadcza tych samych trudności i pokus co cały rodzaj ludzki. Równocześnie jej życie ukierunkowane na „nowe niebiosa i nową ziemię” staje się profetycznym znakiem nadziei, a różnorakie sposoby zaradzania problemom trapiącym człowieka od zarażania dziejów zyskują nowy wymiar wpływający z życia w łasce².

Posoborowe nauczanie o parafii zakorzenione jest w teologii Kościoła lokalnego. Jego podstawowe znamiona to biskup, Eucharystia i względnie stała społeczność wiernych (por. KL 41–42; KK 26). Wydaje się, że tak określone elementy wskazują także na parafię jako znak Kościoła lokalnego. Prezbiter bowiem w imieniu biskupa sprawuje Eucharystię w określonej grupie wiernych. To właśnie dzięki parafii Kościół staje się bezpośrednio widocznym i doświadczalnym miejscem urzeczywistniania zbawienia. Oznacza to, że do poszczególnych parafii może być odniesione określenie „Kościół Boży” (por. KK 28)³. Ta teologiczna zasada wskazuje, iż parafia, uobecniając zbawcze dzieła Chrystusa – prorockie, kapłańskie i królewskie – staje się wspólnotą wiary, kultu i miłości braterskiej.

¹ Artykuł ukazał się bez przypisów w pracy zbiorowej *Abstynencja – między profilaktyką a terapią*, Wyd. PARPA, Warszawa 2006.

² Por. P. Kulbacki, *O wyzwolenie człowieka*, „Niedziela” 43 (2000), nr 50, s. 12.

³ R. Kamiński, *Urzeczywistnianie się Kościoła w diecezji i parafii*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. I, Lublin 2000, s. 157–158; F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1994, s. 96–97.

Posługa duszpasterska w parafii implikuje głoszenie Słowa budzącego wiarę. Zakłada ona jednak istnienie wspólnoty wierzących, ich świadectwo i ciągły proces ewangelizacji *ad intra* i *ad extra*. Liturgia sprawowana wśród wierzących staje się miejscem urzeczywistniania Kościoła i konsekwentnie objawiania go światu poprzez posługę miłości.

Posługa ta jest owocem wiary wspólnoty parafialnej i zarazem wynika z uzdolnienia wypływającego z miłości Chrystusa do Kościoła, dopełnionej na Krzyżu i uobecnianej w zbawczych znakach liturgii.

Te wstępne wyjaśnienia uzmysławiają nam, jaki może być zakres duszpasterstwa parafialnego w obszarze wymienionym w temacie – jest ono nakierowane poprzez słowo i sakrament na posługę miłości. Owa posługa zakorzeniona w liturgii rozszerza się na różne dziedziny egzystencji człowieka. Nigdy jednak nie wolno stracić z oczu perspektywy teologicznej tej posługi – inaczej parafia stałaby się domem kultury lub poradnią terapeutyczną zarządzającą potrzebom okolicznych mieszkańców.

DUSZPASTERSTWO ZWYCZAJNE I NADZWYCZAJNE

Jeśli zatem „celem duszpasterstwa jest prowadzenie ludzi, żyjących w rozmaitych splotach stosunków społecznych i podlegających oddziaływaniu różnych prądów społecznych i ideologicznych czasu do spotkania z Bogiem w wierze i miłości”⁴, to znakiem czasu staje się dziś troska duszpasterska o wiernych, „którzy z powodu sytuacji życiowej nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo zupełnie są jej pozbawieni” (DB 18). Dlatego oprócz duszpasterstwa zwyczajnego prowadzi się duszpasterstwo nadzwyczajne obejmujące duszpasterstwo specjalne, czy też specjalistyczne⁵.

Zazwyczaj do tego rodzaju posługi duszpasterskiej zalicza się:

- duszpasterstwo kategoriale – kategorii zawodowych, grup niepełnosprawnych, stanów dążących w sposób szczególny do doskonałości chrześcijańskiej;
- sytuacyjne – kontynuujące duszpasterstwo zwyczajne, np. młodzieży pozaszkolnej, akademickie, powołań, stowarzyszeń, bractw, ruchów, sportu, trzeźwości, więzienne, przygotowanie do małżeństwa, pielgrzymki, rekolekcje zamknięte;
- organizowane – np. z okazji jakichś obchodów – peregrynacji, jubileuszu, nadzwyczajnych wydarzeń czy nadzwyczajnych sytuacji.

⁴ R. Kamiński, *Wprowadzenie*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 13.

⁵ Tamże, s. 14.

Wymienione w temacie nadużywanie alkoholu, objawiające się m.in. w postaci alkoholizmu i pijaństwa, stanowi przedmiot pracy duszpasterstwa nadzwyczajnego:

- kategoryjnego – mamy bowiem do czynienia z nieuleczalną chorobą alkoholizmu;
- sytuacyjnego – duszpasterstwo trzeźwości, prowadzące duszpasterstwo ogólne w kierunku kształtowania trzeźwej obyczajowości;
- organizowanego – nadzwyczajna akcja związana z wezwaniem do przemiany obyczajów (np. Krucjata Wstrzemięźliwości jako odpowiedź na Śluby Jasnogórskie; Krucjata Wyzwolenia Człowieka jako odpowiedź na wezwanie Jana Pawła II; „Sierpień – miesiącem abstynencji” jako odpowiedź na wezwanie Episkopatu).

Równocześnie profilaktykę należałoby usytuować przede wszystkim jako element duszpasterstwa:

- zwyczajnego – skierowanego do wszystkich wiernych (zwyczajna, podstawowa praca katechetyczno-liturgiczna związana z wychowaniem dzieci i młodzieży w abstynencji, a dorosłych w pełnej trzeźwości),
- oraz nadzwyczajnego:
 - sytuacyjnego – np. zobowiązania pierwszokomunijne i przy bierzmowaniu
 - organizowanego – w związku z koniecznością podejmowania nadzwyczajnej akcji wychowawczej (profilaktycznej) wywołanej przez presję reklamy, obyczajowości i zagubienia człowieka w dobie transformacji.

Proponowane powyżej rozróżnienie może dopomóc we właściwym umiejscowieniu tematyki trzeźwościowej będącej przedmiotem naszych analiz pastoralnych i w poszukiwaniu proporcji zadań odpowiednich do czasu i miejsca. Nadzwyczajne duszpasterstwo bowiem nie może być traktowane na równi z duszpasterstwem zwyczajnym, któremu ma służyć pomocą, inspirować je i być jego uzupełnieniem. Przerost duszpasterstwa nadzwyczajnego mógłby prowadzić do rozproszenia posługi duszpasterskiej w konkretnej parafii i zagubienia jej integralności⁶. Równocześnie okazuje się, że wobec narastania problemów alkoholowych we współczesnym świecie duszpasterstwo zwyczajne wymaga nadzwyczajnego uzupełnienia.

PROJEKTY PASTORALNE KOŚCIOŁA W POLSCE

Z punktu widzenia nauczania Kościoła w Polsce niezwykle istotne dla omawianego zagadnienia są *Wytyczne Episkopatu Polski dla kościelnej działalności trzeźwościowej*. Pierwsza ich redakcja powstała w 1959 r. i związana była z odpowiedzią na Jasnogórskie Śluby Narodu („Królowo Polski przyrzekamy Ci wy-

⁶ Tamże, s. 15.

powiedzieć walkę [...] pijaństwu i rozwiązłości” – 26 VIII 1956) oraz z ich realizacją m.in. poprzez Krucjatę Wstrzemięźliwości. Druga redakcja, z 1971 r.⁷, uwzględnia myśl odnowy soborowej i w proponuje podjęcie w nowoczesny sposób posługi pastoralnej w dziedzinie trzeźwości, a także ukazuje kierunki budowania zaplecza do podejmowania tych działań⁸. Od nowelizacji *Wytycznych* pojawiły się w Polsce nowe tendencje związane z transformacją społeczną, jak np. presja lobby kapitałowego na dostępność alkoholu, kształtująca nową obyczajowość. Nastąpił też rozwój zakazywanych w totalitaryzmie grup samopomocowych. Dużą rolę odgrywają powoływane na mocy ustawodawstwa państwowego gminne komisje rozwiązywania problemów alkoholowych. Często zasiadają w nich także duszpasterze. Prowadzonych jest wiele szkoleń dotyczących tych zagadnień, także na szczeblu gmin. Powstała spełniająca ważną rolę nowoczesna instytucja ekspercka, jaką jest Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych. Coraz częściej także tymi zagadnieniami zaczynają się zajmować organizacje międzynarodowe (m.in. WHO). Na tle tych przemian okazuje się, iż podstawowe kierunki działań zawarte w *Wytycznych* nie tylko nie straciły na aktualności, ale nawet zyskały potwierdzenie słuszności postulowanych kierunków pracy w najnowszych amerykańskich badaniach nad problematyką rozwiązywania problemów alkoholowych⁹.

Wytyczne Episkopatu uznają, iż kościelna działalność trzeźwościowa kieruje się podstawową zasadą: „Przez dobrowolną, całkowitą abstynencję wielu do trzeźwości stanowej i zawodowej wszystkich”. Zasada ta wynika z doświadczeń ruchów trzeźwościowych XIX i początków XX w. i odwołuje się do tezy ks. Jana Kapicy, iż „nowoczesnego alkoholizmu nie da się pokonać bez abstynencji”¹⁰. Ta fundamentalna zasada nie oznacza potępienia tych, którzy „w sposób godny chrześcijanina i katolika używają czasami napojów alkoholowych”¹¹.

Wytyczne podkreślają, iż istotne w prowadzeniu kościelnej działalności trzeźwościowej jest posługiwanie się zarówno środkami przyrodzonymi, jak i nadprzyrodzonymi.

Episkopat w omawianym dokumencie wyraźnie odwołuje się w pierwszym rzędzie do kapłanów i apeluje, aby z pobudek społecznych oraz moralno-religijnych stanęli jako pierwsi w szeregach abstynenckich. Uchwała Episkopatu daje wskazówki dotyczące zaangażowania zakonów, wychowania w seminariach, roli wyższych uczelni katolickich (wykłady z zakresu alkoholologii), pracy z inteli-

⁷ Z. Kaniecki, *Duszpasterstwo trzeźwości*, w: *Duszpasterstwo specjalne...*, s. 359.

⁸ *Wytyczne Episkopatu Polski dla kościelnej działalności trzeźwościowej*, w: *Nowe przesłanie nadziei. Podręcznik duszpasterstwa trzeźwości*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000, s. 275–281.

⁹ Por. K. Wojcieszek, *Wartości w projektach profilaktycznych*, „Eleuteria” nr 62 (2/2005), s. 6–7.

¹⁰ F. Blachnicki, *Abstynenckie Credo Krucjaty Wyzwolenia Człowieka*, Krościenko–Wrocław 2000, s. 12.

¹¹ *Wytyczne...*, s. 275. por. Blachnicki, dz.cyt., s. 4–5.

gencją w duszpasterstwach akademickich, a także zachęca do różnych form apostołstwa trzeźwości.

W dokumencie zawarta jest zachęta do parafialnego apostołatu trzeźwości m.in. poprzez prowadzenie parafialnych ksiąg trzeźwości. Inne konkretne wskazania dotyczą wychowania dzieci i młodzieży zarówno w rodzinie, jak i przy okazji przygotowania do I Komunii, bierzmowania, czy wreszcie „do formacji Liturgicznej Służby Ołtarza, Scholi oraz Bieli wprowadza się obowiązek abstynencji od alkoholu i tytoniu”. Uroczystości religijno-rodzinne powinny odbywać się bez alkoholu, a nowożeńcy urządzający przyjęcie weselne bez alkoholu powinni z tej okazji otrzymać specjalne błogosławieństwo od swego biskupa. Wytyczne wprowadzają zasadę tworzenia kurialnych referatów trzeźwości – które powinni tworzyć duszpasterz diecezjalny (lub zakonny w ramach duszpasterstwa prowadzonego przez zakon) wraz z konsultą złożoną z osób duchownych i świeckich. Taki referat powinien być tworzony na szczeblu dekanatu. Odnośnie do parafii wytyczne postanawiają, iż, „na terenie parafii program pracy trzeźwościowej wprowadzają w życie miejscowi duszpasterze pod kierownictwem proboszcza. Ksiądz proboszcz może powołać parafialną komisję złożoną ze świeckich dla popierania programu trzeźwości na forum parafii”¹².

Tak zarysowany program stanowi doskonałe ramy do realizacji tych wszystkich nowych form pracy trzeźwościowej, które nie zostały wymienione w dokumencie, kształtowały się bowiem po upadku rządów totalitarnych. Należy tu wymienić przywoływany już zarówno wpływ ruchów trzeźwościowych, jak i grup samopomocowych. Pojawiły się nowe formy szkoleń, warsztatów, organizowane są świetlice, punkty konsultacyjne oraz poszerza się zakres współpracy z instytucjami państwowymi i samorządowymi różnych szczebli. W ostatnich latach nastąpiły także zmiany w strukturze pracy trzeźwościowej w Kościele w Polsce, związane z reformą struktur Konferencji Episkopatu (powoływane są takie komisje jak w Kurii Rzymskiej). W miejsce Komisji Episkopatu ds. Trzeźwości powołano Zespół ds. Apostołstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu. Zmienia to rangę tematyki, równocześnie jednak ułatwia prowadzenie prac w szerszym zespole kapłanów i świeckich i może służyć jako wzorzec do tworzenia postulowanych przez Wytyczne analogicznych zespołów na niższych szczeblach (diecezja, zakon, dekanat, parafia).

ROLA PARAFII W PRACY TRZEŻWOŚCIOWEJ – PROFILAKTYKA

Po tak zarysowanym programie wynikającym z teologiczno-pastoralnych przesłanek przyjrzyjmy się praktycznym możliwościom rozwiązań dotyczących pracy profilaktycznej.

¹² *Wytyczne...*, s. 276 – 280.

1. Przez działania profilaktyczne będziemy tu rozumieć ten zakres posługi duszpasterstwa ogólnego (dotyczącego wszystkich parafian), który zgodnie z zadaniami sformułowanymi w *Wytocznych* Episkopatu dotyczy kształtowania postawy abstynencji wśród dzieci i młodzieży oraz pełnej trzeźwości wśród dorosłych.

Oznacza to, że proponowany we wspólnocie chrześcijańskiej styl życia młodych ludzi powinien uwzględniać obyczajowość bez alkoholu. Jest to wprawdzie oczywiste zarówno z etycznego, jak i biologicznego punktu widzenia, jednakże obserwujemy u dorosłych brak konsekwencji w postępowaniu nawet w obliczu uroczystości dotyczących dzieci lub młodzieży, podczas których dorośli spożywają alkohol (nawet przy okazji I Komunii), czasem dają „popróbować” młodym (imieniny czy urodziny). Okazuje się, że trudności występujące w obyczajowości religijno-rodzinnej potrzebują nadzwyczajnego wsparcia np. w postaci propagowania akcji „Pierwsza Komunia bez alkoholu”¹³.

Mimo pozytywnych przemian o bardzo szerokim już zasięgu w obyczajowości pierwszokomunijnej okazuje się, że akcja potrzebna w tak oczywisty sposób wciąż napotyka na opór pewnej części rodziców. Jeśli duszpasterz osobiście nie będzie przekonany do poważnego moralnego obowiązku takiego kształtowania obyczajów, to idea przyjmowania zobowiązań od rodziców, iż przyjęcie pierwszokomunijne będzie bez alkoholu, nie spotka się z zadowalającym odzewem. Także postanowienia dzieci dotyczące zachowania abstynencji do czasu pełnoletności będą torpedowane.

Takie spotkania z okazji Pierwszej Komunii – czyli według tradycji Kościoła Zachodniego drugiego etapu inicjacji chrześcijańskiej realizowanej w ramach duszpasterstwa zwyczajnego – powinny stawać się szkołą rodzinnej obyczajowości bez alkoholu. Skoncentrowanie spotkania towarzyszącemu inicjacji chrześcijańskiej na modlitwie i błogosławieństwach otwiera rodzinę na styl życia zgodny z prawem naturalnym i prawem Bożym, i stanowi wzorzec do naśladowania przy innych okazjach religijno-rodzinnych¹⁴.

2. Wspomniane powyżej postanowienia abstynenckie dzieci są jedną z najlepszych form profilaktyki, wszakże często podaje się je w wątpliwość, odwołując się do zasady nie w pełni ukształtowanej woli u 9-letniego dziecka. Otóż trudno jest proponować dzieciom takie zobowiązania (jakkolwiek wynikają one bezpośrednio z zasad prawa naturalnego i Dekalogu), jeśli nie będą one poparte zobowiązaniami rodziców, iż będą się starać pomóc dzieciom w zachowaniu tych postanowień.

Potrzebna tu jest kompleksowa formuła pedagogiczna adekwatna do wieku heteronomii moralnej – należy uwzględnić oddziaływanie nie tylko katechetów,

¹³ F. Blachnicki, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka, czyli Dzieło Niepokalanej Matki Kościoła. Podręcznik*, Krościenko nad Dunajcem 2004, s. 28.

¹⁴ W. Nowak, *Zarys liturgii Kościoła domowego*, Olsztyn 2000, s. 34–54, zob. J. Wysocki, *Rytuał rodzinny*, Włocławek 2003.

ale przede wszystkim rodziców. Zobowiązania te nie mogą być traktowane jako „śluby”, ale proste potwierdzenie postępowania według prawa naturalnego, umocnione motywacją religijną¹⁵.

Należy mimo to zaznaczyć, iż w wielu środowiskach zobowiązania pierwszokomunijne doskonale funkcjonują i spełniają swoje profilaktyczne zadanie.

3. W wielu parafiach proponowane są zobowiązania abstynenckie przy okazji bierzmowania w wieku ok. 15 lat (przejście do autonomii moralnej). Powinny one mieć charakter świadomego odnowienia zobowiązań pierwszokomunijnych. Wszak jest to kolejny etap przyjmowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej¹⁶. Postawa rodziców w kształtowaniu postaw wobec alkoholu nadal jest niezwykle istotna dla tej grupy wiekowej¹⁷.

Młodzi ludzie powinni też kierować się motywacją już nie tylko własnego dobra, ale kształtowania postaw altruistycznych wobec swego młodzieżowego środowiska. Badania wskaźników inicjacji alkoholowej wykazują wysoki procent 15-latków i nie mniejszy 15-latek poznających osobiście, czym jest spożywanie alkoholu. Zatem nie chodzi tu o stygmatyzowanie moralne młodzieży, która miała już kontakt z alkoholem, lecz o wezwanie do postanowienia nieużywania alkoholu. Postanowienie to staje się doświadczeniem nie tylko siły charakteru, ale sprawczości w swoim środowisku¹⁸. Jest to niejako egzamin z odpowiedzialności za otoczenie, sprawdzian siły charakteru i niezależności od złych wpływów otoczenia¹⁹. Świadome przyjęcie takich postaw związane jest z wiarą w owocność sakramentu bierzmowania, wyrażającą się w mężnym wyznawaniu wiary i życiu zgodnie z Ewangelią.

4. Ukazana powyżej motywacja wychowawcza wobec nieletnich nie wystarcza do podejmowania idei wesel bezalkoholowych. Prawie we wszystkich kulturach obrzędy weselne są związane ze spożywaniem alkoholu. Zatem wesele bez alkoholu stanowi znak sprzeciwu wobec często spotykanego problemu nadużywania alkoholu na weselach i w rodzinach. Stanowi też czytelny znak nadziei na inny styl życia w nowo zakładanej rodzinie. W zależności od środowiska, wesele bez alkoholu może nie być związane ze stałymi zobowiązaniami abstynenckimi (np. w Kamesznicy), częściej jednak jest udziałem członków Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, czy też dzieci osób zaangażowanych w AA, którzy chcą swe postanowienia realizować z pełną konsekwencją (nieradko jest to powodem napięć z rodzicami). Takie świadectwo dorosłych ludzi, ich odpowiedzialności za kształt

¹⁵ Por. *Agenda liturgiczna*, Opole 1981, s. 318–320.

¹⁶ Zob. Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2005, s. 43–47.

¹⁷ B. Fatyga, *Style życia uczniów gimnazjów*, w: B. Fatyga, J. Rogala-Oblękowska, *Style życia młodzieży a narkotyki. Wyniki badań empirycznych*, Warszawa 2002, s. 70–75.

¹⁸ Por. K. Wojcieszek, *Nadzieja dla Europy*, „Eleuteria” nr 45 (1/2001), s. 4–11.

¹⁹ Zob. P. Kulbacki, *Pastoralne aspekty formacji młodego pokolenia*, RT 50 (2003), f. 8, s. 374–377.

życia w otoczeniu i w swojej nowo zakładanej rodzinie stanowi bardzo silne oddziaływanie profilaktyczne²⁰.

ROLA PARAFII W PRACY TRZEŹWOŚCIOWEJ – PIJAŃSTWO I ALKOHOLIZM

Obydwa zjawiska w życiu parafii są ze sobą ściśle powiązane: pijaństwo (nadużywanie alkoholu) ujawnia patologiczną obyczajowość, alkoholicy najczęściej bronią się przed uznaniem się za uzależnionych i deklarują, co najwyżej, nadużywanie alkoholu.

Obydwa zjawiska, choć możemy je z naukowego i etycznego punktu widzenia zróżnicować, zewnętrznie, przede wszystkim w sferze obyczajowości, są ze sobą ściśle powiązane. Właściwie to osoby nadmiernie spożywające alkohol wywołują więcej szkód bezpośrednich niż alkoholicy – często ubezwłasnowolnieni przez swą chorobę i tak postrzegani przez otoczenie²¹.

1. Szczególnym środowiskiem wsparcia osób uzależnionych jest środowisko życia religijnego. Parafia powinna wspierać działanie grup samopomocowych, służyć informacją i świadectwem związanym z ich działalnością. Ma to niezwykle doniosłe znaczenie do uzupełnienia posługi duszpasterskiej²².

2. Z drugiej strony, duszpasterstwo trzeźwości wymaga cierpliwej miłości i konkretnych kompetencji. Często pod adresem duszpasterzy kierowane są przez uzależnionych i ich rodziny, a nawet instytucje, błędne czy nierealne oczekiwania. Wydaje się bowiem, iż rozmowa z duszpasterzem wystarczy, aby ktoś przestał pić lub oczekuje się, że ksiądz będzie terapeutą uzależnień, lub też aby zajmował się organizowaniem ośrodków odwykowych²³. Trzeźwiejący alkoholik natomiast potrzebuje księdza jako księdza!²⁴

Nie należy oczekiwać od parafii – duszpasterzy czy parafialnego zespołu trzeźwości – zastępowania terapii. Znajomość i zrozumienie problemu w tym środowisku powinny być na tyle dojrzałe, aby nie brać na siebie zadań przekraczających możliwości, a umieć pokierować poszczególne osoby do specjalistów czy odpowiednich grup.

3. Natomiast nabożeństwa w intencji trzeźwości, lub nazywane szerzej „w intencji trudnych problemów społecznych”, mogą być miejscem formacji ku pogłę-

²⁰ Por. M. i L. Pawlicowie, *Nim staniesz na ślubnym kobiercu*, „Eleuteria” nr 62 (2/2005), s. 18–21.

²¹ B.T. Woronowicz, *Informacje i testy pomocne w rozpoznawaniu problemów alkoholowych*, w: *Nowe przesłanie...*, s. 32–36.

²² J. Świst, *Współpraca z parafią w integralnej koncepcji pomagania*, w: *Krucjata Wyzwolenia Człowieka w kościelnej i świeckiej działalności trzeźwościowej*, Krościenko–Wrocław 2002, s. 57–61.

²³ M. Dziewiecki, *Duszpasterstwo trzeźwości a duszpasterstwo alkoholików*, w: *Nowe przesłanie...*, s. 231.

²⁴ Tamże, s. 235.

bieniu wiary, modlitwy wstawienniczej, zadośćuczynienia, podstawowej edukacji w problemie uzależnień. Ten ostatni aspekt jest niezwykle ważny – rozważania modlitewne powinny być formułowane w duchu miłości – nie raniącym osób uzależnionych czy współuzależnionych, oznacza to konieczność weryfikacji tekstów modlitw pod kątem poprawności teologicznej, psychologicznej i terapeutycznej.

Podejmowanie jakichkolwiek działań – zarówno abstynencji, jak i modlitwy, tylko wtedy będzie wyzwalać, o ile będzie podjęte z pobudek miłości²⁵.

„PRZEZ DOBROWOLNĄ ABSTYNENCJĘ WIELU DO TRZEŻWOŚCI WSZYSTKICH”

O ile w przypadku osób nieletnich wezwanie do abstynencji jest bezwzględne, o tyle w przypadku osób dorosłych motywowane jest ono na kilku płaszczyznach:

1. W życiu spotykamy się często z obecnością osób uzależnionych, które mogą trzeźwieć i częstokroć zacząć normalnie funkcjonować w społeczeństwie, o ile uznają swą chorobę i zachowają całkowitą abstynencję. Ponieważ nadużywanie alkoholu jest najczęściej splecione z problemem alkoholizmu, zasada ta dotyczy także tej kategorii osób.

Dlatego osoby te powinny w swoim otoczeniu mieć oparcie w (osobach) dorosłych podejmujących dobrowolną abstynencję z motywów altruistycznych. Nie da się udowodnić naukowo, dlaczego człowiek dorosły, zdrowy, miałby dobrowolnie zrezygnować z niewielkiej ilości alkoholu – tylko bezinteresowna miłość może dać taką motywację. Uczestnictwo osób uzależnionych i nadmiernie pijących w spotkaniach religijno-rodzinnych, weselach bezalkoholowych oraz spotkaniach towarzyskich jest szkołą innego stylu, otwierającego na kształtowanie swego życia według wartości.

2. Postulat wychowawczy – profilaktyczny wobec młodego pokolenia w pierwszym rzędzie dotyczy rodziców²⁶, ale przecież nie są oni jedynymi wychowawcami, a niekiedy ich deficyty muszą uzupełniać inni. Dlatego należy powszechnie wzywać do odkrycia daru dobrowolnej abstynencji. Jest ona wyrazem wartości humanistycznych w społeczeństwie²⁷.

3. W parafii należy zatem podejmować wszystkie dostępne środki ukazujące sens dobrowolnej abstynencji. To ona kształtuje nową obyczajowość i chroni przed wszelkimi niebezpieczeństwami związanymi ze spożywaniem alkoholu:

²⁵ P. Kulbacki, *Diakonia Wyzwolenia*, RT 51 (2004), f. 8, s. 90.

²⁶ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 359–367.

²⁷ Zob. F. Blachnicki, *Wartości humanistyczne idei abstynenckiej*, „Eleuteria” nr 51 (3/2002), s. 4–11.

„jedynie zupełni abstynenci niczym nie ryzykują, natomiast nieumiarkowane picie alkoholu pociąga za sobą występowanie różnego rodzaju problemów”²⁸.

POSTULATY

1. Specjalistyczna posługa duszpasterska wobec osób uzależnionych odbywa się poza parafią. Wymaga ona specjalnego przygotowania duszpasterza do pracy z osobami znajdującymi się na oddziale odwykowym czy podczas terapii²⁹. Posługa w ramach duszpasterstwa parafialnego odgrywa rolę niezastąpioną, dlatego że pacjenci po okresie intensywnej terapii wracają do swojego codziennego środowiska, do swoich duszpasterzy w miejscu zamieszkania i trudno byłoby oczekiwać permanentnej intensywnej kontynuacji zarówno pracy terapeutycznej, jak i specjalistycznej opieki duszpasterskiej. Taka jest bowiem rola specjalistycznej posługi.

2. Wskazuje to na rolę duszpasterstwa zwyczajnego umacniającego chorą osobę w procesie jej dalszej pracy nad sobą i trwania w abstynencji.

W związku z dużą liczbą osób uzależnionych wracających do swych parafii po terapii należy tworzyć właściwy klimat do ich trwania w zmianie postaw, osoby te mogą na odpowiednim etapie włączać się w pomoc uzależnionym, np. tworząc grupę AA spotykającą się w parafii. Wsparciem dla tych osób są grupy samopomocowe dla ich bliskich – współuzależnionych oraz, niezależnie, wspólnoty dobrowolnych abstynentów (np. najbardziej rozpowszechniona Krucjata Wyzwolenia Człowieka)³⁰.

3. Drugie ważne dziś zagadnienie to płaszczyzna współpracy z rodzicami i szkołą w zakresie profilaktyki wobec dzieci i młodzieży. Każda grupa religijna ma charakter uzdrawiający (terapeutyczny). Dlatego do grup tych przychodzi nadreprezentatywna liczba osób dotkniętych problemem alkoholowym – czasem osobistym, ale częściej współuzależnionych. Tymczasem, choć wpływ życia religijnego na młodzież jest olbrzymi³¹, trzeba przyznać, że nadal utrzymuje się swaista dychotomia życia w obszarze sacrum i profanum, utrudniająca prowadzenie spójnej pracy profilaktycznej wśród młodzieży. Darem, ale i trudnym zadaniem dla Kościoła jest powrót do nauki religii w ramach systemu szkolnego. Integracja motywacji naturalnej i religijnej, spójność wychowania w obszarze rodzina – parafia – szkoła³² stanowi alternatywę dla wielkich wpływów środowiska rówieśniczego, często zagubionego w poszukiwaniu projektu życia.

²⁸ B. T. Woronowicz, dz.cyt., s. 36.

²⁹ M. Żak, *Posługa duszpasterska wśród uzależnionych*, w: *Krucjata Wyzwolenia...*, s. 49–56.

³⁰ A. Policht, *Sursum corda*, „Eleuteria” nr 58 (2/2004), s. 17.

³¹ Por. K. Świąś, *Religijna socjalizacja młodzieży*, RT 50 (2003), f. 6, 63–80.

³² Zob. *Krucjata Wyzwolenia Człowieka środowiskiem wychowawczym dla dzieci*, red. P. Kulbacki, Krościenko–Łódź–Kraków 2003, s. 6.

Profilaktyka odwołująca się do motywacji religijnej przy podejmowaniu zobowiązań dobrowolnej abstynencji przez młodzież i dorosłych wydaje wielkie owoce.

Zauważmy, że wiele zachodnich opracowań dotyczących pracy profilaktycznej nie uwzględnia tego wymiaru współpracy, pomijając element wychowania religijnego³³. Wiąże się to często z niedocenianiem istotnej roli religii w procesie kształtowania osobowości i w procesie uzdrawiania zaburzeń³⁴.

W Polsce, choć następują istotne jakościowo zmiany, nadal istnieje pewna izolacja środowisk. Niekiedy zagadnienia wiary w zakresie badań są potraktowane marginalnie. Tymczasem troska o całego człowieka wymaga integralnej antropologii i posługiwania się nie tyle dwoma odrębnymi językami i odrębnymi doświadczeniami – sacrum i profanum, ile językiem traktującym człowieka całościowo. Stąd konieczność dobrej współpracy na płaszczyźnie wiedzy przyrodzonej i wiary³⁵.

4. W zakresie duszpasterstwa parafialnego należy lepiej wykorzystać Tydzień Modlitw o Trzeźwość Narodu. Modlitwy w tej intencji podejmowane od niedzieli przed Środą Popielcową do I niedzieli Wielkiego Postu stanowią doskonałą okazję do (proponowania) zachęcania do poszerzania szeregów abstynentów dobrowolnych. Także w okresie liturgicznym Wielkiego Postu udrażliwiającym na problemy człowieka (i jego nawrócenia) powinno się ukazywać obszary problemów społecznych, których rozwiązanie wymaga nawrócenia (*metanoia*). W wielu parafiach w tym okresie podejmuje się współpracę np. z Anonimowymi Alkoholikami, często niestety ograniczając do tego pracę profilaktyczną z młodzieżą, wymagającą także świadectwa rówieśników, ukazujących istnienie całych środowisk młodzieżowych żyjących bez alkoholu³⁶.

5. Niezwykle ważną pomoc stanowi wydany w dużym nakładzie przez Państwową Agencję Rozwiązywania Problemów Alkoholowych podręcznik duszpasterstwa trzeźwości *Nowe przesłania nadziei*³⁷, z którym powinien zapoznać się każdy duszpasterz.

6. Propozycją nadającą pracy duszpasterskiej nową dynamikę³⁸ są rekolekcje „Ewangelia Wyzwolenia” proponowane przez Krucjatę Wyzwolenia Człowieka. Są to rekolekcje ewangelizacyjne, wzywające do przyjęcia Jezusa, który mocą

³³ Por. *Zagrożona młodzież*, J.J. McWhriter i in., Warszawa 2001.

³⁴ Por. Cz. Cekiera, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych*, Lublin 1998, s. 197–233.

³⁵ Zob. T. Opaliński, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka 1999: Ewangelizacja – profilaktyka – pomaganie*, „Eleuteria” nr 40 (4/1999), s. 5; J. Bazylak, *Współpraca teologii i psychologii*, RT 51 (2004), f. 6, s. 281–293.

³⁶ Wiele materiałów, związanych z pracą profilaktyczną wśród młodzieży, jest publikowanych w piśmie „Eleuteria”.

³⁷ *Nowe przesłanie nadziei. Podręcznik duszpasterstwa trzeźwości*, red. M. Dziewiecki, Warszawa 2000.

³⁸ Zob. F. Blachnicki, *Zwalczyć alkoholizm*, „Eleuteria” nr 38 (2/1999), s. 14–17.

swej Ewangelii wyzwala człowieka. Stanowi to odpowiedź na trudne problemy społeczne – począwszy od nadużywania alkoholu i trudności wychowawczych z młodzieżą. Znowelizowane wydanie podręcznika *Wyzwoleni w Chrystusie*³⁹ autorstwa wielkiego wychowawcy – sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, inspirowane do podejmowania tych rekolekcji zarówno w parafii, jak i podczas rekolekcji szkolnych⁴⁰ czy w innych środowiskach.

PARISH IN THE FACE OF ABUSE THE ALCOHOL AND A PREVENTION

Summary

There is difference between the pastoral carry for the addicted (specialistic service) and a prevention as a part of an ordinary pastoral work in a parish. That first one demands the special preparation of priests. The pastoral work in parishes should be founded on bringing young people up to the complete abstinence from the alcohol and educating adults for total sobriety. The fundamental program is contained in the Instructions of Polish Episcopate for the Church Work for Sobriety. The main idea of this work is „Through the voluntary abstinence of many to the sobriety of all”. That is why the parish should educate the youth and adults to the new style – life without alcohol, starting with the religious celebrations, like f.e. the First Communion.

Słowa kluczowe: parafia, duszpasterstwo, profilaktyka, młodzież, wyzwolenie, uzależnienie, dobrowolna abstinencja

³⁹ F. Blachnicki, *Wyzwoleni w Chrystusie. Podręcznik rekolekcji parafialnych*, Kraków 2005.

⁴⁰ M. Gać, J. Mózgowiec, *Nasz Pan jest potężny w mocy swej*, „Eleuteria” nr 61 (1/2005), s. 21–23.

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

MIĘDZY LAICKOŚCIĄ A LAICYZMEM

WPROWADZENIE

Ukształtowane jako składnik nowoczesnego świata pojęcie laickości odnosi się do ustrojów szanujących wolność sumienia swoich obywateli. Laickość ze względu na uwarunkowania historyczne kojarzy się z rozdziałem Kościoła i państwa. Na drugim biegunie znajduje się pojęcie laicyzmu, ideologii powiązanej z systemami totalitarnego ateizmu, usiłującymi narzucić antyreligijną wizję świata jako własną koncepcję Dobra. Tymczasem od około 25 lat trwa dążenie wielu społeczeństw do przeciwstawienia się trendowi sekularyzacji i budowania nowych relacji, w których rezygnuje się z prywatyzacji religii oraz usiłuje się promować obecność religii w społeczeństwie, kwestionując neutralność państwa wobec wartości, formułując przy tym na nowo utrwalone do tej pory rozróżnienie między sferą publiczną a prywatną oraz między etyką publiczną a prywatną¹. Nowe spojrzenie na rolę religii jako fundamentu społeczeństwa przyniosła wiedza o funkcji pewnych wrogich religii ideologii, które najpierw przyczyniły się do usunięcia dominacji religii, lecz później wspierały panowanie systemów totalitarnych². Zwłaszcza XX wiek zrodził totalitaryzmy, które, dążąc do całkowitej kontroli nad społeczeństwem, o wiele skuteczniej zabijały wolność niż stare systemy opierające się na religiach³. Wykluczanie religii i pomijanie jej roli w życiu społeczeństw i narodów wynika z przyjęcia nieadekwatnej idei świeckości (laickości), nie liczącej się z pamięcią historyczną i żywą tradycją narodów europejskich. Ta utrwalona często jako powierzchowny stereotyp wersja myśli laickiej nie uznaje konstruktywnej publicznej roli religii w praktyce oraz w naukach histo-

¹ Por. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; wyd. polskie: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 33–47; V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 33.

² Por. H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz, Wien, Köln 1986.

³ G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, s. 8.

rycznych i społecznych ulegając swoistej błędnej metodologii *etsi Deus non daretur*⁴. Tymczasem według wielu badaczy religia odgrywa centralną rolę w powstawaniu i trwaniu cywilizacji⁵. Rdzeniem, z którego wyrasta każda kultura, jest otwarcie się na tajemnicę Boga⁶. W rzeczywistości bowiem religie i Kościoły w ramach społeczeństwa obywatelskiego, mając podmiotowość prawną i historyczną, przez swoje propozycje są zdolne oddziaływać na życie publiczne⁷. Historyczny świat, w którym zrodziło się przekonanie, że każde oblicze ma godność ludzką i ludzkie przeznaczenie to świat chrześcijaństwa⁸. Polityce i społeczeństwu nadal są potrzebne żywotne impulsy ze strony chrześcijaństwa. Po dwóch tysiącach lat chrześcijaństwo ma nie tylko za sobą przeszłość, ale i ma przed sobą przyszłość: zadanie niesienia światu światła Ewangelii. Oczywiście nie chodzi tutaj o zapewnienie przywilejów dla własnej religii, ale o włączenie zaczynu inspiracji chrześcijańskiej w służbę na rzecz dobra wspólnego i pokoju. To stwierdzenie nabiera szczególnej aktualności w kontekście współczesnych problemów wielokulturowego społeczeństwa; kryzysu świadomości chrześcijańskiej i ekspansji islamu oraz społecznej i moralnej anomii. Nowe rozumienie świeckości otwartej na rolę Kościoła i religii pojawiło się także w związku z zapotrzebowaniem, aby państwo wzmacniało więź społeczną, regulowało problemy wielokulturowości i różnicowania etnicznego, by nawiązywało przyjazną relację z Kościołem, by rozumiało demokrację w jej związku z człowiekiem, nauką i życiem⁹. Kwestia świeckości przesuwana się z zagadnienia świeckości państwa na zagadnienie świeckości demokracji i w coraz większej mierze dotyczy etycznych i racjonalnych podstaw społeczeństwa obywatelskiego. Nieaktualny staje się także postulat odsunięcia spraw ostatecznych, czyli „wzięcia Pana Boga w nawias” i skoncentrowania się na dziedzinie spraw doczesnych. Ciągłe bowiem pojawiają się problemy przekraczające przyjęte procedury i odnoszące się do spraw fundamentalnych, zwłaszcza do dziedziny prawdy. Także racjonalizm i oczekiwanie rozwiązania problemów przez naukę okazuje się nieskuteczne. Sytuację opisuje wypowiedź E.W. Böckenförde’a o zsekularyzowanym państwie opartym na fundamentach, których ono samo nie może gwarantować¹⁰. Odnosi się to także do zsekularyzowanej myśli publicznej. Obecnie rodzi się wiele pytań dotyczących człowieka, natury ludzkiej, etyki, co uzasadnia dążenie do tworzenia podstaw demokracji i państwa świeckiego przez właściwe odwołanie się do etyki, antropologii i prawa naturalnego. Konieczne jest ustawiczne łączenie wiedzy naukowej i

⁴ V. Possenti, dz.cyt., s. 33.

⁵ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2001, s. 497 oraz s. 44; Ch. Dawson, *Dynamics of World History*, La Salle 1978, s. 128.

⁶ V. Possenti, dz.cyt., s. 26.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Tamże, s. 153.

¹⁰ E.W. Böckenförde, *Wolność – Państwo – Kościół*, Kraków 1994.

argumentacji ontologicznej oraz porzucenie pozytywistycznego poglądu, iż państwo nie podlega żadnemu wyższemu prawu i samo jest źródłem wszelkiego prawa, upatrując w prawie naturalnym zagrożenie dla autonomii i rodzaj klerykalizmu¹¹. Dlatego laicka rola współczesnego państwa ma być odmienna: nie powinno ono drogą przymusu narzucać poglądów części społeczeństwa pozostałym obywatelom, gdyż należy uszanować autonomię sumienia. Może jedynie pełnić rolę arbitra, troszcząc się jedynie, by nikt nie narzucał swojej koncepcji życia innym. W ten sposób pytanie o laickość przekształca się w pytanie o kształt neutralności światopoglądowej państwa.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA PAŃSTWA

Zasada neutralności światopoglądowej odnosi się do form wzajemnych relacji między państwem a Kościołem, konkretnie zaś stosunku władzy państwowej i prawa stanowionego do wartości religijnych i etycznych w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego współczesnego społeczeństwa. W kwestii neutralności światopoglądowej chodzi więc o odpowiedź na pytanie: czy władze państwowe i system prawny powinny respektować wartości religijne i etyczne zakorzenione w kulturze narodowej i ogólnoludzkiej, czy – przeciwnie, mają zająć wobec nich stanowisko neutralne. Zagadnienie neutralności światopoglądowej komplikuje fakt, że w rzeczywistości nie istnieje neutralność w sensie aksjologicznym, gdyż człowiek, ciesząc się atrybutem wolności nieustannie musi wybierać między dobrem a złem. Ponieważ sercem kultury jest *kult, sacrum*, sprawie ludzkiej wolności i godności osoby służą wartości religii, natomiast tym centrum nie może być zsekularyzowana bałwochwalcza kultura prowadząca do nihilizmu¹². Z dotychczasowych doświadczeń wiadomo że odrzucenie fundamentalnych, transcendentnych (przekraczających doczesność) wartości prowadziło zawsze do absolutyzowania wartości relatywnych takich, jak rasa, klasa społeczna, dobro partii, co zawsze owocowało cierpieniem i śmiercią milionów ludzi.

Historycznie istniały przynajmniej trzy modele regulowania stosunków wyznaniowych: wyznaniowy, neutralny – laicki i ateistyczny. Były one podstawą ukształtowania się następujących relacji: 1) uznanie religii (Kościoła) za czynnik integrujący społeczeństwo i włączenie jej do własnego systemu, 2) zwalczanie religii (Kościoła) jako przeszkody w realizacji założeń ideologicznych przyjętych przez sprawujących władzę w państwie, 3) poszanowanie wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym.

¹¹ V. Possenti, dz.cyt., s. 155.

¹² G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa. Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.

Zasada neutralności światopoglądowej państwa była promowana przez tzw. państwo świeckie, które stanowi swoisty model relacji między państwem a Kościołem, utożsamiany często z systemem rozdziału Kościoła od państwa. Państwa tego typu ukształtowały się na gruncie liberalizmu. Na ogół państwa liberalne, akceptując zasadę rozdziału, uzasadniają swój świecki charakter koniecznością zapewnienia wolności religijnej obywatelom i poszczególnym wyznaniom. Często ideologowie liberalni w celu powiększenia akceptacji dla zasady neutralności „straszą” możliwością zaistnienia „państwa wyznaniowego” w sytuacji, gdy większość społeczeństwa wyznaje światopogląd religijny i chciałaby się kierować jego zasadami w życiu publicznym – uznając zarazem zasady państwa demokratycznego jako państwa minimum. Ma to jednak charakter wyłącznie polityczny. W praktyce tego rodzaju manipulacje, ograniczając jedną dominującą religię, są wyrazem dążenia do kształtowania państwa nawet wbrew woli większości społeczeństwa, na podstawie innego światopoglądu – laicyzmu. Te tendencje kamufluje się za pomocą sloganu o państwie neutralnym światopoglądowo. W rzeczywistości chodzi często o sekularyzację życia publicznego¹³. Również postulat neutralizacji przestrzeni publicznej ze względu na rzekomy światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw często okazuje się jedną z metod dechrystianizacji¹⁴. Jest to domeną systemów laicyzmu, który dąży do wykluczenia Boga z życia publicznego. Często zwolennik laicyzmu nie odrzuca wprost Boga, ale pozostawia Go na uboczu postępując według zasady *etsi Deus non daretur* (Jak gdyby Bóg nie istniał). Często propagatorzy laicyzmu usiłują narzucić ten sposób myślenia także ludziom wierzącym, głosząc, że tego rodzaju zasad stanowi „podstawę etycznej przestrzeni publicznej”¹⁵. Z powyższą formułą wiąże się także postulowanie względności i zmienności kodeksów moralnych i prawa naturalnego. Narzucanie ideologii laicyzmu nie wytrzymuje krytyki na płaszczyźnie filozofii i antropologii. Nie sposób bowiem pomijać religii jako części bytu ludzkiego. Człowiek nie może nie stawiać zasadniczych pytań o siebie samego, sens życia, Boga, jak pisał A. De Tocqueville: „Niedowiarstwo jest czymś przypadkowym, tylko wiara jest stałym stanem ludzkości”¹⁶. Dlatego kard. J. Ratzinger pisze, że gdy posunięta aż do skrajności we współczesnym świecie próba kształtowania spraw ludzkich z pominięciem Boga prowadzi nas na krawędź otchłani – ku całkowitemu zlekceważeniu człowieka, należy powiedzieć ludziom: „...nawet ten, kto nie umie znaleźć drogi do przyjęcia Boga, powinien wszakże starać się żyć i

¹³ W. Chrzanowski, *Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, praca zb. pod red. E. Nowickiej-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 9–18, s. 16.

¹⁴ Tamże, s. 16.

¹⁵ V. Possenti, dz.cyt., s. 163.

¹⁶ A. De Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków–Warszawa 1996, s. 304.

kierować swoim życiem, tak jak gdyby Bóg istniał (*veluti si Deus daretur*)¹⁷. Przyjęcie zasady laicyzmu prowadzi także do rozbicia wspólnoty moralnej ludzi, pogłębia brak komunikacji, akceptuje słabość rozumu etycznego oraz prowadzi do kapitulacji wobec redukcjonizmu związanego z kulturą techniczno-scientystyczną. Przyjęcie tej zasady potwierdza rozdział między religią a sferą publiczną. Laicyzm prowadzi także do rezygnacji z Dekalogu, innych fundamentalnych treści etycznych Biblii oraz podstawowych intuicji moralnych. Narzucanie ludziom wierzącym laicyzmu rodzi niesprawiedliwą dyskryminację: pozbawiałoby ludzi wierzących możliwości prezentowania publicznie swoich racji, w sytuacji, gdy niewierzący mogliby bez przeszkód głosić swoje poglądy¹⁸. Należy podkreślić, że państwo nawet deklarujące się jako *neutralne* wobec religii, światopoglądu i Kościoła w praktyce nigdy nie jest obojętne wobec prawa człowieka do religii w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jednak w praktyce deklarowana „świeckość” państwa może przybierać różne odcienie – od faktycznego rozdziału charakteryzującego się poszanowaniem praw Kościoła do wrogości wobec religii, przez realizację polityki antyreligijnej czy antykościelnej¹⁹. Ponieważ pojęcie świeckości zostało wypracowane w kontekście zmian politycznych i sekularyzacji, należy je poddać teologiczno-społecznej refleksji. Temat świeckości bowiem ciągle powraca w toku dyskusji nad kwestiami bioetyki, szkoły publicznej i prywatnej, kształtu i statusu rodziny, problemu związków homoseksualnych itp. Ujawniają się wtedy leżące u podstaw tych koncepcji różne antropologie i etyki. Pojęcie świeckości zamkniętej na religię ma początek w XVIII wieku wśród grup intelektualistów i myślicieli, którzy oddalili się od wiary chrześcijańskiej i dążyli do wyrugowania Kościoła z życia publicznego. Dla myślicieli Oświecenia wiara zawsze była czymś niedoskonałym, wobec doskonałego rozumu. Następną fazą był okres przesilen, wśród których wyróżniają się rewolucje: angielska w końcu XVII wieku, amerykańska i francuska z XVIII wieku, a także ideologiczne, ateistyczne i totalitarne rewolucje XX wieku w Rosji, we Włoszech i Hiszpanii, oraz rewolucje demokratyczne w końcu XX wieku. W wielu krajach europejskich spory między państwem a Kościołem zakończyły się w latach 1945–1965. Generalnie po II wojnie światowej wiele demokratycznych państw europejskich porzuciło zasadę laicyzmu oraz próby odsuwania religii do sfery prywatnej. Natomiast idea „świeckości otwartej” podkreśla, że: „...Ożywiające, wychowawcze, formacyjne oddziaływanie religii jest konieczne dla samego życia publicznego, dla jego pełni [...] Istnienie sfery etycznej i religijnej w sercu społeczeństwa okazuje się konieczne nie po to, by struktura kościelna mogła mieć przywileje, ale

¹⁷ Kard. J. Ratzinger, *Moralizm polityczny i świeckość wobec nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo”, nr 2/2005, s. 229; por. tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 41 i ns.

¹⁸ V. Possenti, dz.cyt., s. 163–169.

¹⁹ Por. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004; J. Krukowski, *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 43.

jest konieczne dla zdrowia i samego życia społeczeństwa²⁰. Potwierdza się tutaj teza teologiczna, że życie publiczne lepiej się rozwija pod wpływem łaski i w klimacie Ewangelii. Należy też właściwie rozumieć ideę świeckiego państwa. Otóż prawdziwe świeckie państwo jest to państwo wolne od wymogów ideologicznych i konfesyjnych, gdyż samo nie jest w stanie wytwarzać wartości czy narzucać doktryn teologicznych, filozoficznych, naukowych, czy orientacji kulturowych²¹. Jednak, zdaniem badaczy, pojmowanie świeckości państwa jedynie jako neutralności lub bezwyznaniowości jest ujęciem negatywnym, a więc niepełnym. W pełnym rozumieniu państwo świeckie nie powinno być neutralne w sferze własnych zadań, które sprowadzają się do obrony i promocji praw człowieka. Dlatego aby realizować ten cel winno domagać się ożywienia tradycji religijnych i filozoficznych oraz współpracy z ich strony²². Zakłada to konieczność konsultacji i współpracy z różnymi wspólnotami religijnymi w związku z ich problemami i projektami ustaw. „Otwartość” państwa przejawia się nie tylko w trosce o budowanie więzi społecznej poprzez budowanie dobrobytu, ale przede wszystkim poprzez zaspokajanie potrzeby tożsamości, odrzucenie nieograniczonej konkurencji różnych światopoglądów, respektowanie praw człowieka. Świeckość *otwarta* na religię jest więc korzystna do kształtowania ducha publicznego, ponieważ religia jest głównym czynnikiem socjalizacji, wychowania, wyrabiania cnót. Sama etyka nie wystarczy do dobrego życia, bez religii osiągnięcie pełni życia moralnego staje się wątpliwe. Głoszenie relatywizmu etycznego i podważanie religii przyczyniły się do bezbronności społeczeństw liberalnych w obliczu zagrożeń ideologii totalitarnych. Obecnie zagrożeniem staje się kryzys idei prawdy, związane z nim dewaluacja godności ludzkiej, nihilizm²³. O ile rewolucje ateistyczne oddawały Cezarowi, a zabierały Bogu, o tyle werset ewangeliczny nakazuje jedno i drugie.

STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC ROZDZIAŁU I ZASADY NEUTRALNOŚCI

Poczynając od końca XVIII wieku, Kościół został zaatakowany przez nurty wolnomyślicielskie, skrajnie racjonalistyczne, antyklerykalne i antyreligijne. Na Kościół patrzono jako na ucieleśnienie dawnego porządku, który wydawał się nie do pogodzenia z nowoczesnymi ideami. Dla Marksa i jego zwolenników, Kościół, a nawet religia w ogóle, stanowił „opium ludu”: „Nędza religijna jest to zarazem wyraz nędzy rzeczywistej i protest przeciw nędzy rzeczywistej. Religia – to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest opium ludu. [...] Krytyka religii jest to więc w za-

²⁰ V. Possenti, dz.cyt., s. 159.

²¹ Tamże, s. 160.

²² Tamże, s. 160.

²³ Tamże, s. 174–175.

rodku krytyka tego padółu płaczu, który religia otacza nimbem świętości”²⁴. Jednak z perspektywy historycznych doświadczeń stało się jasne, że: „...wojujący ateizm poniósł porażkę i upadły główne teorie filozoficzne, które miały zniszczyć religię: pozytywistyczny scientyzm, marksizm, radykalny agnostycyzm, idea autonomii obrócona przeciwko Bogu itd. Coraz mniej przekonujące stały się racje bycia ateistą”²⁵. Okazało się też, że oświeceniowa prognoza o przejściu od religii Kościoła do czysto racjonalnej religii moralnej nie polegała na odkryciu koniecznego prawa historii, lecz była rodzajem myślenia życzeniowego. Nie spełniły się zwłaszcza prognozy o zaniku wiary i praktyk oraz o całkowitej prywatyzacji religii. Natomiast prognoza ta okazała się trafna w przewidywaniu narastania rozdziału Kościoła i państwa, religii i społeczeństwa, chociaż współcześnie w tym oddzieleniu religii i społeczeństwa zauważa się kryzys²⁶. Także myślenie w kategoriach systemu Maxa Webera, zakładającego nieustanny proces racjonalizacji i „odczarowania społeczeństwa” okazało się nietrafne ze względu na kryjący się w tym systemie nihilizm, marginalizację religii i metafizyki, sceptycyzm i relatywizm poznawczy²⁷. Dlatego, aby przezwyciężyć nihilistyczny kryzys człowieka i kultury dzisiaj jest potrzebne nowe spojrzenie na religię.

Rozdział Kościoła i państwa oraz związana z nim zasada neutralności światopoglądowej były przez Kościół oceniane negatywnie jako środek służący zerwaniu historycznych więzów między państwem i Kościołem oraz pozbawieniu Kościoła możliwości wpływu na życie społeczne i ograniczenia go do sfery prywatnej życia ludzkiego. Papieska Komisja *Iustitia et Pax* wyjaśniała to następująco: *Wielkie przemiany spowodowane przez nowe ideały wolności, postępu i obrony praw człowieka i obywatela, głoszone przez Oświecenie i rewolucję francuską [wiek oświecenia], laicyzacja społeczeństwa, która zeń wynika jako reakcja na klerykałizm, paląca potrzeba stawiania oporu obojętności, naturalizmu, a przede wszystkim totalitarnemu i antyklerykalnemu laicyzmowi [liberalnemu w swych konsekwencjach, lecz agresywnemu wobec Kościoła i wszystkich form religii] skłaniała często papieży do zajmowania postawy ostrożnej, negatywnej a czasami wręcz wrogiej i potępiającej*²⁸. Ideologia, uzasadniająca rozdział i neutralność, została potępiona w licznych encyklikach; *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r., *Quanta cura* 8 grudnia 1864 r. W Encyklice *Mirari vos* Grzegorz XVI potępił indyferentyzm religijny oraz odrzucił rozdział Kościoła od państwa jako szkodliwy dla obu tych społeczności. W *Quanta cura* papież Pius IX odrzucił rozdział Kościoła

²⁴ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949.

²⁵ V. Possenti, dz.cyt., s. 34.

²⁶ Tamże, s. 34.

²⁷ O rysach nietszchejańskiej ideologii w systemie Webera pisze E.B.F. Midgley, *The Ideology of Max Weber*, Aldershot 1983, za: V. Possenti, dz.cyt., s. 35.

²⁸ Dokument Papieskiej Komisji *Iustitia et PAX*, *Kościół i prawa człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie”, 50 (1977), nr 2, s. 12.

od państwa w kontekście ideologii sekularyzmu, która stawiała się jakby nową religią. Leon XIII w swoich encyklikach negował wrogi rozdział i postulował zasady harmonijnej współpracy między państwem a Kościołem: *Humanum genus* z 20 kwietnia 1884 r., *Immortale Dei* z 1 listopada 1885 r., *Libertas* z 20 czerwca 1888 r., *Au milieu* z 16 lutego 1892 r. Papież potwierdzał odrębne kompetencje, ale i konieczność współpracy Kościoła i państwa, uważał, że państwo, które zajmuje postawę neutralną wobec religii pozbawia się wartości płynących z religii i tym samym koniecznej pomocy. W Encyklice *Libertas* Leon XIII krytykował liberalizm za dążenie do wyeliminowania z życia społecznego religii oraz spychanie jej do terenu prywatności. W Encyklice *Au milieu*, adresowanej do wiernych we Francji, stwierdzał, że rozdział Kościoła i państwa prowadzi do usunięcia wartości chrześcijańskich z życia społecznego i prawodawstwa, prowadząc do otwartej walki z Kościołem. Podobną argumentację Leon XIII zawarł w liście skierowanym do rządu Brazylii, w którym poddał krytyce zasadę neutralności wobec religii. Natomiast formę rozdziału Kościoła i państwa, która została ukształtowana w Stanach Zjednoczonych Leon XIII ocenił pozytywnie (*Longinquam oceani*, 1895). Podstawą pozytywnej oceny jest fakt, że Kościół nie napotyka tam wrogości i przeszkód. Jak wiadomo u źródeł rozdziału Kościoła i państwa w Stanach Zjednoczonych nie leżała ideologia sekularyzmu, lecz konieczność rozwiązania problemu wielkiej różnorodności wyznań²⁹.

Papieże Pius X oraz Pius XI w swoich dokumentach również odrzucili zasadę rozdziału Kościoła i państwa, zachowując argumentację swoich poprzedników. Pius X w Encyklice *Vehementer Nos* (11 lutego 1906 r.) potępił rozdział Kościoła i państwa we Francji, zaś w Encyklice *Iam dudum* (20 IV 1911 r.) również w Portugalii. Państwo winno szanować prawo człowieka do oddawania czci Bogu w życiu zarówno prywatnym, jak i publicznym. Ponadto rozdział Kościoła i państwa sprzeciwia się kulturze narodu od wieków związanego z wiarą katolicką. Obawy co do skutków usunięcia z życia publicznego religii wyrażali także wielcy myśliciele i pisarze. Już Dostojewskiego przerażały konsekwencje świata bez Boga, świata cynizmu i nihilizmu, w którym wszystko się rozpada, dlatego w usta jednego z bohaterów swoich powieści wkłada słowa: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno”³⁰. Według powszechnej opinii nikt i nic nie zastąpi chrześcijaństwa, jeśli chodzi o obronę godności osoby pojmowanej jako stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Stanowisko przeciwne stopniowo ulega erozji. Od końca XIX wieku toczy się dyskusja, czy fundamentem więzi społecznej ma być religia, czy moralność laicka. Wielu uważało, że w zlaicyzowanym świecie, który opuścili bogowie, tylko religia humanizmu może stanowić ratunek przed barbarzyństwem. Jednak szybko się przekonano, że czysto „światowe” i „naukowe” teorie więzi społecznej i emancypacji człowieka nie są w rzeczywistości obiektywne i oparte

²⁹ J. Krukowski, dz.cyt., s. 60.

³⁰ Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Warszawa 1970, t. s. 285–287.

na nauce, ale są rodzajem laickiego mitu, a już E. Kant ukazał zawodność i ograniczenia ludzkiego rozumu³¹.

ZASADA NEUTRALNOŚCI A PAŃSTWA TOTALITARNE

Historia uczy, że największe zagrożenia dla człowieka i narodów stwarzały ustroje, które dążyły do budowania ładu społecznego na laicyzmie czy antyklerykalizmie.

W XX wieku Kościół znalazł się w obliczu państw totalitarnych charakteryzujących się narzucaniem antychrześcijańskiej ideologii, działaniem masowej partii sprawującej dyktaturę, istnieniem kontroli państwa nad środkami masowego przekazu, terrorystycznym systemem policyjnym, centralnie sterowaną gospodarką³². Do takich systemów należał włoski faszyzm pod przywództwem B. Mussoliniego, który pomimo zawartych układów (traktaty laterańskie, 11 lutego 1929 r.), podjął działania antykościelne. Kościół w tym systemie usiłowano traktować jako narzędzie służące do opanowania mas. System faszystowski został potępiony przez Piusa XI w Encyklice *Non abbiamo bisogno* z 29 czerwca 1931 r. Pius XI potępił w niej próby monopolizowania przez partię faszystowską wychowania młodzieży oraz narzucanie statolatryi, czyli kultu państwa. W systemie tym, zdaniem papieża, zostały pogwałcone prawa rodziców oraz zasady prawa Bożego, określające zadania szkoły, Kościoła i państwa. Papież wzywał wiernych do odrzucenia błędnej ideologii oraz aktywnego udziału w życiu publicznym. System hitlerowski natomiast dążył do zniszczenia religii chrześcijańskiej ze względu na swoją rasistowską i ludobójczą ideologię. W Encyklice *Mit brennender Sorge* z 13 marca 1937 r. Pius XI potępił błędy ideologii nazistowskiej: ateistyczny panteizm, uprzedzenia rasowe, narodowe i państwowe, wzywał do praktykowania wartości chrześcijańskich oraz zasad moralności chrześcijańskiej w życiu publicznym. Także kolejny papież Pius XII w licznych wystąpieniach publicznych potępiał zbrodnie faszyzmu i hitlerizmu. Po II wojnie światowej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej Kościół znalazł się w konfrontacji z komunistycznym państwem totalitarnym. Model początkowo utworzony w Związku Sowieckim został narzucony krajom satelitarnym tego państwa. Głosząc w teorii wolność sumienia i wyznania, rozdział Kościoła i państwa oraz zasadę neutralności faktycznie system ten realizował zasady materialistycznej i ateistycznej ideologii, dążąc do zlikwidowania religii jako szkodliwego przesądu. Laicyzacja szkolnictwa w praktyce była ateizacją. Walka z religią była zadaniem partii, jedynej siły przewodniej w państwie, dokonywanym przy użyciu wszelkich środków

³¹ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 90.

³² C. Friedrich, Z. Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, New York 1969.

przymusu i terroru³³. Ludzie wierzący byli dyskryminowani, ograniczani w swoich prawach rodzicielskich. Zamiast deklarowanej neutralności światopoglądowej faktycznie istniał rodzaj ateistycznego państwa wyznaniowego. Nic dziwnego, że już Pius XI potępił zasady i metody tego systemu w Encyklice *Divini redemptoris* 19 marca 1937 r. W dokumencie tym papież określił komunizm jako błędną ideologię, wskazał na odrzucenie idei Boga, pozbawienie człowieka godności, wolności oraz innych praw dotyczących wychowania, życia rodzinnego, wadliwą koncepcję życia społecznego, ekonomicznego i politycznego. Za pontyfikatu Piusa XII Kongregacja Świętego Oficjum 1 lipca 1949 r. zagroziła katolikom karą ekskomuniki za przynależność do partii komunistycznej, za współpracę lub rozpowszechnianie propagandy komunistycznej³⁴.

ZASADA NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ PAŃSTWA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Uchwały Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza *Deklaracja o wolności religijnej*, wpłynęły na zmianę statusu prawnego Kościoła w państwach do tej pory uznanych formalnie za katolickie. Zrezygnowano przede wszystkim z pozycji religii uprzywilejowanej w stosunku do innych religii oraz z pozycji katolicyzmu jako religii państwa lub większości narodu. Kościół katolicki z kolei otrzymywał gwarancję korzystania z praw religijnych bez szkody dla wolności religijnej należnej innym wyznaniom, zabezpieczenie możliwości nauczania religii i wychowania religijnego, wolność w pełnieniu misji pastoralnej, charytatywnej, ewangelizacyjnej, publicznego wykonywania kultu, jurysdykcji w sprawach kościelnych itp. Umowy między państwem a Kościołem z reguły przyznawały Kościołowi i jego instytucjom osobowość prawną, gwarantowały cywilne skutki małżeństw kościelnych. W stosunku do państw komunistycznych obok metody ujawniania błędów doktryny komunistycznej rozpoczęto dialog uwzględniający rozróżnienie między błędną doktryną, którą należy piętnować i odrzucać, a ludźmi, których poglądy należy uszanować i z którymi należy rozmawiać. Papież Jan XXIII wezwał do dialogu i współpracy ludzi różnych przekonań dla wspólnego dobra. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* zwrócono uwagę na zróżnicowaną genezę różnych form ateizmu, wśród nich na ateizm systemowy, będący składnikiem ideologii społeczno-politycznych, usiłujących zwalczać religię oraz religijne wychowanie młodzieży przy wykorzystaniu do tego celu władzy publicznej (KDK 20). Paweł VI w *Populorum progressio* (1967) i w Liście apostoelskim *Octogesima adveniens* (1971), choć stwierdził niemożliwość pogodzenia marksizmu z zasadami katolickiej nauki społecznej, nie wykluczał

³³ J. Krukowski, dz.cyt., s. 76.

³⁴ Por. AAS 41 (1949), s. 334.

możliwości współpracy katolików z niewierzącymi. W tym Liście Paweł VI stwierdził, że zadaniem państwa świeckiego nie jest wypracowanie i narzucanie ideologii lub projektów społecznych, gdyż prowadziłoby to do jakiegoś rodzaju duchowej dyktatury, która jest najgorsza ze wszystkich (por. OA 25). Natomiast Jan Paweł II, poczynając od Encykliki *Redemptor hominis* (1979), analizując system komunistyczny w perspektywie prawdy o wolności i godności człowieka, oceniał go jako wrogi Kościołowi oraz degradujący i alienujący człowieka. Według osądu papieża przyczyną rozkładu systemu komunistycznego był „błąd antropologiczny” leżący u jego podstaw (*Centesimus annus*, 1 V 1991)³⁵.

DYLEMATY NEUTRALNOŚCI W SYSTEMACH LIBERALNYCH

Już pobieżna obserwacja wykazuje, iż współczesne państwa demokratyczne opierające się na ideologii liberalnej, choć deklarują wolność sumienia i religii, różnią się od Kościoła pojmowaniem tej wolności. Liberalizm i związany z nim indywidualizm są nowoczesnymi koncepcjami społeczeństwa i polityki sięgającymi XVII wieku. Nurt ten jest wytworem wielu szkół i prądów: od szkoły angielskiej i szkockiej (Locke, Smith, Hume) po szkołę kontynentalną (Kant, Constant, Tocqueville), amerykańską (federaliści, Lippmann, Rawls) i włoską (Croce, De Ruggiero). Liberalizm opiera się także na różnych szkołach filozoficznych (od racjonalizmu po empiryzm, od kantowskiego transcendentalizmu po utylitaryzm i historycyzm). Nic dziwnego, że myśl liberalna wykazuje słabość teoretyczną (ontologiczną, antropologiczną i etyczną), natomiast odnosi sukcesy w polityce (krytyka *welfare state*, zaufanie do rynku i konkurencji, zaangażowanie na rzecz praw obywatelskich)³⁶. Chociaż, zdaniem R. Dahrendorfa: „Moralnym elementem liberalizmu jest przekonanie, że liczy się jednostka, obrona jej nienaruszalności, rozwój jej możliwości, jej życiowe szanse”³⁷, to jednak w liberalizmie dominuje filozofia, w której nie zostaje uwzględniona ani natura człowieka, ani natura Dobra, ani cele wychowania osoby. U podstaw tego braku jest relatywizm wartości, krytyka idei Bytu i Dobra, prymat historycyzmu i świadomości historycznej nad ideą, że mogą istnieć uniwersalne zasady wiedzy, przez nieufność wobec zdolności rozumu w zakresie metafizyki i moralności³⁸. Rezultatem jest rezygnacja z poszukiwania sensu życia oraz odniesienia do Boga. Współczesny liberalizm, zdaniem wielu badaczy, nie musi wchodzić w konflikt z religią tak jak liberalizm oświeceniowy. Jednak musiałyby uznać, że polityka nie jest najwyższą formą ani całością

³⁵ Por. S. Kowalczyk, *Ocena marksizmu w Encyklice „Centesimus annus”*, ChS 22 (1992), nr 1, s. 67–76.

³⁶ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 69.

³⁷ Por. R. Dahrendorf, *Lebensschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1979.

³⁸ Por. V. Possenti, dz.cyt., s. 80.

ludzkiej wiedzy, ale winna przyjąć światło wyższego porządku³⁹. Wbrew stanowisku Kościoła, który głosi, że wolność człowieka winna być podporządkowana obiektywnej prawdzie, ideologia liberalna głosi wolność absolutną i relatywizm prawdy. Czysto liberalna interpretacja zasady laickości ogranicza się do idei państwa – arbitra gwarantującego wolność sumienia, kultu, nauki i stowarzyszeń, ale nie może narzucać żadnej koncepcji Dobra wspólnego. Taka tendencja jest bardzo silna w Stanach Zjednoczonych: państwo nie może rozstrzygać kwestii społecznych, które ze swojej istoty należą do społeczeństwa obywatelskiego. We francuskiej interpretacji laickości państwo i szkoła niosą silną koncepcję obywatelskości ukierunkowanej na modernizację, pod hasłami wolności, równości i braterstwa, obciążonej już od czasów rewolucji balastem ideologicznym⁴⁰. Niektórzy usprawiedliwiają taką właśnie interpretację w obawie, że sytuacja pełnej wolności mogłaby być wykorzystana przez Kościoły, które w warunkach pełnej wolności mogłyby odbudować swoje wspólnoty, dokonać ponownego zagarnięcia sfery publicznej i zakwestionować laickość republikańską⁴¹. Istnieją też różnice co do pojmowania wolności religii i Kościoła w poszczególnych państwach. Państwo radykalnie liberalne, przyjmując zasadę relatywizmu etycznego, pojmuje swoją neutralność wobec religii i Kościoła w taki sposób, iż wolność religijną sprowadza do sfery życia prywatnego, ograniczając jednocześnie prawa ludzi wierzących do głoszenia swoich przekonań w życiu publicznym. To faktyczne ograniczanie praw ludzi wierzących wyraża się najczęściej w zakazach umieszczania symboli religijnych w miejscach publicznych itp. Staje się wtedy państwem laickim, które programowo chce wykluczyć wymiar religijny z cywilnego obszaru publicznego⁴². W systemie neutralności pojmowanej negatywnie państwo demokratyczne nie stwarza wierzącym przeszkód w uzewnętrznianiu swoich przekonań religijnych. Natomiast przy systemie neutralności pojmowanej pozytywnie państwo demokratyczne, nie poprzestając na negatywnej ochronie wolności religijnej, czynnie wspiera podstawowe wartości etyczne i religijne w życiu prywatnym i publicznym, w tym celu ustanawiając pozytywne gwarancje wolności religijnej. Państwo świeckie o tym charakterze jest państwem niereligijnym, czyli państwem, które nie chce się utożsamiać bezpośrednio z ostatecznym celem życia, ale uznaje prawo swoich obywateli do szukania takiego sensu i pomaga im wypełniać związany z tym obowiązek⁴³. Właśnie z racji przyjętej postawy „autentycznej świeckości” państwo, nie przyznając sobie decydującej roli w życiu religijnym obywateli – co byłoby przekroczeniem kompetencji – winno szanować i stwarzać sprzyjające warunki do rozwoju życia religijnego i wolności w tej dzie-

³⁹ O pożądanych kierunkach transformacji i ubogaceniu liberalizmu przez kontakt z myślą klasyczną pisze V. Possenti, dz.cyt., s. 87.

⁴⁰ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 93–94.

⁴¹ Por. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998, s. 21–140.

⁴² G. Crepaldi, *Państwo świeckie i misja Kościoła*, „Społeczeństwo” nr 4, 1999, s. 683–692, 686.

⁴³ Tamże.

dzinie. Warto wspomnieć, że poprawne rozumienie świeckości zakłada jej zależność od prawa naturalnego, sumienia i religii. Autentyczna świeckość zakłada także powiązanie choć z zachowaniem odrębności między państwem, moralnością publiczną i cywilnym etosem z jednej strony a świadomością moralną i religijną obywateli z drugiej strony⁴⁴. Już Pius XII, charakteryzując model neutralności tego rodzaju realizowany w powojennych Włoszech, użył określenia: „zdrowa świeckość państwa”⁴⁵. Zakłada ona, że *przed państwem istnieje coś absolutnego i nienaruszalnego: osoba ludzka z konstytutywną dla niej relacją do Boga i z prawami i obowiązkami jakie z tego wynikają. Państwo, ani żaden inny organizm, system, czy ideologia nie są początkiem i źródłem tych praw i obowiązków*⁴⁶. Jak twierdzi V. Possenti: „Wyrazem umiarkowanej świeckości nie może być usunięcie religii z przestrzeni publicznej, tak jakby religie wносиły coś niebezpiecznego i nieczystego, tak jakby sfera publiczna musiała być całkowicie zsekularyzowana, a religia jako podstawowa inspiracja moralności indywidualnej i społecznej – zepchnięta do sfery prywatnej. Krokiem naprzód w tej delikatnej kwestii jest rozróżnienie między *sekularyzacją instytucji*, czyli ich niezależnością od władzy religijnej, a *sekularyzacją świadomości*, czyli programowym usunięciem religii z tkanki społecznej i w końcu z decyzją o tym, że Bóg jest sprawą wyłącznie prywatną. Jeżeli ta pierwsza forma sekularyzacji wydaje się do przyjęcia, to ta druga – już nie”⁴⁷.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA A UNIA EUROPEJSKA

O ile u źródeł Unii Europejskiej nie brakowało polityków dostrzegających rolę wartości chrześcijańskich w budowaniu jedności tej struktury, obecnie uwidacznia się rola środowisk, które pragną marginalizować rolę religii i Kościoła i przeciwstawiają się obecności religii w życiu publicznym. Środowiska te pragną zredukować człowieka do wymiarów czysto biologicznych bez odniesienia do świata nadprzyrodzonego. Często wysuwa się argument jakoby wzmianka o chrześcijańskim dziedzictwie Europy raniła uczucia niechrześcijan czy wyznawców innych religii. W rzeczywistości stwierdzenie historycznego faktu podkreśla tożsamość Europejczyków, natomiast element obrazy leży jedynie w cynizmie zeświecczonej kultury, odrzucającej własne podstawy: „to nie wspomnienie Boga obraża wyznawców innych religii, ale raczej próba zbudowania wspólnoty ludzkiej całkowicie bez Boga”⁴⁸. Europa zdaje się zapominać o swoich chrześcijań-

⁴⁴ M. Toso, *Świeckość państwa. Laicyzm i prawo naturalne*, „Społeczeństwo” nr 3/4/ 2002, s. 455.

⁴⁵ Por. J. Krukowski, dz.cyt., s. 102–103.

⁴⁶ G. Crepaldi, art.cyt., s. 685.

⁴⁷ V. Possenti, dz.cyt., s. 6.

⁴⁸ Kard. J. Ratzinger, *Moralizm polityczny...*, s. 223.

skich korzeniach i chce wejść w epokę sekularyzmu. A przecież właśnie w Europie chrześcijaństwo uzyskało swój charakter kulturowy i intelektualny i jemu zawdzięcza ona swoją racjonalność i oryginalność. Jednak: „...na bazie tej racjonalności Europa wytworzyła kulturę, która w sposób nie znany wcześniej ludzkości ruguje Boga ze świadomości publicznej, czy to odrzucając Go całkowicie, czy to oceniając kwestię Jego istnienia jako niemożliwą do rozstrzygnięcia, niepewną, a zatem przynależną do sfery osobistych wyborów – tak czy owak, jako nie mającą znaczenia dla życia publicznego”⁴⁹. Powstaje pytanie: w jaki sposób można w tej sytuacji uzasadnić obecność i misję ewangelizacyjną Kościoła w rodzącym się „państwie europejskim”? Państwo, nawet jeśli ożywiają je najlepsze intencje, nie obejmuje całości ludzkiej egzystencji. Nie może więc zniewalać swoich obywateli. Państwo (europejskie czy nie) może próbować zdominować swoich obywateli w różny sposób. Może nie uznać jakiejś części przeszłości, z którą się nie utożsamia (np. dziedzictwa chrześcijańskiego). Może też uznać, że to ono jest ostatecznym spełnieniem i gwarancją pokoju i szczęścia. Ale jak pisze Olivier Chaline: „...narzucony raj, wczoraj realnego socjalizmu, a dziś konsumpcji, rychło obraca się w piekło. Po zanegowaniu przeszłości nastąpi także zniszczenie przyszłości i uczynienie terażniejszości nie do życia”⁵⁰. Kult Złotego Cielca, który jest zawsze obecny, nie ukryje skrywanej duchowej pustki. Przybierające totalitarne rysy antychrześcijańskie państwo usiłuje narzucać swoje „bóstwa”: „nie adorują bowiem nowych państwowych bogów ci, którzy odmawiają dokonywania sztucznych poronień czy zaślubiania homoseksualistów”⁵¹. Chrześcijanie otwarcie deklarujący i praktykujący swoją wiarę nie są także dopuszczani do pełnienia ważnych funkcji publicznych (casus Buttiglione). W latach osiemdziesiątych minionego wieku kard. J. Ratzinger, nawiązując do refleksji E. Böckenförde’a⁵², kwestionował „doskonałość” państwa liberalnego. Jego zdaniem, dzisiejsze wolnościowe i zsekularyzowane państwo nie jest już *societas perfecta*, aby mogło powstać i istnieć jest zdane na inne moce i siły. To właśnie chrześcijaństwo przynosi państwu jako aksjologiczny fundament kryteria rozumności płynącej z wiary, która wyzwala z politycznych mitów; przynosi moralność, a więc kryteria dobra i zła, przynosi prawo, a więc chroni przed uleganiem panującym poglądom, dostarcza kryteria wolności, które chronią przed uleganiem ideologicznym autorytetom różnych grup interesów, oraz przynosi rozdział tego co duchowe i doczesne, przez co zabezpiecza rolę sumienia i poczucia odpowiedzialności⁵³. Kościół może wypełniać swoją misję w dzisiejszym świecie, także wobec totalitarnych zakusów takich czy

⁴⁹ Tamże, s. 221.

⁵⁰ O. Chaline, *Ni Pan ni Sługa: Kościół a jednocząca się Europa*, „Communio”, nr 4, 2005, s. 3–11, tutaj, s. 4–5.

⁵¹ Tamże, s. 5.

⁵² E.W. Böckenförde, dz.cyt.

⁵³ J. Ratzinger, *O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka...*, s. 244.

innych władz, gdyż jest uniwersalny, gromadzi pomimo sekularyzacji największą wspólnotę ludzi, jest zakorzeniony w historii bardziej niż jakakolwiek struktura polityczna, posiada obietnice przyszłości, gdyż „ma słowa życia wiecznego”. Jest depozytariuszem prawdy, która nie jest subiektywna: „W konsekwencji przeszkadza, drażni, i oskarża się go o nietolerancję z powodu jego pretensji do bycia katolickim i potwierdzania dogmatów, które nie są wytworem większościowego głosowania. Afirmuje on również transcendencję, otwartość przywracającą każdej rzeczy jej miejsce, podług innej niż ludzka skala ocen. Wyraża przez to sprzeczność z praktyczną apostazją, która jest apostazją społeczeństw zwanych zachodnimi. Jest żywym zaprzeczeniem materializmu, już nie teoretycznego, lecz faktycznego, służącego za podstawę widzenia spraw w kategoriach rynku i wymiany. Jest przeszkodą dla europejskiego mariażu biurokracji z liberalizmem, który daje przyzwolenie dla konsumpcji”⁵⁴. Już w 1980 r. kard. J. Ratzinger na łamach „Revue des Sciences Religieuses” sformułował tezy dla przyszłej Europy: „Konstytutywne dla Europy, od jej pojawienia się w Helladzie, jest wewnętrzne przyporządkowanie sobie demokracji i eunomii – prawu nie podlegającemu żadnej manipulacji. [...] Jeśli eunomia jest przesłanką żywotności demokracji [...] to z kolei zasadniczą przesłanką eunomii jest wspólne i wiążące dla oficjalnego prawa poszanowanie wartości moralnych i Boga”. Oznacza to brak zgody na zamykanie religii w sferze prywatności przy panoszeniu się ateizmu praktycznego jako oficjalnego dogmatu. „Wyrzeczenie się dogmatu ateizmu jako przesłanki dla prawa publicznego i dla kształtu państwa oraz równie jawne wyznanie czci i szacunku wobec Boga jako podstawy etosu i prawa, oznacza zrezygnowanie zarówno z narodu, jak i ze światowej rewolucji jako *Summum bonum*. [...] Dla Europy musi być konstytutywne uznanie i podtrzymywanie wolności sumienia, praw człowieka, wolności nauki i wynikającej stąd wolnej społeczności ludzkiej”⁵⁵. Choć minęło 26 lat tezy te są nadal aktualne. Przybierają bowiem na sile tendencje, które Ojciec Święty Jan Paweł II określił jako „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego”⁵⁶, poprzez wywoływanie u „Europejczyków wrażenia, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione przez historię”⁵⁷. Tym bardziej że zdaniem Claudio Gentili, wielu katolików jest omotanych i prawie zmuszonych do milczenia przez podstępą agresywność laicyzycznego fundamentalizmu, który szantażuje ich błędnie pojmowanym pojęciem świeckości⁵⁸. Jak twierdzi Francesco Gentile atmosfera duchowa Europy Zachodniej jest wytworem racjonalistycznego subiektywizmu, w którym zlewają się ze sobą sceptycyzm i idealizm, ateizm i panteizm, spirytua-

⁵⁴ O. Chaline, art. cyt., s. 10.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka...*, s. 268–270.

⁵⁶ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 7.

⁵⁷ Tamże, nr 7.

⁵⁸ C. Gentili, *O świeckość w prawdzie*, „Społeczeństwo” nr 1, 2004, s. 13–16.

lizm i materializm, przez co staje się ona przedsiönkiem najciemniejszego nihilizmu. A przecie¿ nihilizm, jak mówi Encyklika *Fides et ratio* (nr 90), nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bo¿ego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego to¿samości. Zdaniem F. Gentile można zaobserwowaó powstawanie europejskiej odmiany „religii obywatelskiej” (*civil religion*), ze względu na potrzebę poszukiwania nowej zasady legitymizacji porządku społecznego, gdyż nie można żyó bezpiecznie, opierając się na zasadzie *etsi Deus non daretur* – jakby Bóg nie istniał. Tego typu *religia cywilna* różna w stosunku do religii kościelnej: „...obejmuje całość przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu nawarstwiającego się w czasie, zbiorowej pamięci przeszłych wydarzeń; to wszystko, budując komunikację symboliczną i publiczne samorozumienie w określonym społeczeństwie, powoduje wysoki poziom integracji...⁵⁹. Do pewnego stopnia *religia cywilna* może spełniaó pozytywną rolę. Jednak taka „religia obywatelska” nie może być w praktyce społecznej skuteczna: „Religia przynosi dobre skutki społeczne i polityczne o ile jest prawdziwą religią”. Chrześcijaństwo jest w swojej istocie wiarą transcendentną, która z racji swego historycznego i publicznego charakteru może funkcjonowaó jako *religia publiczna* ze swojej natury zdolna do pozytywnego oddziaływania na kulturę⁶⁰. Natomiast, wbrew temu postulatowi, zdaniem C. Gentili, w Europie odradza się pewien laicystyczny fundamentalizm o pokroju antyklerykalnym: *W imię świeckości odmówiono umieszczenia w konstytucji europejskiej odwołania się do korzeni Judeo-chrześcijańskich. W imię świeckości domagano się usunięcia krzy¿y ze szkół. W imię świeckości uznano za obskurancą niedawną ustawę włoskiego parlamentu zabraniającą zapłodnienia pozaustrojowego. Ale czy jesteśmy pewni, że to jest właśnie świeckość? Przypomina to raczej ów „arogancki, agresywny i nietolerancyjny laicyzm, chętnie ubierający się w szlachetną szatę ideologii i wypowiadający szlachetne walki wyzwolenicze”, o jakim mówił Arturo Carlo Jemolo⁶¹. W tym duchu mówił niegdyś Alcide de Gasperi: *Jeśli laicyzm miałby oznaczaó, że nie można wyznawaó publicznie wiary ojców, wtedy ta forma laicyzmu okazałaby się wrogiem konstytucji i ustroju demokratycznego⁶²*. Rozwiązaniem jest taki rodzaj świeckości, który jest otwarty na prawdę i takie wartości, jak: godnośó osoby mająca swoje źródło w Bogu, sprawiedliwośó społeczna, równośó, wolnośó sumienia, ochrona życia od samego poczęcia do naturalnej śmierci, wolnośó wychowania, powszechne przeznaczenie dóbr. Nie jest fundamentalizmem przekonanie, że istnieją wartości nie-negocjowalne. Świeckośó otwarta uznaje, że żadna ludzka władza nie może zdominowaó człowieka, gdyż jest on otwarty na prawdę, która go przewy¿sza. Dłate-*

⁵⁹ V. Possenti, dz.cyt., s. 151.

⁶⁰ Tamże, s. 152.

⁶¹ C. Gentili, art.cyt., s. 13–16, 14.

⁶² Za: tamże, s. 14.

go żadne państwo, także Unia Europejska nie może uciec od decyzji: albo z Chrystusem, albo przeciw Niemu⁶³. Dlatego tak ważne są zasadnicze kwestie. W sprawie tzw. *invocatio Dei* Jan Paweł II stwierdził, że wykreślenie z Karty Europejskiej jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia do Boga jest *antyhistoryczne i uwłacza ojcom nowej Europy*, gdyż odwołanie do Boga jest „najwyższym źródłem godności osoby ludzkiej i jej podstawowych praw”. Doświadczenia zaś historii XX wieku pouczają, że bożki stawiane w miejsce prawdziwego Boga oznaczały zawsze negację człowieka, gdyż *prawa Boga i prawa człowieka albo się wzajemnie utwierdzają, albo razem upadają*⁶⁴. Zamiar pominięcia imienia Bożego i chrześcijaństwa w konstytucji europejskiej dowodzi, że nurt laicyzyczny chciałby uczynić Unię Europejską narzędziem swojej indoktrynacji. Dąży do spowodowania apostazji Europy, przed czym przestrzega Jan Paweł II. Nic dziwnego, że ogłoszona w 2003 r. Adhortacja *Ecclesia in Europa* zawiera wiele gorzkich ostrzeżeń i stwierdzeń o gasnących dla Europy światłach nadziei, o utracie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, o próbach *nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo (Ecclesia in Europa, nr 7), o dążeniach do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa (nr 9)*. O wiele wcześniej, w 1991 r., w Lubaczowie Papież, wspominając doświadczenia z okresu totalitaryzmu, mówił: *Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte, w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą ranily i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczaliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczaliśmy tego wielkiego katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności*⁶⁵. Współcześnie w Adhortacji *Ecclesia in Europa* Papież głosi: *„W relacjach z władzami publicznymi Kościół nie domaga się powrotu do form państwa wyznaniowego. Równocześnie piętnuje wszelkiego rodzaju ideologiczny laicyzm czy wrogi rozdział między instytucjami świeckimi a wyznaniem religijnymi*”⁶⁶. Natomiast 12 stycznia 2004 r. w przemówieniu wygłoszonym do zebranych ambasadorów Jan Paweł II, przeciwstawiając się tendencji do marginalizacji chrześcijaństwa w niektórych państwach europejskich, z mocą podkreślił: *świeckość państwa nie jest laicyzmem. Świeckość może być miejscem spotkania, natomiast laicyzm jest po-*

⁶³ F. Gentile, *Religia cywilna dla Unii Europejskiej?*, „Społeczeństwo”, nr 1/2001, s. 17–26.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 3, 2001, s. 7.

⁶⁵ *Homilia podczas mszy św. na stadionie, Lubaczów, 3 czerwca 1991*, w: *Czwarta Pielgrzymka*, Poznań 1991, s. 117.

⁶⁶ *Ecclesia in Europa*, nr 117.

zbawiony ducha tolerancji i szacunku wobec religii, stając się agresywny, jest prawdziwym zagrożeniem dla wolności religijnej⁶⁷. Papież wzywa, by nie zaprzęścić chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Stąd Kościół pełni najlepiej swoją rolę poprzez wierność swojej tożsamości i posłannictwu wyznaczonemu przez Chrystusa.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA A WYCHOWANIE

W aspekcie wychowania pełna neutralność światopoglądowa państwa jest szkodliwą utopią. Wyraźnie się to uwidacznia we francuskim modelu neutralności światopoglądowej. W praktyce sprowadza się to do eliminacji nauki religii i wartości religijnych z programów szkolnych. Religijność jest traktowana jako symptom intelektualnego niedorozwoju. Chodzi więc nie o neutralność, lecz ponížanie i marginalizację religii⁶⁸. Także w Polsce istnieją pod tym względem niedobre doświadczenia z przeszłości. Od wielu lat np. środowiska laickie usiłują zamiast właściwej formacji narzucać szkołom publicznym tzw. edukację seksualną, opartą na ideologii egoizmu, hedonizmu i subiektywizmu. Zamiast wychowania do życia w rodzinie proponuje się wczesną inicjację seksualną (prezerwatywy), antykoncepcję, aborcję. W tym ujęciu brak jasnych zasad moralnych i poczucia odpowiedzialności sprawia, że współżycie seksualne przestaje być możliwością okazania wiernej miłości i przekazywania życia, a staje się okazją, gdzie pojawia się przemoc i śmierć (aborcja i AIDS)⁶⁹.

Zasada tendencyjnie pojmowanej neutralności światopoglądowej jest negatywnie oceniana przez pedagogów i wychowawców katolickich. Ponieważ światopogląd stanowi zespół przekonań poszczególnych osób czy grup społecznych na temat ostatecznej tajemnicy świata i człowieka, na temat hierarchii wartości i podstawowych zasad moralnych – przyjęcie tendencyjnie pojmowanej zasady neutralności światopoglądowej w wychowaniu musiałoby prowadzić do totalnego relatywizmu i nihilizmu. Nie istniałaby żadna różnica między cnotą a występkiem. Szkoła musiałaby akceptować nawet zachowania patologiczne i przestępcze. Podobnie absolutyzacja związanej z neutralnością zasady tolerancji prowadziłaby do zakazu odróżniania dobra od zła. Zdaniem M. Brennera, można zaakceptować taką jedynie interpretację zasady neutralności światopoglądowej, która nie oznaczałaby braku zainteresowania kwestią wychowania w duchu podstawowych wartości, niezbędnych do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa, co musi oznaczać konieczność nawiązywania do wartości chrześcijańskich w syste-

⁶⁷ Bp M. Jędraszewski, *Wybrać większą wolność*, Poznań 2004, s. 25–26.

⁶⁸ M. Cogiel, *Wychowanie przez katechezę szkolną w dobie transformacji*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 542.

⁶⁹ Por. ks. M. Dziewiecki, *Państwo światopogląd, wychowanie*, www.opoka.org.pl/biblioteka

mie edukacji państwowej⁷⁰. Ponieważ czołową rolę w wychowaniu odgrywają dzisiaj media, warto przytoczyć osąd Jana Pawła II na temat znaczenia przekazywania prawd i wartości religijnych poprzez środki masowej komunikacji: *potrzebne są programy sprzyjające rozwojowi osoby, kształtujące zmysł dobra, umiejętność właściwego podejścia – bez zastraszania i zniekształcania – do wszystkich, nawet najtrudniejszych problemów egzystencji. Przede wszystkim zaś należy ukazywać za pośrednictwem mediów wartości i wzory, pomagające dotrzeć do podstawowych prawd o człowieku i ważnych pytań, które stawia. Wśród nich szczególnie znaczenie należy przypisać prawdom religijnym, które zawierają stosowne odpowiedzi na najgłębsze pytania rodzące się w procesie osobowego wzrostu i rozwoju*⁷¹.

ZWISCHEN LAIZITÄT UND DER LAIZISMUS

Zusammenfassung

Der Begriff der Laizität gestaltet sich als ein Bestandteil der neuzeitlichen Welt bezieht sich auf die Systeme die, die Gewissensfreiheit ihrer Bürger werthalten. Im Hinsicht auf die historische Bedingtheit assoziiert man die Laizität mit der Trennung von Kirche und Staat. Auf dem Gegenpol gibt es den Begriff der Laizismus, der Ideologie die mit den Systemen des totalitären Atheismus Verbindung hat. Diese Systeme versuchen antireligiöse Vorstellung der Welt als ihre eigene Konzeption des Gutes aufzudringen. Ausschluss der Religion und Lassen sie außer Acht im Leben der Gesellschaften und Völkern folgt aus der Annahme einer nicht adäquaten Idee der Laizität hervor, die nicht auf das historische Andenken und lebendige Tradition der europäischen Völkern achtet. Diese oft nur als oberflächlicher Stereotyp befestigte Version des laizistischen Denkens, erklärt für ungültig die konstruktive, öffentliche Rolle der Religion in Praxis und im historischen sowie gesellschaftlichen Leben einer eigenartigen falschen Methodologie *etsi Deus non daretur* erliegend. "Die Offenheit" des Staates sollte nicht nur in dem erscheinen, dass man die Bindung an die Gesellschaft durch den Bau ihres Wohlstandes erreichen will. Man muss doch vor allem den Bedarf an der Gleichheit zu befriedigen, das Prinzip der unbegrenzten Konkurrenz von verschiedenen Weltanschauungen abzulehnen und Menschenrechte zu respektieren. Die auf die Religion eröffnete Laizität hat Vorteile bei Gestalten des öffentlichen Geistes, weil die Religion der Hauptfaktor von Sozialisierung, Erziehung und Bilden der Tugend ist. Zum guten Leben reicht nicht nur die Ethik. Es ist zweifelhaft ohne Religion die Höhe des moralischen Lebens zu erreichen. Die Verkündigung des ethischen Relativismus und die Ablehnung der Religion haben dazu beigetragen, dass die liberalen Gesellschaften im Angesicht der Bedrohung von totalitären Ideologien hilflos sind. Zur Zeit, eine Bedrohung ist die Krise der Wahrheitsidee und die mit ihr verbundene Abwertung der Menschenwürde und Nihilismus.

Słowa kluczowe: laickość, laicyzm, laicyzacja, neutralność światopoglądowa, państwo i Kościół

⁷⁰ Wypowiedź na Międzynarodowej Konferencji „Wolność religijna w jednoczącej się Europie” 2–4 IX 2002. M. Dziewiecki, *Wychowanie: mity, ideologia i realizm*, www.opoka.org.pl/biblioteka

⁷¹ Jan Paweł II, *Media i wychowanie. Przesłanie papieskie do katolickiej Unii Prasy Włoskiej. Watykan*, 18 kwietnia 2002. www.opoka.org.pl/

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

POSTACIE NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGLĄDOWEJ

Ukształtowane jako składnik nowoczesnego świata pojęcie laickości odnosi się do ustrojów szanujących wolność sumienia swoich obywateli. Laickość ze względu na uwarunkowania historyczne kojarzy się z rozdziałem Kościoła i państwa. Na drugim biegunie znajduje się pojęcie laicyzmu, ideologii powiązanej z systemami totalitarnego ateizmu, usiłującej narzucić antyreligijną wizję świata jako własną koncepcję Dobra. Do myślenia skłania rola pewnych ideologii, które najpierw pomagały zlikwidować dominację religii, później wspierały panowanie systemów totalitarnych¹. Zwłaszcza XX wiek zrodził totalitaryzmy, które, dążąc do całkowitej kontroli nad społeczeństwem, o wiele skuteczniej zabijały wolność niż stare systemy opierające się na religiach². Tymczasem laicka rola współczesnego państwa ma być odmienna: nie powinno ono drogą przymusu narzucać poglądów części społeczeństwa pozostałym obywatelom, gdyż należy uszanować autonomię sumienia. Może jedynie pełnić rolę arbitra troszcząc się jedynie, by nikt nie narzucał swojej koncepcji życia innym. W ten sposób pytanie o laickość przekształca się w pytanie o neutralność światopoglądową państwa.

Zasada neutralności światopoglądowej odnosi się do form wzajemnych relacji między państwem a Kościołem, konkretnie zaś stosunku władzy państwowej i prawa stanowionego do wartości religijnych i etycznych w warunkach pluralizmu religijnego i światopoglądowego współczesnego społeczeństwa. W kwestii neutralności światopoglądowej chodzi więc o odpowiedź na pytanie: czy władze państwowe i system prawny powinny respektować wartości religijne i etyczne zakorzenione w kulturze narodowej i ogólnoludzkiej, czy – przeciwnie, mają zająć wobec nich stanowisko neutralne. Zagadnienie neutralności światopoglądowej komplikuje fakt, że w rzeczywistości nie istnieje neutralność w sensie aksjologicznym, gdyż człowiek, ciesząc się atrybutem wolności, nieustannie musi wybierać między dobrem a złem. Ponieważ sercem kultury jest *kult, sacrum*, sprawie

¹ Por. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.

² G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, s. 8.

ludzkiej wolności i godności osoby służą wartości religii, natomiast tym centrum nie może być zsekularyzowana bałwochwalcza kultura prowadząca do nihilizmu³. Z dotychczasowych dziejów wiadomo, że odrzucenie fundamentalnych, transcendentnych (przekraczających doczesność) wartości prowadziło zawsze do absolutyzowania wartości relatywnych takich, jak rasa, klasa społeczna, dobro partii, co owocowało cierpieniem i śmiercią milionów ludzi.

Zasada neutralności światopoglądowej państwa była promowana przez tzw. państwo świeckie, które stanowi swoisty model relacji między państwem a Kościołem, utożsamiany często z systemem rozdziału Kościoła od państwa. Tego typu państwa ukształtowały się na gruncie liberalizmu. Na ogół państwa liberalne, akceptując zasadę rozdziału, uzasadniają swój świecki charakter koniecznością zapewnienia wolności religijnej obywatelom i poszczególnym wyznaniom. Często ideologowie liberalni, w celu powiększenia akceptacji zasady neutralności, „straszą” możliwością zaistnienia „państwa wyznaniowego” w sytuacji, gdy większość społeczeństwa wyznaje światopogląd religijny i chciałaby się kierować jego zasadami w życiu publicznym – uznając zarazem zasady państwa demokratycznego jako państwa minimum. Ma to jednak charakter wyłącznie polityczny. W praktyce tego rodzaju manipulacje, ograniczając jedną dominującą religię, są wyrazem dążenia do kształtowania państwa nawet wbrew woli większości społeczeństwa, na podstawie innego światopoglądu – laicyzmu. Te tendencje kamufluje się za pomocą sloganu o państwie neutralnym światopoglądowo. W rzeczywistości chodzi często o sekularyzację życia publicznego⁴. Również postulat neutralizacji przestrzeni publicznej, ze względu na rzekomy światopoglądowy pluralizm współczesnych społeczeństw, okazuje się jedną z metod dechrystianizacji⁵. Należy podkreślić, że państwo nawet deklarujące się jako *neutralne* wobec religii, światopoglądu i Kościoła w praktyce nigdy nie jest obojętne wobec prawa człowieka do religii w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jednak w praktyce deklarowana „świeckość” państwa może przybierać różne odcienie – od faktycznego rozdziału charakteryzującego się poszanowaniem praw Kościoła do wrogości wobec religii przez realizację polityki antyreligijnej czy antykościelnej⁶.

³ Por. G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa. Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005.

⁴ Por. W. Chrzanowski, *Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, praca zb. pod red. E. Nowickiej-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 9–18, tutaj s. 16.

⁵ Tamże, s. 16.

⁶ Por. G. Haarscher, *Laickość. Kościół, państwo, religia*, Warszawa 2004; J. Krukowski, *Kościół i państwo, podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 43.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA W KRAJACH ZACHODNICH

We współczesnych krajach demokratycznych normą jest przestrzeganie wolności religijnej oraz tych praw podstawowych, o których mówi Europejska Konwencja Praw Człowieka (zwł. art. 9 o wolności sumienia i art. 14 o niedyskryminacji z powodu religii).

W Stanach Zjednoczonych i Kanadzie neutralność światopoglądowa wobec wyznań i Kościołów charakteryzuje się zachowaniem pozytywnego nastawienia do religii w ogóle oraz do zasad i wartości moralnych. Idea neutralności światopoglądowej pojawiła się tam w sytuacji pluralizmu etnicznego, kulturowego i religijnego jako środek odsunięcia konfliktów na tle różnic religijnych. Odpowiednie akty prawne zagwarantowały równość praw politycznych oraz swobodę praktyk religijnych wszystkich obywateli niezależnie od wyznania. Pierwsza poprawka (1791) do Konstytucji amerykańskiej zapewniała rozdział Kościołów od państwa federacyjnego, nieuprzywilejowanie jakiegokolwiek religii oraz całkowitą wolność sumienia. Natomiast Konstytucja amerykańska z 1787 r. (art. 6) wykluczała dyskryminację religijną w sprawowaniu funkcji publicznych⁷. Faktycznie państwo amerykańskie traktuje Kościoły jako korporacje prawa prywatnego, cieszące się osobowością prawną. Mają one określonymi przywilejami w prawie podatkowym (ich działalność na cele kultu jest zwolniona od podatku dochodowego). Także nieruchomości kościelne są zwalniane od podatków, jeżeli dochody z nich płynące są przeznaczone na cele kultu. Kościoły mogą prowadzić swobodną działalność związaną z nauczaniem i wychowaniem. Mimo nasilających się tam obecnie ze strony zwolenników laickiego humanizmu tendencji wrogich religii i Kościołowi, religia i Bóg są obecne w życiu publicznym i państwowym. W ostatnich latach Sąd Najwyższy USA w swoich orzeczeniach opowiadał się przeciw odmawianiu modlitwy, medytacji religijnej, nauczaniu religii. Z drugiej strony, system amerykański zezwala na działalność kapelanów, opłacanych z funduszy państwowych w wojsku, policji, więzieniach, domach opieki i szpitalach. Dopuszcza także różne praktyki religijne w życiu publicznym. Sytuacja ta tworzy swoisty kontekst funkcjonowania religii wpływający na ukształtowanie się *civil religion* – religii obywatelskiej. Religia chrześcijańska nie jest poddana marginalizacji, jest tutaj raczej pojmowana jako wspólne dziedzictwo narodu. Ten typ świeckości nie oznacza więc radykalnej neutralności państwa wobec religii, gdyż akceptuje wartości nadrzędne dla całego społeczeństwa⁸.

Przykładem neutralności wrogiej religii (laicyzmu) jest Francja. Od schyłku średniowiecza postępujący rozwój gallikanizmu, czyli idei, zgodnie z którą władca nie uznaje ponad sobą żadnej wyższej jurysdykcji, ograniczał władzę papieża zwłaszcza odnośnie do nominacji biskupów oraz wprowadzał możliwość kontrolo-

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ M. Toso, *Świeckość państwa, laicyzm i prawo naturalne*, „Społeczeństwo” nr 3/2002, s. 458; J. Krukowski, dz.cyt., s. 45.

wania Kościoła, choć Kościół otrzymywał znaczące przywileje (kompetencje w dziedzinie nauczania, zagwarantowanie pierwszeństwa duchowieństwa jako pierwszego stanu)⁹. Wprawdzie systemy rozdziału państwa i Kościoła z końca XVIII i początku XX wieku deklarowały wolność kultu, ale pod wpływem ideologii rewolucji francuskiej górę wzięły wojujący i agresywny laicyzm, który dążył nie tylko do zniszczenia zewnętrznych i publicznych form religii, ale i samej jej istoty. Co więcej, ten wojujący laicyzm dążył do poddania religii strukturom politycznym, do jej instrumentalizacji¹⁰. Przepisy prawne ograniczyły kult do wnętrza budynków kościelnych, zakazały publicznego noszenia stroju duchownego, zgromadzeń religijnych, zakazywały umieszczania jakichkolwiek emblematów religijnych w miejscach publicznych, zakazały jakiegokolwiek dotowania wyznań. Przyczyną wrogiej postawy wobec religii i Kościoła była w tym wypadku ideologia antychrześcijańska, wynikająca z założeń postoświeceniowej filozofii oraz walka z Kościołem pod pretekstem jego powiązania w przeszłości z systemem monarchicznym. Ideologia ta głosiła tezę absolutnej ludzkiej wolności, ideę suwerenności ludu oraz postulat wolności myśli, sumienia, słowa, prasy, religii, kultu. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe 26 sierpnia 1789 r. zawierała swoiście pojmowane gwarancje wolności sumienia i wolności religijnej: „Nikt nie może być niepokoiony z powodu swoich opinii, nawet religijnych, chyba że zakłócają one porządek publiczny, ustanowiony przez prawo”. W praktyce oznaczało to zasadę: nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji. Kolejne akty prawne z 2 grudnia 1789 r. formułowały przejęcie nieruchomości kościelnych. 13 lutego 1790 r. zniesiono wszystkie zakony. 12 lipca 1790 r. uchwalono *Konstytucję cywilną duchowieństwa*, na której mocy wprowadzono nowy podział Kościoła we Francji, obsadzenie stanowisk biskupów i proboszczów w drodze wyboru (biskupi mieli być wybierani w każdym departamencie przez wszystkich jego przedstawicieli, proboszczowie przez wyborców danego okręgu), utrzymanie duchowieństwa ze skarbu państwa (pobory sług religii wyznacza naród), przy czym Kościół tracił wszelkie beneficja i przywileje. 7 maja 1791 r. została uchwalona ustawa ograniczająca wolność sprawowania kultu przez duchownych, którzy odmówili przysięgi na ustawę cywilną. Także w 1791 r. została uchwalona laicyzacja instytucji stanu cywilnego: „Prawo traktuje małżeństwo wyłącznie jako umowę cywilną. Legislatywa ustali dla wszystkich mieszkańców bez różnicy sposób stwierdzania urodzeń, ślubów i zgonów; i wyznaczy publicznych urzędników, którzy będą przyjmować i przechowywać akta”. Dekret ten antycypował rozporządzenia prawne kodeksu cywilnego z 1804 r.¹¹. Wszystkie te akty prawne podporządkowały instytucje kościelne państwu. Ze względu na opór duchowieństwa i protesty Stolicy Apostolskiej w 1794 i 1795 r. zostały wydane ustawy odwetowe, w których ustanawiano odmowę wydawania

⁹ G. Haarscher, dz.cyt., s. 14.

¹⁰ M. Toso, art.cyt., s. 458.

¹¹ G. Haarscher, dz.cyt., s. 17.

funduszy na cele kultu oraz formułowano ustawę o rozdziale Kościoła od państwa. Wprawdzie gwarantowano prawo do niezakłócania kultu i deklarowano zasadę neutralności państwa wobec religii, jednak państwo zakazało finansowania wyznań religijnych, wynajmowania budynków do spraw kultu i zamieszkania przez duchownych, zabraniano występowania publicznie w stroju duchownym, sprawowania kultu poza miejscami na ten cel przeznaczonymi oraz umieszczania symboli religijnych w miejscach publicznych. Ideą przewodnią tych aktów było dążenie do usunięcia religii z życia publicznego. Religia miała być ograniczona do dziedziny życia prywatnego, bez możliwości oddziaływania na życie społeczne Kościoła miał być całkowicie uzależniony od państwa, a życie publiczne miało stać się laickie, czyli pozbawione wartości religijnych. Kościół został pozbawiony prawa własności, co uniemożliwiało mu pełnienie jego społecznej misji. Rewolucyjna radykalizacja prowadziła do poważnego rozłamu między duchowieństwem „opornym” a zwolennikami przemian. Tygiel przemian stymulował proces dechrystianizacji oraz inicjowanie rewolucyjnych kultów (kult Republiki, religia Rozumu, zaprowadzony przez Robespierre’a kult Istoty Najwyższej, wiosna 1794 r.), jako wymierzony przeciw ekscesom religii Rozumu. Zanim wezwał Ojca wszechświata na Pole Marsowe, Robespierre uroczyście podpalił posąg Ateizmu¹². Zamach stanu dokonany przez Napoleona Bonaparte’go w 1799 r. zakończył rozdział Kościoła i państwa. W 1801 r. Napoleon zawarł ze Stolicą Apostolską konkordat, ogłoszony w 1802 r. System konkordatowy dotyczył nie tylko religii katolickiej, ale również wyznań luteranckiego i kalwińskiego oraz judaizmu. Religia katolicka jako „religia ogromnej większości Francuzów” nie była już religią państwową. Status ten zyskała w 1814 r. i cieszyła się nim do 1830 r. Jednak Kościół cieszył się poparciem państwa, które mianowało biskupów, którym papież nadawał godność kanoniczną. Proboszczowie byli mianowani przez biskupów za zgodą rządu z obowiązkiem składania przysięgi na wierność władzy cywilnej. Tytułem rekompensaty za konfiskatę własności kościelnej rząd wypłacał duchownym pensję oraz zezwalał na składanie Kościołowi darowizn. Kościół więc zyskiwał oficjalne uznanie, jednak za cenę poddania kontroli państwa. Zdaniem historyków motorem laicyzacji we Francji w XIX wieku była mimo obowiązywania zasady wolności sumienia i formalnej równości kultów walka z uprzywilejowaną sytuacją katolików, szczególnie w dziedzinie szkolnictwa¹³. Zdaniem J. Baubérot’a system konkordatowy spowodował „pierwszą laicyzację” społeczeństwa¹⁴. Na wzrastającą laicyzację miały wpływać: podział instytucjonalny – religia nie obejmowała już całości państwa i społeczeństwa, istnienie i usankcjonowanie innych instytucji i kultów religijnych, oraz wielość uznanych kultów. Baubérot sygnalizuje proces, w którego wyniku religia utraciła dominującą pozycję w społeczeństwie: nie jest w stanie objąć wszystkich dziedzin życia

¹² Tamże, s. 17.

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris 1990, s. 43 i ns.

ludzkiego, emancypują się spod jej wpływu poszczególne dziedziny życia publicznego. Także potwierdzenie zasady wolności sumienia przyczyniało się do rozrywania jedności Kościoła i państwa na poziomie mentalności i na poziomie faktów przez wprowadzenie oddzielenia człowieka religijnego od dobrego obywatela¹⁵. Czasy Restauracji sprzyjały umocnieniu katolicyzmu. Zwłaszcza za Drugiego Cesarstwa wzrosło polityczne znaczenie katolicyzmu, czego wyrazem było zasiadanie kardynałów w senacie. Politykę antykościelną kontynuowano w czasie Komuny Paryskiej (1871 r.), przez wydanie dekretów odnośnie do laicyzacji szkolnictwa, zakazu religii w szkołach państwowych, zakazu działalności zakonów. Na początku XX wieku (ustawy z 1901, 1904 i 1905 r.) wprowadzono ponownie rozdział Kościoła od państwa, zasadę wolności sumienia i wyznania (w celu prywatyzacji religii), pozbawiono Kościół osobowości prawnej. Religia została oddzielona od władzy cywilnej, został zniesiony status publiczny Kościoła jako uznanego kultu, znikły wszelkie powinności państwa wobec kultów religijnych, zniesione zostały honory, pierwszeństwa i przywileje jurysdykcji. Jedynie akceptowaną formą działalności Kościoła stały się kontrolowane przez państwo prywatne stowarzyszenia kultu zarejestrowane przez władze państwowe, których celem było zarządzanie majątkiem kościelnym, oraz opieka nad miejscami kultu. Chodziło o pozbawienie Kościoła niezależności i swobody pełnienia misji¹⁶. Konstytucja z 1946 r. potwierdziła zasadę neutralności światopoglądowej (laickości). Podobnie art. 2 Konstytucji z 1958 r. orzekł: „Francja jest republiką... laicką... . Zapewnia ona równość wszystkich obywateli wobec prawa bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Respektuje wszystkie przekonania”¹⁷. Na przestrzeni XX wieku wielu chrześcijan zaczęło interpretować zasadę laickości nie jako rozdział, lecz jako sytuację neutralności światopoglądowej państwa¹⁸. Niektórzy w zasadzie laickości widzieli ochronę przed dechrystianizacją społeczeństwa, ratunek przed dominacją państwa. Uwyrażniał się tutaj podwójny sens laickości: nie tylko niezależność państwa od religii, lecz przede wszystkim wolność wyznań w stosunku do sfery polityki¹⁹. Dla katolików stwarzało to szansę wykorzystania zasady laickości w celu uniknięcia dominacji religii świeckiej (laicyzmu) w miejsce religii transcendencji. Argument ten wzmacniała świadomość niedawnej działalności reżimów komunistycznych, które prześladowały religię, wynosząc urzędowy ateizm na piedestał religii państwa. Nic dziwnego, że w tej sytuacji doktryna praw człowieka okazała się dla Kościoła dogodna do domagania się państwa neutralnego światopoglądowo, ale szanującego wierzenia, będącego gwarantem prawdziwej wolności religijnej, także wolności nauczania²⁰. Pomimo przyjęcia na Soborze Watykańskim II orientacji sprzyjającej

¹⁵ G. Haarscher, dz.cyt., s. 22.

¹⁶ J. Krukowski, dz.cyt., s. 50.

¹⁷ Za: G. Haarscher, dz.cyt., s. 26.

¹⁸ Por. M. Barbier, *Laïcité*, Paris 1995.

¹⁹ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 27.

²⁰ Por. tamże, s. 29.

powyższemu punktowi widzenia trudności nie zostały definitywnie rozwiązane z powodu różnorodnych interpretacji zasady neutralności (laickości). Mimo częściowego złagodzenia wrogiej polityki antykościelnej w wyniku nawiązania przez Francję ze Stolicą Apostolską stosunków dyplomatycznych Kościół francuski nadal jest uzależniony od decyzji władzy państwowej. Republika nie uznaje żadnego kultu. Kościoły stały się instytucjami prywatnymi. Choć zagwarantowana jest wolność kultu, jednak jego publiczne przejawy zostały zlaicyzowane: zarządy cmentarzy podlegają merom, użycie dzwonów, procesje, znaki i symbole religijne na budynkach publicznych podlegają przepisom państwa²¹. Dyskryminacja prawna Kościoła jest szczególnie odczuwana w dziedzinie szkolnictwa. Istnieje ogólny zakaz nauczania religii w szkołach publicznych. Jedynym wyjątkiem jest dopuszczenie nauczania religii w szkołach publicznych dla dzieci w wieku 6–13 lat na wyraźne życzenie rodziców, poza godzinami lekcyjnymi lub zezwolenie na lekcje religii poza budynkiem szkoły w dzień wolny od nauki w szkole. Zakaz nauczania religii nie dotyczy szkół prywatnych, w większości prowadzonych przez Kościół, przy czym szkoły te mogą korzystać z subwencji państwowych pod warunkiem poddania się kontroli państwowej. Warto na marginesie zauważyć, że w praktyce tego typu neutralność sprowadza się do eliminacji nauki religii i wartości religijnych z programów szkolnych. Eliminuje się jeden światopogląd na rzecz innego: laicyzmu. W ostatnim czasie problem neutralności światopoglądowej pojawił się w kontekście zakazów używania symboli religijnej w warunkach wielokulturowego społeczeństwa. Pojawiły się głosy wskazujące na niedoskonałą laicyzację społeczeństwa, co może implikować monopolizację sfery publicznej przez wartości nie podzielane przez wszystkich, co mogłoby doprowadzić do powstania mozaiki „plemion” lub kultury „schizofrenicznej” tworzącej podziały między ludźmi²².

Ustawy mające na celu laicyzację szkolnictwa wydano także w znajdującej się pod wpływami ideologii liberalnej Belgii. Konstytucja belgijska, gwarantująca wolność sumienia (1831 r.), była wynikiem kompromisu między katolikami a liberałami. Kompromis dotyczył zobowiązania państwa do wynagradzania duchownych. Jednak w celu osłabienia wpływu społecznego Kościoła przeprowadzono laicyzację szkolnictwa, nominacje nauczycieli religii przekazano władzy państwowej, ograniczono działalność charytatywną Kościoła (lata 1878–1884). W 1884 r. wybory wygrali katolicy i sprawowali rządy do 1914 r., wprowadzając z powrotem religię do szkół. Religia jest nauczana w szkołach podstawowych i średnich, jednak spory toczyły się o dotowanie tych szkół. W 1955 r. ustawa Collarda ogranicza dotacje dla szkół i poddaje je ściślejszej kontroli, co doprowadza do „wojny szkolnej”. W 1958 r. przegrywa koalicja liberalno-socjalistyczna, został zawarty *Pakt szkolny* obowiązujący do chwili obecnej. Pakt oznaczał przejście od wojującego antyklerykalizmu do sytuacji pluralizmu. Jednak sytuacja w

²¹ Tamże, s. 25.

²² Tamże, s. 53.

Belgii jest naznaczona poprzez proces sekularyzacji zarówno instytucji, jak i mentalności katolików. Zdaniem Haarschera laickość w Belgii stała się jakby elementem pluralizmu jako składowa część ideologiczna społeczeństwa, natomiast nie stanowi jego podstawy²³. Podobnie nauczanie moralności laickiej funkcjonuje jedynie jako alternatywa dla tych, którzy rezygnują z katechezy religijnej.

Wrogi wobec Kościoła charakter przybrały działania władz we Włoszech. W *Ustawach gwarancyjnych* z 13 maja 1870 r. m.in. upaństwowiono dobra kościelne, zniesiono zakony, rozwiązano stowarzyszenia kościelne, ograniczono nauczanie religii w szkołach. Ustawy ograniczały swobodę działalności Kościoła, sytuując ją w granicach określonych przez państwo. W 1929 r. traktaty laterańskie zawarte między Mussolinim a papieżem zakończyły sytuację następcy św. Piotra jako „dobrowolnego więźnia” za cenę wyniesienia katolicyzmu do rangi religii państwowej. Nowy konkordat zawarto w 1984 r. Znosił on uprzywilejowanie katolicyzmu jako religii państwowej. Konstytucja z 1984 r., do której włączono traktaty, stanowiła, że „państwo i Kościół katolicki są każde we własnym zakresie niezależne i suwerenne”²⁴. Zdaniem V. Possentiego zrealizowano zasadę wzajemnego zaufania i współpracy pod hasłem dobra wspólnego i pokoju religijnego. Zawarty układ przekreślił ideę wzajemnej obcości między Kościołem a państwem. W 1971 r. Trybunał Konstytucyjny uznał wyższość norm konstytucyjnych nad normami konkordatowymi. Już w latach siedemdziesiątych XX wieku zalegalizowano rozwody i aborcję, pozostawiając jednak określenie bluźnierstwa jako przestępstwa. Kościół dzięki istnieniu i rządowi chadecji zachował silną pozycję, jednak podlega procesowi sekularyzacji, zwłaszcza w dziedzinie moralności rodzinnej i społecznej²⁵.

W Niemczech *status quo* między krajami katolickimi i protestanckimi, trwający od czasu pokoju westfalskiego (1648 r.) został naruszony w wyniku Rewolucji Francuskiej i działalności Napoleona. Kościół katolicki stracił swoją pozycję, zostały skonfiskowane dobra kościelne. W tej sytuacji katolikom udało się wprowadzić zasadę wolności religijnej do Konstytucji z 1848 r. Po zjednoczeniu Niemiec katolicy stali się mniejszością.

W Prusach, w okresie Kulturkampf u czyli otwartej walki z Kościołem w latach 1871–1878, za rządów Bismarcka, zostały wydane ustawy antykościelne ograniczające swobodę działania Kościoła. Polityka Kulturkampf paradoksalnie doprowadziła do umocnienia wpływu katolików i ich reprezentacji politycznej w postaci partii Zentrum. Panujący wśród protestantów duch liberalizmu i zasada posłuszeństwa władzy uniemożliwiło zjednoczenie się chrześcijan przeciwko modernizacji.

Po I wojnie światowej ukształtował się w Niemczech rozdział między państwem a Kościołem. Do Konstytucji Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 r.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Porozumienie między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji konkordatu laterańskiego, 18 II 1984 r. art. 1, cyt. za „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie. 1984, nr 3, s. 20.

²⁵ Por. G. Haarscher, dz.cyt., s. 56–64.

wprowadzono zapis, że „nie ma Kościoła oficjalnego”. Jednak postanowiono, że Kościoły mają status korporacji prawa publicznego, przestawały być one Kościołami państwa, a stawały się „Kościółami ludu”, przy czym wszystkim obywatelom zostało zagwarantowane prawo do wolności religijnej w wymiarze indywidualnym. Oznaczało to, iż poszczególne Kościoły cieszą się autonomią, zdolnością do stanowienia dla siebie norm prawnych, mają też pewne przywileje, jak np. przywilej egzekwowania podatków od osób fizycznych za pośrednictwem instytucji państwa. Katecheza była utrzymana w szkołach wielowyznaniowych. Tak więc status Kościołów w Republice weimarskiej był korzystny, mimo iż wprowadzała ona wolność religijną i neutralność światopoglądową państwa. W poszczególnych landach wydawano jednak jednostronne ustawy w sprawach kościelnych. Po II wojnie światowej Republika Federalna Niemiec w ustawie z 23 maja 1949 r. podtrzymała postanowienia Konstytucji Weimarskiej w sprawach kościelnych. Ustawa zasadnicza zawiera inwokację do Boga: „Naród niemiecki [...] świadom swej odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi...”²⁶. Kościoły w swojej działalności cieszą się wolnością, mają status stowarzyszeń życia publicznego, sprawy rodziny, szkoły, wychowania, opieki socjalnej są regulowane przy udziale Kościoła i państwa. Prawodawstwo gwarantuje również wolność religijną jednostek, takie dobra, jak: wolność wyznania, sumienia, przekonań religijnych, naukę religii w szkołach publicznych, prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci itp. Kościoły otrzymują 10% podatków od dochodu. Wchodzą w skład organizmów kontrolujących regionalne radio i telewizję. Po zjednoczeniu Niemiec w 1991 r. powstała nowa sytuacja na terenie dawnej NRD. W społeczności tych landów przeważa ludność wywodząca się z tradycji protestanckiej, jednak 50 lat oddziaływania ideologii marksistowskiej wytworzyło silny nurt ateizmu.

Podobne zasady obowiązują również w Austrii. Konstytucja austriacka zapewnia wolność religii i sumienia. Ustawa o uznaniu Kościołów z 1874 r. określa status Kościoła i dwunastu innych organizacji religijnych. Kościół jest finansowany z podatku pobieranego przez państwo. Subsydiowane są także szkoły prowadzone przez uznane organizacje religijne.

Antykościelne akty prawne były wydawane także w Hiszpanii, Portugalii oraz w Brazylii i Meksyku. W Meksyku swoboda działalności Kościoła została ograniczona w dziedzinie działalności charytatywnej, edukacyjnej, politycznej i ekonomicznej. W Hiszpanii, kraju o głębokiej tradycji katolickiej. Konstytucja z 1912 r. deklarowała, że religia katolicka jest jedyną religią narodu i zakazywała praktykowania innej religii. Zwolennicy republiki dążyli do zniszczenia religii katolickiej, przy czym szczytowym momentem było ustanowienie przez nich prawo o „nieistnieniu Boga” oraz otwarte prześladowanie duchowieństwa i wiernych. Sytuacja prześladowania katolików rozpałała ogień wojny domowej, a po odniesieniu zwy-

²⁶ *Konstytucje Finlandii Włoch, Niemieckiej Republiki Federalnej, Francji*, zbiór tekstów pod red. A. Burdy, M. Rybickiego, Wrocław 1971.

cięstwa ustanowiono znowu uprzywilejowany stan Kościoła i religii. Po śmierci gen. Franco zmiany w kierunku laicyzacji uległy przyspieszeniu. Konstytucja z 1978 r. wprowadziła rozdział Kościoła od państwa, natomiast prawo organiczne z 1980 r. ogłosiło wolność religijną, bluźnierstwo i świętokradztwo nie są już ścigane przez prawo²⁷. Proces laicyzacji i częściowego kompromisu był przynajmniej częściowo akceptowany przez Kościół, który przyjął zasady Soboru Watykańskiego II. Obecnie pomimo akceptacji laicyzacji i modernizacji narasta konflikt spowodowany realizacją radykalnych zmian społecznych i kulturowych przez rząd socjalistyczny: wprowadzenie małżeństw homoseksualnych z możliwością adopcji przez nich dzieci, usiłowanie likwidacji katechezy itp.

W Portugalii od XIX wieku istnieje silny ruch antykościelny. Współcześnie istnieje rozdział Kościoła od państwa. Relacje Kościoła katolickiego i państwa porządkuje umowa oparta na konkordacie z 1940 r. Konstytucja z 1982 r. zapewnia wolność sumienia. Partie polityczne i związki zawodowe nie mogą być związane z organizacjami religijnymi. Natomiast ustawa o wolności religijnej z 2001 r. tworzy ramy legislacyjne religii „zakorzenionych” w kraju od 30 lat, lub uznanych na płaszczyźnie międzynarodowej od 60 lat. W programach średnich szkół publicznych jest możliwość wyboru „religii” lub „moralności”. Katecheci korzystają z uposażenia ze strony państwa.

W Luksemburgu wolność religijną zapewnia Konstytucja z 1868 r. Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie i judaizm mają status kultów „uznanych”. Duchowni otrzymują wynagrodzenie od państwa, w szkołach publicznych prowadzona jest nauka religii, przy czym rodzice mogą wybierać między nauką religii katolickiej a etyki. Szkoły prywatne oraz seminaria duchowne są dotowane przez państwo²⁸.

O ile przemiany relacji między państwem a Kościołem w dawnych krajach katolickich przebiegają zgodnie z logiką laicyzacji, w krajach protestanckich przebiegają według logiki sekularyzacji²⁹.

W krajach protestanckich Kościół cieszy się statusem oficjalnym, a więc jest obecny w różny sposób w życiu państwa. Ponieważ Kościół lub Kościoły w krajach same uległy głębokiej sekularyzacji, tak jak reszta społeczeństwa, dlatego państwa te nie dążyły do rozdziału między Kościołem i państwem³⁰. W Wielkiej Brytanii Głową Kościoła anglikańskiego jest panujący monarcha, dwudziestu pięciu biskupów należy do Izby Lordów, jednak sam Kościół podlega kontroli państwa. Ustawa o tolerancji z 1689 r. przyznawała częściową wolność protestantom innych wyznań, a katolicy zyskali prawa w 1829 r., a w 1858 r. zyskali emancypację prawną żydzi³¹. Ustawa o bluźnierstwie chroni wyznania chrześci-

²⁷ G. Haarscher, dz.cyt., s. 63–64.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ F. Champion, *Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire*, „Le Débats”, Paris XI–XII 1993, n. 77, s. 46–72.

³⁰ G. Haarscher, dz.cyt., s. 68.

³¹ Tamże, s. 69.

jańskie. Wszystkie wyznaniowe szkoły są dotowane, wychowanie religijne jest zagwarantowane. W Danii Kościół luterański na mocy Konstytucji cieszy się poparciem państwa. Biskupi i pastory są urzędnikami państwa. Instytucja stanu cywilnego pozostaje w gestii Kościoła. Jednocześnie innych religii uznanych przez państwo otrzymuje pomoc za działalność społeczną, ale nie na cele kultu. W Szwecji Konstytucja z 1975 r. gwarantowała wolność sumienia, a Kościół ewangelicko-luterański miał status Kościoła urzędowego. W 2000 r. orzeczono rozdział między państwem a Kościołem, jednak jest on podobnie jak inne Kościoły dotowany przez państwo. W Finlandii są dwa Kościoły państwowe: ewangelicko-luterański i prawosławny, jednak Konstytucja zapewnia wolność sumienia. W szkołach publicznych religia jest nauczana jako przedmiot dobrowolny.

Przykładem neutralności ukształtowanej w warunkach społeczeństwa wielowyznaniowego i ukierunkowanej na kompromis jest Holandia. Już od XVII wieku sytuację Holandii kształtuje różnorodność wyznań oraz obecna w społeczeństwie idea tolerancji. Wyznaniem dominującym jest kalwinizm. W 1795 r. ogłoszono rozdział Kościołów od państwa oraz równość kultów. Katolicy wspólnie z liberałami domagali się usunięcia dominacji kalwinizmu w życiu państwa. Konstytucja z 1917 r. zrównała w prawach szkoły publiczne i prywatne, zapewniając im finansowanie przez państwo. Konstytucja z 1848 r. potwierdziła równość i autonomię kultów. W latach 1900–1939 krajem rządziła koalicja chrześcijańska. Stopniowo ukształtował się kompromis zapewniający równość i wolność wszystkim obywatelom i wyznaniom: „katolicy, protestanci i socjaliści – wszyscy mają swoje związki zawodowe, swoje szpitale, swoje kluby sportowe, swoje gazety, a nawet stacje radiowe i telewizyjne”³². Poczynając od lat sześćdziesiątych XX wieku następuje przyspieszenie procesu sekularyzacji, uaktywniają się organizacje zmierzające ku promocji humanizmu laickiego³³. Następuje aprobata przez państwo eutanazji, małżeństw homoseksualnych. Wszystko to prowadzi ku zmianom w życiu społecznym w kierunku laicyzmu.

Jeszcze inaczej przebiegają linie kompromisu Kościoła i państwa, gdy religia od wieków stanowi spoiwo tożsamości narodowej w obliczu zewnętrznych zagrożeń. W Irlandii dążenie do niepodległości było związane z charakterem katolickim narodu. O ile w myśl zasad Konstytucji z 1937 r. naród irlandzki zachował charakter katolicki, rodzina, sprawa wychowania dzieci przez rodziców i własności podlega ochronie na mocy prawa naturalnego³⁴. Kościół ma otwarty dostęp do szkolnictwa, jednak artykuł, który przyznawał Kościołowi „szczególną pozycję” jako „strażnika wiary wyznawanej przez większość obywateli” został usunięty w 1972 r. O wpływie Kościoła na moralność rodzinną świadczy wprowadzenie na mocy referendum w 1984 r. konstytucyjnego zakazu aborcji. Jednak w 1992 r. decyzją Sądu Najwyższego zezwolono na aborcję ze względu na realne zagroże-

³² *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, J. Baubérot (red.), Paris 1994, s. 107.

³³ G. Haarscher, dz.cyt., s. 75.

³⁴ Tamże, s. 77.

nie życia kobiety. W 1986 r. na podstawie przeprowadzonego referendum utrzymano w Irlandii zakaz rozwodów.

W Grecji prawosławie stanowiło zawsze zaporę przed islamem (Turcją) na Wschodzie i katolicyzmem na Zachodzie. Było przeważnie podporządkowane władzy politycznej, z którą się utożsamiało. W ciągu wieków było gwarantem tożsamości i więzi kulturowej narodu. Konstytucje greckie uznawały Kościół za religię dominującą i panującą. Konstytucja z 1975 r., znowelizowana w 1986 r., zawiera inwokację do Trójcy Świętej. Kościół grecki cieszy się statusem osoby moralnej prawa publicznego. Chociaż Grecja deklaruje uznanie wolności religijnej prozelityzm jest zabroniony i karany, gdyż działalność nowych ruchów religijnych jest uznawana za zagrożenie tradycji prawosławnej kraju. Dlatego Grecja jest oskarżana przez różne gremia międzynarodowe o nieprzestrzeganie zasady wolności religijnej³⁵.

ZASADA NEUTRALNOŚCI W PAŃSTWACH POSTKOMUNISTYCZNYCH

Po 1989 r. przemiany ustrojowe w krajach Europy Środkowo-Wschodniej zaowocowały przejściem od modelu neutralności wrogiej do neutralności skoordynowanej. Zostały wprowadzone nowe rozwiązania ustawowe naznaczone wpływem ideologii liberalnej. W Polsce – *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polsce, Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, oraz Ustawy o ubezpieczeniu społecznym duchownych*, 17 maja 1989 r.; na Węgrzech 23 stycznia 1990 r., w Rosji 1 października 1990 r. W aktach tych zagwarantowano wolność sumienia w aspekcie indywidualnym i wspólnotowym, uznano osobowość prawną kościelnych jednostek organizacyjnych, zagwarantowano równość praw poszczególnych Kościołów, nauczanie religii w szkołach publicznych, dostęp do środków masowego przekazu. W Rosji wprowadzono także zakaz finansowania przez państwo działalności ateistycznej oraz zniesiono wszelkie ograniczenia udziału wierzących w działalności politycznej. W związku z niezwykłym nasileniem działalności nowych ruchów religijnych i związków wyznaniowych w latach 1992–1997 przeprowadzono nowelizację ustawy z 1990 r. w celu przywrócenia Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu charakteru religii państwowej. Jednak rozwiązanie to prowadzi do utrudnienia działalności zagranicznych związków wyznaniowych, w tym Kościoła rzymskokatolickiego.

NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA – POLSKIE ROZWIĄZANIE

W celu doprecyzowania zasady neutralności światopoglądowej do Konstytucji RP został dopisany artykuł 25 ust. 2, który stanowi: *Władze publiczne w Rzeczypos-*

³⁵ Tamże, s. 82.

*spolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, gwarantując swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Jest to specjalna klauzula gwarantująca poszanowanie przez władze publiczne swobody wyrażania przekonań religijnych w życiu publicznym, w celu uniknięcia zagrożeń powodowanych przez negatywne pojmowanie neutralności państwa w sensie zamkniętym. Episkopat Polski w fazie przygotowań ustawy opowiedział się wobec Komisji Konstytucyjnej za neutralnością pojmowaną w sposób otwarty tak, by przyszła Konstytucja RP miała swój fundament w systemie wartości etycznych zakorzenionych w kulturze polskiej, ukształtowanej na gruncie religii chrześcijańskiej. Episkopat chciał uniknąć przyjęcia modelu neutralności w sensie zamkniętym, opracowanym przez środowiska liberalne i socjaldemokratyczne. Projekty te zakładały zakaz obecności religii w życiu publicznym, czyli radykalną prywatyzację religii. Oznaczałoby to eliminację wszelkich przejawów *sacrum* z życia publicznego, czyli jego sekularyzację. Biskupi zakwestionowali także potrzebę wpisywania do Konstytucji zarówno zasady świeckości, jak i neutralności światopoglądowej (List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji z 22 X 1994 r.). Natomiast Ojciec Święty Jan Paweł II wołał: *(Bóg) chce swoją świętością ogarnąć nie tylko poszczególnego człowieka, ale również całe rodziny i inne ludzkie wspólnoty, również całe narody i społeczeństwa. Dlatego postulat neutralności światopoglądowej państwa jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa, życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością*³⁶. Natomiast w Komunikacie z 275. Konferencji Episkopatu Polski stwierdzono: *Biskupi są przekonani, że Konstytucja będzie także zawierała zasadę tolerancji, a nie neutralności światopoglądowej. Neutralność bowiem światopoglądowa państwa, podobnie jak rozdział Kościoła od państwa, kojarzy się na podstawie powojennego doświadczenia z praktyką faworyzowania niewierzących i rugowania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia publicznego* (18 III 1995 r.). Wychodząc naprzeciw tym postulatam, przyjęta klauzula jest wyrazem przyjęcia modelu neutralności „otwartej”. W tym modelu państwo traktuje jednakowo wszystkich ludzi, bez względu na ich przekonania czy wyznanie. Nie neguje się przy tym istnienia obiektywnych wartości etycznych. Klauzula wpisana do art. 23 ust. 2 wyraża więc neutralność otwartą, co oznacza, że władza publiczna nie może być neutralna wobec ludzkiej godności i praw człowieka³⁷. Chodzi tutaj także nie tyle o wartości chrześcijańskie o charakterze teologicznym, ile o wartości etyczne mające walor uniwersalny. Gdyby organa władzy zachowały neutralność wobec*

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie w Lubaczowie, 3 VI 1991*, w: *Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań 1991, s. 50.

³⁷ J. Krukowski, dz.cyt., s. 282.

tych wartości uniwersalnych, oznaczałoby to przyjęcie perspektywy nihilistycznej. Jednak rozwiązanie przyjęte w Konstytucji RP, zdaniem specjalistów, nie jest klarowne i aksjologicznie jednorodne³⁸. Nie formułuje bowiem jednoznacznego stanowiska w sprawie oparcia prawa na obiektywnych wartościach etycznych. Zamiast fundamentu wartości pozostaje dyskurs między zwolennikami różnorodnych opcji religijnych, światopoglądowych i etycznych, co może prowadzić do relatywizmu, a nawet nihilizmu.

Po II wojnie światowej w wyniku tragicznych doświadczeń z systemami totalitarnymi, które dążyły do ideologicznego i praktycznego poddania sobie Kościoła przez pozbawienie go wolności i autonomii – dokonało się przejście od państwa liberalno-mieszczańskiego do socjalnego państwa konstytucyjnego na gruncie wspólnotowego personalizmu, w którym spotkały się tradycje liberalne, socjalistyczne, komunistyczne i chrześcijańskie – dopiero wtedy w konstytucjach państw europejskich pojawił się zapis o współpracy między państwem a Kościołem, o ich autonomii i kompetencjach. Także rozpowszechnienie świadomości praw człowieka przyczyniło się do złagodzenia polityki ograniczania praw Kościoła. Jednak niektóre państwa, jak np. Francja, otwarcie proklamują swój laicyzm, który w praktyce jest pojmowany jako sekularyzm, co oznacza w praktyce usuwanie wartości religijnych z życia publicznego.

FORMEN DER WELTANSCHAUUNGSNEUTRALITÄT

Zusammenfassung

In den gegenwärtigen demokratischen Ländern die Norm ist, religiöse Freiheit und Hauptrechte gemäß der Europäischen Konvention der Menschenrechte zu achten. Die Lage der verschiedenen religiösen Gemeinschaften ist aber trotzdem verschiedens in den einzelnen Ländern und hängt von den folgenden Faktoren ab: historischen Bedingtheiten und Erfahrungen, politischen Verhältnissen, der religiösen Situation u.s.w. Nach dem Zweiten Weltkrieg, infolge der tragischen Erfahrungen mit totalitären Systemen, die dazu gestrebt haben, der Kirche ihre Freiheit und Autonomie zu entziehen, um sie sich dadurch praktisch und ideologisch zu unterstellen, erfolgte der Übergang vom liberalen-bürgerlichen Staat zum sozialen Verfassungsstaat auf Grund des gemeinschaftlichen Personalismus, in dem sich liberale, sozialistische, kommunistische und christliche Traditionen getroffen haben. Erst dann in den Grundgesetzen der europäischen Staaten erscheint die Eintragung über die Zusammenarbeit zwischen dem Staat und der Kirche, über ihrer Autonomie und Kompetenzen. Auch die Verbreitung des Bewusstseins hinsichtlich der Menschenrechte hat dazu beigetragen, dass die Beschränkungs-politik der Kirchenrechte lockern wurde. Einige Staaten verkündigen aber ganz offen ihr Laizismus, und das bedeutet praktisch die Entfernung der religiösen Werte aus dem öffentlichen Leben.

Słowa kluczowe: neutralność światopoglądowa, wolność wyznania, tolerancja światopoglądowa

³⁸ Tamże, s. 283.

AGNIESZKA NOWAK
Łódź

LIRYCZNE ROZPAMIĘTYWANIE ŚMIERCI W WYBRANYCH WIERSZACH J.S. PASIERBA

*Żeby oswoić się ze śmiercią [...] pomyślmy czasem, że żyjemy,
tylko dzięki śmierci, i że otula nas miłość i trud tych,
co żyli przed nami¹.*

W twórczości Janusza S. Pasierba śmierć jest zagadnieniem ważnym i często podejmowanym. Pojawia się przy wielu okazjach, pozornie zupełnie nie związanych z tym problemem, jak chociażby podróże. Nasze wyobrażenia o śmierci wywołują zazwyczaj negację i mówią o zjawiskach ubocznych, jak choroba czy dramat rozłąki z najbliższymi². Człowiek nie potrafi porzucić życia bez uczucia żalu, śmierć pojawia się jako coś niewiarygodnego, co nagle staje się rzeczywistością³. Poezja Pasierba nie burzy negatywnych skojarzeń, ale wskazuje na możliwość odmiennego rozumienia zagadnienia, a tym samym wyzbycia się lęku.

Interpretacja zjawiska śmierci wynika z koncepcji człowieka oraz z rozumienia jego cielesnej egzystencji⁴. W przypadku poezji J. Pasierba, ludzki los i przeznaczenie, na sposób analizowania motywu śmierci podstawowy wpływ będzie miała Biblia, dopiero na drugim miejscu pojawią się odwołania do kultury i filozofii. Poeta rozważa tajemnicę przeznaczenia człowieka, niedających się pojąć ścieżek ludzkich losów, ponad wszystko jednak zachwyca się życiem i dlatego nie pomija mówienia o majestacie śmierci⁵.

Nie jest ona dla niego wydarzeniem neutralnym, nie może być też uważana za oswobodzenie duszy z więzienia ciała. Zjawisko pozwala się określić w dwóch aspektach, śmierć człowieka i śmierć dla człowieka, odejście osoby jawi się jako coś niezrozumiałego⁶. W procesie ludzkiego umierania równocześnie z obiektyw-

¹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 2000, s. 11.

² Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970, s. 16.

³ Por. tamże, s. 49.

⁴ Por. tamże, s. 32.

⁵ Por. T. Zaniewska, *Poezja moralnego ładu*, „Kierunki” 1989, nr 30, s. 12.

⁶ Por. J. Pieper, dz.cyt., s. 55–56.

nym zdarzeniem, rozdzielenia duszy od ciała, dokonuje się akt osobowy, noszący cechy decyzji, a niemający nic wspólnego z procesem naturalnym. Na płaszczyźnie duchowej kres człowieka jest dokonywany przez niego jako „kogoś” i angażuje całą osobę. Człowiek nie może uchylić się w takiej chwili od decyzji⁷.

Mamy świadomość skończonego w czasie istnienia ciała, w sensie psychologicznym odczuwamy nieśmiertelność duszy, przejawiającą się w pragnieniu wiecznego istnienia⁸. Fakt ten przemawia za uznaniem, że opuszczenie doczesnego wymiaru rzeczywistości nie jest jednoznaczne z unicestwieniem osoby, koniec jawi więc się jako sprzeczność, idea śmierci jest najboleśniejza ze wszystkich, jakie może pomyśleć człowiek⁹.

Negatywne uczucia związane ze świadomością definitywnego przecięcia życia powodują, że instynktownie śmierć postrzega się jako karę za grzechy. Dopiero w pogłębionej refleksji, dochodzi się do rozumienia, że obecność śmierci ujawnia istnienie zła w świecie¹⁰. Człowiek wybrał śmierć, tym samym jest ona postrzegana jako najcięższy i najbardziej destruktywny owoc grzechu, ale także jako zapłata za grzech¹¹. Dokonując wyboru, zdecydował on o swoim losie, nie wiedząc, jak dramatyczne będą tego konsekwencje.

Potrzeba uporania się ze wspomnianym tematem wynika z natury ludzkiej. W XX wieku na rozumienie i sposób ujmowania zagadnienia odejścia, wpłynęły doświadczenia dwóch wojen, rozwój techniki, postęp w naukach medycznych i wszechobecny kult młodości, która w żadnym razie nie może pogodzić się z prawdą o zbliżającej się starości.

Janusz Pasierb, ksiądz, poeta, profesor historii sztuki, wiele razy przedstawiał zjawisko śmierci, jako nieuchronną perspektywę końca doczesnej egzystencji. Wiersze poruszające ten problem pozwalają uporządkować się w charakterystyczne grupy, wskazujące ujęcie zagadnienia w różnych jego aspektach, ze szczególnym wskazaniem na indywidualny sposób pojmowania i rozumienia samego zjawiska umierania.

Analizując teksty Pasierba, poruszające tematykę śmierci, choroby, przyznać trzeba, że mówi on o tych sprawach zwyczajnie, zwraca uwagę na nieodwołalne nadchodzenie końca dla wszystkiego, co żyje, a jednocześnie pokazuje, że dla człowieka odejście nie jest perspektywą ostateczną. Nie narzuca własnych poglądów, wskazuje jednak czytelnikowi inne niż powszechnie uznane spojrzenie na fakt umierania. Z każdego wiersza emanuje spokój intelektualisty, wnikliwie analizującego losy świata i człowieka, ponad wszystko jednak wierzącego, choć nie zawsze jest to zadanie łatwe¹².

⁷ Por. tamże, s. 80.

⁸ Por. R. le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek?*, Paryż 1968, s. 32.

⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁰ Por. STB s. 942.

¹¹ Por. KKK 1006.

¹² Por. G. Leszczyński, *Poezja jako doświadczenie życia*, „Nowe Książki” 1989, nr 9, s. 14.

Ważną grupę stanowią teksty, w których ukazana została analogia między codziennymi zajęciami a faktem przybliżania się chwili odejścia. Codziennosc pokazana została jako dar niepowtarzalny i ulotny. Podmiot liryczny stara się wskazywać na konieczność maksymalnej koncentracji otwierającej na to, co ma nadejść¹³.

Kilka tekstów, poświęcił Pasierb wspomnieniom zmarłych przyjaciół. Notowanie wiadomości o odejściu bliskich, przywoływanie najbardziej charakterystycznych cech sprawia, że i dla czytelnika postaci te stają się bliższe.

Kolejną, wyróżniającą się grupą tekstów są wiersze przedstawiające agonie ludzi spotkanych w szpitalu, nieznanymi z imienia ani nazwiska, bądź umierających nagle. Pasierb w 1952 r., tuż po święceniach kapłańskich, pracował w szpitalu w Grudziądzu¹⁴. Szczególnie wiersze z tego okresu pokazują poetę, który mówi o czymś bliskim, konkretnym, choć trudnym do przyjęcia.

Grupą wierszy o szczególnym znaczeniu, są teksty poświęcone bardzo osobistemu, przygotowaniu i pogodzeniu się ze śmiercią. W tekstach podejmujących wspomniane zagadnienie łatwo dostrzec żal, tęsknotę za tym, co minione, ważniejsze jest jednak pogodzenie się z losem, świadome i pełne nadziei jego przyjęcie. Taki sposób przedstawienia pozostawia miejsce na przeżycia czytelnika, jest przyzwoleniem, by autor mógł polubić siebie, nawet wtedy, gdy ciało nieustannie przypomina o zależności od otoczenia.

Głębia refleksji poetyckiej poruszającej zagadnienie śmierci polega też na tym, że poeta zdaje sobie sprawę, iż ciągle pamiętanie o ostatecznym zakończeniu życia jest dla człowieka niemożliwe, ale przypomina, iż marginalizacja problemu, jest niebezpiecznym kłamstwem. Trzeba, jego zdaniem, nauczyć się takiego przeżywania życia, by pamiętając o jego końcu, nie popadać w rozpacz, nie tracić nadziei, zarazem wiedzieć, że każda chwila jest niepowtarzalna i jedyna. Nie jest to zadanie łatwe, jednak konieczne, ponieważ stanowi najgłębszą prawdę o ludzkim przeznaczeniu.

Na uwagę zasługują też teksty łączące motyw śmierci i miłości, jako wzajemnie przenikających się zjawisk. Wszystkie dające się zamieścić w tej grupie wiersze łączy założenie, że miłość i śmierć nie mogą bez siebie istnieć, a tylko pozornie wzajemnie się wykluczają.

Składający się z dwóch wierszy cykl *mors et amor* tłumaczy, sens tkwiący w relacji śmierci i miłości. Pierwszy z wymienionych utworów uznaje przewagę śmierci, to ona, nieustannie komunikuje swoją obecność, gdyż każda chwila istnienia jest niepowtarzalna. Miłość zaś pozostaje delikatniejsza, *milczy*, trwa w cieniu

miłość milczy a śmierć ciągle daje nam znaki

[...]

znakiem miłości

*jest zamilczenie śmierci*¹⁵

¹³ Por. J. Drzewucki, *Jesteś tutaj, kim jesteś*, „Twórczość” 1985, nr 1, s. 104.

¹⁴ Por. A. Pethe, *Poeta czasu otwartego*, „Gość Niedzielny” 1994, nr 5, s. 14.

¹⁵ J.S. Pasierb, *Czarna skrzyńka*, Warszawa 1985, s. 15.

Wiedza o ustawicznej obecności śmierci wskazuje na świadomość niemożności powtórzenia tego, co zostało dokonane, ale przewaga śmierci jest tylko pozorna. Choć nieustannie przypomina ona o swej obecności, musi *zamilczeć*, zaprzestać aktywności, gdy pojawia się miłość. Ona jest jedyną siłą mogącą pokonać przerażającą perspektywę.

Drugi wiersz wskazuje, że miłość byłaby czymś, niepotrzebnym, gdyby nie śmierć. W pobieżnej lekturze stwierdzenie wydaje się przerażające, kochając kogoś najtrudniej wyobrazić sobie jego odejście, budzi to uzasadniony sprzeciw. Podmiot liryczny wskazuje, że tylko perspektywa utraty, uczy szacunku i wdzięczności za wszystko, co kochamy. Wspomniany wiersz jest pytaniem i prośbą o podanie racji istnienia miłości. Miłość istnieje jedynie dlatego, by zaprzeczyć śmierci, zarazem racją istnienia miłości, jest obecność śmierci. Paradoks dotyczy najgłębszych pokładów ludzkiego ducha. Musi istnieć śmierć, aby miłość miała komu zaprzeczać, to zaprzeczenie jest najgłębszym uzasadnieniem sensu ludzkiego życia. Sprzeciw wobec definitywnego końca, stanowi o sile i racji miłości. Gdyby człowiek nie wiedział, że utraci to, co kocha, być może nie umiałby w ogóle kochać. Miłość, mająca strukturę dynamiczną dąży do wzrostu, stanowi ważny aspekt ludzkiego istnienia, przewycięża śmierć biologiczną, gdyż dopiero w momencie zatrzymania działania materii, zyskuje warunki do wypowiedzenia się¹⁶.

Śmierć jako wydarzenie zmykające ludzkie istnienie stanowi tajemnicę, przygląda się jej człowiek z narastającą chęcią zrozumienia lub wytłumaczenia. Różnorodność sposobów analizowania zjawiska wskazuje na dramatyczną, nigdy bowiem nie ukończoną próbę uzyskania pełni wiedzy o naturze wydarzenia¹⁷.

Rozumiejąc prawdę o pragnieniu człowieka, by żyć jak najdłużej, zarazem będąc świadomym, że nawet po najdłuższym trwaniu przyjąć musi koniec, poeta nie bez obawy zapyta, jak współczesny człowiek zdoła pogodzić się z perspektywą odejścia. Życie jest dla niego najwyższą wartością:

*jak my kiedyś umrzemy
skoro ciągle
łatwiej przychodzi nam
opuścić Boga niż życie*¹⁸

Pytanie postawione w tytule wiersza *jak to będzie* skłania ku refleksji nad współczesnym odniesieniem do faktu odejścia. Pytanie należy traktować, jako nawiązanie do zachowań ludzkich, starających się sprowadzić prawdę o przemianach do kwestii drugorzędnych, popierających podejmowanie prób zachowania życia za cenę odrzucenia porządku moralnego. Wyraża ono także aluzję do pogoni za kolejną porcją rozrywek. W zbiorze *Gałęzie i liście* Pasierb mówi: *Przecież my zupełnie nie umiemy cierpieć i umierać. Zajęci kurczowo przedłużaniem mło-*

¹⁶ Por. M.A. Krapiec OP, *Czy śmierć jest sensem życia?*, Lublin 1984, s. 157.

¹⁷ Por. STB, s. 941–943.

¹⁸ J.S. Pasierb, *Wierzę*, Poznań 1998, s. 149.

*dości, życia nie potrafimy zupełnie stanąć twarzą w twarz z własnym ani cudzym przemijaniem, z najważniejszymi, bo stanowiącymi finał, chwilami życia*¹⁹.

Tekst *kochając tak życie* można uważać za kontynuację rozważań podmiotu lirycznego zawartych w utworze *jak to będzie*. Wiersz kończy pytanie o związek zachodzący między sposobem życia a godzeniem się z przemijaniem:

*kochając tak życie
jak przyjąć śmierć
czy odwaga życia
staje się odwagą umierania*²⁰

W zacytowanym fragmencie podkreślone zostało przywiązanie człowieka do egzystencji. Dramatyzm sytuacji zawiera się w pytaniu, jak przeżyć życie, mając świadomość jego ulotności. W tomie esejów *Miasto na górze* znajdziemy stwierdzenie, wyjaśniające pogląd poety: *wszyscy winniśmy oswoić się ze śmiercią, aby nie gasiła ona naszego życiowego dynamizmu*²¹. Kontynuacją myśli jest teza, że dopiero częsta obecność śmierci w naszych myślach rodzi prawdziwą miłość życia. Człowiek powinien więc starać się przeżywać rzeczywistość z pełnym zaangażowaniem.

Rozważania poety o naturze śmierci, przyjmujące za punkt wyjścia chrześcijańską koncepcję człowieka, nawiązują do rozumienia życia jako zadania, które trzeba wypełnić najlepiej jak to tylko możliwe. Dramatyczne, ale zarazem powtarzające się pytanie, czym jest prawdziwe przeżywanie chwili, dokonuje się w pełnej świadomości nieodwracalności procesów życiowych, niemożności jednoznacznego stwierdzenia, że doświadcza się pełni życia, ani też stwierdzenia, na czym ta pełnia miałaby polegać.

Wiersz zamieszczony w tomiku *Rzeczy ostatnie* zatytułowany *Carpe diem*, przywołuje hasło renesansu, stanowiące wskazówkę dla czytelnika, ale też przestrożę. Współczesny świat uczy dłuższego planowania, życie codzienne schodzi na plan dalszy. Zdaniem podmiotu mówiącego, jeśli umyka codzienność, umyka także coś bliskiego. Człowiek żyje powierzchownie, nie doświadczając teraźniejszości, oczekując realizacji dalekich planów, traci wiele cennych doświadczeń, stąd ostrzeżenie: życie zostało dane jedynie na chwilę.

W przestrożach chodzi o rozsądne koncentrowanie uwagi na tym, co w danej chwili znajduje się w zasięgu ludzkiego działania. Przeżywanie w pełni rozumiane jest przede wszystkim, jako koncentracja na teraźniejszości, której człowiek może zaledwie dotknąć. Słowa podmiotu lirycznego kategorycznie wskazują, że dar życia wymaga, aby koncentrować uwagę na wszystkim, co się w nim wydarza, bez względu na obiektywną wartość wydarzeń²².

¹⁹ J.S. Pasierb, *Galęzie i liście*, Pelplin 1990, s. 221.

²⁰ J.S. Pasierb, *Ten i tamten brzeg*..., s. 26.

²¹ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 225.

²² Por. R. Matuszewski, *Obecność mitów*, „Twórczość” 1979, nr 4, s. 133.

Odczuwając głęboko kruchość istnienia, a zarazem zachowując pewność, że życie ludzkie nie kończy się z chwilą śmierci fizycznej, rodzi się pytanie, co znajduje się po drugiej stronie, czym jest przejście do życia w innym wymiarze. Powodem postawienia takiego pytania jest fakt, że człowiek ma świadomość, iż w nim samym istnieje coś, co trwa nadal, mimo zdarzenia śmierci. Nawet w oddzieleniu duszy od ciała istnieje element, powtarzający „nie koniec”, raczej przejście w jakąś formę dalszego istnienia. Fakt odejścia nasuwa też pytanie o nieprzemijalność duszy, w rezultacie pytanie o nieśmiertelność²³.

Postawione na początku utworu *drugie życie* pytanie wynika z faktu, iż pomimo rozwoju techniki nie udało się dotrzeć do konkretnej wiedzy jak będzie wyglądało istnienie „duszy oddzielonej” i jak można przedstawić sobie dalszy sposób bycia²⁴.

Wypowiedź składa się z pytań retorycznych, opisują one sytuację pytającego, mają wartość poznawczą w tym sensie, że kierują ku refleksji²⁵. Ich odwołuje się do symboliki chrześcijańskiej, zakładającej, że umierający w łasce i przyjaźni z Bogiem żyją na zawsze z Chrystusem²⁶:

czy to drugie życie pochłonie nas
 [...]
 czy wyda nam się prawdziwsze
 [...]
 czy opadniemy w nieruchomy zachwyt osobni
*czy razem zatracimy się w kosmicznym tańcu*²⁷

Wypowiedź podmiotu lirycznego wskazuje kontrastowe możliwości istnienia w wieczności. Trwanie w zachwycie, to doświadczenie w wizji uszczęśliwiającej, nieba, będącego ostatecznym celem i spełnieniem najgłębszych ludzkich dążeń²⁸. Dla człowieka wiary nie ma większego pragnienia niż oglądanie Boga, nie ma też większej radości niż spełnienie tegoż pragnienia.

Taniec, zawsze wyrażał piękno ludzkiego ciała. W Biblii oznacza radość i dziękczynienie. Obwieszczał nadejście czasów mesjańskich (Jr 31, 4), a św. Hipolit nazywa go świętym wodzirejem. Źródła o historii średniowiecza podają, iż w krużgankach katedr umieszczano płaskorzeźby przedstawiające tańczące postaci, co interpretowano jako alegorię radości czekającej człowieka w niebie²⁹ a także okazaniem wdzięczności.

Podmiot liryczny prezentuje niezachwianą wiarę w nieśmiertelność, postawa ta ujawnia, że człowiek, mając świadomość nieśmiertelności duszy, opiera się na wierze, nie na wiedzy. W sensie psychologicznym odczuwamy nieśmiertelność w pra-

²³ Por. J. Pieper, dz.cyt., s. 102–102.

²⁴ Por. tamże, s. 125.

²⁵ Por. P. Wojciechowski, *Metalogika metafizyki*, „Więź” 1998, nr 7, s. 127.

²⁶ Por. KKK 1023.

²⁷ J.S. Pasierb, *Ten i tamten brzeg...*, s. 26.

²⁸ Por. KKK 1024

²⁹ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 242. (dalej SO)

gnieniu wiecznego istnienia, przesywającego naszą świadomość i tkwiącego u podstaw wszystkich jej czynów i myśli³⁰, nie mamy jednak dowodów naukowych.

Ciekawość poznania natury śmierci dotyka także chęci rozumienia jej fizycznego aspektu, o czym mówi wprost wiersz *Elohi Elohi* :

*czym to będzie? zwolnieniem z uścisku
pierwszym już bez powietrza oddechem ?
ostatnim zachłyśnięciem?*³¹

Podmiot liryczny pragnie wiedzieć, co go czeka, pytania potwierdzają przeżywanie skrajnych doznań: *pierwszy oddech, ostatnie zachłyśnięcie, czułość przemieniona w siłę*. Użycie zaimka *to* wskazuje na niemożność zdefiniowania istoty zjawiska, o jakim mowa. Słowa wiersza potwierdzają, że śmierć jest całkowitą i zarazem dramatyczną tajemnicą. Podmiot wiersza podkreśla także siłę zjawiska, nazywając je *nieładzko twardym objęciem*..

Do pełnego rozumienia utworu ważny jest tytuł, będący cytatem ostatnich słów Chrystusa na krzyżu *Boże mój Boże, czemuś mnie opuścił?* (Mt 27, 46). Wypowiedziane zdanie dowodzi, że Chrystus umierał naprawdę, odczuwał wszystkie związane z tym faktem ludzkie doświadczenia, także lęk i poczucie osamotnienia. Wyraża ono żal człowieka zupełnie bezbronny wobec niesprawiedliwego wyroku, zarazem poddającego się temu wyrokowi.

Pytania podmiotu wiersza potwierdzają obawy przed nieznanym i narastające pragnienie odkrycia tajemnicy. W otaczającym świecie człowiek potrafi przewidzieć niektóre, czyhające niebezpieczeństwa i okoliczności, w jakich mogą zagrażać, stając w obliczu perspektywy końca nie potrafi niczego przewidzieć, a właśnie w takiej chwili chciałby najbardziej wiedzieć, co go czeka. Sytuacja poszukiwania odpowiedzi jest stanem właściwym człowiekowi żyjącemu w każdym czasie, szczególnie w dobie szybkiego rozwoju techniki. Nauka rozwiązuje coraz więcej ludzkich problemów, dlatego coraz trudniej zgodzić się na niemożność rozwikłania tajemnicy odejścia.

Mówiąc o problemie umierania, Pasierb nie unika wspomnienia o dramacie opuszczenia tych, którzy odchodzą. Lęk przed doświadczeniem samotności w ostatnich chwilach, jest szczególnie tragiczny dla człowieka stojącego w obliczu ostatecznego rozstrzygnięcia swego losu. Zagadnienie to będzie wielokrotnie prezentowane w twórczości jako negatywny skutek postępu i zmiany mentalności.

*ze wszystkiego w życiu
może najbardziej się boisz
chwil ostatnich
że zabraknie ci Nikodema
albo Józefa z Arymatei*³²

³⁰ Por. R. le Trocquer, *Kim jestem ja człowiek. Zarys antropologii chrześcijańskiej*, Paryż 1968, s. 32.

³¹ J.S. Pasierb, *Wierzę...*, s.150.

³² J.S. Pasierb, *Puste łąki...*, s. 4.

Pisząc o sprawach ostatecznych, Pasierb często każe wypowiadać się podmiotowi lirycznemu w drugiej osobie, jak gdyby nie chciał zbyt wyraźnie ujawnić swych uczuć³³. Zabieg taki pozwala na pełniejsze zaangażowanie czytelnika i budowanie z nim sytuacji dialogu.

Wspomnienie postaci Nikodema i Józefa z Arymatei ma znaczenie symboliczne, obaj byli członkami Wysokiej Rady, zarazem uczniami Jezusa, którzy słuchali Go w tajemnicy przed pozostałymi. Nikodem³⁴ jako jedyny wstawił się za Jezusem u kapłanów i faryzeuszy (J 19, 39). Po śmierci Jezusa podarował olejki do namaszczenia ciała (J 19, 30). Józef z Arymatei ofiarował grób, świeżo wykuty w skale, by tam złożono ciało Jezusa (Mk 15, 42–45)³⁵. Nie mogli uczynić więcej, nawet tak zwyczajnymi gestami dobroci poważnie narażali siebie i własne rodziny. Wiersz wyraża jednak wiarę, że chwila odejścia jest zarazem chwilą spotkania z Bogiem, które stanie się spełnieniem wszelkich tęsknot doświadczanych za życia, dlatego obecność ludzi przestaje mieć znaczenie, chrześcijanin bowiem, jeśli umiera w łaŝce, umiera z Chrystusem spotyka tym samym pełnię życia³⁶. Spotkanie z Tym, który zbawia, jest dopełnieniem wszelkich ludzkich pragnień i spotkań.

Ostateczne odejście należy pojmować jako absolutne dopełnienie rzeczywistości, zakończenie procesu dążenia, wiąże się to z niemożnością powtórzenia dokonanych wcześniej wyborów, taką interpretację podaje wiersz *wykonano się*

*i wszystkie listy wreszcie doszły
wszystkie ciosy
przeniknęły wszystko promienie
doleciały przed wieczorem jak ptaki
wszystkie głosy przed długim milczeniem*³⁷

Tytuł jest cytatem słów wypowiedzianych przez umierającego na krzyżu Chrystusa (J 19, 30). Zdanie potwierdza, że Jezus dobrowolnie wypełnił zamiary Boże, dotyczące zbawienia³⁸. Podobnie jak życie Chrystusa podporządkowane było określone mu celowi, tak dla człowieka życie jest czasem wypełniania powołania³⁹. Wypowiedź podmiotu lirycznego przypomina, że śmierć nieodwołalnie kończy proces działania, stanowi więc jego dopełnienie, ale także otwiera nową rzeczywistość, nazwaną *długim milczeniem*. Milczenie określa dialog między Bogiem a człowiekiem, okrywa ono tajemnicę aż do momentu objawienia jej

³³ Por. M. Aśnikowicz, *Mądrość przychodzi z wieczora*, „Kierunki” 1978, nr 12, s. 7.

³⁴ Por. H. Langhammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 113.

³⁵ Tamże, s. 83.

³⁶ Por. KKK 1010

³⁷ J.S. Pasierb, *Czarna skrzynka...*, s. 11.

³⁸ Por. *Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych. Ewangelia św. Jana, Listy powszechne i Apokalipsa*, red. ks. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 49.

³⁹ Por. A. Pethe, *Poeta czasu otwartego*, „Gość Niedzielny”, 1994, nr 5, s. 14.

człowiekowi⁴⁰. Ma ono charakter czasowy, ponieważ celem człowieka nie jest pozostanie na wieczność w cieniu grobu, ale Zmartwychwstanie.

Ludzkość od wieków przeczuwała, że grób nie jest ostateczną perspektywą człowieka, stąd pojawiło się pytanie, w jaki sposób istnieją ci, którzy odeszli. Źródłem wiedzy o życiu poza granicami doczesności są sny, w których pojawiają bliscy zmarli. Zgodnie z tradycją biblijną czas snu jest najbardziej odpowiedni, by Bóg mógł człowiekowi wyjawić swoje zamiary, przekazać to, co uważa za istotne⁴¹. Tekst noszący tytuł *jak być* rozpoczyna się pytaniem:

*dlaczego nie notowałem
snów o umarłych [...]*
przecież można było
*wiele się z tego nauczyć*⁴²

W wypowiedzi sen rozumiany jest jako sposób przekazywania treści, mogących pomagać w życiu. Umarli nie pojawiali się, zdaniem podmiotu mówiącego, przypadkowo, a wykonywane czynności z pewnością miały znaczenie. Wspominanie ukazywania się we śnie tych, którzy odeszli dowodzi poczucia łączności z nimi, wiary, iż życie ludzkie nie przechodzi w nicość.

Wiersz będący króciutkim zapisem snu o matce, można uważać za próbę naprawienia opisanego zaniedbania. Podmiot liryczny odczytuje go jako przestrożę. Wspomnienia o matce były dla Pasierba trudnym tematem, przez wiele lat żył w poczuciu, że przez niego zmarła, namówił ją do poddania się operacji, a ta spowodowała przedwczesną śmierć⁴³. Z obu tekstów wynika, że między światem umarłych a światem doczesnym istnieje trudna do wyrażenia więź, a sny z ich udziałem mają znaczenie.

Konieczność odejścia jest ostatnim wydarzeniem, wobec którego człowiek musi zająć stanowisko, przyjąć jakąś postawę. Wyrażenie własnego stanowiska wynika z faktu, że jest on jedyną osobą, która umierając, wie, że umiera i z faktu posiadania tej wiedzy wynika możliwość określenia swej postawy wobec odejścia, co pozwala nadać mu sens głębszy niż tylko biologiczny. Wydarzenie nieuchronne i dramatyczne pozawala osobie ostatni raz, skorzystać z wolności⁴⁴. Obiektywny sens śmierci, leżący u podstaw wielu jej znaczeń, pozostaje wspólny wszystkim ludziom. Sposób jej przyjęcia, to sprawa bardzo indywidualna i zarazem dwuznaczna.

Zapiski Pasierba są doskonałym dokumentem przygotowania i rozpamiętywania własnej, zbliżającej się z powodu choroby śmierci i odchodzenia bliskich. W cieniu tych rozważań dostrzec można nawiązanie do powtarzanej i parafrazy

⁴⁰ Por. STB, s. 477.

⁴¹ Por. SO, s. 208.

⁴² J.S. Pasierb, *Koziorożec*, Warszawa 1988, s. 25.

⁴³ Por. J. Narbut, *Moim nieskromnym zdaniem. O księdzu Pasierbie*, „Ład” 1994, nr 37, s. 11.

⁴⁴ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 271–272.

zowanego często stwierdzenia: *Właśnie obecność śmierci w naszych myślach rodzi w nas prawdziwą miłość życia*⁴⁵.

Podmiot liryczny, występujący w wierszach uznanych za rozpamiętywanie własnego przygotowania się i godzenia z odejściem, wyraża szczerą wiarę w życie wieczne, prezentuje myślenie pozbawione skłonności do załamania i rozpacz, co nie znaczy, że nie cierpi. Podziwiano stałość i spokój Pasierba, dociekliwość, z jaką obserwował stan swego zdrowia. Pomimo cierpienia, wewnętrznego żalu, nigdy nie pozwolił sobie ani w poezji, ani w życiu na rozpacz⁴⁶. Ważne jest dla niego zachowanie męstwa i gotowości tak, by podejmując się działania, nie zapominając o ostatecznym kierunku wszelkich dążeń.

O postawie, jaką powinien przyjąć człowiek wobec zbliżającego się dramatu mówi tekst *światło które wtedy widać*

*wtedy nie będzie można okazać znużenia
[...]
to musi wypaść jak skok wzwyz*⁴⁷

Podmiot liryczny wskazuje, że przyjęcie postawy aktywnej, w znaczeniu zachowania się odpowiednio do okoliczności, jest jedynym godnym człowieka postępowaniem. W tak ważnej chwili nie wypada stchórzyć ani oszczędzać sił. Ostatnia decyzja musi wypaść jak ukoronowanie wszelkiego działania. Siła ludzkiego charakteru polega na umiejętności przyjmowania tego, co nieuchronne jako kolejnej szansy wyrażenia siebie. Moment śmierci ma mobilizować wszystkie siły: *Co jak co, ale śmierć jest chwilą prawdy, kim jest człowiek i nie może jej towarzyszyć atmosfera blagi i farsy*⁴⁸.

Bardziej dramatyczny wyraz ma wiersz *jak bokser*⁴⁹. Podmiot liryczny stawia sobie za wzór postawę sportowca walczącego na ringu, który wie, że przegrywa i znając przewagę rywala, rezygnuje z pojedynku. Przeciwnik jest silniejszy i miarą męstwa jest uznanie jego wyższości. Zawodnik podjął wyzwanie, rozważa nakazuje nie walczyć ponad określoną, możliwą do wytrzymania granicę. Podmiot liryczny bardzo czytelnie ukazuje pogląd dotyczący sprawy tak kontrowersyjnej, jak zachowanie życia za wszelką cenę. Istnieje nieprzekraczalna granica, poza którą wszelkie próby ocalenia stają się czymś nieludzkim. Rozpacзлиwa walka ze śmiercią nie ma ostatecznie sensu, najważniejsze, by spojrzeć na nią inaczej, ponieważ zdaniem autora wierszy nie ma ona twarzy kościotrupa, ale oblicze Chrystusa⁵⁰.

Zgoda na swój los jest uznaniem prawdy o sobie. Postawę taką prezentował sam poeta, do końca pogodzony z losem, z chorobą, choć przeżywający, jak

⁴⁵ J.S. Pasierb, *Czas otwarty...*, Pelplin 1992, s. 225.

⁴⁶ Por. E. Wnuk, *Syn światła*, „Głos Pomorza”, 1986, nr 30, s. 12.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ J.S. Pasierb, *Wierzę...*, 156.

⁴⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002 s. 166.

⁴⁹ J.S. Pasierb, *Puste łaki...*, s. 45.

⁵⁰ J.S. Pasierb, *Czas otwarty...*, s. 204–205.

wszyscy, dramat rozstania się z rzeczywistością, którą kochał. Zaprezentowana grupa tekstów, koncentrująca się wokół postawy człowieka w chwili odejścia, pozwala zauważyć, że dla podmiotu lirycznego jedynym, dopuszczalnym zachowaniem, jest wyrażenie zgody, dającej poczucie przynależności do całej ludzkości.

Wiele utworów Pasierba zawiera przesłanie, że człowiek porusza się nieustannie w perspektywie śmierci. Refleksja nad zwyczajnymi czynnościami prowadzi do rozważań na temat powolnego odchodzenia.

Przykładem przedstawienia takiej analogii jest wiersz *entfrent*⁵¹. Doświadczenia podmiotu wiersza są tożsame z przeżyciami samego poety. Wspomnienia z odwiedzanych miejsc to temat ważny dla poezji Pasierba. Podróże odbywają się zarówno w sensie geograficznym, jak i duchowym⁵². Częste przemieszczanie się powoduje w wyobraźni poety pytania o sens świata, życia ludzkiego, rodzi też świadomość ciągłego przemijania tegoż życia⁵³.

Oderwanie się samolotu od pasa startowego, nasuwa skojarzenie z momentem ostatecznego odejścia. Obserwacja otaczającej rzeczywistości przypomina fotograficzne zatrzymanie kadru, służące analizowaniu obrazu, poszukiwaniu głębszych znaczeń. Przedstawiony w utworze otaczający świat ma kilka warstw znaczeń, zadaniem poezji jest wskazać najistotniejsze⁵⁴. Dosłowne to rozpoczęcie podróży, metaforyczne konieczność oderwania się od doczesności. Opis krajobrazu przeniknięty jest żalem, trudno godzić się ze świadomością konieczności rozstania się z otaczającym pięknem. Widziana z okien samolotu ziemia kojarzy się z żywiołem życia, otaczający ją ocean z żywiołem śmierci. Granica wody i ładu, w relacji podmiotu lirycznego, jest miejscem starcia dwóch żywiołów życia i śmierci. Życie walczy niestrudzenie i wytrwale, ale musi uznać zwycięstwo przeciwnika, dramatyczne i jednoznaczne nawiązanie do przeznaczenia człowieka. Żywioł śmierci zwycięża, życie jest zbyt kruche, by oprzeć się śmierci, musi ulec, pomimo podjętego trudu.

Innym przykładem analogii między przeżywanymi sytuacjami a zmierzaniem ku ostatecznemu zakończeniu wędrówki jest wiersz *ostatnie autobusy*⁵⁵. Inspiracją refleksji stał się późny powrót do domu, szybka jazda nocnego autobusu, jednak wrażliwość poety podsuwa ciekawe skojarzenia.

Pędzący, nocny autobus staje się tajemniczym miejscem dramatycznej walki z czasem, pasażerowie chcą jak najszybciej dojechać do miejsca przeznaczenia. Podmiot liryczny zauważa smutną analogię między pośpiesznym powrotem do domu, który ma uzasadnienie, a pośpiesznym udzielaniem ostatnich sakramentów, świadczącym o upadku zarówno wiary, jak i kultury. Tekst ujawnia pogląd poety na sprawę wszechobecnego pośpiechu. Dostrzegał go, rozumiał, że jest

⁵¹ J.S. Pasierb, *Ten i tamten brzeg...*, s. 66.

⁵² Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 37.

⁵³ Por. J. Sochoń, *W Jezusie jest cierpienie i zachwyty*, O poezji ks. Janusza S. Pasierba, posłowie do J.S. Pasierb, *Po walce z aniołem*, Warszawa 1996, s. 162.

⁵⁴ Por. E. Skupińska, *Poezja powściągliwości*, „Opole” 1990, nr 34, s. 20.

⁵⁵ J.S. Pasierb, *Kozioróżec...*, s. 24.

konieczny, rzadko jednak pochwał. Zdaniem poety szalone tempo życia nie pozwala przeżywać jego pełni, rozumieć, co naprawdę jest ważne, nieświadomość spraw ostatecznych w istocie pozbawia prawdy i zubaża⁵⁶.

Pośpiech przy namaszczeniu umierającego, każe zastanowić się nad poziomem kultury. Wszyscy zarówno rodzina, jak i ci, których zadaniem jest nieść pociechę, starają się możliwie najszybciej pozbyć widoku cierpienia i choroby. Narasta strach przed zobaczeniem najgłębszej prawdy o człowieku, że jest, on istotą żyjącą w czasie. Umierający przypomina o tym, co nieuchronne, wskazuje, że najbardziej zaawansowana technika nie podaruje ludzkości nieśmiertelności. Stawia on także bardzo trudne do spełnienia wymaganie, aby żyjący stanęli oko w oko z perspektywą własnego przeznaczenia. Współczesny świat staje się niejako niezdolny do znoszenia widoku cierpienia i śmierci. Pasierb dostrzega w tym zjawisku poważne niebezpieczeństwo. Niezdolność do znoszenia cierpienia jest niezdolnością do uczestnictwa we wspólnocie ludzkiej realnej, to znaczy świadomej swych granic, w tym także ulotności własnego życia⁵⁷.

Reprezentatywnym przykładem dostrzegania analogii między codziennością a faktem zbliżania się do śmierci, jest wspomnienie górskiej wędrowki, zejścia ze szczytu, opisane w utworze pod tytułem *z góry*

*schodzę z góry szybko
prawie tak szybko jak zeszło mi życie*⁵⁸.

Kolejny raz ujawnia się świadomość uwikłania ludzkiego losu w czas, który przemija na tyle szybko, by nie pozostawić zbyt wiele miejsca na dokonanie oceny dziejących się wydarzeń. Zejście ze szczytu góry symbolizuje powolne wycofywanie się z życia i tym w sensie oznacza przygotowanie do odejścia.

Kolejnym wierszem wskazującym na analogię między codziennością a faktem nieodwracalnego przemijania życia jest utwór *na autostradzie*⁵⁹ zainspirowany podróżą samochodem. Istotą wypowiedzi jest refleksja dotycząca sposobu przeżywania czasu, uświadomienie panowania wszechobecnego pośpiechu.

Dawniej odmierzano czas za pomocą klepsydry, zdaniem Pasierba, płynął on miarowo i spokojnie: *Powoli przesypywały się ziarenka piasku w klepsydrach, powoli wędrował cień po tarczach słonecznych zegarów*⁶⁰, wtedy nie był wrogiem człowieka, raczej sprzymierzeńcem, pozwalał dojrzywać temu, co ważne. Dziś czynią to szybkościomierze, walka o każdą sekundę uczyniła z czasu najbardziej zapamiętałego ludzkiego wroga. Żyć trzeba szybko, by niczego nie zostać pozbawionym, dążyć do możliwie największej ilości przyjemności: *Człowiek dzisiejszy coraz intensywniej przeżywa czas. Jego oczy wlepione są we wskazówki sekundników, stoperów, szybkościomierzy. Pochłonięci są tym wynalazcy, sportowcy, konstrukto-*

⁵⁶ Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 71.

⁵⁷ Por. L. Kołakowski, *Istnienie mitu*, Kraków 2003, s. 95.

⁵⁸ J. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, s. 347.

⁵⁹ J.S. Pasierb, *Rzeczy ostatnie*, Pelplin 2001, s. 37.

⁶⁰ J.S. Pasierb, *Czas otwarty...*, s. 12.

rzy samolotów, samochodów i statków. Trwa wyścig z czasem⁶¹. Czas stał się wrogiem człowieka także dlatego, że nieustannie przypomina, iż nie zdołamy przeżyć wszystkich przyjemności i radości, podobnie jak nie ogarniemy całej wiedzy.

Na uwagę zasługuje także przedstawienie śmierci jako partnerki gry w szachy. Podmiot liryczny wiersza *gra w szachy*⁶² nazywa ją *doskonałą partnerką*, ponieważ wiedząc o swej przewadze i ostatecznym zwycięstwie, pozwala cieszyć się rozgrywaniem partii. Figury zabiera kolejno, choć nieodwołalnie. Dając czas na przygotowanie się do przyjęcia porażki, działa ze swego rodzaju wyrafinowaniem i wdziękiem.

Na uwagę zasługuje jej inteligencja, nie demonstruje siły, nie działa gwałtownie. Doskonałość jej tkwi w tym, że pozwala rozkoszować się grą, zarazem wypełnia swoją ponurą misję. Wskazanie na doskonałość potwierdza, iż posunięcia partnerki są przemyślane i logiczne, nie ma przypadków, wszystko zostanie wykonane w odpowiednim czasie. Analogia z ludzkim życiem jest bardzo czytelna, jak z planszy znikają figury, z naszego życia odchodzą bliscy. Dopóki śmierć nie dotknie nas samych, gra toczy się dalej. Odejście najważniejszej figury – czyli nas, kończy partię. W wierszu Pasierba podmiot liryczny jest świadom nadchodzącej nieuchronnie przegranej, jego wypowiedź ogranicza się jednak tylko do stwierdzeń, choć trudno nie dostrzec w niej dramatyzmu sytuacji. Gracz wie, z kim się mierzy, zarazem korzysta z chwili, by cieszyć się grą. W zachowaniu podmiotu ujawnia się sposób przeżywania życia przez samego poetę.

Tempo życia sprawia, że rzadko dostrzegamy wagę zwyczajnych czynności, rzadko zwracamy na nie uwagę, a to one tworzą środowisko naszego funkcjonowania, źródła odniesień⁶³. Codziennosc staje się tekstem, którym posługuje się poeta, aby wydobyć z niego kilka warstw znaczeń, a przez to zaproponować czytelnikowi refleksję nad sprawami ostatecznymi, unika jednak tonacji tragicznej, patosu. Niezwykle rzeczowo i precyzyjnie mówił o sprawach zazwyczaj przemilczanych⁶⁴.

Poeta notował wspomnienia o zmarłych, wiadomość o ich odejściu stawała się często pretekstem do opowiedzenia, kim byli, czym się zajmowali. Relacje takie zawsze są pełne szacunku i ciepła, bywa, że i pogodnego humoru. Opisy wyrażają uczucia, żalu i tęsknoty za tymi, którzy odeszli, a zarazem wiary, że nie odeszli w nicosc.

Podmiot liryczny zwraca się do bohaterów po imieniu, co świadczy nie tylko o bliskiej zażyłości, ale także o świadomości, że każdy jest kimś niepowtarzalnym. Imię nadaje osobie jej indywidualny charakter, czyni go kimś całkowicie jedynym i niepowtarzalnym⁶⁵. Podobnie, jako jedyni i niepowtarzalni pokazani są w utworach przyjaciele poety.

⁶¹ Tamże, s. 11.

⁶² J.S. Pasierb, *Ten i tamten brzeg...*, s. 18.

⁶³ Por. T. Zaniewska, *Poezja moralnego ład*, „Kierunki” 1989, nr 30, s. 12.

⁶⁴ Por. J. Drzewucki, *Jesteś tutaj, kim jesteś*, „Twórczość” 1995, nr 1, s. 105.

⁶⁵ Por. SO, s. 69; STB, s. 322.

Reprezentatywnym przykładem, wspominania i przedstawienia bliskich, zmarłych przyjaciół jest wiersz *pilne wezwania*⁶⁶. Podmiot liryczny niejako uzasadnia odejścia bliskich, jednak pobłażliwy i ciepły uśmiech przeznaczony dla ludzi, z którymi łączyła go przyjaźń, nie znosi żalu spowodowanego ich odejściem, ale pozwala przeżyć go w spokoju i nadać mu sens. Żadna z pełnionych funkcji, nawet kapłaństwo, nie chroni od doświadczenia zwyczajnego, ludzkiego żalu. Poezja Pasierba burzy schemat, przez wielu uznawany za normę, że wiara pozwala panować nad uczuciem smutku i straty spowodowanej rozstaniem ze światem, ksiądz, poeta, choć godzi się z przeznaczonym każdemu losem, zarazem cierpi⁶⁷.

W wierszu *pilne wezwania*⁶⁸ życie ukazane zostało jako pobyt na urlopie, z którego w nagłych wypadkach można odwołać. Wspomnienie cech, dla których bohaterowie zostali wezwani, jest próbą logicznego uzasadnienia ich odejścia. Wyraża też nadzieję, że ich życie nie uległo zagładzie. Rzeczywistość istniejąca po drugiej stronie, stanowi trudną do wyobrażenia, ale jednak kontynuację ludzkiego istnienia, a cechy charakteru i zdolności okazują się tam bardzo przydatne. I tak pani Zina pomaga świętej Marcie, a Bolesławowi trzeba czasem przypomnieć, że w niebie nie należy się o wszystko nadmiernie troszczyć. Sposób mówienia o tych, którzy odeszli uświadamia czytelnikowi, że *Wieczność nie jest czymś, co zostanie dosztukowane po śmierci do naszego czasu. Ona już jest, już się dzieje, już rozstrzyga*⁶⁹.

Wspominając odejścia przyjaciół, Pasierb często powoływał się na wypowiedź Anny Kamińskiej: *Śmierć najbliższych to sama żalność. W każdym z nich umiera część świata i część nas samych. Zyskujemy w męce pewną wolność – to prawda – ale jest to wolność wygnanych z raju*⁷⁰. Unikając pograżania się w smutku, przywoływał argument, że Chrystus prawie nigdy nie mówił o śmierci, ale zawsze o życiu. Zgodnie z doktryną chrześcijańską, nadzieja kieruje człowieka ku temu, co nie zależy od czasu, dlatego rozpacz powodowana śmiercią bliskich nie do końca pozostaje w zgodzie z wiarą. Nie znaczy to, że nie będzie trzeba podjąć walki z bólem i cierpieniem, ale ostatecznie zwyciężyć powinna nadzieja. Nie jest to jednak ani łatwe, ani bezbolesne.

Pasierb wielokrotnie widział samotnie umierających. Sprzeciwiał się bezosobowemu postrzeganiu cierpienia i śmierci, dostrzegał w tym poniżenie ludzkiej godności i odarcie z prawdy samego człowieka. W tomiku prozy zapisze: *Śmierć została odpersonalizowana i urzeczowiona. Umierając najzupełniej pokojowo, w domu czy w szpitalu, umiera najczęściej nie człowiek, a przypadek kliniczny*⁷¹. W przyzwoleniu na samotne umieranie dostrzega poeta przejaw bar-

⁶⁶ J.S. Pasierb, *Puste łąki...*, s. 54.

⁶⁷ Por. E. Kozioł, *Ksiądz Pasierba pośmiertne opus*, „Gość Niedzielny” 1995, nr 15, s. 22.

⁶⁸ J.S. Pasierb, *Puste łąki...*, s. 53.

⁶⁹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty...*, s. 29.

⁷⁰ J.S. Pasierb, *Gałęzie i liście...*, s. 161.

⁷¹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty...*, s. 212.

barzyństwa współczesnego świata, a potwierdzeniem takiego stanowiska może być wiersz *egzekucja*⁷², inspirowany przeglądaniem starych rycin, na których utrwalono dawne sposoby wymierzania wyroku śmierci. Wyroki skazujące ferrowano częściej niż obecnie, a jednak ludzie okazywali więcej współczucia skazańcowi, niż dziś okazuje się choremu w szpitalu. Spowiednik był symbolem wiary w miłosierdzie i przebaczenie, w możliwość, pomimo często prawdziwej winy, dostąpienia łaski zbawienia. Człowiek nie umierał anonimowo, ginęła konkretna osoba i należało w ostatnich chwilach okazać jej współczucie. Współcześnie uciekamy przed widokiem śmierci tak, by zepchnąć ją z pola uwagi, usunąć z życia starcie z pytaniami ostatecznymi, dać się rozpuścić bez reszty każdorazowej bezpośredniości życia⁷³.

Wiersz *w szpitalu*⁷⁴ jest pełnym dramatyzmu opisem widoku umierającego, który resztkami sił próbuje oddychać. Tekst daje także świadectwo bezradności kogoś stojącego obok, niemożności udzielenia pomocy. Agonia dobiega końca, podmiot liryczny będący świadkiem cierpienia obrazowo przedstawia wygląd i sytuację osoby, umierający w niczym nie przypomina siebie z dawnych lat, sprzed choroby. Cierpienie zniszczyło całe piękno twarzy, zaostriło rysy. Na płaszczyźnie fizycznej ono tylko niszczy, pokazuje nędzę osoby, wprawiając otoczenie w zakłopotanie, ale na płaszczyźnie ducha zmusza do postawienia pytania o sens, istotę i cel, więc w ostatecznym bilansie o Boga:

*gdy tak się kona
gdzie jest czułość Boga*⁷⁵

Wyraża ono cały dramat bezsilności człowieka, patrzącego na cierpienie drugiego, któremu nie można już pomóc. Podmiot wiersza wierzy, że Bóg jest miłością, ale w obliczu takich doświadczeń chciałby zachować pewność tej wiary, a to graniczy z heroizmem. Poezja Pasierba uczy wiary trudnej, nieustannego weryfikowania własnego rozumienia chrześcijaństwa, co od przerażenia śmiercią, choć nie ujmuje żalu i poczucia kruchości, a świadomość nieuchronności odejścia nie pozwala przeżywać pełni radości⁷⁶.

Poeta uważał, że do śmierci należy się przygotować, postępował, jak radził Montaigne: *By wydrzeć śmierci jej najwyższą nad nami przewagę, wstąpmy na drogę wręcz przeciwną niż zazwyczaj. Odbierzmy śmierci jej grozę, wejźmy z nią w zażyłość, obcujmy z nią, rozważajmy ją częściej niż wszystko inne. W każdej chwili i pod każdą postacią miejmy ją przed oczyma naszej duszy*⁷⁷.

Wiersze poświęcone zagadnieniu osobistego przygotowania się do odejścia mogą wprawić czytelnika w zakłopotanie rzeczowością wypowiedzi. Oszczęd-

⁷² J.S. Pasierb, *Kozioróżec...*, Warszawa 1988, s. 119.

⁷³ Por. L. Kołakowski, dz.cyt., s. 94.

⁷⁴ J.S. Pasierb, *Puste łaki...*, s. 50.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Por. E. Kozioł *Księżda Pasierba pośmiertne opus*, „Gość Niedzielny” 1994, nr 15, s. 22.

⁷⁷ Por. J. Pieper, dz.cyt., s. 98.

ność w sposobie wyrazu spowodowana jest faktem, że poeta darzy słowa wielkim szacunkiem, szanuje także czytelnika, nie chce go zagadać, stara się raczej sprzyjać refleksji odbiorcy i pozostawić miejsce jego własnym odczuciom⁷⁸.

Utwór *drewniany dom*⁷⁹ to zapis przeżyć podmiotu lirycznego, który po wyjeździe z Toskanii, zamieszkał w wiejskim, drewnianym domu, wiersz pochodzi z tomiku *Puste łąki*⁸⁰. Zadziwiający spokój zachowuje bohater, mówiąc, iż nowe mieszkanie uczy go bycia w trumnie. Dom, nasuwający takie skojarzenia, budzi, paradoksalnie zupełnie, poczucie bezpieczeństwa *matka sosna otula ciepłym światłem*⁸¹, w spokoju i wyciszeniu dokonuje się akceptacja własnego losu⁸².

W utworze bez tytułu z tomiku *Puste łąki*⁸³ podmiot liryczny rzeczowo, niemal bez emocji, wyraża życzenie, z jakiego drzewa, a nawet, z którego chciałby mieć trumnę. Życzenie podyktowane zostało faktem, że drzewo zmarzło, jest martwe. Ważny staje się fakt, że dąb jest dobrze znany bohaterowi *naprzykrzaliśmy się sobie za życia*⁸⁴. Poufalość wypowiedzi sugeruje, iż w obliczu całkiem nieznannej, zarazem nieuniknionej rzeczywistości pojawia się tęsknota za czymś bliskim, dającym poczucie bezpieczeństwa.

W celu głębszego rozumienia tekstu, ważne wydają się dwa stwierdzenia, przyznanie się, że nigdy nawet najdłuższe życie nie zaspokoi ludzkiego pragnienia życia, i drugie mówiące o oczekiwaniu zmartwychwstania. Komentarzem i zarazem wyjaśnieniem pragnienia życia jest fragment prozy: *Życie i śmierć, choć wykluczają się nawzajem, nie mogą bez siebie istnieć. Związek życia ze śmiercią wysysa siłę życia, ale i odwrotnie: życie krzewi się dzięki śmierci. Pośrodku życia w śmierci jesteśmy. To nie jest dobre tłumaczenie, w połowie życia, choć zanurzeni w życiu, jesteśmy chorzy na śmierć, jest w nas połowa życia i połowa śmierci*⁸⁵.

W rozważaniach na temat śmierci szczególnie ważnym motywem stał się dla Pasierba motyw ciała. Służy ono poznaniu i komunikowaniu się ze światem. Poeta przewycięża dualizm między duszą a ciałem, nie do końca zgodny z antropologią chrześcijańską, przeciwstawia się też abstrakcyjnej duchowości, sprowadzającej człowieka do jednego wymiaru⁸⁶. Ciało jest podstawowym problemem religii, teatrem największego w historii dramatu grzechu i odkupienia. Zbawienie ludzi dokonało się w fizycznym ciele Chrystusa, podobnie zbawienie poszczególnego człowieka odbywa się w ciele⁸⁷. Ma ono znaczenie teologiczne i jest warunkiem osiągnięcia przez człowieka pełni.

⁷⁸ Por. G. Leszczyński, *Poezja jako doświadczenie życia*, „Nowe Książki” 1989, nr 9, s. 21.

⁷⁹ J.S. Pasierb, *Puste łąki*..., s. 16.

⁸⁰ Por. T. Cwalina, *Zielnik pamięci*, „Nowe Książki” 1994, nr 8, s. 5.

⁸¹ J.S. Pasierb, *Puste łąki*..., s. 16.

⁸² Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 157.

⁸³ J.S. Pasierb, *Puste łąki*..., s. 24.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*..., s. 214.

⁸⁶ Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 146–147.

⁸⁷ J.S. Pasierb, *Gałęzie i liście*..., s. 248.

W sposobie mówienia o ciele Pasierb nawiązuje do myśli współczesnych, chociażby le Trocquera, który twierdzi, że ciało jest niejako potwierdzeniem naszych dziejów. Dzięki niemu jesteśmy obecni w świecie, możemy się rozwijać, możemy pozostawiać ślad po swojej obecności. Daje ono świadectwo obecności fizycznej, ale także duchowej, wyrażającej się w działalności intelektualnej. Żadna ludzka czynność nie jest możliwa bez pomocy ciała, przez nie można dotrzeć do otaczającej rzeczywistości. Ciało obecne jest zawsze zarówno w akcie inteligencji jak i woli⁸⁸.

W pierwszych słowach wiersza *ciało*⁸⁹ podmiot liryczny jednoznacznie zaprzecza poglądom głoszącym niższość ciała. Przeciwnie, jest wzorem doskonałości, skoro zostało uczynione *na miarę*. Zachowuje się posłusznie, to także przewaga nad duchem, ten bowiem skłonny jest do poszukiwań, a one stwarzają okazję do nieposłuszeństwa. Ciało łączy, pozwala nawiązać wspólnotę, wyrwa z osamotnienia, dając poczucie przynależności do reszty stworzeń i całego kosmosu. Harmonia młodego ciała pozwala komunikować się z drugim człowiekiem, dostrzegać także jego piękno⁹⁰. Pasierb za Ekchartem powtórzy, iż żadna dusza nie może dostąpić zbawienia, inaczej jak tylko w ciele, które zostało jej dane. Skrawek materii, którym jesteśmy, rozstrzyga o naszym losie i wieczności⁹¹. Odwołując się raz jeszcze do myśli le Trocera, przyznać należy, że dla Pasierba jest ono narzędziem ludzkich dziejów, a tworząc związek z duszą, staje się ono narzędziem jej obecności i działania⁹². Przyjęte za normę istnienia ciało wyznacza człowiekowi sposób postępowania, ujawnia pragnienia i wyraża całą osobę⁹³. Mówiąc, że człowiek jest ciałem wskazuje się na to, co zewnętrzne, i dzięki czemu może on wyrażać się na zewnątrz, sugeruje także bezsilność i skończoność osoby⁹⁴, na te dwa aspekty cielesności zwraca wskazuje także utwór. Potwierdza on także myśl Tomasza, że ciało jest substancjalnym wyrazem duszy, która dopiero przez nie zyskuje swoją konkretną rzeczywistość. Niemożliwa jest samorealizacja duszy bez pośrednictwa materii⁹⁵.

Podmiot liryczny przyznaje, że wraz z upływem czasu, przestaje być ono posłuszne posiadaczowi, o ile w młodości łączy ze światem, o tyle w wieku dojrzałym, informuje o wyczerpywaniu się sił organizmu.

Wewnętrzne doświadczenie ciała dostarcza człowiekowi wiedzy o ciele, jako o moim ciele, dzięki niemu uczestniczy człowiek w dramacie życia, przemijania⁹⁶. Zwrócenie uwagi na funkcjonowanie ciała w czasie wytracania sił, pozwala

⁸⁸ Por. R. le Trocquer, dz.cyt., s. 42.

⁸⁹ J.S. Pasierb, *Wierzę...*, s. 146.

⁹⁰ Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 148.

⁹¹ Por. J.S. Pasierb, *Galęzie i liście...*, s. 248

⁹² Por. R. le Trocquer, dz.cyt., s. 41.

⁹³ Por. STB, s. 145.

⁹⁴ Por. STB, s. 141.

⁹⁵ Por. H. Langkammer, dz.cyt., s. 62.

⁹⁶ Por. J. Tischner, *Myslenie w żywiote piękna*, Kraków 2004, s. 31–32.

dostrzec, że uczestniczy ono w dramacie ludzkiej egzystencji⁹⁷. Utrata sprawności, poczucie, że coraz bardziej dzieli, staje się doświadczeniem paradoksalnym, to bowiem czym jestem, zachowuje się wobec mnie obojętnie, niczym jakaś rzecz, tym samym zmusza do sytuacji dystansu względem samego siebie⁹⁸.

Zgodnie z biblijną koncepcją pochodzenia człowieka, do której nawiązuje zakończenie utworu, jest on ciałem jako stworzenie podlegające śmierci, poprzez obecność ducha zachowuje otwarcie na Boga⁹⁹. Według ciała należy do świata ziemi, wedle udzielonego tchnienia pozostaje w związku z tym, co niebieskie, nie może wyrzucić z pamięci skąd pochodzi, ponieważ cała jego istota jest świadectwem tego pochodzenia¹⁰⁰.

W świetle utworu, upływający czas znosi przewagę cielesności nad duchem, choroba ujawnia słabość i śmiertelność. Ciało jest towarzyszem, zarazem narzędziem, także skuteczną pomocą dla duszy, ale też przeszkodą stawiającą opór, granicą ludzkiej ekspansji¹⁰¹.

W innym wierszu, także pod tytułem *ciało*¹⁰², ukazane zostało ono jako przeszkoda, od której człowiek zostaje wyzwolony, a duch uwolniony od skrępowania. Powolny rozkład wskazuje na przynależność człowieka do świata materii, jej czas jest zamknięty, skończony. Duch nie podlega takim ograniczeniom, jego rozwój właściwie nigdy się nie kończy. W odniesieniu do ciała czas jest siłą niszczącą, w odniesieniu do sfery ducha wyzwala, ponieważ myśl ludzka nieustannie się rozwija, dążąc do pełni poznania. Utrata powierzchownego piękna, nie przeraża, ponieważ pozwala odkryć piękno wewnętrzne. Zmierzanie ku śmierci fizycznej staje się powolnym wyzwaniem ducha, a choć bywa poprzedzone bólem i utratą sił fizycznych, to kieruje ku pełniejszej rzeczywistości. Konfrontacja z bólem i cierpieniem jest tylko etapem w drodze ku spotkaniu stworzenia ze Stwórcą¹⁰³.

Na uwagę zasługuje układ wiersza, przypomina wizerunek twarzy ludzkiej. Twarz jest tym, co najbardziej obnażone, znakiem osoby, ujawnia wszystko, co wykracza poza sferę zmysłowości. Twarz jest dana jako dar, obecność do nas skierowana, choć nie zawsze uświadamiana¹⁰⁴.

Pasierb nie pomija faktu, iż odchodzenie poprzedzone jest doświadczeniem bólu, trudno nie dostrzec nawiązania do historii własnego życia. W powszechnym rozumieniu cierpienie fizyczne i choroba pojmowane są najczęściej jako coś przychodzącego z zewnątrz, podmiot liryczny w wierszu *wewnątrz*¹⁰⁵ jedno-

⁹⁷ Por. T. Tomasik, dz.cyt., s. 148.

⁹⁸ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 74.

⁹⁹ Por. STB, s. 182.

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Por. R. le Trocquer, dz.cyt., s. 46.

¹⁰² J.S. Pasierb, *Koziorożec...*, s. 19.

¹⁰³ Por. J. Drzewucki, *Jesteś tutaj, kim jesteś*, „Twórczość” 1995, nr 1, s. 105.

¹⁰⁴ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 30–31.

¹⁰⁵ Por. J.S. Pasierb, *Czarna skrzyńka...*, s. 30.

znacznie burzy takie przeświadczenie. Uważna obserwacja ciała uświadamia, że człowiek nie do końca rozumie funkcjonowanie organizmu, a pojawienie się dolegliwości, nie zawsze tłumaczą medyczne analizy. Wyrażna aluzja do choroby nowotworowej zawarta w utworze sugeruje, że każdy może być, przyczyną własnej śmierci i że przyczyny tej nie sposób wytłumaczyć.

Podmiot liryczny zdecydowanie wskazuje, że nikt i nic nie ponosi winy za słabość ludzkiego ciała prowadzącą do śmierci. Cierpienie może pojawić się nagle i zupełnie nieoczekiwanie, choć od dawna wpisane zostało w przeznaczenie osoby, podobnie przekorna *komórka*, nagle *zakwita*, wyłamuje się spod reguł rządzących organizmem. Sąd, śmierć, człowiek nosi wewnątrz własnego ciała, chwila zachorowania jest tylko konsekwencją istniejącego wcześniej stanu. Choroba ujawnia rzeczywistość istniejącą w ukryciu, niczego natomiast nie tworzy. Dotykając ciała, jest naturalną konsekwencją jego biologicznej struktury, a nie złem wyrządzanym człowiekowi przez naturę. Będąc wydarzeniem pozbawiającym zdolności kierowania i możliwości dysponowania sobą, zagraża egzystencji. Stanowi także świadectwo nieuniknionego i nigdy niepokonanego dualizmu ludzkiej kondycji¹⁰⁶.

Wspomniano, że pomimo tak częstego rozważania zagadnienia śmierci, poezja Pasierba budzi nadzieję, która wynika z wiary w Zmartwychwstanie, przykładem tego jest wiersz *psalm*¹⁰⁷. Podmiot liryczny zadaje pytanie dotyczące jego samego, co stanie się z nim po dotarciu na drugi brzeg. Sytuacja bohatera jest dramatyczna, może stawiać pytania, ale zdaje sobie sprawę, że dopóki zachowa życie, nie otrzyma na nie odpowiedzi.

W pytaniu podmiotu lirycznego, *jak mnie zaświecisz, kiedy ci zagasnę*¹⁰⁸, stanowiącą kłamrę obejmującą tekst, pojawia się odwołanie do symbolicznej opozycji znaczeń światła i ciemności. W symbolice biblijnej dzieje świata ukazują konflikt między światłością i ciemnością, podobny do zmagania się życia ze śmiercią. Człowiek podlega temu konfliktowi, jego ostateczne bowiem przeznaczenie zamyka się w tych kategoriach, podobnie jak w ramach życia i śmierci. Światło jest odbiciem chwały Boga¹⁰⁹. Pytanie podmiotu lirycznego w istocie dotyczy sposobu, w jaki Bóg zechce objawić się człowiekowi, kiedy ten znajdzie się w ciemnościach śmierci. Postawa bohatera, budzi nadzieję, ponieważ ciemność choćby największa, nie jest w stanie zwyciężyć światła. Dla Pasierba ostatecznym finałem dramatu ludzkiego życia pozostaje zawsze pewność Zmartwychwstania.

W większości przedstawionych tekstów godna podziwu jest zwięzłość wypowiedzi podmiotu lirycznego. Wiersze częściej jedynie sygnalizują problem, nie narzucają interpretacji. Powiedziano już, że zwracanie uwagi na dobór słownictwa jest

¹⁰⁶ Por. H. Langkammer, dz.cyt., s. 49.

¹⁰⁷ J.S. Pasierb, *Wierzę...*, s. 152.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Por. STB, s. 958–959.

przejawem szacunku dla czytelnika. Podmiot liryczny pozostawia miejsce na rozważania odbiorcy i stara się uniknąć narzucania własnych poglądów.

Poeta odczuwa głęboki szacunek dla słowa, świetnie rozróżnia poziomy znaczeń¹¹⁰. Przy pobieżnej lekturze wiersze wydają się bardzo zwyczajne, ale im większe jest w czytelniku wrażenie zwyczajności, tym więcej w wierszach ukrytych treści. Mówienie w nich o problemach eschatologicznych dokonuje się za sprawą bacznego przyglądania się codzienności¹¹¹. Wiersze nie są przykładem wspaniałości zdań ani melodyjności frazy, ale docierają do najgłębszych pokładów przeżyć¹¹². Taki sposób przekazywania refleksji sprawia wrażenie porozumienia, płynącego z inspiracji słowa¹¹³. Poezja Pasierba, jest świadectwem głębokiego doświadczenia rzeczywistości, niekłamanej wiary i nadziei, że wszystko, co spotyka człowieka ma sens, a życie dane jako najwspanialszy dar, choć ulega dramatycznej zmianie, nigdy się nie kończy, finałem bowiem ludzkiego dramatu jest Zmartwychwstanie.

L' ANALISI LIRICA DELLA MORTE NELLA POESIA DI JANUSZ PASIERB

Riassunto

La poesia di Janusz St. Pasierb è una opera interessante e singolare. Questa poesia è ispirata nello stesso tempo la Bibbia e l'osservazione della vita quotidiana. Le analisi della questione di sofferenza e della morte appaiono abbastanza spesso nel opera dell'Autore. Pasierb fa vedere la la morte non come la fine della vita umana ma come il passaggio alla vita più piena e più vera. Il poeta non dimentica il dolore umano però esprime che questa circostanza come la morte è un momento privilegiato per affermare la speranza della vita eterna. L'elemento importante della visione del mondo in poesia di Pasierb è la convinzione che la vita quotidiana e passeggera e breve. Janusz Pasierb è il prete e il suo sacerdozio sicuramente avrà il suo spessore nella sua opera poetica pur non avendo nessun riferimento esplicito quando si tratta della funzione sacerdotale. La poesia di Pasierb è lontana da ogni moralista e disperazione. Le poesie che riguardano il tema della sofferenza e la morte si caratterizzano della certezza e la pace e anche di un certo umorismo fondato sulla certezza della esistenza della realtà più bella di al di là.

Słowa kluczowe: ks. Pasierb, poezja, śmierć, nadzieja, cierpienie

¹¹⁰ Por. Z. Seweryn, *Wśród dostojęstwa obrazów ks. Janusza Pasierba*, „Słowo Powszechne” 1982, nr 42, s. 23.

¹¹¹ Por. E. Skupińska, *Poezja powściągliwości*, „Opole” 1990, nr 30, s. 20.

¹¹² Por. S. Ciślak, *Wędruje – patrzy – myśli*, „Życie i Myśl” 1978, nr 8, s. 130.

¹¹³ Por. T. Zaniewska, *Poezja moralnego ład*, „Kierunki” 1989, nr 30, s. 12.

BP ADAM LEPA
Łódź

LOGOSFERA A WIĘZI SPOŁECZNE

WSTĘP

Więzi społeczne stanowią fundament istnienia i funkcjonowania grupy. Są wszak międzyludzkimi powiązaniem roszczeniowo-powinnościowymi, trwałymi i permanentnymi¹. Dlatego szczególną wagę mają te zjawiska, które mogą się stać czynnikiem pozytywnie wpływającym na powstawanie i wzmacnianie więzi społecznych. Jednym z takich zjawisk jest logosfera, czyli środowisko słowa.

W artykule formułowana jest odpowiedź na pytanie, jaką rolę może spełnić logosfera w budowaniu więzi społecznych. O sile oddziaływania logosfery decyduje zasadniczo rodzaj środowiska, jakie ona współtworzy. Najczęściej spotyka się logosferę o znamionach środowiska wychowawczego, opartego na działaniu spontanicznym i nieplanowanym. Gdy zaś spełnione są pewne warunki i logosfera staje się środowiskiem pedagogicznym, a więc zorganizowanym przez jej uczestników, wtedy bogactwo składników, jakimi wtedy ona dysponuje, wpływa pozytywnie na więzi społeczne, może je pogłębić i utrwalić.

Wypowiedź niniejsza składa się z dwóch części. Pierwsza prezentuje najważniejsze składniki środowiska słowa (logosfery). W części drugiej analizuje się wymienione składniki pod kątem ich udziału w budowaniu więzi społecznych.

Należy podkreślić, że podjęty problem wymaga pogłębionej refleksji i przeprowadzenia szerszej zakrojonych badań (np. w odniesieniu do środowiska rodziny, szkoły, domu dziecka, parafii itp.).

I. LOGOSFERA JAKO ŚRODOWISKA SŁOWA

1. Etymologicznie biorąc termin „logosfera” znaczy „środowisko słowa”. W języku greckim: *logos* oznacza „słowo”, a *sfaira* – „środowisko”².

¹ K. Bolesta-Kukielka, *Socjologia ogólna*, Warszawa 2003, s. 120 ns.; por. D. Pacelli, *La conoscenza dei media nella prospettiva sociologica*, Roma 2002, s. 50–62.

² A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowywaniu do mediów*, Łódź 2006.

W znaczeniu szerokim logosfera oznacza całą warstwę słowa w środowisku społecznym człowieka – wszędzie tam, gdzie on przebywa (mieszka, pracuje, uczy się, odpoczywa). Przy czym sam człowiek nie podejmuje wtedy żadnych zabiegów w odniesieniu do słowa (aby je np. eksponować, wzmocnić).

W sensie ścisłym logosfera jest specyficznym środowiskiem społecznym, w którym w szczególny sposób oddziałuje na człowieka słowo, traktowane przez niego na zasadzie swoistego prymatu w środowisku i w relacjach międzyludzkich. Jest to zorganizowane środowisko słowa.

Logosferę jako zorganizowane środowisko słowa można sobie wyobrazić w obrębie graficznego ujęcia mediosfery człowieka, która zawiera najważniejsze warstwy wpływu mediów: ikonosferę (środowisko obrazu), sonosferę (środowisko dźwięku), galenosferę (środowisko ciszy) i właśnie logosferę. Gdy logosfera jest zorganizowana (z wypracowanym prymatem słowa), wtedy w ujęciu graficznym mediosfery zajmuje ona szczególne miejsce. Dzięki swojej dynamice i odpowiednio kanalizowanej aktywności zdolna jest wpływać na pozostałe warstwy mediosfery. Należy tu nadmienić, że prezentowana logosfera człowieka nie jest pełna, ponieważ nie obejmuje funkcjonowania słowa spoza sfery mediów (np. bezpośrednich rozmów, wspólnej modlitwy, głośnej lektury). Jest to logosfera będąca liczącym się fragmentem mediosfery. Aby uzyskać pełny obraz zorganizowanej logosfery człowieka, należy uwzględnić również te wszystkie jej składniki, które funkcjonują poza mediosferą jednostki. Ważną rolę spełniają tam dwa pola aktywności jednostki – jej życie kulturalne oraz realizowane interakcje, które nakładają się na siebie i wzajemnie intensyfikują.

W strukturze logosfery znajdują się składniki statyczne i składniki dynamiczne. Pierwsze z nich nie wykazują znamion aktywności. Są to np.: biblioteka domowa, taśmoteka z nagraniami poezji, napisy zawarte w treści plakatów czy gazetek ściennych.

Z kolei dynamiczne składniki logosfery wiążą się ściśle z aktywnością człowieka w dziedzinie słowa³. Sam człowiek zaś jest w logosferze składnikiem najważniejszym. Wśród dynamicznych składników logosfery wyróżnia się: żywe słowo w dialogu z drugim człowiekiem, lektury prywatne i wspólne, bezpośrednie spotkania z mistrzami słowa, modlitwę (prywatną i wspólną), słowo odbierane z mediów i ciszę.

2. Funkcjonowanie logosfery wyraża się w jej podstawowych właściwościach. Są to: prymat słowa, dialogiczność logosfery oraz jej środowiskowy charakter.

P r y m a t s ł o w a jest najbardziej specyficzną właściwością logosfery. Polega on na tym, że w danym środowisku przez poszczególne osoby słowo stawiane jest na pierwszym miejscu. W hierarchii składników środowiska społecz-

³ Ch. Méron, J.J. Maga, *Le défi lecture*, Lyon 1998, s. 129–148; Ph. Breton, *Éloge de la parole*, Paris 2003, s. 48–62; Ch. Horellou-Lafarge, M. Segré, *Sociologie de la lecture*, Paris 2003, s. 93–111.

nego jednostki zajmuje zawsze naczelne miejsce – przed obrazem, muzyką, różnymi formami rozrywki.

Osobom, które organizują środowisko słowa, towarzyszy świadomość, że słowo dlatego wykazuje tak wysoką rangę w ich środowisku społecznym, że jest ono podstawą prowadzonego przez nich dialogu, budowania wspólnoty oraz ich rozwoju umysłowego.

Inną podstawową właściwością logosfery jest jej *d i a l o g i c z n o ś ć*. Jak wskazuje nazwa, oparta jest na dialogu prowadzonym przez poszczególne osoby ze środowiska słowa. Podstawą dialogu jest zawsze słowo. Wśród różnorodnych form dialogu, należy wyróżnić: konwersację, wspólną dyskusję, dialog z mediami, teatr słowa (w rodzinie i szkole), dialog z Bogiem, a także zachowania niewerbalne jednostki. Ponadto logosfera staje się środowiskiem bogatym w narrację, która ubogaca dialog⁴.

Trzecią wreszcie właściwością logosfery jest jej *c h a r a k t e r ś r o d o - w i s k o w y*. Charakter ten rozstrzyga o skuteczności w oddziaływaniu logosfery. Okolicznością, która decydująco wpływa na funkcjonowanie logosfery jako środowiska słowa jest fakt, że stała się ona środowiskiem zorganizowanym. W pedagogice mesologicznej rozróżnia się między „środowiskiem pedagogicznym” a „środowiskiem wychowawczym”⁵. To pierwsze, jako zorganizowane przez jego uczestników, jest szczególnie pożyteczne dla pedagogii. Samo organizowanie środowiska wpływa pozytywnie na rozwój osobowości jego współtwórców.

Logosfera zatem wykazuje szczególną skuteczność w swoim oddziaływaniu na osoby uczestniczące w danym środowisku słowa oraz na poszczególne składniki jego struktury.

II. ŚRODOWISKO SŁOWA A WIĘZI ŚRODOWISKA

1. Więzy społeczna między osobami powstaje w następstwie styczności przestrzennej, która może być bezpośrednia (twarzą w twarz) albo pośrednia (np. za pośrednictwem medium masowego). Gdy spełniane są odpowiednie warunki (cechy osobowe, wygląd zewnętrzny, kultura bycia), kontakt o charakterze styczności przestrzennej może się przenieść w styczność społeczną⁶.

Kolejne etapy prowadzące do więzi społecznej to: wzajemne oddziaływanie (interakcja, dwustronność wpływania na siebie), działanie społeczne (prowadzące do określonej reakcji osoby) i stosunki społeczne.

⁴ C. Kerbrat-Orecchioni, *La conversation*, Paris 1996; F. Mazière, *L'analyse du discours*, Paris 2005.

⁵ R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952.

⁶ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 90 ns.

Platformą stosunku społecznego może być jakiś przedmiot, wspólny interes, poglądy, zainteresowania itp.

Stosunki społeczne są istotną formą więzi społecznej. Pełnią rolę spoiwa zapewniającego trwałość i spójność grupy. Jednakże nie każdy stosunek społeczny nazwać można więzią społeczną. Wiąż bowiem wykazuje zawsze charakter permanentny. Zatem kontakty międzyludzkie zachodzące zdarzeniowo nie są więziami społecznymi (np. kontakt z kasjerką).

Więzi społeczne dzięki charakterowi permanentnemu w sposób trwały funkcjonują między ludźmi siecią wzajemnych i uprawomocnionych roszczeń i zobowiązań. Zarówno wzajemne zobowiązania, jak i roszczenia w obrębie więzi społecznych jednostka opiera na poczuciu społecznej przynależności oraz na moralnych imperatywach (imperatyw wspólnoty duchowej, solidarności, lojalności, honoru itp.).

W kontekście więzi społecznych zwraca się uwagę na zjawiska i mechanizmy, które albo potęgują trwałość tych więzi, albo też prowadzą do ich anomii (dezintegracji)⁷. W obecnej wypowiedzi rozpatrywana jest logosfera jako czynnik budujący i wzmacniający więzi społeczne. Przy czym punktem odniesienia nie jest tu logosfera konkretnego środowiska społecznego, np. logosfera rodziny, szkoły czy internatu, lecz „logosfera człowieka” – logosfera w sensie ścisłym jako zorganizowanego środowiska słowa.

2. Podjęty w artykule problem należy rozpatrzyć w świetle dwóch podstawowych funkcji, jakie wykazuje w swoim działaniu zorganizowana logosfera. Są to: funkcja ochronna i funkcja integracyjna.

F u n k c j a o c h r o n n a odnosi się do negatywnych wpływów mediów na osoby w danym środowisku społecznym. Wpływy te wykazują różny charakter. Jedne z nich np. są przejawem dominacji obrazu, inne prowadzą do marginalizacji słowa, jeszcze inne powodują stan uzależnienia jednostki od mediów, czy poprzez różne techniki wprowadzają ją w odległe stany iluzji (manipulacja, mit, kamuflaż). Działania tego typu mogą osłabić więzi społeczne człowieka. Widać to najwyraźniej w rodzinie, gdzie telewizor na dobre już wypiera kontakty międzyludzkie domowników – zarówno wewnętrzne, jak i z osobami z zewnątrz. Ostatnio autorzy przestrzegają, że zagrożeniem więzi społecznych może być Internet⁸.

Biorąc pod uwagę podstawowe właściwości logosfery, tj. prymat słowa, dialogiczność i charakter środowiskowy, należy stwierdzić, że jest ona zdolna uchronić

⁷ J. Kulpińska, *Człowiek jako istota społeczna*, w: *Socjologia. Problemy podstawowe*, red. Z. Krawczyk, Warszawa 1991; E. Maigret, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris 2004.

⁸ Np. Ph. Breton, *Le culte de l'Internet. Une menace pour le lien social?* Paris 2000.

uczestników swojego środowiska przed zagrożeniami płynącymi ze strony mediów. Pośrednio zaś logosfera chroni więzi społeczne przed dezintegracją⁹.

Zorganizowana logosfera, poprzez prymat słowa albo neutralizuje dominację obrazu, albo ją eliminuje zupełnie. Wszak słowo ma wysoką rangę w logosferze zorganizowanej. Stawiane jest przez poszczególne osoby na pierwszym miejscu – przed obrazem, dźwiękiem (muzyką) itp. Prymat słowa wspierany jest dialogicznością środowiska słowa, dzięki której w stosunkach międzyludzkich wysuwa się na plan pierwszy dialog ze wszystkimi jego odniesieniami i formami. Z kolei charakter środowiskowy logosfery sprawia, że poszczególne jej składniki (styczne i dynamiczne) oddziałują na osobowość poszczególnych osób ze wzmożoną siłą. Dlatego w takim środowisku (logosfery zorganizowanej) praktycznie nie dochodzą do głosu takie zjawiska, jak postawa uzależnienia od mediów, postawa makiawelizmu, czy tym bardziej postawa automanipulacji.

Logosfera zorganizowana realizuje również funkcję integracyjną. Oznacza to, że zdolna jest pozytywnie oddziaływać na więzi społeczne osób, które tworzą dane środowisko. Również w odniesieniu do tej funkcji należy wziąć pod uwagę wspomniane już podstawowe właściwości logosfery.

Słowo niejako z natury swojej, gdy jest w sposób właściwy używane, wykazuje integrujący wpływ na jednostkę i grupę¹⁰. Jego rola potęguje się w środowisku społecznym, gdy uzyskuje w nim rangę prymatu. W sposób szczególny staje się wtedy środkiem komunikowania międzyludzkiego. Jest też przedmiotem wspólnej troski osób ze środowiska, aby posługiwanie się nim wiązało się zawsze z kulturą. Pociąga to za sobą wspólne działania tych osób, aby wyeliminować słowa brzydkie i wulgarne.

Z kolei cisza, integralny składnik logosfery zorganizowanej, pozwala wypowiedziane słowa pogłębić i bardziej świadomie je przeżywać. Wszak słowo karmi się ciszą. Medytacja, zwłaszcza gdy jest regularna, przyczynia się do pogłębienia postawy kompromisu oraz do łagodzenia konfliktów.

Położenie nacisku na słowo i jego wartość przyczynia się także do łatwiejszego rozumienia czytanych tekstów. Podkreśla się, że teksty czytane „na głos” wykazują charakter wspólnotowórczy¹¹.

3. Wyjątkową siłę wykazuje logosfera w różnych formach dialogu¹². Szczególnie w sytuacji, gdy jest to dialog bezpośredni (*face to face*). Gdy odbywa się w atmosferze życzliwości, funkcjonuje wraz z całą otoczką emocji i oddziały-

⁹ Z. Sareło, *Mass media – źródłem dezintegracji tożsamości osoby*, „Communio”, 1995, nr 6, s. 39–43.

¹⁰ T. Paszkowska, *Integracyjna rola słowa*, Lublin 2000; A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003.

¹¹ G. Chauveau, *Comment l'enfant devient lecteur. Pour une psychologie cognitive et culturelle de la lecture*, Paris 1997.

¹² J.M. Cotteret, *La magie du discours*, Paris 2000, s. 119–140; por. R.L. Howe, *Il miracolo del dialogo*, Roma 1996, s. 11–25.

wania pozawerbalnego. To właśnie w dialogu wyrażone są dwie główne postawy, niezbędne do umocnienia więzi społecznych: postawa oczekiwanych roszczeń oraz postawa ustalonych zobowiązań. Również w dialogu wzajemnym postawy te są egzekwowane. Stanowią więc czynnik kontrolny i zabezpieczający przed dezintegracją więzi społecznych. Środkiem, który w prowadzonym dialogu w stopniu szczególnym pogłębia więzi społeczne, jest wspomniana już narracja¹³. Płynie to z faktu, że narracja jest zawsze kierowana do drugiego człowieka, dlatego uwzględnia jego potrzeby i oczekiwania. Jest ona dzieleniem się przez opowiadającego przeżywaną rzeczywistością, jest też płaszczyzną, na której ujawnia się najbardziej osobiste sprawy i problemy. Narracja nie tylko rozwija umysłowo narratora, lecz również ubogaca rozmówcę i pogłębia więzi międzyosobowe w środowisku.

W dialogu też rozładowywane są różne napięcia, uprzedzenia, konflikty, w szczególności te, które są następstwem „dyktatury emocji”¹⁴.

Należy podkreślić, że wywieranie pozytywnego wpływu na więzi społeczne zarówno ze strony prymatu słowa, jak i ze strony dialogu, zostaje zwielokrotnione dzięki środowiskowemu charakterowi logosfery. To właśnie dzięki niemu, poszczególne składniki środowiska oddziałują na psychikę przez długi czas i w identyczny sposób. Zapewnia to wywieranym wpływom dużą skuteczność. Odnosi się to również do tych działań, których przedmiotem i celem są więzi społeczne osób uczestniczących w logosferze.

4. Na koniec należy stwierdzić, że logosfera, będąca przede wszystkim realizacją prymatu słowa ze wszystkimi jej konsekwencjami, uwrażliwia osoby z własnego środowiska również na fakt manipulatorskiego wykorzystywania słowa. Dziś coraz wyraźniej wskazuje się na słowo jako narzędzie manipulowania¹⁵. Zjawisko to występuje nie tylko w prasie drukowanej i w tradycyjnych programach radiowych i telewizyjnych. Manipulacja słowem jest najskuteczniejsza w interaktywnym radiu i telewizji. Dużą siłą oddziaływania wykazują również rozmowy przeprowadzane w mediach z zastosowaniem technik manipulatorskich. Bezkrytyczne przyjmowanie takich treści przyczynia się do zniekształcenia obrazu świata, człowieka, rodziny, stosunków międzyludzkich itp. Przed takim zagrożeniem przestrzegają obecnie medioznawcy, pedagodzy, moralisci. W 1991 r. w Olsztynie mówił o tym Jan Paweł II. Apelując o odpowiedzialność za słowo, stwierdził Papież-Polak, że pewne słowa, które w rzeczywistości stanowią dla

¹³ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk 2002, s. 17–42; E. Griffin, *Podstawy komunikacji społecznej*, tłum. z ang., Gdańsk 2003, s. 325–337; J. Gumperz, *Engager la conversation*, Paris 2005, s. 7–26.

¹⁴ X. Couture, *La dictature de l'émotion*, Paris 2005, s. 29–60.

¹⁵ Zob. np. Ph. Breton, *La parole manipulée*, Paris 2000; M. Pergnier, *La désinformation par les mots*, Monaco 2004.

człowieka zło, „mogą być tak podawane, tak preparowane, żeby zrobić wrażenie, że są dobrem”. I dodał natychmiast: „To się nazywa manipulacja”¹⁶.

Logosfera zorganizowana prowadzi do krytycznej oceny wysłuchiwanego i odczytywanego słowa. Zdolna jest więc do uruchomienia właściwych reakcji jej uczestników wobec słów będących nośnikami manipulacji. Logosfera nie jest więc właściwą glebą dla słowa zmanipulowanego, również w ramach tzw. małej manipulacji, które w stopniu wyjątkowym szkodzi więziom społecznym w każdej grupie¹⁷. Także nachalna perswazja, prowadząca w pewnych postaciach do konfliktów międzyludzkich, może być odpowiednio łągodzona przez klimat logosfery, będący następstwem prymatu słowa¹⁸.

PODSUMOWANIE

W artykule przedstawiony został zarys problematyki. Wymaga on dalszych przemyśleń i analiz badawczych. Już teraz jednak może inspirować do podjęcia nowych problemów naukowych. Jednym z nich jest pytanie o losy tych postaw, które wykazują wyjątkowy wpływ na więzi społeczne – pozytywny albo negatywny. Z pozytywnych postaw wymienić można przykładowo empatię, a z negatywnych – makiawelizm. Biorąc pod uwagę charakter zorganizowanej logosfery, należy pytać np. na ile może ona chronić osoby z konkretnego środowiska (rodziny, szkoły, domu dziecka itp.) przed makiawelizmem, a na ile zdolna byłaby rozwijać w nich postawę empatii. Przy czym miarodajna odpowiedź mogłaby być uzyskana na podstawie badań empirycznych.

Z przedstawionych refleksji wynika, że zorganizowana logosfera w dużym stopniu może się przyczynić do pogłębienia więzi społecznych, łączących uczestników środowiska słowa. Najważniejsze narzędzia w realizowaniu tego celu to budowanie środowiska na prymacie słowa, bogata sfera dialogiczności z dialogiem inpersonalnym i z narracją oraz charakter środowiskowy struktury logosfery, w której nie ma składników bez znaczenia, a każdy z nich oddziałuje na jednostkę długo i z właściwą sobie regularnością.

Zorganizowana logosfera jest więc poważnym zapleczem środowiskowym dla jednostki, która ma ambicję osiągnięcia wysokiego poziomu życia intelektualnego i moralnego, budowanego na prawidłowo realizowanych więziach społecznych.

Należy wyrazić nadzieję, że powszechna znajomość logosfery oraz jej mechanizmów, przyczyni się w społeczeństwie do zrozumienia nieznanymi zjawisk i skomplikowanych problemów. Stanie się też pomocą w formułowaniu wiarygodnych opinii i kształtowaniu dojrzałych postaw.

¹⁶ Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, „L'Osservatore Romano”, 1991, nr 5 (wyd. polskie).

¹⁷ A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1997, s. 39 ns.

¹⁸ J. Borg, *Persuasion. The Art of Influencing People*, New York 2004, s. 49–70.

LOGOSPHERE AND SOCIAL BONDS

Summary

This paper demonstrates the role of logosphere in strengthening social bonds. In a broader sense logosphere is the layer of the word in human environment, both within mediosphere and outside it. It occurs in symbiosis with the remaining environment layers, i.e. iconosphere, sonosphere, and galenosphere (the layer of silence).

In a narrower meaning logosphere occurs when it is organized by the people who form it (family, school, orphanage, etc.). The basic properties of such logosphere involve: the primacy of the word, dialogicity, and its environmental character. Reflection on these properties leads to a conclusion that their functioning contributes to the enhancement of social bonds linking the participants of logosphere.

Słowa kluczowe: mass media, logosfera

DANUTA OLUBEK
Łódź

CHRYSTUS KRÓL W DUCHOWOŚCI ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ NA PODSTAWIE *DZIENNICZKA*

Święta Faustyna Kowalska¹ znana jest nie tylko w Polsce, ale prawie na całym świecie poprzez jej przesłanie o Bożym Miłosierdziu. Jej postać i dzieło zachwycają wciąż nowe rzesze wiernych, jej popularność upowszechniają liczne i ciągle nowo powstające opracowania. Skupiają się one szczególnie na największym przymiocie Boga, jakim jest Boże Miłosierdzie².

Należałoby wspomnieć, że intensywność propagowania Bożego Miłosierdzia może czasami przybierać formy ekscesywne w życiu religijnym, jak np. sprawiać niekiedy wrażenie, że jest ono rozumiane jako istota Boga, a nie Jego przymiot. Nawet kapłanom zdarza się czasem, że prawdę wiary „Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze” uważają za mało nieaktualną i najchętniej usunęliby ją z katechizmu jako nie przystającą do propagowanego kultu o Bożym Miłosierdziu. Wśród wiernych również pojawia się przekonanie, że miłosierny Bóg kocha człowieka bezgranicznie i przebacza mu grzechy, nie stawiając żadnych wymagań. W ten sposób zatracą się poczucie autorytetu Boga wszechmogącego na rzecz traktowania Go jak dobrego „kumpla”. A przecież Pan Bóg jest Stwórcą i Panem nie tylko człowieka, władcą i królem wszelkiego stworzenia.

Święta Faustyna, pisząc o Bożym Miłosierdziu, zachowuje pełny uszanowania należny Mu dystans (por. 845), najczęściej określając Boga Panem, a więc tytułem, który wyraża panowanie nad wszystkim. To, że Bóg jest władcą, królem, jest dla niej tak oczywiste, że nie poświęca temu aspektowi w swoim *Dzienniczku* zbyt wiele miejsca, natomiast pulsuje on w tle każdej jej wypowiedzi na temat Bożego Miłosierdzia. Dlatego też wspomina ona niejako mimochodem o Chrystusie jako królu. Niemniej, z tych rzadkich zapisków można odtworzyć plastycz-

¹ Apostołka Bożego Miłosierdzia, beatyfikowana 18 kwietnia 1993 r., kanonizowana 30 kwietnia 2000 r. przez Jana Pawła II.

² Por. S.M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1993, 835. Wszystkie przywołane dalej fragmenty *Dzienniczka* sygnowane będą tylko odpowiednim numerem.

ny obraz Chrystusa-Króla. Analizując je, dostrzegamy, jak wyłania się z nich Chrystus jako król świata, nieba, serca i duszy człowieka. To zagadnienie będzie przedmiotem pierwszej części niniejszej pracy.

Drugą grupę poruszonych dalej zagadnień można by określić jako współdziałania ludzi w Królestwie Chrystusowym. Na zakończenie zostaną wskazane formy przejawiania się władzy królewskiej, które zostały utrwalone w *Dzienniczku*.

Analiza *Dzienniczka*, będącego zapisem życia duchowego św. Faustyny, pozwala również na wyciągnięcie bezpośrednich wniosków dotyczących miejsca Chrystusa-Króla w jej duchowości. Kolejnym atutem jest fakt, że językiem oryginalnym *Dzienniczka* jest język polski – unika się więc niebezpieczeństw związanych z mylnym rozumieniem warstwy lingwistycznej tak ważnego dokumentu źródłowego.

Kontekst historyczny nie jest na tyle odległy, by stanowił zasadniczą przeszkodę wymagającą specjalnego uwzględnienia. Wystarczy uświadomić sobie, że św. Faustyna żyła w pierwszej połowie XX w. w Polsce, a więc w czasie, gdy Kościół cieszył się wysokim autorytetem u władzy świeckiej, był autentycznym spoiwem (obok takich elementów, jak język, kultura i jej przejawy), pozwalającym odbudować po zaborach więzi państwowe. Na ten czas, dokładnie w 1925 r., przypada także ustanowienie w Kościele powszechnym święta Chrystusa-Króla Wszechświata, co pozwala wnioskować, że ten aspekt odpowiadał mentalności ówczesnych katolików, był upowszechniany i cieszył się popularnością. Miał więc w sposób oczywisty wpływ na życie religijne św. Faustyny.

1. Dla św. Faustyny, opisującej z upodobaniem Boże Miłosierdzie, Pan Bóg jest osobą bardzo bliską, darzy Go ona bezgraniczną miłością, połączoną z ogromnym szacunkiem. Jest jej Oblubieńcem, a ona Jego oblubienicą, ale także jej Panem, Władcą i Stwórcą, a ona nędzą samą i stworzeniem.

Święta Faustyna określa także Boga, a szczególnie objawiającego się jej Chrystusa, królem. Nie tylko używany przez nią tytuł jest tego dowodem, ale także sposób, w jaki traktuje i rozumie wszechmoc Boga. Bardzo ekspresyjnie opisuje swoją bojaźń Bożą: „wielki majestat Boga, jaki mnie dziś przeniknął i przenika, obudził we mnie wielką bojaźń, ale bojaźń uszanowania, a nie bojaźń niewolniczą, która jest bardzo różna od bojaźni uszanowania. Bojaźń uszanowania rodziła się dziś w sercu moim z miłości i poznania wielkości Boga, i to jest wielką radością duszy. Dusza drży przed najmniejszą obrazą Boga, lecz to jej nie mąci ani przyćmiewa szczęścia. Gdzie miłość przewodniczy, tam jest wszystko dobrze” (732).

Rękojmię, że jej sposób odczuwania jest właściwy, daje sam Pan Jezus, objawiając się Faustynie 1 września 1937 r. jako Król pełen majestatu, srogo spoglądający na ziemię i przedłużający czas miłosierdzia na prośby Maryi³.

Ta władza królewska dotyczy całego świata – pisze św. Faustyna w wierszu rozpoczynającym szósty zeszyt *Dzienniczka*⁴. Osobiście jest bardzo blisko tego

³ Por. 1261.

Króla – gdy wbrew dotychczasowemu zwyczajowi w czasie odbywania probacji wyznaczono ją, aby towarzyszyła kapłanowi roznoszącemu komunie św. chorym – opisała obrazowo swoje zaangażowanie: „...i przez cały czas, jak byłam na probacji, zawsze chodziłam ze światłem, towarzysząc Panu, a jako rycerz Jezusa, starałam się zawsze osznurować żelaznym paskiem, bo przecież tak zwyczajnie nie pasowałaby iść przy Królu” (183).

Chrystus dla św. Faustyny jest królem, czyli kimś, kto niepodzielnie włada swoim królestwem. Analizując kontekst użytych określeń, da się zauważyć, że jest On Królem świata.

Miłość do Boga, która stanowi motor działania, sens i cel jej życia, charakteryzuje się głębokim szacunkiem i równie głębokim zaufaniem. Faustyna mistrzowsko łączy obydwie te cechy dystansu i bliskości⁵.

„Trwam zawsze w świętym zdziwieniu, kiedy czuję, że się zbliżasz do mnie. Ty, Pan tronu straszliwego, spuszczasz się w nędzne wygnanie i przychodzisz do ubogiej żebraczki, która nic nie ma prócz nędzy; nie umiem Cię ugościć, mój Królewiczu, ale Ty wiesz, że Cię kocham każdym drgnieniem serca. Widząc Twe uniżenie, jednak nie zmniejsza się w oczach moich majestat Twój. Wiem, że mnie miłujesz miłością oblubieńca, a to mi wystarcza, choć nas dzieli przepaść wielka, boś Ty Stwórca, a ja stworzenie Twoje. Jednak miłość jest tylko wytłumaczeniem naszej łączności, poza nią wszystko jest niepojęte; miłość tylko jest zrozumieniem tych niepojętych poufałości, z jaką przestajesz ze mną. O Jezu, Twa wielkość przeraża mnie i byłabym w ustawicznym zdziwieniu i lęku, gdybyś mnie sam nie uspokajał...” (885).

W oczach św. Faustyny Chrystus jest nie tylko Królem świata, królem ziemi, lecz także Królem nieba. Królewską cześć oddają Mu duchy niebieskie, stwierdza św. Faustyna, utrwalając w *Dzienniczku* swoje doświadczenie mistyczne: „Ten wielki majestat Boży, który głębiej poznałam, który wielbią duchy niebieskie według stopnia łaski i hierarchii, na które się dzielą; widząc tę potęgę i wielkość Boga, dusza moja nie została przerażona grozą ani lękiem, nie, nie – wcale nie. Dusza moja została napełniona pokojem i miłością, i im więcej poznaję Boga, tym więcej się cieszę, że takim On jest...” (779).

„Wszystkie chóry anielskie [...] przed Jego tronem trzymają straż” – pisze dalej⁶.

W jednym ze swoich wierszy mówi nam, że opuścił On *tron nieba*, aby przyjąć ludzkie ciało⁷.

Opisując władzę królewską nad światem niewidzialnych duchów, św. Faustyna w kolejnym wierszu używa także innego symbolicznego określenia „miej-

⁴ Por. 1591.

⁵ Por. 885, *Wszechmoc* i *nędza*, w innym miejscu napisze, że przepaść, jaka jest między nimi zostaje zasypana miłosierdziem.

⁶ Por. 781.

⁷ Por. 1746.

sca” przebywania Króla – *pałac niebieski* (1632). W dalszym poetyckim urywku pisze wprost, że jej Bóg króluje w *górnjej światłości* (1653), w jeszcze innym, że króluje w niebie (1744).

Jest także w *Dzienniczku* fragment opisujący nieskończoną dobroć Boga w stworzeniu aniołów, jego zakończenie nawiązuje do symboliki dworu królewskiego. Zwracając się w tym miejscu wprost do Boga, św. Faustyna mówi o duchach czystych: „[...] jest to Twoja dobroć niezgłębiona, za którą Cię wysławiają [aniołowie] bez końca, korząc się u stóp Twego majestatu i śpiewając swe wieczne hymny: Święty, Święty, Święty...” (1741).

Chrystus, Król wszechświata, jest równocześnie Królem człowieka, a w szczególności władcą tego, co w nim najbardziej wewnętrzne i osobiste, tej jego sfery intymnej, którą określa się mianem „serce”. Święta Faustyna we właściwy sobie obrazowy sposób tę trudną do zrozumienia prawdę zawiera w opisie jednego ze swoich przygotowań do Komunii świętej: „Dziś przygotowuję się na przyjęcie króla. Cóż ja jestem, a cóż Ty, o Panie, Królu chwały – chwały nieśmiertelnej. O serce moje, czy zdajesz sobie z tego sprawę, kto dziś przychodzi do ciebie? – Tak, wiem o tym, ale dziwnie pojąć tego nie mogę. O, ale gdyby to tylko król, ale to Król królów, Pan panujących. Przed Nim drży wszelka potęga i władza. On dziś przychodzi do mojego serca. [...] Kiedy wszedł do mieszkania serca mego, dusza moja przejęła się tak wielkim uszanowaniem, że z przerażenia zemdląła, upadając do Jego stóp. Jezus podaje jej swoją dłoń i pozwala łaskawie zasiąść obok siebie. Uspokaja ją: *Widzisz, opuściłem tron nieba, aby się z tobą połączyć.* [...] A więc, Królu mój, o nic Cię nie proszę, choć wiem, że wszystko mi dać możesz. Proszę Cię tylko o jedno: zostań Królem na wieki mojego serca, to mi wystarcza” (1810–1811).

Podobnie modli się po Komunii św.: „Miłości moja, króluj w najtajniejszych tajniach serca mego, tam, gdzie się poczynają najtajniejsze myśli moje, gdzie tylko Ty sam, Panie, masz wstęp, w tym najgłębszym sanktuarium, gdzie myśl ludzka sięgnąć nie jest zdolna. Ty sam przebywaj, a wszystko, co na zewnątrz czynię, niech pochodzi od Ciebie. Pragnę gorąco i dążę całą mocą swej duszy, abys się czuł, Panie, w tym sanktuarium jako u siebie” (1721).

W ten sposób św. Faustyna przyjęła Chrystusa na Króla swego serca – intronizowała Go w swoim sercu. Wybór ten wielokrotnie potwierdzała. Na rozpoczęcie rekolekcji ośmiodniowych, 20 października 1936 r., zwierzyła się Panu Jezusowi: „Jezu mój, oto dziś idę na puszcze, aby rozmawiać tylko z Tobą, Mistrzu mój i Panie. [...] W mieszkaniu serca mego jest owa puszczka, gdzie żadne stworzenie przystępu nie ma. Tyś sam w nim Królem” (725). Tę samą myśl zamknęła w poezji. Na rozpoczęcie czwartego zeszytu *Dzienniczka* napisała:

*Dziś Jezus zamieszkał w mym sercu,
Zszedł z wysokiego tronu nieba,
Wielki Pan, wszechrzeczy Stwórca [...]
O wiekiuisty Boże w piersi mej zamknięty,*

*A z Tobą mam niebo całe [...]
Me serce jest Ci mieszkaniem –
O Królu wiecznej chwały,
Panuj w mym sercu i króluj w nim
Jako w pałacu wspaniałym (1231)*

Zarówno przeżywając oschłość wewnętrzną – czas nocy ciemnej zmysłów – jak i odczuwając zmysłami Bożą obecność, traktuje dokonaną osobistą intronizację jako trwałą: „Choć nieraz przychodzisz, nie trącając zmysłów mych, w samej części wyższej królujesz – lecz czasem i zmysły cieszą się z przyjścia Twego” (1473).

Ale oczywiście jest, iż jako apostołka miłosierdzia, pragnie tego dobra i dla innych. W święto Chrystusa Króla w 1935 r. zapisuje w *Dzienniczku*: „W czasie mszy św. modliłam się gorąco, by Jezus był Królem wszystkich serc, aby łaska Boża błyszczała w każdej duszy” (500). Intensywność modlitwy została uwieczniona ukazaniem się Jezusa miłosiernego, który udzielił jej odpowiedzi.

Podobną treść jak zwrot „Król serca” wyraża określenie Chrystusa jako Króla duszy. To wyrażenie bardziej kieruje uwagę na duchowy aspekt człowieka stworzonego jako jedność cielesno-duchowa. Bardzo często w *Dzienniczku* występuje rzeczownik „dusza” jako synonim słowa „człowiek”, w tym znaczeniu używa go zarówno sama św. Faustyna, jak i objawiający się jej Pan Jezus. Na przykład, mówiąc o trudnościach w przekazaniu przeżyć duchowych św. Faustyna pisze, że co prawda nie umie wypowiedzieć, co jej „dusza przeżywa przy Sercu niepojętego majestatu” (970), ale poznać to może ta dusza, która podobną łaskę choć raz w życiu przeżyła⁸. Oczywiście określenie *Serce niepojętego majestatu* użyte przez św. Faustynę odzwierciedla jej pełną szacunku miłość do Jezusa. Natomiast, wykorzystując ten sam język miłości, Pan Jezus zapewnia ją osobiście: „W takiej duszy, która żyje wyłącznie miłością moją, króluję jako w niebie” (1489). Także przemawiając do niej przy innej okazji, swoją obecność w duszy człowieka określa słowem „królowanie”⁹. W objawieniu zanotowanym przez św. Faustynę w ostatnim roku jej życia, Pan Jezus raz jeszcze przypomina, że Jego królestwem na ziemi jest Jego życie w duszy ludzkiej¹⁰.

Przytoczone fragmenty *Dzienniczka* pozwalają stwierdzić, że określenie przez nią Jezusa jako Króla duszy, nie jest pięknym epitetem wymyślonym w porywie serca przez kochającą Go św. Faustynę, ale zostało użyte przez samego Pana Jezusa w chwilach, gdy przemawiał do niej, a święta – jak przystało na dobrą sekretarkę – utrwaliła je wiernie. Dzięki temu, dziś można stwierdzić, że Chrystus jest nie tylko Królem duszy św. Faustyny, lecz jak sam powiedział, Królem wszystkich dusz Mu oddanych. Obiektywnie króluje w takich duszach,

⁸ Por. 970.

⁹ Por. 1717.

¹⁰ Por. 1784.

bez względu na subiektywną nazwę tego faktu preferowaną przez konkretnego człowieka.

Analizując życie duchowe św. Faustyny, opisane w jej *Dzienniczku*, można więc zauważyć, że Chrystusa widzi ona jako Króla świata, nieba, serca i duszy. Jest także jej osobistym Królem, świadomie wybranym, a ona Jego wierną poddaną. Poddaństwo swoje odnawia podczas przygotowania do Komunii św., deklarując wierność natchnieniom wewnętrznym¹¹.

2. Po ustaleniu zakresu władzy królewskiej Pana Jezusa, można postawić pytanie o konsekwencje tego faktu. Kim jest św. Faustyna – a szerzej człowiek – dla którego Chrystus jest Królem? Jaki jest współudział św. Faustyny jako człowieka w Królestwie Chrystusa?

Chrystus jest Królem nieba, czczonym przez zastępy aniołów: „Serafini, którzy stoją najbliżej Niego, zasłaniają oblicze swoje i powtarzają nieustannie Święty, Święty, Święty. [...] Jemu śpiewają Chóry, przed Nim padają Trony, przed jasnością Jego słońce gaśnie”. Ten wielki Król opuszcza majestat nieba i staje się Oblubieńcem ukrytym w Eucharystii. Oblubieńcem św. Faustyny¹² i każdego człowieka przystępującego do Komunii świętej. Ta tajemnica zjednoczenia jest dla św. Faustyny przyczyną nieustannego zadziwienia, kontemplacji, miłości. I pozwala zrozumieć, że jest dzieckiem królewskim, bo czuje, że krew Jezusa krąży w jej żyłach, a ufność swoją złożyła w wielkim miłosierdziu Pańskim¹³. Ale nie tylko ona sama. Taki sam przywilej mają przecież wszyscy przystępujący do Stołu Pańskiego.

„Kiedy dusza została oczyszczona i Pan poufale z nią przestaje – pisze św. Faustyna o etapach rozwoju duchowego – [...] nie ubezpiecza się w fałszywym spokoju, ale pręży się do walki. Ona wie, że jest z pokolenia rycerskiego [...] wie, że jest rodzajem królewskim”. (120).

Akt ślubów wieczystych niejako nobilitował jej przynależność do rodu królewskiego. Zapisując swoje doświadczenia z tego dnia, św. Faustyna dziękuje za godność, jaką została obdarowana, a szczególnie za herby królewskie, które od tego dnia ją zdobią, a których *nawet aniołowie nie mają* (240). Sam tekst ślubów wieczystych mógł być dla niej pewną inspiracją w kierunku skojarzeń „królewskich”, gdyż przy wręczaniu obrączki biskup Stanisław Rospond wypowiedział formułę, (którą św. Faustyna uważała za bardzo ważną, skoro zanotowała w całości), kończącą się zdaniem: „...a jeżeli będziesz Mu (Chrystusowi) wiernie służyć, abyś była na wieki koronowana” (248).

Potwierdzeniem, że nie uzurpowała sobie godności dziecka królewskiego i że godność ta jest przeznaczona dla każdego człowieka dążącego do doskonałości, są słowa utrwalone w *Dzienniczku* w specjalnie wydzielonej części *Rozmowa*

¹¹ Por. 1812.

¹² Por. 1805.

¹³ Por. 992.

miłosiernego Boga z duszą doskonałą. Pan Jezus, wzywając *duszę doskonałą* tu na ziemi do walki o Królestwo, zaleca, aby walczyła ona jak *dziecię królewskie*¹⁴.

Zapiski prozą wydawały się św. Faustynie zbyt mało adekwatne do głębi, z jaką przeżywała tę tajemnicę, dlatego myśl swoją ujęła także w słowach poezji:

*...Poczuło me serce, że jestem dzieckiem królewskim,
Że znalazłam się na wygnaniu, na obczyźnie,
Poznałam, że dom mój to pałac niebieski,
Tam się dopiero czuć będę jako we własnej ojczyźnie... (1632)*

Jeżeli jest się synem Boga, to także Jego dziedzicem – uczył Galatów św. Paweł¹⁵. Dla św. Faustyny konsekwencją bycia dzieckiem królewskim jest także udział w dziedzictwie królewskim – w godności królewskiej. Zapewnia ją o tym sam Pan Jezus słowami: „...pokornych wywyższam do tronu swego, bo tak chcę” (282).

Zatopiona w adoracji Chrystusa ukrytego w Najświętszym Sakramencie św. Faustyna formułuje modlitwę, której treść wyraziście ujawnia, że to na człowieka czeka udział w dziedzictwie Królestwa Bożego: „Boże, [...] nie pogardzasz nami, ale ustawicznie obsypujesz nas swymi łaskami, czynisz nas sposobnymi do królestwa swego i w dobroci swojej zapewniasz ludzi miejsca, które opuścili niewdzięczni aniołowie” (1339).

Przynależność do rodu królewskiego, współudział w godności królewskiej, udział w dziedzictwie Króla, w oczywisty sposób pociąga za sobą obowiązek dbania o godność Króla i o rozwój Jego dziedzictwa. I ten motyw odpowiedzialności za szerzenie Królestwa Bożego towarzyszy św. Faustynie w jej życiu duchowym.

Podczas nocnej adoracji w 1935 r. deklaruje: „...nie chcę spoczynku w boju, ale walczyć będę do ostatniego tchu życia o chwałę Króla i Pana swego. Nie złożę miecza, aż mnie wezwie przed tron swój” (450). Odpowiedzią na te żarliwe słowa może być wezwanie Pana Jezusa skierowane do duszy dążącej do doskonałości: „Dziecię moje, życie na ziemi jest walką, i to wielką walką o królestwo moje, ale nie lękaj się, bo nie jesteś sama...” (1488).

Jakby nie widząc owoców swych starań, św. Faustyna pisze: „Ty widzisz, że nie szczędzę ni sił, ni zdrowia, ni życia w obronie królestwa Twojego...”, a Chrystus jej odpowiada: „...idź – wzmocniona mą łaską – i walcz o królestwo moje w duszach ludzkich...” (1489).

W ostatnim roku tej walki – 30 stycznia 1938 r. – jeszcze zapisuje: *W medytacji dał mi Pan poznać, że dopokąd serce w mej piersi bije, zawsze powinnam starać się, aby królestwo Boże szerzyło się na ziemi. Mam walczyć o chwałę swego Stwórcy* (1548).

Dziś, z perspektywy czasu, znając życiorys i zapiski duchowe św. Faustyny, dokumenty kanonizacyjne wskazujące na heroiczną jej cnót, nikt nie mógłby jej

¹⁴ Por. 1489.

¹⁵ Por. Ga 4,7.

zarzucić zbyt małej troski o szerzenie Królestwa Bożego – poza nią samą – jak widać z powyższego.

Wypadło nam żyć w czasach, kiedy łatwiej zauważyć aktualność wezwania Chrystusa z Ewangelii Mt 6, 33: *Starajcie się naprzód o Królestwo Boże*. O szerzenie Królestwa Bożego stara się św. Faustyna w całym swoim życiu. Również Ojciec Święty Jan Paweł II wpisuje się w ten nurt, ustanawiając różańcową Tajemnicę Światła w której kładzie akcent na szerzenie królestwa Bożego. Nieodparcie więc nasuwa się wniosek, że wezwanie to w dzisiejszych czasach nabrało wyjątkowej aktualności.

3. Kolejnym zagadnieniem, któremu warto się przyjrzeć, są przymioty władzy królewskiej wyeksponowane w *Dzienniczku* – a więc ważne dla duchowości św. Faustyny.

Ulubionymi słowami św. Faustyny na określenie jej czci i szacunku dla Pana Boga i zarazem zaakcentowania swojej pokornej postawy są słowa „tron” i „majestat”. Używa ich bardzo często. W *Dzienniczku* pojawiają się aż 24 razy¹⁶. Raz także pojawia się określenie „korona miłosierdzia” (617). Analizę określenia „korona cierniowa” pominięto ze względu na trudność ustalenia, kiedy użyte zostało w znaczeniu powszechnie stosowanego związku frazeologicznego, a kiedy intencją autorki było wskazanie na insygnium władzy królewskiej.

Ten lakoniczny sposób obrazowania jest zarazem bardzo plastyczny. Zamiast długich elaboratów teologicznych na temat relacji wzajemnych człowieka i Boga, stworzenia i Stwórcy, wystarczy, że człowiek „stanie u stóp tronu” czy „pojawi się Bóg w swoim majestacie”, aby relacja ta nabrała natychmiast właściwych wymiarów i uwzględniła wszystkie aspekty bóstwa i człowieczeństwa, a co więcej stawała się zrozumiała dla każdego czytelnika *Dzienniczka* bez względu na jego doświadczenia duchowe czy wykształcenie teologiczne. Słowa te oddają także charakter relacji św. Faustyny do Pana Boga. *Dzienniczek* jest peanem o miłosierdziu Bożym, więc na pierwszy rzut oka wydaje się, że Pan Bóg zszedł ze swego tronu, zrezygnował ze swojego majestatu i zniżył się do poziomu grzesznego człowieka, aby obdarować go swoim bezgranicznym miłosierdziem. Nic bardziej mylnego. Tylko druga część zdania jest prawdziwa. Pochylając się nad człowiekiem z miłością, Pan Bóg pozostaje Stwórcą, Władcą i Panem. Losy świata i losy człowieka wciąż od Niego zależą. To On jest Królem świata i człowieka. Słowo Bóg oznacza coś nieskończenie innego niż słowo człowiek, nawet jeśli jest to doskonały człowiek. Choć i Bóg i człowiek określane są mianem osoby, to nie są to osoby sobie równe, jak chciałby współczesny człowiek, wyobrażający sobie Boga na swój obraz i podobieństwo.

¹⁶ Por. 1, 65, 84, 161, 202, 240, 417, 471, 576, 781, 885, 888, 1013, 1092, 1221, 1223, 1306, 1312, 1321, 1385, 1485, 1564, 1614, 1822 i 38 razy por. 135, 136, 137, 182, 184, 252, 409, 491, 560, 572, 576, 587, 593, 603, 683, 734, 757, 779, 870, 881, 912, 947, 970, 983, 1035, 1131, 1133, 1230, 1365, 1367, 1500, 1569, 1582, 1605, 1741, 1741, 1756, 1826, 1828.

Ta prosta zakonnica umiała pisać o Bogu miłosiernym, nie spoufalając się z Nim. A przecież zniżał się do jej percepcji, objawiając się jej „przy każdej okazji” – jak się wydaje czytelnikowi *Dzienniczka*. Pełne miłości ale i szacunku słowa, z jakimi zwraca się do objawiającego się jej Pana Jezusa, każą zastanowić się nad właściwym rozumieniem słowa „Bóg”. Współczesny świat zatracza możliwość choćby analogicznego porównania dystansu w relacji między Bogiem a człowiekiem. Władcy tego świata sprawują rządy przez kilka lat, po ich upływie są wybierani nowi. Współcześni królowie ani nie mają władzy absolutnej, ani nie wyróżniają się specjalnie spośród swoich poddanych. Pewnie dlatego coraz rzadziej używa się zwrotów językowych popularnych w czasach, kiedy to cechy władzy królewskiej opisywano przymiotami adekwatnymi w odniesieniu do Boga. Tu wypada zastosować działanie odwrotne. Król św. Faustyny jest Bogiem, dlatego w jej *Dzienniczku* można znaleźć określenia, że jest *dobrym i wielkim Panem* (por. 1440), *Panem wszechrzeczy* (por. 533), *Panem najwyższym* (por. 674) czy *Panem nad Pany* (por. 870, 1090, 1564). I oczywiście jest władcą absolutnym. 18 marca 1937 r. tak o tym pisze: „Daje mi Pan [...] poznać wielkość i świętość swoją – i jak łaskawie zniża się do mnie; daje mi poznać wyłącznie swą miłość ku mnie, jak jest Panem absolutnie wszystkiego, i daje mi poznać, że się udziela duszy, zawieszając wszystkie prawa natury. Postępuje, jak chce” (1019).

Wszchemoc, będąca cechą władzy, ma dla niej znaczenie w odniesieniu do miłosierdzia i akcentuje ją, opisując tajemnicę ukrytej obecności Jezusa w Eucharystii¹⁷.

Władców określa się także przymiotnikiem „wielki”. Stosuje go św. Faustyna kilkakrotnie w *Dzienniczku*¹⁸. Lecz wielkość Boga nie przeraża jej, ale uszczęśliwia. Nie tylko pisze o wielkości majestatu Bożego, ale także go widzi. 16 sierpnia 1937 r. po Komunii św. ukazuje się jej Pan Jezus w *wielkim majestacie* (1246). Przy tak niespotykanych łaskach zachowuje trzeźwość oglądu, bo pisze: „O mój Panie [...] widzę jasno wielkość Twoją i maleńkość swoją i dlatego cieszę się, że jesteś tak potężny i niezmierny...” (1417).

Nazywanie Chrystusa tylko Królem nie satysfakcjonuje św. Faustyny. Często w porывach serca do słowa „król” dodaje kolejne określenia. Zupełnie jak zakonchany obdarza ukochaną osobę wciąż nowymi zdrobnieniami i wciąż czuje niedosyt, że nie nazwał jej jeszcze tym najpiękniejszym imieniem. *Jezu* – modli się św. Faustyna – „[...] kryjesz swój majestat niepojęty i zniżasz się do mnie nędznej; o Królu chwały, choć tisz swą piękność, jednak wzrok mej duszy rozdziera zasłonę. Widzę anielskie chóry, które nieustannie oddają Ci cześć i wszystkie Moce niebieskie, które Cię nieustannie wielbią i nieustannie mówią: Święty, Święty, Święty”. (80). Tu nadaje Chrystusowi miano Króla chwały, a więc Tego, któremu przynależy najwyższa chwała i Tego, który może nią swobodnie dysponować, wielkodusznie, czyli po królewsku, obdarowując kogo sam zechce. W modlitwie

¹⁷ Por. 1584.

¹⁸ Por. 1136, 1230, 1410.

zainspirowanej myślą o ślubach wieczystych św. Faustyna nazywa swojego Oblubieńca „Królem nieśmiertelnym” i kieruje do Niego pełne uwielbienia słowa: „...myślę o ślubach wieczystych i o tym, kto jest Ten, który się ze mną pragnie połączyć [...] Jak to się stanie, przecież Tyś Bóg, a ja stworzenie Twoje, tyś Król nieśmiertelny, a ja żebraczka i nędza sama. Ale już mi jest teraz wszystko jasne – przecież tę przepaść wyrówna łaska Twoja, Panie, i miłość. Ta miłość wyrówna przepaść jaka jest pomiędzy Tobą, Jezus, a mną” (199).

Już teraz można wysunąć tezę, że w chwilach uniesień, kiedy pragnie wyrazić swoją miłość, św. Faustyna nazywa Pana Jezusa Królem. Teza ta znajduje potwierdzenie przy analizie jeszcze jednego określenia, chyba najbardziej charakterystycznego dla jej duchowości. Święta Faustyna z upodobaniem i miłością nazywa Pana Jezusa Królem miłosierdzia. To jej nazwa własna nadana Chrystusowi. Już na początku swoich zwierzeń duchowych prosi: „Królu miłosierdzia, kieruj duszą moją” (3). W miarę lektury okazuje się, że nazwa ta nie jest przejawem jej osobistej inicjatywy, lecz imieniem objawionym przez Pana Jezusa na czasy ostateczne. On sam dyktuje św. Faustynie słowa: „Napisz to: Nim przyjdę jako Sędzia sprawiedliwy, przychodzę wpierw jako Król miłosierdzia” (83). Na zadane wprost przez św. Faustynę pytanie, jednoznacznie potwierdza: „Jestem Królem Miłosierdzia” (88). W innym miejscu, objawiając swoje miłosierdzie, mówi: „...jako Król miłosierdzia pragnę obdarzać dusze łaskami, ale nie chcę ich przyjąć” (367).

Od tej chwili posłuszna uczennica używa wskazanego jej Imienia w chwilach najbardziej intymnych modlitw. Niekiedy ujawnia je jakby mimowolnie. W czasie bardzo ważnych w jej życiu duchowych rekolekcji ośmiodniowych, kiedy zapada w niej decyzja ostatecznego wyrzeczenia się swojej woli, formułuje ją spontanicznie, używając najcenniejszego dla niej Imienia: „Jezu, Królu miłosierdzia, i znowu jest chwila, w której pozostaję sam na sam z Tobą, przeto Cię błagam przez wszystką miłość Twoją, którą pała Boskie serce Twoje, zniszcz we mnie zupełnie miłość własną, a natomiast zapal moje serce ogniem Twojej najczystszej miłości” (371).

W miarę krzepnięcia i nabierania mocy duchowej coraz śmielej przekazuje prawdy o miłosierdziu Bożym, używając przy tym użytych w objawieniu określeń: *Bóg jest nieskończenie miłosierny, nikt temu zaprzeczyć nie może; pragnie On, żeby wiedzieli wszyscy o tym; nim przyjdzie powtórnie jako Sędzia, chce, aby wpierw dusze poznały Go jako Króla miłosierdzia* (378).

Dokonana analiza pozwala stwierdzić, że w życiu wewnętrznym św. Faustyny obraz Chrystusa jako Króla jest bardzo wyrazisty i pełny.

Jest On ukazany jako Król świata, jako Król nieba, jako Król serca i duszy ludzkiej zarówno św. Faustyny, jak i każdego człowieka.

Jego królewska władza zawiera wszystkie przynależne jej atrybuty, a jej konsekwencje dla ludzi, jak opisuje św. Faustyna, polegają na przynależności do rodziny królewskiej jako dziecko królewskie, a tym samym dziedzic, mający pełno-

prawny udział w godności królewskiej i mogący dysponować tym dziedzictwem w celu poszerzenia Jego granic. Co więcej, rozszerzanie Królestwa jest jego obowiązkiem, a nie przywilejem.

Natomiast nazwanie Chrystusa tytułem Król miłosierdzia najpełniej oddaje istotę władzy królewskiej w duchowości św. Faustyny i jest jej rysem charakterystycznym.

JEZUS CHRIST IN THE ST FAUSTINA SPIRITUALITY ACCORDING TO HER *DIARY*

Summary

Saint Mary Faustina Kowalska and her message are well known to a contemporary Pole. Her personage and work still delight new multitudes of the faithful. Writing about the Divine Mercy St Faustina retains the proper, full of respect distance towards Him, most often naming God the Lord, that is the one who rules over all. The fact that God is the ruler, the king, is so obvious to her that she devotes only some space in her Diary to that aspect, though it pulses in the background of her every utterance concerning God's Mercy.

The analysis of the Diary being a record of St Faustina's spiritual life permits to draw direct conclusions regarding Christ the King's position in her spirituality.

1. The Lord God is a very close person to taking pleasure in describing the Mercy of God St Faustina. She feels all-embracing love merged with enormous respect for Him. He is her Bridegroom, and she is His bride. Nevertheless he is also her Lord, Ruler and Creator, and she is nothing but misery alone and His creature.

2. Having defined the range of Jesus the Lord's royal power, one might ask a question about the consequences of such a fact. Who is St Faustina, or more generally a human being, for whom Christ is the King? What is St Faustina (a human being)'s participation in Christ's Kingdom?

3. Another issue worth observation are the attributes of the royal authority exposed in the Diary and therefore significant for St Faustina's spirituality.

The conducted analysis allows to state that in St Faustina's internal life the image of Christ as the King is very expressive and complete.

He is shown as the King of the world, the King of heaven, the king of the human heart and soul. His royal authority includes all the adherent attributes, and its consequences for people, as St Faustina describes, lie in belonging as a royal child, and thus a heir having a rightful share in the royal dignity and able to dispose the heritage in order to broaden the Kingdom, to the royal family. What is more, the widening of the Kingdom is the royal child's duty and not merely a privilege.

As for naming Christ with the term of the King of Mercy, the title points out the essence of the royal power in St Faustina's spirituality and is its characteristic feature.

Słowa kluczowe: św. Faustyna Kowalska, Boże Miłosierdzie, Teologia katolicka, Królestwo Chrystusa

KS. STANISŁAW PIÓRKOWSKI
Łódź

MISYJNY WYMIAR CHRYSZTUSOWEGO KOŚCIOŁA

1. CHRYSZTUS DROGĄ I ŻYCIEM KOŚCIOŁA W UJĘCIU NAUKI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II I NAUCZANIU PAPIEŻY: JANA XXIII, PAWŁA VI I JANA PAWŁA II

Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii.
Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 1

„Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6).

Chrystus wypowiedział te słowa w przeddzień swojej męki i śmierci. Wypowiedział je do Uczniów, którzy wówczas byli przy Nim. Apostołowie, a za nimi i my wszyscy, stanowiący jeden Chrystusowy Kościół, mamy te słowa zanieść do wszystkich ludzi i ludów... aż na krańce ziemi. „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Słowa te zostały wypowiedziane: oto nazajutrz rozpocznie się w określonym momencie historii męka, która doprowadzi Jezusa do zmartwychwstania. I On sam, Syn śmierci na krzyżu – a potem nastąpi Przedwieczny – odejdzie do Ojca. Jezus chciał pozostawić Uczniom, a z nimi i nam – nadzieję, chciał przekazać tę prawdę, że odchodząc – otwiera nam drogę, – abyśmy idąc za Nim, doszli do Ojca. Nikt nie przychodzi do Ojca, jak tylko przez Niego. On jest naszą Drogą. Nie ma innej drogi, nie ma innego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, tylko On: Jezus Chrystus.

Apostołów czeka wielka próba wiary, czeka ich śmiertelna trwoga. Będą świadkami pojmania, kaźni, agonii na Golgocie i wreszcie samej hańbiącej śmierci swego Mistrza. Jezus, wyjaśnia im zatem, że śmierć będzie jedynie przejściem. To przejście – Pascha Odkupiciela świata – prowadzi przez śmierć do nowego objawienia – życia w dniu zmartwychwstania. Jezus zapewnia, że przyjdzie, że da świadectwo życia, które przewyższa i przewycięża śmierć; życia, które ludzkiej śmierci zadaje śmierć. To życie jest z Boga: tylko Bóg jest Życiem. To życie jest w Nim. „Przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abycie i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (J 14, 3).

„Ja jestem drogą i prawdą, i życiem”. W kontekście tych słów, nabiera pełnej wymowy ustanowienie Eucharystii jako uobecniającej owe tajemnice: „Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Sakrament śmierci i zmartwychwstania Odkupiciela. Sakrament Jego przejścia przez krzyż do Ojca. Sakrament Drogi i Życia dla wszystkich, którzy w nim uczestniczą. Ten sakrament jest szczytem i pełnią świętej liturgii Kościoła. Jest przypomnieniem, uobecnieniem i zapowiedzią. Wielokrotnie tę samoświadomość Kościoła potwierdzał w historii słowami swoich dokumentów. Ale szczególnie prawda ta została zaakcentowana przez Sobór Watykański II, który wierny Bożemu słowu, naucza: „Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (*Dei Verbum* 2). I przypomina: „Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, »człowiek do ludzi« posłany, »głosi słowa Boże« (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14, 9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości oraz świadectwem Bożym potwierdza [...]. Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tt 2, 13)”.

Zwołanie Soboru Watykańskiego II stało się możliwe dzięki „profetycznej intuicji” wielkiego papieża Jana XXIII, który zapoczątkował okres nadziei dla chrześcijan i całej ludzkości. Wniósł on do Kościoła nowy styl mówienia i postępowania. Nie zamierzał odnawiać nauki chrześcijańskiej, ale zmienić sposób jej przekazywania. Dzięki temu chrześcijanie poczuli się wezwani do głoszenia Ewangelii z odnowioną odwagą i wyczulili się na „znaki czasu”. „Sobór był zaiste proroczą intuicją tego sędziwego Papieża” – podkreślił Jan Paweł II. Jan XXIII podczas swego krótkiego pontyfikatu (1958–1963), okazał ducha nie tylko ekumenicznego, ale także misyjnego. Ten duch zaznaczał się już od jego młodości. Jako młody ksiądz był wiernym czytelnikiem czasopism misyjnych oraz jednym z pierwszych członków Misyjnej Unii Duchowieństwa, założonej w Mediolanie przez o. Paolo Manę. Przyszły papież także w diecezji założył sekretariat misyjny oraz ofiarował swój dom rodzinny w Sotto il Monte mediolańskiemu stowarzyszeniu misyjnemu PIME. W maju 1921 r. został mianowany przez papieża Benedykta XV przewodniczącym krajowego Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Brał udział w przygotowaniu Wystawy Misyjnej w ogrodach watykańskich z okazji Roku Świętego 1925. Jako biskup reprezentował Stolicę Apostolską w Grecji i Turcji. Był także nuncjuszem apostolskim we Francji.

28 października 1958 r. został wybrany papieżem; w przemówieniu inauguracyjnym, po omówieniu znaczenia gorliwości apostolskiej, dodał: „Oto problem

misyjny w całej swej rozciągłości – i pięknie. Troska Pasterza Rzymu, moja pierwsza troska, jeśli nie jedyna”. Te słowa potwierdził przez zachowanie misyjne i ekumeniczne: uśmiechnięta twarz, gesty pełne życzliwości, otwartość na wszystkich ludzi oraz na wartości innych religii i kultur. W ten sposób chciał ukazać macierzyńskie oblicze Kościoła, który służy ludziom z różnych kultur i religii, okazuje solidarność i zrozumienie cierpiącym. Nie chciał narzucać autorytetu władzy, lecz spojrzenie i uwagę ojca: cechy jakże charakterystyczne dla dobrze uformowanego misjonarza. Cechą tego pontyfikatu było otwarcie na dialog z niewierzącymi i niechrześcijanami. W przemówieniu inauguracyjnym Sobór powiedział m.in.: „W naszych czasach Oblubienica Chrystusa woli raczej posługiwać się lekarstwem miłosierdzia, niż czynić użytek z surowości; uważa, że powinna wychodzić naprzeciw aktualnym wyzwaniom, ukazując zalety swego nauczania w miejsce potępienia”. Była to istotna zmiana, która unikała ducha polemiki, opowiadając się za dialogiem, zrozumieniem i miłosierdziem.

Jan XXIII wydał także encyklikę misyjną *Princeps Pastorum* (1959 r.), w której m.in. raz jeszcze podkreślił znaczenie formowania kleru tubylczego, konieczność istnienia własnego episkopatu i rolę miejscowego laikatu. Zalecał przy tym tworzenie ośrodków kształcenia i centrów kulturowych, upowszechnianie prasy katolickiej oraz „nowego chrześcijańskiego porządku społecznego”.

Jego następca – Paweł VI – kontynuował wielkie dzieło swego poprzednika i doprowadził – do końca obrady Soboru. W społeczną świadomość Kościoła zawarł w swojej podstawowej encyklice *Ecclesiam suam*, co podkreślił Jan Paweł II, pisząc w *Redemptor hominis*: „Stale pogłębiająca się świadomość oświecanego i prowadzonego przez Ducha Świętego Kościoła, zarówno jego Boskiej tajemnicy, jak też ludzkiego posłannictwa, a nawet wszystkich ludzkich słabości, jest i musi pozostać pierwszym źródłem miłości tego Kościoła – tak jak miłość ze swej strony przyczynia się do ugruntowania i pogłębienia świadomości. Świadczenie takiej niesłuchanie wyostrzonej świadomości Kościoła pozostawił nam Paweł VI. Poprzez wszystko, co składa się na Jego pontyfikat, niejednokrotnie naznaczony cierpieniem, uczył nas tej nieustraszonej niczym miłości Kościoła, który – jak głosi Sobór – jest »niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego«” (RH 3).

Jan Paweł II, wstępując na Stolicę Piotrową przybrał podwójne imię, na znak kontynuacji dzieła swoich postępowych poprzedników: Jana XXIII i Pawła VI, o czym napisał w swojej pierwszej encyklice: „Poprzez te dwa imiona i dwa pontyfikaty nawiązuję łączność z całą tradycją tej świętej Stolicy, z wszystkimi Poprzednikami. [...] Jan XXIII i Paweł VI stanowią etap, do którego bezpośrednio pragnę nawiązywać [...] W głębokim zawierzeniu Duchowi Prawdy podejmuję bogate dziedzictwo współczesnych nam pontyfikatów. Jest to zaś dziedzictwo głęboko osadzone w tej świadomości Kościoła, której w mierze przedtem nieznaney przysłużył się Sobór Watykański II, zwołany i zapoczątkowany przez Jana XXIII, z kolei zaś szczęśliwie doprowadzony do końca i wytrwale realizowany przez

Pawła VI, na którego działalność mogłem patrzeć z bliska, podziwiając Jego głęboką mądrość i odwagę, a równocześnie wytrwałość i cierpliwość w niełatwym posoborowym okresie pontyfikatu. Jako sternik Piotrowej łodzi Kościoła zachował On opatrnościowy spokój i równowagę nawet w momentach krytycznych, które tą łodzią zdawały się wstrząsać od wewnątrz, utrzymując niezachwianą ufność dla jej spoistości. To bowiem, co poprzez Sobór naszych czasów »Duch powiedział Kościołowi«, co w tym Kościele mówi »wszystkim Kościołom«, nie może – pomimo doraźnych niepokojów – służyć czemu innemu, jak tylko jeszcze dojrzalszej spoistości całego Ludu Bożego, świadomego swej zbawczej misji” (RH 2; 3).

2. MISYJNE DROGI KOŚCIOŁA

„Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię” (Mk 16, 15). Słowa te, wypowiedziane do apostołów, Kościół kieruje do każdego ochrzczonego. Ten sam Duch, który uczynił nas dziećmi Bożymi, pobudza nas do ewangelizacji. W chrześcijańskim powołaniu mieści się bowiem również misja.

W świetle powierzonego nam przez Chrystusa misyjnego zadania, każdy osobiście zobowiązany jest do odkrycia swojego własnego „tak”, powiedzianego Chrystusowi i Jego Kościołowi, słowami Izajasza: „Oto ja, pošlij mnie!” (Iz 6, 8).

Jan Paweł II, podejmując w Encyklice *Redemptoris missio* refleksję nad obowiązkiem działalności misyjnej Kościoła, mówi nie tylko o obowiązku, ale także o prawie głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Prawie, pochodzącym nie od ludzi, lecz od Boga. Prawie, które nie jest skierowane do jakichkolwiek organizacji czy instytucji państwowych, lecz do każdego człowieka, ponieważ Kościół, realizując misyjny nakaz Chrystusa, kieruje swą uwagę ku konkretnej osobie. Kościół z natury jest wspólnotą misyjną (por. *Ad gentes*, 2). Jest on nieustannie zwrócony ku misyjnemu zadaniu, jakie otrzymał od Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc – i będziecie moimi świadkami” (Dz 1, 8). To właśnie Duch Święty jest głównym sprawcą misji Kościoła i On sam sprawia poruszenie serca, które wywołuje gorliwość apostołską (por. RM; III).

Każde powołanie chrześcijańskie jest ukierunkowane na apostołat, na ewangelizację, na misję. Chrystus wzywa każdego – ochrzczonego, aby stał się Jego apostołem we własnym środowisku i w świecie: „Jak Ojciec Mnie pošłał, tak i Ja was pošłam” (CJ 20, 21). Chrystus, za pośrednictwem swego Kościoła, powierza każdemu niezwykle ważną misję przekazania innym daru zbawienia i zaprasza do włączenia się w budowanie Jego królestwa. Wybiera sobie ludzi, pomimo ich wad i braków, dlatego że ich miłuje i ufa im. Ta bezgraniczna miłość Chrystusa winna ożywiać apostołat, według słów św. Pawła: „miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14). Być uczniem Chrystusa to nie sprawa prywatna, trzeba bowiem

dzielić się z innymi darem wiary. Dlatego właśnie Apostoł pisze: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Wiara umacnia się i wzrasta właśnie wtedy, gdy przekazuje się ją innym (por. RM, 2).

Głoszenie Ewangelii wypływa z żywotności wiary i ją wyraża. Wiara natomiast nie jest niczym innym, jak wolną i wspaniałomyślną odpowiedzią na równie wolne i darmowe wezwanie. Wezwanie i głoszenie są więc ze sobą nierozdzielnie połączone. Tym, co je łączy, jest wiara: wiara ofiarowana i przyjęta, a co więcej, przekazywana, by mogła być przyjęta; wiara, która dzięki przekazywaniu umacnia się i wzrasta w tym, który ją daje.

Wczytując się w tekst Encykliki *Redemptoris missio*, zauważamy, że w miejscach, gdzie Papież odwołuje się do różnych instytucji cywilnych, przypominając prawo Kościoła do przepowiadania – Chrystusa, jedynego Zbawiciela, mówi przede wszystkim o prawie każdego człowieka do otrzymania orędzia ewangelicznego. Przedstawia jednocześnie to prawo w sposób personalny i religijny, a nie w terminach politycznych. Zwracając się bezpośrednio do wiernych, Autor przypomina im prawo głoszenia Ewangelii. Wyjaśnia jednocześnie fundament tego prawa. Jest nim chrzest święty (por. RM 71, 77), poprzez który wierzący zostaje wszczepiony w Chrystusa i Lud-Boży, zyskując tym samym uczestnictwo w rzeczywistości, w której nie tylko mogą, ale winni mieć udział wszyscy ludzie, niezależnie od rasy czy – narodu. Stąd można mówić – o Kościele, że jest katolicki, czyli obejmujący wszystkich, że jest powszechnym sakramentem zbawienia. Kościół otrzymał od Chrystusa wszystko, co pozwala mu pełnić w świecie rolę specyficzną i konieczną. Dana mu została wszelka władza na ziemi i w niebie, aby był w stanie wypełnić otrzymane zadanie. Jasno więc widać, że fundament misyjnej działalności Kościoła nie są ludzkie zdolności czy możliwości uzyskane od władzy świeckiej, lecz obecność i moc Ducha Świętego oraz pomoc Jezusa.

Wraz z odkryciem Chrystusa na nowo, jeżeli jest ono autentycznym odkryciem, rodzi się pragnienie niesienia Go innym, czyli zaangażowanie apostołskie. Cały Kościół otrzymał od Chrystusa nakaz misyjny: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię całemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Cały więc Kościół ma charakter misyjny i ewangelizacyjny albowiem misyjność stanowi stały element jego istnienia (por. *Ad gentes*, 2). Być chrześcijaninem znaczy być misjonarzem – apostołem (por. *Apostolicam actuositatem*, 2). Nie wystarczy odkryć Chrystusa, trzeba Go nieść innym!

Dzisiejszy świat, w tym także kraje o długiej tradycji chrześcijańskiej, jest wielkim terenem misyjnym. Wielkim wyzwaniem dla współczesnych apostołów jest sekularyzm i neopogaństwo. Ale równocześnie za naszych dni otwierają się nowe możliwości głoszenia Ewangelii. Obserwuje się np. rosnącą tęsknotę za sacrum, za autentycznymi wartościami, za modlitwą. W niesłychanym tempie rosną możliwości techniczne, które stanowią doskonały sposób szerzenia Dobrej Nowiny. Świat dzisiejszy potrzebuje wielu apostołów, zwłaszcza młodych i odważnych.

Każdy, na mocy faktu bycia chrześcijaninem, ma prawo przyczyniać się do rozszerzania wiary i zbawienia (por. RM, 71, 77). Nie mówi się tu o możliwości, – lecz o prawie w ścisłym tego słowa znaczeniu, które ma być wcielane w życie niezależnie od jakiegokolwiek władzy ludzkiej, nawet w przypadku, gdy stawiane są zapory i wydawane edykty prześladowcze. Papież z mocą przypomina każdemu chrześcijaninowi: „Posługując się wszelkimi legalnymi środkami, starajcie się, by została uznana wasza pełna wolność, do jakiej macie prawo; pamiętajcie, że uczniowie Chrystusa powinni „bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29) (RM, 85).

Niemąło trudności zewnętrznych towarzyszy realizowaniu tej misji: do – niektórych krajów misjonarze mają zabroniony wstęp; w innych zakazana jest nie tylko ewangelizacja, ale również nawrócenie, a nawet kult chrześcijański.

Istnieją także przeszkody wewnętrzne: brak gorliwości, podziały między chrześcijanami, dechrystianizacja, spadek liczby powołań, postawa obojętności, nędza materialna i niedorozwój, konsumpcjonizm (RM, 35, 59). Jednak nie powinny one być przyczyną pesymizmu czy bezczynności. Liczy się – tak tutaj, jak w każdej innej dziedzinie życia chrześcijańskiego – ufność płynąca z wiary, to znaczy pewności, że nie my jesteśmy głównymi podmiotami misji, ale Jezus Chrystus i Jego Duch (RM, 36).

Wystarczy przypomnieć jeden z podstawowych tekstów, jaki znajdujemy w Nowym Testamencie i odnieść go do najgłębszej rzeczywistości Kościoła, jego tajemnicy, komunii i misji: „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3, 13–15).

U źródeł misyjności Kościoła jest zatem wezwanie, najpierw Jezusa skierowane do ludzi, lecz również Ojca skierowane do Jezusa, a przez Niego do ludzi. Dotykamy tu tajemnicy miłości Boga. Jezus, po wejściu na górę poprzez modlitwę zjednoczenia z Ojcem odnajduje w Bożym sercu i planie obraz tych ludzi, którzy poszli za Nim. I powołuje ich, ponieważ ich imiona są zapisane w niebie (por. Łk 10, 20). Wezwanie jest więc momentem decydującym dla człowieka: jest podarowanym odkryciem obrazu miłości Boga do człowieka poprzez Jezusa. Jest uczestnictwem w relacji miłości jaką ma Jezus do Ojca (por. Mt 11, 27; Ga 4, 6).

Jest to wezwanie przede wszystkim, by „być z Jezusem”. Wezwanie prowadzi do jedności. Konieczne jest bowiem by przebywać z Jezusem, uczyć się od Niego, żyć w Nim, żyć dla Niego. A to wszystko realizuje się w komunii. Oczywiście, że wezwanie jest czymś bardzo osobistym: nikt – tylko ja, mogę w sposób wolny i odpowiedzialny przyjąć plan, jaki Bóg ma względem mnie. Wezwanie staje się żywe i dynamiczne, gdy uczymy się Bożego życia od Jezusa we wspólnocie, jaką jest Kościół, realizując „przykazanie nowe”: „Jak mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Wytrwajcie w miłości mojej”; „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 9.12).

Z wezwania rodzącego komunie – z Bogiem i ludźmi w Chrystusie – wypływa jako niezbędne, bo będące wyrazem otrzymanej miłości, głoszenie orędzia.

Każdy, kto poprzez wolny dar łaski, wezwany został do współuczestnictwa z Bogiem, z braćmi i siostrami, nie może nie zauważyć, że wewnątrz samego wezwania, jakim Bóg przyzywa do siebie, jest powołanie do stania się głosicielem owego wezwania wobec wszystkich. Jedno zawiera się w drugim i nie może bez drugiego istnieć: komunie z Bogiem i ludźmi w Kościele i głoszenie orędzia. Nie każdy odpowie na to wezwanie tak samo, nie do każdego jest ono skierowane w ten sam sposób. Są różne dary i różne potrzeby w Kościele. Niektórzy całkowicie poświęcają się głoszeniu orędzia tam, gdzie nie było ono jeszcze słyszane. Ale posłany jest każdy. Co więcej, można, a nawet należy powiedzieć więcej: każdy uczeń Chrystusa głosi Jezusa Chrystusa, jedynego odkupiciela człowieka, z samego już faktu dawania świadectwa wezwaniu, które radykalnie go – pewnego dnia przemieniło i któremu, pomimo upadków i trudności, stara się być wierny. Konieczne jest, by rozbrzmiało wezwanie, aby na nowo zajaśniała na obliczu Kościoła radość z głoszenia orędzia Jezusa Chrystusa.

3. MISYJNY WYMIAR NAUCZANIA CHRYSZTUSA W PISMACH NOWEGO TESTAMENTU

Jezus Chrystus jako zwiastun Dobrej Nowiny podczas swojej ziemskiej działalności nawoływał do nawrócenia, przywracając przez to duchową radość ludziom zainteresowanym Ewangelią (grzesznikom, ubogim, a także poganom). To Chrystus był jej pierwszym głosicielem i głównym heroldem, w takim sensie Pan Jezus jest przedstawiony przez św. Pawła, który wspomina o radości z rozszerzania się Słowa Bożego.

Oprócz czynności głoszenia, w Nowym Testamencie mówi się również o określonym orędziu, o Ewangelii, której treścią jest Pan Jezus. Jego osoba stanowi centrum Dobrej Nowiny. Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On powiedział i uczynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się i radowali oświeceni światłem Ducha Świętego. Niektórzy z nich napisali cztery Ewangelie, wybierając z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie, ujmując na swój sposób rzeczy syntetycznie lub objaśniając kontekst wypowiedzianych słów po to, by lepiej poznana była prawda o pełni Objawienia, jaka dokonała się w Jezusie Chrystusie. Jedną z tych prawd była potrzeba i nakaz głoszenia Słowa Bożego aż po krańce ziemi.

1. Nakaz głoszenia w Ewangelii według św. Mateusza

Człowiek, żyjąc bez Boga, bez wiary, żyje w samotności, pustce i mroku. Mając na względzie tę dramatyczną sytuację, Chrystus nakazuje swoim aposto-

łom głoszenie Dobrej Nowiny. Wiara jest drogą wiodącą człowieka do zbawienia, do Boga żywego. Taka wiara jednak rodzi się z przyjęcia i zawierzenia Ewangelii, w której człowiekowi objawia się Chrystus.

Wśród egzegetów, a więc ludzi, którzy wyjaśniają Słowo Boże, ostatni fragment Ewangelii według św. Mateusza (Mt 28, 16–20) nosi nazwę manifestu misyjnego. Manifestu, ponieważ słowa wypowiedziane przez Jezusa są ostatnimi słowami wypowiedzianymi przed wniebowstąpieniem i są to również ostatnie słowa Ewangelii. Patrząc na ten fragment dostrzegamy ściśle powiązanie słów Chrystusa z tym co zostało zapisane na początku Ewangelii. By należycie przedstawić to powiązanie nie tylko treściowe, ale także strukturalne, można odwołać się do tekstu greckiego Ewangelii, kiedy poprzez analizę słów i terminów występujących w obu perykopach dostrzegamy, iż to, co zapisał Mateusz, stanowi zamkniętą całość od pierwszych słów aż do ostatnich. Ostatni fragment jest podsumowaniem całej Ewangelii, ponieważ Pan Jezus nakazuje ogłosić Ewangelię wszystkim narodom. Mowa misyjna Pana Jezusa skierowana do Apostołów otrzymuje Jego mandat i autorytet. Uczniowie zostają w niej upodobnieni do swojego Mistrza. Chrystus, który zmartwychwstał, cieszy się władzą na niebie i na ziemi, daje mandat misyjny tym, którzy pomagali Mu w wypełnieniu ziemskiej misji. Manifest misyjny jest streszczeniem głównych idei Ewangelii. Na Jezusie Chrystusie spełniły się Boże obietnice, a czas zbawczej realizacji tego, co Jezus dokonał obejmuje każde pokolenie i całą ziemię. W tę powszechną ewangelizację wprzęgnięci zostali Apostołowie, mężowie przez nich wybrani, a także wszyscy chrześcijanie. Oczywiście Chrystus zlecił misję powszechną bezpośrednio Apostołom, co podkreśla dobitnie św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*: „Będziecie mi świadkami w Jerozolimie, w całej Judei i Samarii i po krańce ziemi” (Dz 1, 8), ale dotyczy on wszystkich chrześcijan i ma charakter ponadczasowy. W strukturze wypowiedzi Pana Jezusa główne miejsce zajmuje objawienie woli uwielbionego Pana, które poprzedzone zostaje uroczystym stwierdzeniem Jego autorytetu: „dana jest mi wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28, 18). Ten, kto rozkazuje, ma władzę i autorytet. Natomiast wypowiedź Pana Jezusa zostaje zamknięta potwierdzeniem obecności Zmartwychwstałego Pana „a oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

W centrum manifestu misyjnego jest uwielbiony Pan, który przez śmierć i zmartwychwstanie otrzymał od Ojca wszelką władzę na niebie i na ziemi. Jezus daje nakaz uczniom, aby szli i czynili Jego uczniami wszystkie narody, a włączeni do wspólnoty uczniów przez chrzest i nauczanie winni zachowywać całą Ewangelię. W tych kilku wierszach Mateusz przedstawił główne orędzie Pana Jezusa; podkreślił Jego autorytet, wskazał na uczniów i na to, co mają czynić w przyszłości. Mateusz wyraźnie wskazuje na metodę ewangelizacji, nie należy czekać, aż ludzie sami przyjdą do uczniów, by ci głosili im Dobrą Nowinę, ale sami mają iść i głosić, mają czynić uczniami. Głoszenie nie będzie polegało na przekazywaniu prawd o Chrystusie, lecz na czynieniu uczniami. Uczeń to przed

wszystkim chrześcijanin, a wspólnota uczniów to Kościół. Zatem uczniami Jezusa są ci, którzy pełnią wolę Ojca, zostaną rozpoznani po czynach, jakich dokonują. To w tych słowach Ewangelii znajdujemy wskazania, które dotyczą budowania wspólnoty, tak, jak czynił to Pan Jezus, który najpierw wzywał do nawrócenia, nauczając tłumy, następnie powoływał uczniów i formował z nich małą wspólnotę.

Dbał o wspólnotę, dzieląc czas między nauczanie i bycie razem z tymi, którzy poszli za Nim.

Apostołowie, czyniąc uczniami Chrystusa ludzi ze wszystkich narodów, mają ich chrzcić i nauczać. Chrzcić w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19). Formuła trynitarna, którą znajdujemy w Ewangelii, pokazuje, w jaki sposób należy chrzcić po to, by uczynić uczniem. Ci, którzy przyjmą chrzest, mają być następnie nauczani: „uczcie je [narody] zachowywać wszystko, co wam przekazałem” (Mt 28, 20). Główną treścią nauczania było to, czego Bóg oczekuje od ochrzczonych. A oczekuje zachowania tego wszystkiego, co przekazał Jezus. Cała Ewangelia jest przeznaczona dla wszystkich ludzi. Nikt samowolnie nie może z niej nic ująć i nic dodać. Ewangelia Jezusa jest powszechna i dotyczy także pogan.

2. Być świadkiem Jezusa w nauczaniu św. Marka i św. Łukasza

Powszechna misja bycia świadkiem Chrystusa została bezpośrednio zlecona Apostołom: „Będziecie moim świadkami w Jerozolimie, w całej Judei, i w Samarii, i po krańce ziemi (Dz 1, 8). To całkowita nowość, którą nakazuje Chrystus, jednocześnie ostrzegając uczniów, by nie czynili tak, jak uczeni w Piśmie i faryzeusze (por. Mk 3, 29; 12, 40), którzy otrzymają sprawiedliwy wyrok za pragnienie wyróżniania się w życiu społecznym i prywatnym, a także za bezwzględny wyzysk najsłabszych i najbardziej bezbronnych oraz udawaną pobożność. Chrystus nauczał tak, jak mający władzę, a nie jak uczeni w Piśmie, dlatego też w Łk 24, 49 czytamy znamienne słowa Jezusa: „Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka”. Apostołowie posłani na głoszenie Ewangelii nie będą podobni do uczonych w Piśmie, ale do samego Jezusa, który obdarzy ich szczególną pomocą w ich misji.

Duch Święty kontynuuje dzieło Jezusa, nie rozrywa jednak łączności z Nim, przeciwnie łączy wiernych jak najbardziej z Chrystusem i Ojcem: „A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13, 11). Uczeń nie zostanie pozostawiony sam sobie, to Duch Święty będzie mu pomagał w głoszeniu Ewangelii. On będzie czuwał i wskazywał kierunek działania w głoszeniu Zmartwychwstałego. Chrystus jasno stwierdza, że uczniowie winni być Jego świadkami. W pierwszych mowach św. Piotra zapisanych w Dziejach Apostolskich więź między świadectwem a darem Ducha Świętego jest wyraźnie podkreślona. Pan Jezus jasno określa na czym ma polegać świadectwo uczniów. Treść świadectwa jest radykalnie chryologiczna: w Łk 9, 2; Mk 10, 1

Jezus posłał uczniów, aby głosili Królestwo Boże i uzdrawiali chorych, w podobny sposób powiedział to samo do siedemdziesięciu dwóch uczniów (Łk 10, 9) a w Łk 24, 47 wskazał, że przepowiadanie, czynione „w Jego imię”, dotyczy nawrócenia i odpuszczenia grzechów, w Dz 1, 8 natomiast wszystko nabiera wymiaru chrystologicznego: świadectwo (dotyczące Jezusa) stanowi cel misji, a jej zasięg pokrywa się z zasięgiem Ewangelii. Tylko moc Ducha będzie mogła przyjść z pomocą tym, którzy mają być świadkami wobec przeciwnych władz i sił, które nie zawahają się prześladować, a nawet wydawać na śmierć świadków Jezusa. W dzień Pięćdziesiątnicy św. Piotr powtarza to, co już wcześniej sam powiedział, czyli że Apostołowie są świadkami zmartwychwstania Chrystusa. W ten sposób po raz pierwszy jasno oznajmia więź między zmartwychwstaniem, zesłaniem Ducha i świadectwem aż po krańce świata. Święty Piotr stwierdza, że uczniowie są świadkami „wszystkiego, co Jezus działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie” (Dz 10, 39), zwraca się w ten sposób do grupy pogan, którzy nawet jeśli słyszeli o Jezusie z Nazaretu, o Jego działalności i śmierci, nie mogli, w odróżnieniu od tłumów żydowskich, które ciągle podążały za Jezusem, widzieć Jego uzdrowień i słyszeć Jego nauki. Apostołowie byli przygotowywani do tej misji przez cały czas przebywania z Panem Jezusem, byli przez Niego formowani, aby po jego odejściu dzieło trwało nadal. Dlatego w pierwotnym nauczaniu Kościoła nie dostrzegamy działania sił chaotycznych i niezorganizowanych.

Dostrzegamy, że pierwotne nauczanie ma charakter świadectwa i wskazuje na istniejącą ciągłość, a przynajmniej jakiś kontakt między pierwotną wspólnotą a Jezusem. Bardzo łatwo dostrzec, że pierwotne nauczanie opiera się na relacjach naocznych świadków. Święty Łukasz pisze, że podaje wydarzenia „tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami” (Łk 1, 2). Bycie naocznym świadkiem życia Jezusa oraz Jego zmartwychwstania jest nieodzownym warunkiem, by stać się apostołem.

3. Być blisko swojego ludu – wskazania św. Jana

Mateusz, Marek i Łukasz wskazują na dość konkretne działania uczniów Chrystusa, którzy mają przekazywać Jego nauczanie. Święty Jan w sposób bardzo konkretny pokazuje jak Jezus będzie obecny podczas działań apostolskich przez Ducha Świętego. Zmartwychwstały Jezus otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego, który jest w Kościele wspierającą i pocieszającą obecnością Jezusa. Gdy nadeszła „godzina powrotu Jezusa do Ojca»” (J 13, 1; 17, 1) obiecał uczniom, że do nich powróci. Powrót ten jednak nie będzie polegał na kolejnych chrystofaniach, lecz będzie dziełem Ducha Świętego. Ponieważ będzie obecny w uczniach, będą oni mogli widzieć Jezusa wewnątrz, wzrokiem wiary. Przez swojego Ducha będzie ich bronił, wspierał i pocieszał w trudnościach. Duch Święty nieustannie będzie działał i będzie obecny w Kościele, On będzie prowadził w nim swoją misję, a wszyscy uczniowie doświadczą Jego obecności.

Święty Jan, mówiąc o działalności Ducha i prowadzonym przez uczniów dziele zbawienia poprzez głoszenie Dobrej Nowiny, nie posługuje się terminologią rozpowszechnioną w Nowym Testamencie. Gdy używa tego słownictwa, wówczas ma zazwyczaj na uwadze ocalenie „albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez niego zbawiony” (J 3, 17). Święty Jan Ewangelista nie precyzuje samej natury zbawienia, tego, co przekazuje ono poza ocaleniem od śmierci.

4. Misyjny nakaz w praktyce – dzieło św. Pawła

Na działalność Apostoła Pawła wycisnęło piętno przede wszystkim jego zaangażowanie misyjne. Znając koleje życia tego Apostoła, możemy łatwo zauważyć, że z prześladowcy Kościoła stał się jego gorliwym apostołem. Jest świadom powierzonego sobie zadania niesienia Ewangelii poganom. Nie od razu jednak rozpoczyna swoją działalność na wielką skalę, najpierw przyłącza się w Kościele antiocheńskim do chrześcijan, którzy byli otwarci na działalność misyjną.

Święty Paweł jednak wie, iż musi wyruszyć dalej, by głosić Ewangelię, Pan Bóg objawił mu swego Syna, aby „Ewangelię o Nim głosił poganom” (Ga 1, 16).

Jego osiągnięcia i dalsze zamierzenia przerwane przez śmierć męczeńską, po ludzku mówiąc, wymagały szaleńczej wręcz odwagi. Dają się one pojąć jedynie z perspektywy eschatologicznej czyli oczekiwania bliskiego powrotu Pana. Sam Paweł uważa siebie za apostoła narodów (Rz 11, 13), który w ostatniej godzinie dociera z dającą zbawienie Bożą Ewangelią.

Centra swojej działalności misyjnej zakładał w głównych miastach prowincji, licząc na to, że dzięki chrześcijanom imię Chrystusa stanie się znane wszystkim. Spotykał kupców, podróżników, przejezdnych, którzy wróciwszy do domu, opowiadali o spotkaniu z nim, albo nawet przyjmowali Ewangelię i nieśli ją dalej.

Zawsze powtarzał, że ci, którzy przyjęli Ewangelię, mają być świadkami i mają głosić wiarę w imię Jezusa. Możemy śmiało przypuszczać, że Pawłowi znane były misyjne reguły stosowane przez Jezusa. Wybór dróg misyjnych Apostoł pozostawiał także Bogu.

Najgłębszą przesłankę idei misyjnej stanowi dla św. Pawła powszechne zbawienie ludzi, którego dokonał Chrystus przez swój krzyż i zmartwychwstanie.

Chrystus postrzegany jest przez Apostoła jako pośrednik w ręku Boga, do samego Boga należy inicjatywa zbawienia świata. Paweł uważa się za sługę takiego działania Bożego. Widzi w sobie wysłannika Bożego, który przemawia w imieniu Chrystusa. Przemawiając w taki właśnie sposób, łamie wszelkie bariery między żydami a poganami, dostrzegając uniwersalizm zbawienia. Przekonanie o powszechności dokonanego przez Chrystusa dzieła odkupienia i o zakorzenionej w niej, ogarniającej cały świat, swojej misji, św. Paweł czerpie ze stałego obcowania z Pismem Świętym. W wielu miejscach widać jasno wpływ jego własnych doświadczeń na interpretowanie Pisma Świętego. Nie dziwi nas fakt, że tego ro-

dzaju refleksje św. Paweł snuje przed wszystkim w kontekście powołania żydów i pogan, dostrzegając powszechność usprawiedliwienia dla wszystkich ludzi. Podobnie jak żydzi również ludy pogańskie są powołane do sławienia Boga.

Na potwierdzenie tego Apostoł przytacza w Liście do Rzymian (Rz 15, 9–12) całą serię tekstów biblijnych, których zasadniczym wątkiem są: chwała, wielbienie i radość. Łączy potrzebę sławienia Boga przez pogan z chwałą oddawaną Bogu przez naród izraelski. W najpełniejszy sposób to wysławianie Boga realizuje się podczas liturgii Kościołów założonych przez św. Pawła. Widać przy tym jasno, jak mocno w rozumieniu Pawła misja jest zakorzeniona również w liturgii.

Naród izraelski był i pozostaje nosicielem obietnicy, nie może zostać odsunięty od eschatologicznego zbawienia, dokonanego przez Pana Jezusa. Święty Paweł nie tylko otwiera tę pozytywną perspektywę, ale włącza w nią swoją działalność misyjną. Apostoł prowadził całą swoją działalność misyjną, która była w całości skierowana do pogan także w ostatecznym rozrachunku z myślą o Izraelu. Misja wśród pogan nie jest rozwiązaniem zastępczym, lecz jest to zadanie odpowiadające uniwersalnemu charakterowi nakazu misyjnego, który w bardzo wyraźny sposób zapisany jest w słowach Ewangelii według św. Mateusza. W tym nakazie misyjnym, któremu posłuszny staje się św. Paweł rozbrzmiewa Stary Testament; Jezus podobnie jak Jahwe, jest zawsze blisko swojego ludu, wspiera go w trudnościach i niebezpieczeństwie, nie ma więc podstaw, by się czegoś bać. Jest to obecność zbawcza.

Apostoł Paweł, zakładając Kościoły wśród pogan jest przekonany, że stają się one wspólnotami uczniów, którzy idąc za Chrystusem, naśladują Go, dając tym samym świadectwo. Uczniowie nie tylko przyjmują objawione prawdy przez Jezusa, ale żyją nimi na co dzień. Do wspólnoty uczniów prowadzi jedna droga przez chrzest. Kościół więc jako wspólnota uczniów ma charakter misyjny. Został powołany do trudnego zadania czynienia uczniami wszystkich narodów.

THE MISSIONARY DIMENSION OF THE CHRIST'S CHURCH

Summary

In the article under discussion, which consists of three parts, the author, as a priest, monk and many year's missionary, wishes to present us the timeless missionary character of the Catholic Church.

In the 1st part he outlines the teaching of the 2nd Vatican Council and of John XXIII, Paul VI and John Paul II, concerning one of the most fundamental truths of religious life – that Christ is the Way and the Life of the Church.

The 2nd part provides an account of the multiplicity and diversity of missionary paths of the Church while the 3rd one deals with missionary teaching of Christ that can be found in the New Testament.

Słowa kluczowe: Kościół, misyjność, teologia, nauczanie Kościoła

KS. ROMAN PIWOWARCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

LA THEOLOGIE D'ARISTOTE COMME FINALISATION DANS LA PERSPECTIVE PHYSIQUE

1. INTRODUCTION

La théologie du Stagirite finalise toute sa recherche philosophique. Autrement dit, Aristote, en tant que philosophe, arrive à réaliser son objectif: découvrir, et, à la mesure de ses possibilités, connaître par les différentes sciences, la cause ultime de l'ensemble de la réalité, la substance la plus parfaite, celle qui reçoit le nom de Dieu.

Cette finalisation se réalise chez lui dans les trois perspectives, la physique, la noétique et la métaphysique. Même si il ne reconnaît pas sa noétique comme une science philosophique, nous sommes persuadé que cette science est tout à fait essentielle à sa théologie. D'ailleurs, il le montre plusieurs fois. Il serait dommage de se rendre compte que Dieu est *Pensée de la pensée* et que l'homme est incapable de le connaître et de l'imiter. D'autre part, la noétique fait que l'ontologie, la science de l'être en tant qu'étant, est plus réaliste, et que par conséquent, toute sa théologie l'est aussi. Ces trois perspectives s'entremêlent et se complètent. Leur objectif principal commun se focalise finalement dans le noyau le plus profond de l'homme, le *nous*: il consiste à découvrir comment toute sa nature s'ouvre à Dieu et à trouver le bonheur réel, parfait et éternel pour l'homme. But qui dépasse l'homme.

La succession de ces perspectives n'a pas été établie par hasard. Dans cet article nous voudrions commencer par l'analyse de la physique. La perspective noétique se trouve en position médiane, pour marquer la particularité de l'être humain parmi tous les êtres. Cette position signifie également l'importance de la physique et de l'ontologie dans la quête du sens de l'existence de l'homme et du monde. Elle nous permet, de même, de souligner que la noétique se présente comme plus proche de nous que la perspective métaphysique, et que cette dernière, la surpasse en profondeur et en largeur de vue.

En matière d'introduction à ce point, il faut souligner que la physique d'Aristote, constituée avec la mathématique et la philosophie première, la philosophie théorétique. (*Métaphysique* E 1)

La physique donc, se situe au plus haut niveau de la connaissance philosophique, alors que de nos jours elle n'appartient plus à la philosophie.

Pour préciser comment la théorie du Premier Moteur finalise les recherches physiques d'Aristote, il est important de rappeler d'abord comment Aristote sépare la physique de la métaphysique¹. La physique qui „étudie les accidents et les principes des êtres en tant que mus”², doit s'efforcer de définir ce qui concerne les principes³ de la réalité en mouvement, réalité dont les formes sont dans la matière.

Selon Aristote, le philosophe est capable, par son intelligence, de pénétrer le monde matériel jusqu'à ce niveau où il doit constater la nécessité de l'existence du Premier Moteur. Il faut admirer sa confiance en l'intelligence humaine qui ne doit ni se perdre, ni „se salir”, ni se déformer au contact du monde matériel et ses relativités. Au contraire, ce contact est bénéfique, il lui assure les valeurs essentielles de la science, à savoir l'objectivité et le réalisme⁴.

Il est évident que, pour Aristote, l'aventure avec le monde matériel était loin d'être facile. Sa physique est marquée de tensions et de difficultés. Il nous montre très bien qu'il n'est pas simple d'établir une unité entre ses intuitions et ses axiomes admis, les vérités philosophiques et les règles du monde matériel. On pourrait dire que selon lui, le philosophe avant de pouvoir „ouvrir ses ailes” pour s'envoler vers le monde immatériel, doit d'abord apprendre à marcher sur terre tout en prévoyant qu'il ne peut subsister dans l'air indéfiniment – ses racines se trouvant dans le monde matériel. La matérialité de l'objet de la physique constitue la spécificité de cette perspective et introduit certaines limites de cette science. C'est pourquoi Aristote précise, dans sa *Physique*, que tout ce qui concerne la manière d'être et l'essence du Premier Moteur séparé est déjà „l'œuvre de la philosophie première”⁵. La finalisation théologique dans la physique n'est pas la plus profonde.

²⁸³ Sur la spécificité de la physique et sa différence avec la métaphysique voir p. 70–77.

² *Mét.*, K 4, 1061 a 29–31.

³ *Physique* I, 184 a 10–16.

⁴ M.D. Philippe se solidarissant avec Aristote constate que, pour l'intelligence moderne, il est très difficile de garder cette confiance en l'intelligence. Par exemple „Descartes ayant jeté le doute sur toute l'expérience impliquant les sensibles propres, pour se réfugier dans la connaissance des sensibles communs. De même, Luther (et avant lui Ockham), ayant mis un soupçon sur la capacité même de notre intelligence d'atteindre la vérité a conduit la philosophie à un primat de la critique sur le contact direct de l'intelligence avec la réalité existante; la philosophie demeure alors au niveau d'une réflexion sur l'intentionnalité de la connaissance”. *Introduction...*, op.cit. p. 25–26. Voir aussi sur la question M.A. Krąpiec: *Poznawać i myśleć*, KUL, Lublin, 1994, au chapitre IV: „Les fondements de la connaissance rationnelle, les principes premiers”. Pour lui, les principes caractérisés sont: le principe d'identité, de contradiction et de tiers exclus. Ces trois principes désignent les rapports entre le pensée et la réalité existante. M.A. Krąpiec le précise ainsi: „C'est pour cette raison que seul l'être existe, parce que le non-être n'est que la négation intellectuel de l'être” (p. 279, ma propre traduction).

⁵ *Ibid.*, II, 194 b 9–15.

Les raisonnements les plus élevées en physique se concentrent autour de la question de la nécessité de l'existence de la cause ultime du mouvement, et donc de la question concernant l'origine du monde matériel. La démonstration de la nécessité de l'existence du Premier Moteur, pour que le monde matériel soit compréhensible, a été développée par Aristote dans les livres VII et VIII de sa *Physique*.

2. LA FINALISATION THÉOLOGIQUE DANS LA PHYSIQUE VII ET VIII

La démonstration de l'existence du Premier Moteur dans le livre VII est moins profonde et moins précise que celle du livre VIII. On voit ici encore bien des tensions entre le désir de connaître les caractéristiques du mouvement et le désir de connaître les causes ultimes du mouvement. Autrement dit, se posent des questions propres à la physique telle qu'elle existe aujourd'hui et celles de la physique en tant que science philosophique (des questions du type „comment” et „pourquoi”).

Au début de ce livre Aristote introduit deux axiomes: 1) „Tout mû est nécessairement mû par quelque chose”⁶ et 2) „puisque tout mû est nécessairement mû par quelque chose [...], il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui soit le Premier Moteur, c'est-à-dire que cela n'aille pas indéfiniment”⁷.

Le premier axiome < tout mû est mû par quelque chose >, qui est au niveau des questions sur le „comment” concerne tout ce qui est mû dans sa diversité. Aristote y distingue, alors, trois sortes de mouvement: selon le lieu, selon la qualité et selon la quantité. Par conséquent, il y a aussi trois sortes de moteurs, le transportant, l'altérant, l'augmentant ou le diminuant⁸.

Le mouvement selon le lieu est le premier des mouvements, le plus populaire. Le mouvement selon la qualité a lieu dans les sensibles et dans la partie sensible de l'âme (les états de l'âme ou du corps ne sont pas des altérations).

Il est nécessaire qu'entre le moteur et le mû il y ait un contact direct. Et ce contact direct existe dans tous les trois genres de mouvement. La diversité du mouvement en fait l'unité; elle a des dimensions infinies parce que „les moteurs et les mû sont en nombre infini”. Dans cette perspective infinie, on ne pourrait jamais constater la nécessité de l'existence du Premier Moteur, ni connaître quoi que se soit. Tous les efforts pourraient se disperser dans l'infinitude et la relativité. Le moteur ou le Premier Moteur qui est la source du mouvement éternel d'une chose ne s'identifie pas avec le moteur premier, source de tout mouvement. C'est pourquoi Aristote souligne par deux fois au début même de ce chapitre qu'il faut savoir s'arrêter, qu'on ne peut pas aller à l'infini. Cette conviction et ce désir impliquent

⁶ Ibid., VII, 241 b 34.

⁷ Ibid., 242 a 50–55.

⁸ Ibid., 243 a 35–40.

ent un changement radical de tout et il faut admettre l'existence du Premier Moteur, c'est-à-dire, l'être qui n'est pas mû par quelque chose.

Les deux axiomes proposés, à la base des idées, ne sont pas dus à un raisonnement par induction⁹. La raison suggère ici la solution sous la forme d'une hypothèse. Si quelqu'un veut connaître les causes ultimes, il doit admettre l'existence du Premier Moteur. Néanmoins, dans le livre VII, Aristote ne précise pas encore que ce moteur doit être immobile. Toutefois, le Premier Moteur ne peut pas être à la fin de la série des êtres mus. Il leur est tout à fait différent. Le Premier Moteur est premier parce qu'il n'est pas mû. Deuxièmement, le Premier Moteur ne peut pas être placé à la fin de la série des êtres parce que cette fin n'existe pas, „les moteurs et les mus sont en nombre infini”, et le mouvement total est aussi infini. On voit ici que le raisonnement d'Aristote est philosophique. Ce n'est pas un raisonnement du type „comment”, mais la recherche des causes ultimes qui l'oblige à aller au-delà de êtres mus. Où faut-il donc s'arrêter? Ce ne sera pas au niveau des dimensions du monde, mais au niveau des causes. L'infinitude du monde n'explique pas son origine ni l'origine du mouvement. Si le nombre des causes était infini, le monde serait pour nous totalement incompréhensible.

Dans le livre VIII de sa *Physique*, on trouve le même raisonnement que dans la *Physique* VII, mais élargi, approfondi et plus original. Néanmoins, ce raisonnement reste bien lié à la structure du monde matériel et à la théorie du Kosmos de son époque.

Dans la première partie de ce livre, Aristote présente les éléments du mouvement de tout ce qui est mû. On peut distinguer deux directions dans ses raisonnements:

- 1) Le mouvement pris globalement est éternel,
- 2) Toute la richesse du mouvement montre la nécessité du Premier Moteur.

Appuyé sur la pensée de ses prédécesseurs, Aristote est persuadé qu'il est tout à fait normal que le mouvement soit éternel. Il ne peut pas imaginer les choses sans mouvement. „Si, par contre, des étants ont préexisté depuis toujours alors qu'il n'y avait pas de mouvement, cela paraît illogique à qui considère immédiatement les choses”¹⁰. Cependant quels sont les arguments qui confirment l'éternité du mouvement?

- a) Il y a le rapport essentiel entre le mouvement et le temps, le mouvement existe dans le temps parce que „Il n'y a eu et il n'y aura aucun temps dans lequel il n'y a pas eu ou il n'y aura pas de mouvement”¹¹.
- b) Le temps est aussi éternel. Quels sont ses arguments pour l'éternité du temps? Premièrement, tous les philosophes le confirment (sauf Platon). Deuxièmement, le temps ne peut pas être pensé sans le „maintenant”. Et le

⁹ Voici la difficulté devant laquelle se trouve Aristote: „Si donc le <mû> composé de ABΓΔ est quelque chose d'infini, il sera mû selon le mouvement EZHΘ dans le temps K, lequel est fini, il s'en suit qu'en un temps fini quelque chose de fini ou d'infini traverse l'infini”. *Physique* VII, 242 b 68–71.

¹⁰ Ibid., VIII 1, 251 a 21–22.

¹¹ Ibid., 252 b 6–7.

„maintenant” est une „sorte de médiété” entre le début du temps futur et la fin du temps passé. Il est donc nécessaire que le temps existe éternellement¹². L'éternité du temps confirme, encore une fois, l'éternité du mouvement puisque le temps est „une certaine affection du mouvement”¹³.

c) Le mouvement est éternel et indestructible parce que chaque mouvement doit avoir un mouvement antérieur et postérieur¹⁴. Dans ce raisonnement, Aristote ne manque pas de prendre en considération chaque genre de mouvement.

d) L'éternité du mouvement est directement liée à l'éternité de la matière.

Puis, Aristote entre dans les détails du monde matériel qui est en mouvement éternel. Il constate qu'il est impossible que toutes les choses soient toujours en mouvement ou qu'elles soient toujours en repos. L'expérience confirme qu'une même chose peut être une fois en mouvement, et une autre fois en repos. Il veut savoir aussi si tous les êtres sont capables d'être en repos et en mouvement, ou bien si ce n'est possible que pour certains, tandis que d'autres seraient toujours en mouvement ou en repos. Ces questions le mènent à constater qu'on peut distinguer les êtres qui meurent et qui sont mus par accident et ceux qui le sont par eux-mêmes. Dans les mouvements des êtres qui meurent et qui sont mus, il y a des mouvements selon la nature d'un être en mouvement et d'autres qui sont contre leur nature. Pour conclure sur cette question des distinctions, il faut constater, qu'il y a trois groupes d'êtres: 1) les êtres qui sont toujours ou en mouvement ou en repos (le monde sublunaire), 2) les êtres qui sont toujours en mouvement, les astres (le monde supralunaire), 3) et des êtres (un être) toujours en repos.

Parmi les êtres du premier groupe, il y a ceux qui se meuvent par eux-mêmes et ceux qui sont mus. Mais, les êtres qui se meuvent eux-mêmes ne sont pas tout à fait indépendants en ce qui concerne l'origine de leur mouvement. Par exemple le mouvement d'un animal dépend de lui-même, mais son mouvement est transmis avec la vie qui provient de ses parents, et il dépend aussi durant toute sa vie de la nourriture, du climat, etc. On découvre donc une chaîne de causes qui conditionnent le mouvement; cependant il en est une chaîne qui doit être limitée. Cela confirme, encore une fois et plus pleinement, le premier axiome du livre VII, que tout ce qui est mù est mù par quelque chose et aussi le deuxième qu'on ne peut pas aller à l'infini, ce dernier étant présent dans ce livre plusieurs fois.

Il est alors nécessaire qu'il existe un être (ou des êtres) qui se meurt lui-même (qui se meuvent eux-mêmes). Parce que le mouvement est éternel, il en découle que l'être qui se meurt lui-même doit le faire éternellement. Cet être (ou ces êtres, les astres) appartiennent au deuxième groupe.

Mais, est-il possible qu'il soit un être qui se meurt par lui-même éternellement? Autrement dit, est-ce que les astres sont les êtres les plus parfaits ? Si oui, cela veut

¹² Voir: *Ibid.*, 251 b, 19–28.

¹³ Voir aussi: *Mét.*, Λ 6,1071 b 7–10.

¹⁴ Voir: *Ibid.*, 251 b, 29–35.

dire que leur mouvement éternel est à l'origine de tout. La réponse d'Aristote par la négative est claire. Et il la prouve par plusieurs arguments:

1) Le mouvement est l'entéléchie (l'acte) inachevée du mobile. Le mouvement n'exprime pas l'état le plus parfait de l'être. Par le mouvement l'être s'actualise. Il s'ensuit que l'être qui se meut éternellement n'est pas le plus parfait ni ne peut être l'être premier.

2) "Il est impossible que ce qui se meut soi-même se meut soi-même intégralement; en effet en totalité il serait transporté et transporterait selon le même transport, étant un et indivisible spécifiquement, et il serait altéré et altérerait de sorte qu'il enseignerait et apprendrait en même temps"¹⁵.

3) Il n'est pas possible non plus que l'être se meut soi-même de sorte qu'une de ses parties meuve l'autre. „Rien ne sera Premier Moteur si chaque partie se meut elle-même”.

4) Il n'est pas possible que la totalité de l'être qui se meut soi-même soit mû par une de ses parties puisque dans ce cas cette partie serait le Premier Moteur pour la totalité.

5) Il n'est pas possible que la totalité de l'être se meuve en totalité parce que dans ce cas ses parties se mouvraient par accident.

Ainsi donc les analyses du premier et du deuxième groupe des êtres en mouvement doivent s'additionner pour que Aristote puisse proclamer sans hésitation que le Premier Moteur de tous les mouvements doit être nécessairement immobile.

„Il est donc manifeste à partir de cela que le moteur non mû à titre premier existe. En effet, soit <la série> des mus, et mus par quelque chose, s'arrête immédiatement à quelque chose de premier non mû, soit elle s'arrête à quelque chose qui est mû, mais qui se meut et qui s'arrête lui-même; dans les deux cas il se trouve que le Premier Moteur pour tous les mus est non mû”¹⁶.

La démonstration que le Premier Moteur est immobile et que directement ou indirectement il meut tous les êtres en mouvement, a introduit plusieurs conséquences et des changements dans l'ordre de la physique:

1) Parce qu'il est immobile, il est hors du physique.

2) Parce qu'il est immobile, ni sa substance, ni ses accidents ne changent, il est toujours le même, sans accidents.

3) S'il est immobile, le temps n'existe pas pour lui, il est hors du temps.

¹⁵ Ibid., 257 b, 2–6.

¹⁶ Ibid., 258 b, 4–9. L'annonce de cette solution se trouve dans la *Physique*, 256 b 22–24: „Or puisque nous voyons le dernier <terme>, qui peut être mû mais ne possède pas de principe de mouvement, et ce qui est mû par autre chose et non par soi-même, il est rationnel, pour ne pas dire nécessaire, que le troisième terme soit ce qui meut en n'étant pas mû”. L'idée d'Aristote s'enracine dans la pensée d'Anaxagore qui a dit que „l'Esprit est impassible et sans mélange puisque c'est lui dont il fait le principe de mouvement”. C'est l'immobile qui „pourrait mouvoir et sans mélange qu'il pourrait dominer”, ajoute Aristote dans ce même paragraphe.

4) Le Premier Moteur est immatériel, indivisible et sans parties. „S'il a une grandeur, il est nécessaire qu'il soit fini ou qu'il soit infini. Qu'une grandeur ne puisse pas être infinie, cela a été montré plus haut dans la *Physique* ; mais, d'un autre côté, qu'il soit impossible que ce qui est fini ait une puissance infinie, et qu'il soit impossible que quelque chose soit mû par quelque chose de fini dans le temps infini, on vient de le montrer”¹⁷.

5) Le Premier Moteur est un. Plusieurs arguments le confirment:

a) Le mouvement étant éternel, cela prouve que le mouvement est continu et un. Si le mouvement est un et éternel, c'est parce que le Premier Moteur est un.

b) Le fait que le Premier Moteur soit un et immobile fait que le monde est un et qu'il se transforme. Pourtant dans ces transformations et développements, il garde ses frontières et demeure dans le même état. „Il est dès lors évident que même si certains principes immobiles mais aussi moteurs, et beaucoup parmi les choses se mouvant elles-mêmes, sont détruits une myriade de fois, alors que d'autres sont engendrés, et que tel <moteur> non mû meut cette chose, et tel autre cette autre chose, il n'en existe pas moins quelque chose qui enveloppe <tout cela>, et cela est distinct de chacune de ces choses, qui est cause du fait que les uns sont et les autres ne sont pas, et <cause du changement continu>”¹⁸.

Dans le traité *Du Ciel* I 9, Aristote exprime sa conviction que le monde pris comme un tout est un être parfait et que parce qu'il est constitué de la totalité de la matière, il est nécessairement un¹⁹.

c) Enfin le Premier Moteur étant un, assure l'unité de tout ce qui est mû. „En effet, si le principe demeure, il est nécessaire que le tout lui aussi demeure étant continu par rapport au principe”²⁰.

6) L'éternité du mouvement du monde supralunaire, qui est composé du Ciel des étoiles fixes et des Sphères des différentes planètes, est assurée par le Premier Moteur. „Mais, assurément, si quelque chose de tel existe toujours, un moteur lui-même immobile et éternel, il est nécessaire que la première chose mue par lui soit aussi éternelle”²¹. Par contre, dans le monde sublunaire qui s'étend entre la terre et la lune, et qui est mû par le monde supralunaire, existent les changements et les mouvements inférieurs, rectilignes.

¹⁷ Ibid., 267 b 18–24

¹⁸ Ibid., 258 b, 32–259 a, 1–7.

¹⁹ Dans ce chapitre Aristote essaye de montrer à plusieurs reprises qu'on ne peut pas admettre l'existence de plusieurs Cieux ni de plusieurs mondes. La raison principale est que „d'une manière générale, une chose dont la substance est engagée dans quelque substrat pris comme matière ne peut jamais se produire en l'absence de toute matière”. Or, dans notre Monde dont les frontières sont désignées par la circonférence du Ciel la plus extérieure, se trouve la totalité de la matière (278 b, 1–4).

²⁰ Ibid., 259 b, 28.

²¹ Ibid., 259 b, 32–260 a, 1

7) En ce qui concerne les mouvements, Aristote établit la hiérarchie suivante: Le premier être immobile n'est que la source du mouvement; il meut constamment des êtres qui sont toujours en mouvement et dont le mouvement est circulaire; puis, il y a les êtres dont le mouvement n'est pas éternel non plus que l'existence parce que leur mouvement n'est pas circulaire étant rectiligne ou mixte.

8) Les arguments précédents nous montrent bien que le Premier Moteur ne peut pas être identifié à l'âme du Ciel ou à un être céleste. Premièrement, comme le dit J. Paulus, la substance céleste est „naturellement disposée à la translation circulaire” et le Premier Moteur n'impose pas à cette substance un mouvement contraire à sa nature²². Les êtres célestes se meuvent eux-mêmes naturellement. Quant au Premier Moteur immobile, son immuabilité est plus parfaite que l'éternité du mouvement des êtres célestes. Parce qu'il est immatériel et hors du temps, il est impossible de le localiser. Les réalités qui vivent en dehors du ciel, nous dit Aristote, „sont inaltérables et impassibles, poursuivant une vie qui est parfaite et se suffisent à elles-mêmes, durant toute l'éternité”²³.

3. REMARQUES ET DISCUSSIONS

En considérant la physique d'Aristote à travers le prisme de la philosophie et des sciences empiriques d'aujourd'hui, il nous est relativement facile de trouver certains endroits dans ses textes qui ne sont pas faciles à comprendre. On peut même dire que certains de ses raisonnements ont même déformé toute une partie de sa théorie. Voici quelques exemples avec leurs conséquences et aussi notre tentative à les comprendre:

1) On ne peut pas accepter l'argument qu'Aristote utilise pour prouver l'éternité du temps:

Parce qu'on ne peut pas penser le temps sans «le maintenant», et que le «maintenant» est une sorte de médiété puisqu'il renferme ensemble le début du temps futur et la fin du temps passé, il est nécessaire que le temps soit éternel.

(voir: le *Physique* 251 b, 25–26.) Or, aujourd'hui, nous le savons, le temps n'a pas d'existence autonome, il n'est pas composé de parties et il est essentiellement „uni” au mouvement. On ne mesure pas le temps comme tel, on mesure le temps du mouvement. Le temps „apparaît” avec le mouvement et il est mesuré par le mouvement, ou plutôt c'est le mouvement conventionnellement mesuré qui mesure un autre mouvement. La finitude du temps ne nous surprend pas.

2) Quant à l'éternité du mouvement, Aristote l'affirme en utilisant, entre autres, le même raisonnement qu'il a utilisé pour montrer l'éternité du temps. Il la

²² Paulus J.: *La théorie du Premier Moteur chez Aristote*, in: „Revue de philosophie”, 33 (1933), p. 287.

²³ *Du Ciel*, traduit par J. Tricot, Vrin, Paris, 1990, 279 a, 20–21.

confirme à plusieurs reprises²⁴. 3) Par conséquent, avec l'éternité du mouvement Aristote proclame aussi l'éternité du monde.

Mais on s'aperçoit que s'élève malgré tout une difficulté, à savoir: comment comprendre cette éternité? Comment admettre que le ciel qui meut éternellement a besoin du Premier Moteur? Pour élargir la discussion, nous pouvons ajouter ici quelques passages de la *Métaphysique*, Θ 8 1050 b, 23–28:

„C'est pourquoi le Soleil, les astres, le ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens. Ces êtres ne se lassent point dans leur cours, car le mouvement n'est pas pour eux, comme pour les êtres corruptibles, puissance de contradictoires, ce qui a pour effet de rendre laborieuse à ces derniers la continuité du mouvement, la cause de cette fatigue étant due à ce que la substance des êtres corruptibles est matière et puissance, et non-acte”²⁵.

En comparant les êtres du Ciel et les êtres corruptibles, nous voyons que les premiers sont aussi matériels. Les êtres célestes „ne se fatiguent pas” à cause d'une seule différence: leur mouvement est en acte. Cependant l'explication n'est pas simple et le problème subsiste. On ne peut pas admettre que cet acte du mouvement est absolu. On a déjà montré pourquoi le mouvement est le signe d'une imperfection. Si ce n'était pas le cas, ils n'auraient pas eu besoin du Premier Moteur. Nous avons déjà montré que l'explication que c'est l'âme qui meut le monde céleste éternellement, n'est pas acceptable et qu'Aristote n'admet aucun intermédiaire entre le Ciel et le Premier Moteur. L'idée que les êtres célestes existent éternellement, et que <en même temps>, leur existence dépend essentiellement du Premier Moteur est aussi irrecevable. Pourquoi, dans ce cas, faudrait-il dire que le moteur immatériel soit premier?

La même construction de raisonnement se trouve dans le traité *Du Ciel* où Aristote donne plusieurs arguments pour montrer que le mouvement éternel ne peut pas être engendré et corruptible. Par exemple, „Ce qui existe toujours n'a pas la possibilité, à un moment donné, de ne pas être, il n'a pas non plus la possibilité d'être engendré”²⁶, mais il reconnaît que le Premier Moteur qui est incorporel et immobile est supérieur. Il doit posséder, „a bien plus de titres”, les caractéristiques propres aux êtres célestes²⁷.

4) Nous constatons alors que le problème concernant la divinité du Ciel et l'éternité du Premier Moteur reste toujours aussi indécidable. Aristote d'ailleurs n'arrivera pas à le résoudre.

²⁴ Dans le traité *Du Ciel*, Aristote nous dit que le mouvement pris dans sa totalité est éternel, mais quant au mouvement particulier, c'est le mouvement dans le monde supralunaire. La conséquence est que ce monde est inengendré et incorruptible. Ces deux adjectifs s'accompagnent toujours nécessairement, et désignent un être qui existe depuis toujours et qui ne peut subir aucune destruction.

²⁵ *Mét.*, Θ 8 1050 b, 23–28.

²⁶ *Du Ciel*, op.cit., I 12, 282 a, 3–5.

²⁷ *Ibid.*, II 6, 288 b, 1–7.

En nous appuyant sur les raisonnements utilisés dans la *Physique* VIII, et dans la *Métaphysique*, nous pouvons conclure que l'éternité du mouvement est relative par rapport au Premier Moteur, source ultime de chaque mouvement. On peut donc admettre ici les trois solutions possibles dont Aristote ne parle pas d'ailleurs:

- a) Le monde céleste qui est en mouvement est éternel, cela veut dire qu'il a un commencement, mais qu'il est sans fin. Cette solution nous paraît impossible et peu cohérente. Dans le traité *Du Ciel*, Aristote dit que „ce qui existe toujours n'a pas la possibilité à un moment donné, de ne pas être, il n'a pas non plus la possibilité d'être engendré” (282 a, 3-4).
- b) Le Premier Moteur qui est éternel, meut le monde matériel sans commencement (lui-même et le mouvement sont éternels). Cependant, dans ce cas, il est impossible de constater la supériorité absolue du Premier Moteur.
- c) Le Premier Moteur meut le monde matériel sans commencement, il est éternel et le mouvement est éternel. Cependant, l'éternité du mouvement n'empêche pas de soutenir la supériorité du Premier Moteur. On peut admettre qu'il est vraiment premier, mais sa primauté n'est pas exprimé dans des catégories temporelles. Il est hors du temps, et le monde céleste, même s'il est matériel, l'„accompagne” depuis toujours pour manifester la perfection et primauté de celui dont il dépend. Le Ciel serait donc placé entre l'éternité absolue du Premier Moteur et la temporalité du monde sublunaire. Il nous semble que cette option pourrait être adoptée comme la plus compatible avec l'ensemble de sa pensée théologique en physique. Voici les arguments qui pourraient étayer cette conviction:
 - Il y a une dépendance ontologique entre le Premier Moteur et le monde en mouvement. C'est à cette réalité que sont suspendus „dans les autres êtres, pour les uns avec plus d'exactitude, pour les autres d'une façon confuse, l'être et la vie”²⁸.
 - Aristote fait la distinction entre l'éternité du mouvement éternel, et l'éternité propre au Premier Moteur: „Et ce mot éternité possédait, en effet, une signification divine chez les Anciens: l'accomplissement qui enveloppe la période de la vie de chaque être, et en dehors de laquelle il n'existe aucun développement naturel, a été appelé son éternité. C'est suivant la même raison que l'accomplissement du Ciel tout entier, l'accomplissement qui enveloppe la totalité du temps et l'infinité, est l'éternité – désignation dérivée de ce qui existe toujours – éternité qui est immortelle et divine”²⁹. Par contre l'éternité du Premier Moteur est difficilement descriptible. On est obligé de s'arrêter devant <le moteur> qui est inaltérable et impassible, et reconnaître qu'il dépasse aussi notre intelligence.

²⁸ Ibid., 279 a, 28–30; *Mét.*, Λ 7, 1072 b, 14.

²⁹ Ibid., 279 a, 23–28.

- Il nous montre, enfin, la distinction métaphysique, très claire, entre l'être en acte et l'être qui est acte pur: „ Et puisque ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte pur”³⁰.
- Cette solution devient encore plus probable lorsque nous constatons que l'argument d'Aristote sur l'éternité du temps peut être valable seulement dans le monde supralunaire.

Il faut ajouter aussi que cette troisième option est différente de celle qui admet la création, solution propre à la pensée catholique. Néanmoins, elle ne s'y oppose pas. Reste pour nous la difficulté d'entrer dans les „règles” du monde éternel. Notre manière de penser est tellement déterminée et circonscrite par la temporalité que tout ce qui dépasse les règles du temps nous paraît éloigné et étrange.

Voici l'exemple de M. Krapiec qui confirme cette attitude. Après avoir constaté que dans la pensée d'Aristote il n'y a pas de place pour la création (le monde et le mouvement sont éternels), il tire la conclusion que parce qu'il prend cette option, Aristote n'est pas capable d'entrer dans le problème de l'existence de l'être. Selon lui, c'est st Thomas d'Aquin qui l'a fait pour la première fois³¹. Quant à nous, il nous semble que nous pourrions admettre un autre genre de création, la création éternelle. Il est certain qu'il est difficile d'imaginer, mais non pas impossible de le faire; une création qui existe depuis toujours et dans laquelle il y a place pour la dimension existentielle de l'être.

5) Voici une autre remarque. Même si dans la *Physique* Aristote parle du mouvement au sens métaphysique, comme actualisation de l'être, nous pouvons faire l'objection que l'analyse du mouvement physique a trop dominé les raisonnements concernant les autres actualisations.

6) On ne peut accepter aujourd'hui la théorie du Kosmos utilisée par Aristote à la suite de Callippe et d'Euxode. Cependant, même si on a fait de grand progrès dans la découverte du ciel, il n'existe toujours que des hypothèses sur l'origine du Kosmos, l'infinitude de l'Univers ou l'origine du mouvement dans le Kosmos. Il faut aussi dire qu'Aristote a eu une certaine intuition en ce qui concerne la structure du Kosmos, qui ne se rattachait pas aux théories du Kosmos de Callippe et d'Euxode, mais plutôt à sa propre pensée philosophique: „Et cependant, les astres, même si nous ne les avons jamais vu n'en seraient pas moins, je pense, des substances éternelles, distinctes de celles que nous connaissons. Il en résulte que, dans le cas présent aussi, même si nous ne savons pas quelles substances non-sensibles existent, peut-être est-il du moins nécessaire d'admettre qu'il en existe”³².

³⁰ *Mét.*, Λ 7, 1072 a 24–25.

³¹ Voir: M.A. Krapiec: *Wprowadzenie do Metafizyki Arystotelesa*, in: Arystoteles, *Metafizyka*, traduit par T. Żeleźnik, Lublin, 1996,

³² *Mét.*, Z 16, 1040 b 35–1041 a 3.

4. CONCLUSION

Pour conclure la question de la finalisation théologique en physique chez Aristote, il faut constater que Aristote en physique s'est efforcé de montrer que „un <moteur> unique sera suffisant”, et qu'aux réalités naturelles appartient plutôt le fini et le meilleur. Pour exposer le mieux possible ses arguments, il utilise ces deux axiomes: 1) <Tout ce qui est mû est mû par quelque chose d'autre> et 2) <dans la recherche des causes ultimes on ne peut pas aller à l'infini>. On les trouve dans les livres VII et VIII, et ce sont eux qui désignent les lignes d'investigation d'Aristote. On constate facilement que l'être découvert, le Premier Moteur, ne peut pas être présent dans le domaine de la physique. On a l'impression que pour cet être qui est vivant (*Du Ciel* I, 9), et qui en tant qu'immobile meut tout, le nom de <Premier Moteur> ne convient pas très bien. Nous voyons facilement que le ciel qui meut éternellement n'a pas besoin de moteur au sens physique. C'est déjà ici, (*Physique*, V), qu'Aristote se solidarise avec Anaxagore pour confirmer que c'est l'Esprit sans mélange et immobile qui pourrait mouvoir et dominer. Cette idée apparaît à la fin des analyses de chaque genre de mouvement pour constater que l'être immobile, immatériel, donc spirituel, est à l'origine de tout ce qui meut, tout ce qui est matériel et temporel.

Par analogie, on pourrait dire qu'une situation semblable a lieu dans la vie humaine. Il suffit de réfléchir un peu pour se rendre compte que la majorité des mouvements autour de nous sont initiés, dirigés ou finalisés par notre activité intellectuelle.

Nous constatons que même si l'objet de la physique d'Aristote est différent de l'objet de la noétique, les dernières conclusions physiques s'orientent vers les réalités spirituelles.

TEOLOGIA ARYSTOTELESA JAKO PUNKT DOJŚCIA W PERSPEKTYWIE FIZYCZNEJ

Streszczenie

Poszukiwanie Bytu Najdoskonalszego, Pełni Aktu, Myśli myśli czy po prostu Boga przybiera u Stagiryty co najmniej trzy różne formy. Stara się on wskazać na jego obecność poprzez filozoficzne analizy w perspektywie fizycznej, noetycznej i metafizycznej. W niniejszym artykule autor stara się przedstawić poszczególne elementy perspektywy fizycznej jako jednej z trzech perspektyw filozofii teoretycznej, w której Arystoteles wskazuje na konieczność istnienia Boga. Przybiera on w tej perspektywie imię Pierwszego Poruszyciela. Aby osiągnąć ten cel, analizuje on złożoność wszelkiego ruchu w świecie materialnym i opiera się na dwóch zasadach: 1) każdy poruszający się byt jest poruszany przez inny byt; 2) poszukując ostatecznej przyczyny ruchu nie można cofać się w nieskończoność.

Słowa kluczowe: filozofia, metafizyka, teologia naturalna, argumenty na istnienie Boga

KS. MIECZYSLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

LUDNOŚĆ DEKANATU UNIEJOWSKIEGO WEDŁUG WIZYTACJI GENERALNEJ Z 1791 R.

Po objęciu rządów w 1784 r. w archidiecezji gnieźnieńskiej prymas Michał Jerzy Poniatowski¹ nakazał przeprowadzenie wizytacji dziekańskich, które miały być przygotowaniem do wizytacji generalnej całej archidiecezji. W tym celu wydał pismo, datowane na 2 sierpnia 1785 r., nakazujące lustrację parafii. Odbływały się one według specjalnej instrukcji. Wizytacje te przeprowadzono w 1786–1787. Niestety do obecnych czasów nie zachowała się wizytacja dekanatu uniejowskiego².

Przed wyjazdem za granicę w 1789 r. Prymas mianował administratorem generalnym archidiecezji kanonika gnieźnieńskiego Stefana Wojciecha Łubieńskiego, któremu zlecił poza zwykłym zarządem diecezji przeprowadzenie wizytacji generalnej. On to wydał stosowne dokumenty ją przygotowujące, datowane 18 lutego 1790 r. w Gnieźnie. Wśród nich znajduje się formularz przeprowadzenia wizytacji³. Nowością tego formularza było pytanie dotyczące liczby ludności zamieszkującej teren wizytowanej parafii, z podaniem ilu jest katolików, żydów i dysydentów, a także liczby mężczyzn, kobiet i dzieci. Wcześniej pytania wizytatorów dotyczące tej problematyki były bardzo ogólne. Wizytację generalną dekanatu uniejowskiego przeprowadził latach 1790–1791 kanonik płocki ks. Celestyn Cielecki⁴.

Dekanat uniejowski należał pod względem administracji państwowej do województwa sieradzkiego, powiatu szadkowskiego. Jedynie część parafii Wartkowice, a dokładniej afiliowana do niej parafia w Chodowie, znajdowała się w województwie łęczyckim, powiecie łęczyckim. Natomiast pod względem przynależności kościelnej leżał on w archidiecezji uniejowskiej archidiecezji gnieźnieńskiej.

¹ Biografia Prymasa Michała Jerzego Poniatowskiego (1736–1974), Z. Zielińska, *Michał Jerzy Poniatowski*, PSB, t. 27, s. 455–471.

² S. Librowski, Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej, *Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne* (dalej ABMK) t. 30 (1975), s. 93; zachowały się z tego okresu wizytacje dla następujących dekanatów: lutomińskiego, szadkowskiego, tuszyńskiego i warszawskiego.

³ Tamże, s. 108–109.

⁴ ADWŁ, AAG Wiz. 85, k. 289; sygn. 88, k. 101v; AAG, Acons E24a, k. 1; ks. Celestyn Cielecki h. Zaręba, kanonik płocki, proboszcz parafii Myslibórz w dekanacie słupeckim.

skiej. Według wizytatora w jego skład wchodziło 14 parafii⁵: Wilamów, Wielenin, Chwalborzyce, Świnice, Grodzisko, Wartkowice z afiliowaną parafią Chodów, Niemysłów, Drużbin, Siedlątków, Pęczniew, Glinno i Brodnia. Niestety ta liczba parafii nie oddawała prawdy. Dwie ostatnie wymienione przez ks. Cieleckiego parafie nie były samodzielnymi placówkami duszpasterskimi. W Brodni istniała samodzielna parafia przed XVI w.⁶. Później została włączona do parafii w Glinnie, stając się jej filią, a parafia Glinno została afiliowana w XVII w. do prepozytury z Zadzimu⁷. Tak więc faktycznie w dekanacie tym w czasie wizytacji było 12 samodzielnych parafii, z których wizytator nie był w jednej – parafii kolegiackiej w Uniejowie. Ponieważ do czasu wizytacji zarówno w Glinnie, jak i w Brodni istniał samodzielny okręg parafialny, dlatego w dalszej części rozważań będziemy posługiwali się zapisami zawartymi w wizytacji, oczywiście bez uwzględnienia parafii uniejowskiej, która w tym czasie nie została zwizytowana.

Proboszczowie, określając liczbę ludności zamieszkującą na terenie parafii, starali się być bardzo dokładni. Dane dotyczące ludności umieścili w tabeli, a której podane zostało ile osób mieszka w każdej z miejscowości znajdującej się na terenie parafii. Przy czym umieszczono w niej nie tylko katolików, ale także żydów i dysydentów mieszkających na tym terenie. Takie zestawienie ludności daje możliwość zobaczenia, jakie były relacje wyznaniowe na tym terenie.

T a b e l a 1. Ludność dekanatu uniejowskiego według relacji proboszczów

Parafia	Liczba ludności	Rok danych	Źródło
Wilamów	880	1790	k. 2
Wielenin	1194	1789	k. 10
Chwalborzyce	184	1789	k. 20v
Świnice	856	1789	k. 27v
Grodzisko	523	1789	k. 35
Wartkowice	433	brak datacji	k. 35
Chodów – filia	618	brak datacji	k. 35
Niewiesz	396	brak datacji	k. 51
Niemysłów	785	brak datacji	k. 58v
Drużbin	602	brak datacji	k. 69
Siedlątków	142	1791	k. 76v
Pęczniew	926	1790	k. 80v
Glinno	894	1790	k. 90
Brodnia	500	1790	k. 95v
RAZEM	8933		

⁵ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 1.

⁶ J. Łaski, *Liber Beneficiorum*, wyd. J. Korytkowski, t. 1, Gniezno 1880, s. 393.

⁷ ADWŁ, AAG Wiz. 8, s. 62.

Ogółem według podanych w wizytacji danych teren dekanatu uniejowskiego bez parafii uniejowskiej zamieszkiwało 8933 osób. Liczba ta jest wartością przybliżoną, gdyż proboszczowie podawali dane nie tylko z roku poprzedzającego wizytację, tj. 1790 r., ale i wcześniejsze lub z samego roku wizytacji. Jeszcze dwie wartości wskazują na przybliżenie danych. Są nimi brak wizytacji parafii kolegiackiej znajdującej się w stolicy dekanatu – Uniejowie i błędy arytmetyczne w obliczeniach. Proboszcz parafii w Wilamowie, podając liczbę ludności w parafii, pomylił się i podał nieprawdziwą liczbę mieszkańców. Z podanych przez niego danych liczbowych wynika, że parafię zamieszkiwało 875 katolików, 9 żydów i 6 dysydentów, co daje łączną liczbę 890 osób, a w podsumowaniu podał, że jest ich 880⁸. Podobny błąd uczynił proboszcz parafii w Świnicach. Podał, że w parafii mieszkało 856 osób, a z podanych danych liczbowych wynika, że było tam 858⁹. Natomiast proboszczowie w parafii Grodzisko i Niewiesz podali jako liczbę ludności zamieszkujących terytorium swoich parafii tylko katolików¹⁰. Ksiądz proboszcz parafii Wartkowice, dla swojej parafii podał także w zestawieniu końcowym tylko liczbę katolików, a dla filii w Brodni liczbę osób, która nie odpowiadała wykazowi. Z sumowania liczb wynika, że mieszkało tam 592 katolików i 5 żydów czyli 597, a podał liczbę 618¹¹. Podobnie uczynił proboszcz parafii w Drużbinie¹². Pomylił się także proboszcz parafii w Niemysławie. Terytorium jego parafii zamieszkiwało 725 katolików, 60 żydów i 6 dysydentów, co daje łączną liczbę 791 osób, a podał 785 osób¹³.

Łącznie po przeliczeniu danych dotyczących liczby ludności w dekanacie uniejowskim stwierdzić można, że mieszkało tam nie 8933 lecz 8971 osób.

W poniższej tabeli zawarte zostały przeliczone dane ludnościowe zawarte w wizytacji. Oprócz danych ogólnych umieszczono szczegółowe informacje dotyczące spraw wyznaniowych występujących na tym terenie, tj. liczby katolików, żydów i dysydentów tam mieszkających.

⁸ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 2.

⁹ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 27v.

¹⁰ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 35, 51, 69.

¹¹ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 44v.

¹² ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 69.

¹³ ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 58v.

T a b e l a 2. Ludność dekanatu uniejowskiego po przeliczeniu danych z zaznaczeniem relacji wyznaniowych

Parafia	Katolicy	%	Żydzi	%	Dysydenci	%	Ogół ludności
Wilamów	875	98,3	9	1,01	6	0,67	890
Wielenin	1104	92,53	11	0,92	78	6,53	1193
Chwałborzyce	168	91,30	10	5,43	6	3,26	184
Świnice	834	97,2	8	0,98	16	1,96	858
Grodzisko	523	96,67	18	3,33	0	0	541
Wartkowiec	433	94,96	23	5,04	0	0	456
Chodów – filia	592	99,16	5	0,84	0	0	597
Niewiesz	396	96,59	14	3,41	0	0	410
Niemysłów	725	91,66	60	7,58	6	0,75	791
Drużbin	603	98,68	4	0,65	4	0,65	611
Siedlątków	142	100	0	0	0	0	142
Pęczniew	919	100	0	0	0	0	919
Glinno	874	100	0	0	0	0	874
Brodnia	500	99	5	1	0	0	505
RAZEM	8688	96,84	167	1,86	115	1,28	8971

Podane dane pokazują nam, jakie były relacje wyznaniowe na terenie dekanatu uniejowskiego. Zamieszkiwali tam przede wszystkim katolicy, w liczbie 8688, stanowili oni 96,84 % ogółu ludności. Niewielką liczbę stanowiła diaspora żydowska – 167 osób (1,86%), a protestanci stanowili mniejszą grupę – 115 osób (1,28%).

Spójrzmy bardziej szczegółowo, jak wyglądały relacje wyznaniowe. Instrukcja nakazywała podanie zestawienia ilu było mężczyzn, kobiet i dzieci. Przy informacjach dotyczących liczby dzieci proboszczowie zastosowali różne metodologie opisu. W większości podawano liczbę chłopców i dziewcząt, a w parafiach Chwałborzyce i Świnice podano osobno dzieci, które nie przystępowały do Komunii świętej¹⁴, tzn. należy rozumieć te dzieci, które były poniżej 12–14 roku życia.

T a b e l a 3. Katolicy mieszkający w dekanacie uniejowskim

Parafia	Mężczyźni	Kobiety	Dzieci	Razem
Wilamów	411	349	115	875
Wielenin	325	360	419	1104
Chwałborzyce	51	63	54	168
Świnice	282	275	277	834
Grodzisko	241	227	55	523
Wartkowiec	99	103	231	433

¹⁴ADWŁ, AAG Wiz. 88, k. 20v, 27v.

Chodów	108	110	374	592
Niewiesz	169	160	67	396
Niemysłów	303	314	108	725
Drużbin	231	244	128	603
Siedlątków	29	78	35	142
Pęczniew	316	319	284	919
Glinno	367	375	132	874
Brodnia	229	231	40	500
RAZEM	3161	3208	2319	8688

Podobne informacje podane zostały dla innych grup wyznaniowych. W tabeli 4 podano liczbę żydów mieszkający na terenie dekanatu uniejowskiego.

T a b e l a 4. Żydzi zamieszkujący na terenie dekanatu uniejowskiego

Parafia	Miejscowość	Mężczyźni	Kobiety	Dzieci		Razem
				ch	dz	
Wilamów	Wilamów	2	2	1	4	9
Wielenin	Gąsiory	2	2	1	1	6
	Żelgoszcz	1	2	1	1	5
Chwałborzyce	Chwałborzyce	2	2	6*		10
Świnice	Drozdów	2	2	4*		8
Grodzisko	Kaznów	1	1	1	2	5
	Zbelczyca	3	3	3	4	13
Wartkowice	Wartkowice	2	3	1	2	8
	Kłudna	1	1	–	1	3
	Spedoszyn	2	2	1	2	7
	Sendów	1	1	2	1	5
	Niedźwiedzia Wola	1	1	2	1	5
Niewiesz	Niewiesz	2	2	–	1	5
	Biernacice	2	1	1	2	6
	Wilczków	1	2	–	–	3
Niemysłów	Niemysłów	3	2	3	2	10
	Borzewicko	22	21	4	3	50
Drużbin	Charchówek	1	2	–	1	4
Siedlątków		–	–	–	–	0
Pęczniew		–	–	–	–	0
Glinno		–	–	–	–	0
Brodnia	Żagarki	2	3	–	–	5
RAZEM		53	55	59		167

* Dzieci obojga płci.

W tabeli podano nie tylko liczbę kobiet i mężczyzn i dzieci narodu żydowskiego, ale także w jakiej mieszkali miejscowości. W sumie na terenie tym zamieszkiwało 167 przedstawicieli narodu żydowskiego, w tym 53 mężczyzn, 55 kobiet i 59 dzieci. Ta informacja jest o tyle ważna, że pozwala na zorientowanie

się, w jakich miejscowościach mieszkali żydzi. Teren dekanatu stanowiły w większości wsie. Znajdowało się tam jedno miasto Uniejów, które, jak już wcześniej zostało zaznaczone, nie było wizytowane i nie zostało uwzględnione w opisywanej wizytacji. Z danych liczbowych przypuszczać można, że w każdej z podanych wyżej wsi mieszkała jedna rodzina żydowska. Jedynie na terenie parafii Niemysłów, we wsi Borzewicko, była niewielka gmina żydowska. Przy czym dość niezrozumiałe jest to, że proboszcz podał tak niewielką liczbę dzieci, która wydaje się nienaturalna przy tak dużej liczbie osób dorosłych.

T a b e l a 5. Dysydenci mieszkający na terenie dekanatu uniejowskiego

Parafia	Miejscowość	Mężczyźni	Kobiety	Dzieci		Razem
				ch	dz	
Wilamów	Góry	2	2	2	–	6
Wielenin	Wielenin	49	–	–	–	49
	Czepów Górny	1	1	1*		3
	Roźniatów	11	8	6*		25
Chwałborzyce	Chwałborzyce	1	2	3*		6
Świnice	Piaski	4	6	6*		16
Grodzisko		–	–	–		0
Wartkowice		–	–	–	–	0
Niewiesz		–	–	–	–	0
Niemysłów	Borzewicko	1	1	1	3	6
Drużbin	Drużbin	1	2	1	–	4
Siedlątków		–	–	–	–	0
Pęczniew		–	–	–	–	0
Glinno		–	–	–	–	0
Brodnia		–	–	–	–	0
RAZEM		71	23	22		115

* Dzieci obojga płci.

Na terenie dekanatu mieszkało 115 dysydentów. Mianem tym określano protestantów. Trudno jest określić, do jakiego kościoła ewangelickiego oni przynależeli. W liczbie tej znajdowało się 71 mężczyzn, 23 kobiety i 22 dzieci. Zastanawiające jest dlaczego na terenie parafii Wielenin we wsi parafialnej zamieszkiwało 49 mężczyzn.

Proboszczowie oprócz podania liczby ludności zamieszkującej w powierzonych im pieczy parafii podawali także liczbę aktów, które zapisane zostały w tzw. księgach metrykalnych. Informacje te dotyczyły ilości osób, które zawarły związek małżeński, zmarłych i dzieci ochrzczonych. W sumie w tym czasie zawarło związek małżeński 99 par. Ochrzczonych zostało 436 dzieci, z czego 226 chłopców i 210 dziewczynek. Zmarło natomiast 79 mężczyzn, 80 kobiet i 275 dzieci.

W tabeli poniżej podane zostały zestawienia metrykalne dotyczące każdej z parafii dekanatu uniejowskiego.

T a b e l a 6. Informacje z ksiąg metrykalnych

Parafia	Zaślubieni	Dzieci ochrzczone		Zmarli			Źródło
		chłopcy	dziewczynki	mężczyźni	kobiety	dzieci	
Wilamów	12	24	25	14	10	21	k. 2v
Wielenin	14	26	26	9	7	48	k. 9v
Chwalborzyce	4	2	6	2	0	2	k. 20v
Świnice	6	25	15	7	3	22	k. 27v
Grodzisko	5	18	18	3	8	16	k. 35
Wartkowice	6	10	11	6	4	8	k. 44v
Niewiesz	11	8	11	5	4	12	k. 51
Niemysłów	5	24	33	10	6	18	k. 52
Drużbin	5	13	18	4	9	23	k. 69
Siedlątków	4	23	4	6	11	23	k. 76v
Pęczniew	13	19	11	7	8	49	k. 80v
Glinno	8	16	14	3	3	20	k. 80v
Brodnia	5	18	18	3	7	13	k. 95v
RAZEM	99	226	210	79	80	275	

Celem niniejszych rozważań było ukazanie liczby ludności mieszkającej na terenie dekanatu uniejowskiego przedstawionej w wizytacji generalnej w 1791 r. Podczas niej po raz pierwszy przedstawiono szczegółowo, jakie było rozmieszczenie ludność i jakie były relacje wyznaniowe, a także jaki był przyrost naturalny. Te dane mogą przyczynić się do obliczeń liczby ludności Rzeczypospolitej pod koniec XVIII w.

DIE BEVÖLKERUNG IN DER DEKANAT VON UNIEJÓW ANGESICHTS DER GENERALKIRCHENVISITATIONEN IN 1791 JAHR

Zusammenfassung

Das Visitieren des Dekanats in Uniejów im Jahre 1791 ergibt viele wichtige Informationen u.a. wie diese Pfarrgemeinde funktioniert hat und wie viele Bewohner sie gezählt hat. Sie ließ auch feststellen, welche Glaubensverhältnisse auf dem Gelände des Dekanats geherrscht haben. In der obengenannte zeitperiode ubten auf diesem Gebiet ungefähr 8971 Einwoher, darunter 8868 Katholiker, 167 Juden und 115 Ewangeliker.

Słowa kluczowe: demografia historyczna, ludność w XVIII wieku

INNOCENTY RUSECKI OFM
Łódź

SANKTUARIUM PASYJNO-MARYJNE
W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ
I JEGO ZWIĄZKI Z JANEM PAWŁEM II

WSTĘP

Karol Wojtyła, ks. Karol Wojtyła, biskup Karol Wojtyła, kardynał Karol Wojtyła, metropolita krakowski, Jan Paweł II – na każdym etapie życia ten człowiek związany był bardzo silnie z sanktuarium pasyjno-maryjnym w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kalwaria dla niego nie była jakimś mało znaczącym epizodem. Jego związek był bardzo silny i wycisnął piętno na ukształtowaniu Jego głębokiej religijności, w której tak bardzo charakterystyczne było Jego rozważanie tajemnic z życia Jezusa i Jego Matki.

Autor w niniejszym artykule w pierwszej części ukazał nurt maryjny wśród zakonników bernardyńskich, w drugiej krótką historię tego niezwykłego miejsca, jakim jest Kalwaria Zebrzydowska, a w trzeciej i ostatniej części ukazał krótkie kalendarium życia Jana Pawła II od 1920 r. do 1978 oraz związki sługi Bożego Jana Pawła II ze „swoją” Kalwarią.

1. NURT MARYJNY WŚRÓD BERNARDYNÓW

Kult maryjny w społeczeństwie polskim zawsze odgrywał bardzo ważne miejsce w kształtowaniu religijności, pod różnymi formami i treściami, stając się równocześnie składnikiem kultury narodowej. Konkretyzacją tego kultu były licznie powstające sanktuaria maryjne, w których oddawano cześć cudownym obrazom lub figurom. Ta forma kultu stała się ulubiona w Polsce¹. Na przestrzeni

¹ W. Urban, *Obraz Matki Bożej Mariampolskiej we Wrocławiu*, Wrocław 1981, s. 10. Warto zapoznać się również z pozycją o. Sadoka Barączy OFM, który przedstawił cudowne obrazy Matki Najświętszej na polskiej ziemi. *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, zebrał i wydał S. Barącz, Lwów 1891, s. 11–307.

czasu powstało i nadal powstaje szereg miejsc, gdzie czczone są cudowne obrazy Matki Bożej². Jednym z takich miejsc, gdzie nastąpił na przestrzeni czasu rozwój kultu maryjnego była Kalwaria.

Bernardyni od samego początku swojej działalności ogromną rolę przywiązywali do oddawania czci Matce Bożej³, co zapewne wpływało z franciszkańskiego rysu duchowości całego Zakonu Braci Mniejszych⁴. Wspomnieć w tym miejscu należy, iż właśnie mały kościółek, otrzymany od benedyktynów pw. Matki Bożej Anielskiej, św. Franciszek z Asyżu uczynił centrum rodzącej się i coraz bardziej powiększającej społeczności braci mniejszych⁵. Porcjunkula, jak nazywano ów kościółek, był jakby duchową stolicą braci. Stamtąd bowiem św. Franciszek kierował wspólnotą zakonną, stamtąd wysyłał braci na misje i sam również stamtąd wyruszał w podróż na Wschód⁶. Maryja odgrywała bardzo istotną rolę w życiu św. Franciszka. Była dla niego przede wszystkim wzorem cnoty ubóstwa, które tak bardzo umiłował. Bardzo żarliwie czcił Maryję w modlitwach oraz poświęcił Jej wiele swoich pism. Obrął ją również za Matkę i Orędowniczkę całego Zakonu Braci Mniejszych⁷. Podobnie czynili także duchowi synowie św. Franciszka, którzy najpierw swoim osobistym przykładem i postawą życia, jak również pracą duszpasterską oraz naukową szerzyli kult Matki Bożej⁸. Bernardyni również w tym względzie nie odstawali na polskim gruncie, gdzie ich działalność była przesycona pobożnością maryjną w postaci kazań i propagowaniem pieśni maryjnych oraz innych utworów opiewających cześć i chwałę Maryi⁹.

² W. Malej, *Koronowane obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Warszawa 1958, s. 2.

³ Warto w tym względzie zapoznać się z pozycją o. Cz. Bogdalskiego, w której autor ukazuje Matkę Bożą i Jej cześć oraz znaczenie wśród Obserwantów-Bernardynów oraz pozycją o. K. Grudzińskiego, który ukazał liczne sanktuaria maryjne, będące pod opieką Bernardynów. Cz. Bogdalski, *Cześć Najświętszej Panny w zakonie OO. Bernardynów*, w: *Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. I, Lwów, s. 428–470; K. Grudziński, *Sanktuaria Maryjne w Polsce pod opieką Bernardynów*, „Studia Franciszkańskie” 3, 1988, s. 239–242.

⁴ Panuje ogólnie przyjęte przekonanie, że cześć dla Matki Bożej u braci mniejszych ściśle związane jest z osobą św. Franciszka. P. Frankiewicz, *Madonna w sprawie franciszkańskiej*, w: *Franciszkańską drogą. Duszpasterskie i ascetyczne materiały o św. Franciszku z Asyżu*, zebrał i oprac. J.R. Bar, Warszawa 1982, s. 63–68; T.Z. Celano, *Życiorys Pierwszy Świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1, zebrał i zredagował S. Kafel, Warszawa 1981, s. 34–35; Bonawentura św., *Życiorys większy świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. I, zebrał i zredagował S. Kafel, Warszawa 1981, s. 246.

⁵ P. Frankiewicz, dz.cyt., s. 64.

⁶ Tamże, s. 65.

⁷ Tamże, s. 65–66.

⁸ Bardzo obszernie na powyższy temat pisał o. Honorat. Autor ukazał kult Matki Bożej w zakonach franciszkańskich pierwszych wieków i w późniejszych okresach. Honorat, *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i ich odbicie w naśladowcach jego*, t. 1–3, Warszawa 1901.

⁹ H.E. Wyczawski, *Krótką historią Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska

Podkreślić również trzeba, iż liczne fundacje bernardyńskie miały wezwania Matki Bożej. Tytuł Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny miały następujące kościoły: w Opatowie¹⁰, Kobylinie¹¹, Poznaniu¹², Samborze¹³ i Warcie¹⁴. Były również kościoły pod wezwaniem Nawiedzenia Matki Bożej, jak np. w Kole¹⁵ i Tykocinie¹⁶, pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej w Kościanie¹⁷, Matki Bożej Śnieżnej w Tarnowie¹⁸ oraz Matki Bożej Bramy Niebieskiej w Połocku¹⁹. Wezwania maryjne miały także inne kościoły bernardyńskie: w Bydgoszczy²⁰, Skępem²¹, Świętej Katarzynie²² i Toruniu²³. Ogólnie można stwierdzić, iż spośród 170 klasztorów, które należały do bernardynów na przestrzeni wieków, w czterech prowincjach zakonnych około 49 z nich było ośrodkami kultu maryjnego²⁴. Warto wymienić m.in. Cytowany²⁵, Datnów²⁶, Druję²⁷, Fragę²⁸, Radom²⁹, Warszawę–Pragę³⁰, Zasław³¹, Lublin³², Kraków³³, Stoczek³⁴. Niesposób w tym miej-

1985, s. 621. Wśród wielu bernardynów, którzy nie tylko słowem, ale i pieśnią w języku polskim głosili cześć i chwałę Bożą, na szczególną uwagę zasługuje błogosławiony Władysław z Gielniowa. Stwierdzić również trzeba, iż owa specyficzna działalność duszpasterska bernardynów przyczyniła się do rozwoju języka polskiego oraz kładła podwaliny rozwoju polskiego piśmiennictwa. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej*, Poznań 1992, s. 10–23, 80–128; 215–372; A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, t. I, Kraków 1931, s. 584.

¹⁰ K. Grudziński, *Opatów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 239.

¹¹ S. Tomczak, *Kobylin*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 137.

¹² A. Chadam, *Poznań*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 266.

¹³ A. Chadam, *Sambor*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 311.

¹⁴ K. Grudziński, *Warta*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 418; I. Rusecki, *Klasztor i kościół ojców Bernardynów w Warcie – miejscu kultu o. Rafała z Proszowic*, Kalwaria Zebrzydowska 1998, s. 19.

¹⁵ K. Grudziński, *Kolo*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 141.

¹⁶ W. Murawiec, *Tykocin*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 392.

¹⁷ K. Grudziński, *Kościan*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 147.

¹⁸ A. Chadam, *Tarnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 373.

¹⁹ H.E. Wyczawski, *Połock*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 264.

²⁰ A. Pabin, *Bydgoszcz*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 35.

²¹ W. Murawiec, *Skępe*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 322–323.

²² K. Grudziński, *Św. Katarzyna*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 371.

²³ H.E. Wyczawski, *Toruń*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 381.

²⁴ K. Grudziński, *Sanktuaria Maryjne w Polsce pod opieką Bernardynów*, „Studia Franciszkańskie” 3, 1988, s. 239.

²⁵ K. Grudziński, *Cytowiany*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 43.

²⁶ K. Grudziński, *Datnów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 46.

²⁷ K. Grudziński, *Druja*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 49.

²⁸ A. Chadam, *Fraga*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 59.

²⁹ K. Grudziński, *Radom*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 295.

³⁰ W. Murawiec, *Warszawa-Praga*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 416.

³¹ H. E. Wyczawski, *Zasław*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 451.

³² H. E. Wyczawski, *Lublin*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 189.

³³ H. E. Wyczawski, *Kraków (św. Bernardyn)*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 160.

³⁴ H. E. Wyczawski, *Stoczek*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 353.

scu nie wspomnieć również o koronowanych obrazach i statuach w kościołach bernardyńskich. Pierwsza koronacja odbyła się w Sokalu w 1724 r.³⁵, w 1750 r. u bernardynek w Wilnie³⁶, w 1752 r. w Leżajsku³⁷, w 1755 r. w Skępem³⁸, w 1763 r. w Rzeszowie³⁹ i w 1887 r. w Kalwarii Zebrzydowskiej⁴⁰.

KALWARIA ZEBRZYDOWSKA – ZARYS HISTORII

Kalwaria Zebrzydowska początkami swymi sięga 1600 r. Wtedy to Mikołaj Zebrzydowski, wojewoda krakowski, pan włości zebrzydowickich, zbudował dla własnej dewocji na górze Żarek kaplicę Ukrzyżowania Pana Jezusa, która została konsekrowana jako kościół w 1601 r. przez nuncjusza apostolskiego w Polsce Klaudiusza Rangoniego. Nowy kościół otrzymał wezwanie Podwyższenie Krzyża, a papieskie odpusty zostały nadane na dni Zesłania (3 maja) i Podwyższenia Krzyża (14 IX)⁴¹.

³⁵ APBK rkps sygn. XXIV-a-1 „Loci Sokaliensis Mariam Consolationis celebritas, receptio, instauratio a fratribus ordinis Minorum de Observantia D. Francisci – anno D. 1599”, s. 343 nn.

³⁶ H.E. Wyczawski, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 627.

³⁷ APBK dok. 92 Annibal, biskup Porto i św. Rufiny, kardynał ... archiprezbiter bazyliki św. Piotra oraz kapituła tejże bazyliki zezwalają na koronację obrazu najświętszej Maryi Panny ... w Leżajsku oraz upoważniają do dokonania tego aktu biskupa przemyskiego. Rzym 8 XII 1751, s. 1.

³⁸ H.E. Wyczawski, *Krótką historia...*, s. 627.

³⁹ W. Murawiec, *Rzeszów*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 306.

⁴⁰ APBK rkps sygn. IV-j-2 Akta różne klasztoru Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, s. 83 nn.

⁴¹ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987, s. 58; H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 113; I. Soljan, E.Z. Biłska, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Miejsca Święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, pod red. A. Jackowskiego, Kraków 1998, s. 119; S.M. Grażyna od Wszecchpośrednictwa M.B., S. M. Gazela od Niepokalanego Serca Maryi, *Z dawna Polski Tyś Królową. Przewodnik po sanktuariach maryjnych. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717–1983*, Szymanów 1984, s. 169–170; W. Murawiec, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny OO. Bernardynów Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*, pod red. W. Murawca, K. Żuchowskiego, W. Czarniaka, Kraków 1997, s. 60. – APBK rkps IV-a-1 „Historia Calvariae seu diligens et accurata descriptio situs, foundationis, privilegiorum devotissimi conventus Zebrzydoviensis S. Mariae Angelorum ad Calvariam cum omnibus ad illum spectantibus concessionibus, litteris apostolicis, confraternitatibus et miraculis – nec non rebus in eo notabiliter gestis collecta Domini 1613”, 1600–1904, s. 25–26; APBK rkps IV-h-5 Akta dotyczące administracji klasztoru Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, 1602–1849, s. 1, 5; APBK rkps M-25 „Chronologia ordinis Fratrum Minorum de Observantia Provinciae Minoris Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae ex variis tam veterum manuscriptis Patrum nostrorum codicibus ac munimentis tam ex vetustissimis conventuum archiviis collecta et conscripta – Anno Domini 1656 per patrem fratrem Thomam Dogoń pro punc – chronologum Provinciae, 1453–1656, s. 130–131.

Po wybudowaniu kościoła Mikołaj Zebrzydowski postanowił wybudować obok niego staję Drogi Krzyżowej oraz ufundować u podnóża góry mały klasztor z kościołem. Zwrócił się wtedy do bernardynów krakowskich, aby przyjęły ową fundację. Bernardyni odpowiedzieli pozytywnie na propozycję Zebrzydowskiego, który już 1 grudnia 1602 r. wystawił dokument fundacyjny⁴². Fundacja została także potwierdzona przez biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskie-

⁴² Tekst dokumentu fundacyjnego:

„W imię Pańskie amen.

Na wieczną rzecz pamiętkę przez niniejszy dokument wszystkim niech będzie jawne i znane, że my, Mikołaj Zebrzydowski z Zebrzydowic, wojewoda i generalny starosta krakowski, śniatyński, itd. dzięki łasce Bożej wybudowaliśmy w dobrach naszych dziedzicznych, w Zebrzydowicach, gdzie nierzadko mieliśmy zwyczaj przebywać, kościół z kamienia łamanego pod wezwaniem Świętego Krzyża, na wzór kaplic na Górze Kalwarii. [Uczyniliśmy to] dla rozbudzenia w nas i w naszych następcach pamięci o gorzkiej męce Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, w którego zbawczych zasługach pokładamy całą nadzieję naszego odkupienia i świadomi naszych własnych grzechów, [pragnąc], by oczy ciała skłaniały rozum do nieustannej kontemplacji Jego tajemnic i wzywają do należynej wdzięczności. Obok tego kościoła, jeśli Bóg pozwoli, zamierzamy wybudować, również na wzór jerozolimski, z kamienia łamanego kaplicę Grobu Pańskiego. Całą tę górę, która dawniej nosiła nazwę Żarek z jej lasem, według wyznaczonych granic, poświęcamy przede wszystkim na chwałę Boga i dajemy w dziedzictwo świętemu Franciszkowi. Przyrzekamy i zobowiązujemy się, do wybudowania u podnóża tej góry klasztoru dla braci tego zakonu i złączonego z nim kościoła Ukazania się św. Michała Archanioła. Całą górę Żarek i wszystkie wspomniane miejsca poddajemy pod opiekę świętego Michała i jemu je powierzamy.

Kiedy rozważaliśmy, której rodzinie zakonu św. Franciszka należy powierzyć szczególną troskę o wspomniane kościółki i kaplice, porozumieliśmy się w tej sprawie z Przewielebnym Biskupem ordynariuszem miejsca. Dzięki naszemu planowi i jego autorytetowi uzgodniliśmy z przełożonymi zakonu Bernardynów, że skoro w Jerozolimie, przy sławnych miejscach dzieł naszego odkupienia, żyją zakonnicy nazywani Braćmi Mniejszych Obserwantami, troszczą się o nie i zarządzają nimi, to ci sami Bracia Mniejsi Obserwanci przyjmą także zarząd nad całym tym miejscem i wybudowanymi przez nas w przyszłości kościołami i kaplicami oraz wspomnianym klasztorom. Oni także zatroszczą się o sprawowanie świętych obrzędów.

Dlatego my wspomniany kościół pod wezwaniem Świętego Krzyża, kaplicę Grobu Pańskiego i pozostałe kaplice, które już tam zostały wyznaczone lub będą wyznaczone do budowania, a wreszcie kościół Ukazania się św. Michała razem z klasztorom, który też, jak wcześniej powiedziano, będzie budowany, z całą górą Żarek w opisanych granicach, wreszcie z kompletem naczyń liturgicznych dla tych kościołów, z obrazami i figurami, meblami, kosztownościami, kosztownościami jakiegokolwiek są materiału i jakiegokolwiek wartości, prawną mocą niniejszego aktu dajemy, ofiarujemy, zrzekamy się, przeznaczamy i przekazujemy tej właśnie rodzinie św. Franciszka Braci Mniejszych Obserwantów na zawsze i na wieki.

Do nadania większej ważności sprawom, o których tu mowa, postaramy się uzyskać specjalne pismo potwierdzające tę naszą darowiznę, tak od Przewielebnego Księdza Ordynariusza miejsca, jak od Miłościwie Panującego nam Króla i od Jego Świątobliwości naszego Papieża. Na potwierdzenie tego wszyscy obecni podpisaliśmy własnoręcznie dokument i poleciliśmy zawiesić pieczęć. [...]” – „Przegląd Kalwaryjski”, t. 7, 2002, s. 11–12.

go oraz króla Zygmunta III Wazę. Do budowy klasztoru i kościoła przystąpiono w 1604 r. Wtedy do Kalwarii przybyło dwóch pierwszych bernardynów⁴³.

W 1608 r. zakończono budowę, a konsekracji nowego kościoła pw. Matki Bożej Anielskiej odbyła się 4 października 1609 r. Dokonało jej trzech biskupów – biskup krakowski Piotr Tylicki, biskup łucki Paweł Wołucki i sufragana krakowski Paweł Dąbski⁴⁴.

⁴³ H.E. Wyczawski, dz.cyt., s. 59nn; H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, s. 113–114; A. K. Sitnik, *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – Polska Jerozolima skarbem Kościoła i narodu polskiego*, pod red. Cz. Gnieckiego, Kalwaria Zebrzydowska 2002, s. 37; J. Zinkow, *Wokół Kalwarii Zebrzydowskiej i Lanckorony. Przewodnik monograficzny*, Kalwaria Zebrzydowska 2000, s. 52–53. – 2 sierpnia 1603 r. dokonano poświęcenia kamienia węgielnego pod przyszły konwent i kościół. Aktu tego dokonał biskup Klaudiusz Rangoni w asyście biskupa krakowskiego Bernarda Maciejowskiego i biskupa łuckiego Pawła Wołuckiego. W uroczystości wziął udział również prowincjał bernardynów o. Hieronim Przybiński oraz wielu innych gości. A.K. Sitnik, *Geneza sanktuarium pasyjno-maryjnego w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Kalwaria Zebrzydowska...*, s. 37.

⁴⁴ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska...*, s. 114; A.K. Sitnik, *Geneza sanktuarium...*, s. 37. Tekst dokumentu konsekracji kościoła klasztorowego pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej: 1609, 4 października, w Kalwarii Zebrzydowskiej

Piotr Tylicki

Z łaski Bożej biskup krakowski, książę siewierski, itd.

To, do czego zobowiązują nas polecenia Apostolskie, mianowicie, abyśmy nieustannie składali dziękczynienie Majestatowi Bożemu: mamy tym odważniej wypełniać, kiedy sam Król wiecznej chwały udziela nam jakiegoś nowego dobrodziejstwa i ukazuje jakiś cudowny znak, aby przy nim lud błagał z pokorą o pomoc łaski Bożej w szerzeniu Jego czci, pogłębianiu pobożności wiernych i pomnażaniu pośrednictwa i wstawiennictwa. Stąd niedawno, za szczególnym natchnieniem Opatrzności Bożej, Jaśnie Wielmożny Pan Mikołaj Zebrzydowski z Zebrzydowic, wojewoda i generalny starosta krakowski, poruszony obecnością rzesz pobożnego ludu napływającego także z dalekich stron i hojnym udzieleniem odpustów dla pożytku wiernych przez Stolicę Apostolską, wystawił w swoich dobrach w Zebrzydowicach klasztor z kościołem dla rozwijania kultu świętej męki Zbawiciela w sercach wiernych. Stało się to po wymierzeniu dróg Pojednania i Męki Pańskiej i po wzniesieniu, na wzór Kalwarii jerozolimskiej, kaplic w wyznaczonych miejscach: pałacu niegodziwego Piłata, Krzyża Świętego i Grobu Pańskiego.

W uznaniu szczególnego dobrodziejstwa, tak cudownie wyświadczonego ludowi zamieszkującemu naszą prefekturę biskupią, złożyliśmy dziękczynienie Bogu wszechmogącemu za to, że dzięki hojności wspomnianego męża wznosił ten święty przybytek dla rozdzielania skarbów swojego miłosierdzia. Teraz dołączamy naszą posługę biskupią i poświęcamy go dla potomności w archiwum tego kościoła. Wszystkim, których będzie to interesowało, przekazujemy wiadomość, że poświęciliśmy wspomniany kościół w dzień świętego Franciszka, który w roku zbawienia 1609 wypadł w niedzielę i nadaliśmy mu wezwanie Matki Bożej Anielskiej z Porcjunkuli. W tym właśnie miejscu konsekrowaliśmy trzy ołtarze, mianowicie ołtarz główny, tak usytuowany, że zarówno od strony chóru zakonnego, jak i od nawy kościoła można było oddzielnie po obu stronach sprawować Świętą Ofiarę oraz dwa inne ołtarze, po lewej i prawej stronie ołtarza głównego. Oczywiście, ołtarzowi głównemu nadaliśmy zaszczytny tytuł Najświętszej Maryi Panny i ozdobiliśmy go Jej wizerunkiem wyrzeźbionym w srebrze i poświęconym przez papieża Sykstusa V. Ołtarz, który znajduje się po prawej stronie głównego ołtarza, oddaliśmy w opiekę św. Annie. Ołtarzowi znajdującemu się po lewej stronie nadaliśmy jako patrona świętego Franciszka z Asyżu. Postanawiamy, że rocznica

Oprócz wyżej wymienionych budowli Mikołaj Zebrzydowski wzniósł jeszcze do swojej śmierci (1620): kaplicę Piłata, konsekrowaną jako kościół w 1609 r., kościół Grobu Pana Jezusa, kaplicę Ogrójca, Pojmania, Annasza, Kajfasza, Heroda, Grobu Matki Boskiej, nad którą po 1615 r. wzniesiono kościół, Domku Matki Bożej, Włożenia Krzyża, Wieczernika, Serca Maryi, Wniebowstąpienia Pana Jezusa, konsekrowaną jako kościół w 1823 r., Drugiego Upadku Pana Jezusa i św. Rafała. Ostatnią budowlą Zebrzydowskiego była pustelnia Pięciu Braci Polaków z kaplicą św. Marii Magdaleny, wzniesioną w latach 1616–1617⁴⁵. Wszystkie te kaplice i kościoły wznoszono według projektów włoskiego jezuita Jana Marii Bernardoniego oraz flamandzkiego architekta Pawła Baudartha⁴⁶.

Budowę Kalwarii po śmierci Mikołaja Zebrzydowskiego kontynuował jego syn Jan, który wzniósł następujące budowle: Bramę Wschodnią, kaplicę Obnaże-

poświęcenia tego kościoła będzie zawsze obchodzona w najbliższą niedzielę po święcie św. Franciszka. Na coroczne obchody poświęcenia kościoła, pragnąc by lud w tym dniu liczniej się gromadził, udzielamy mocą wszechmogącego Boga i zgodnie z prawem Stolicy Apostolskiej czterdziestu dni odpustu wszystkim, którzy wezmą udział w tej uroczystości od pierwszych Nieszporów do drugich, zadośćuczynią za grzechy w sakramencie Pokuty i przyjmą Komunię świętą.

A ponieważ nie godzi się by to, co stało się własnością Pana, służyło do jakiegokolwiek świeckiego użytku: kościół ten naszą posługą poświęcony, razem z klasztorem i kaplicami Męki i Grobu Pańskiego, które już zbudowano jak i z tymi, które zostaną zbudowane, i z przyległymi do nich placami wpisujemy do partymonium i dóbr nienaruszalnych kościoła. Dalej, aby z upływem czasu nie przydarzyło się kiedyś przerwanie kultu Bożego w tym kościele, zapytaliśmy Jaśnie Wielmożnego Pana Mikołaja Zebrzydowskiego, wojewodę krakowskiego, jakie uposażenie, potwierdzone przez prawo, daje temu kościołowi. On odpowiedział, że Zakonowi św. Franciszka, Braciom Mniejszych obserwantom, podarował ten kościół i klasztor, oraz kaplice i place, które zostały oznaczone na wzór różańca przez 15 większych i 150 mniejszych znaków, czyli kopców, a ponadto obecnie oświadczą, że uposażeniem dla kościoła będzie nadane wcześniej partymonium św. Franciszka zgodnie z prawem Stolicy Apostolskiej.

Wkrótce Jaśnie Wielmożny Pan wojewoda krakowski osobiście wezwał nas, abyśmy naszą zwyczajną władzą przekazali wspomnianemu Zakonowi do aktualnego używania wspomniany kościół z klasztorem i wybudowanymi kaplicami, a także tymi, które za łaską Bożą zostaną jeszcze wzniesione. Mieliśmy przekazać także srebrny wizerunek, podarowany na zawsze temu kościołowi przez Jaśnie Wielmożnego Pana Wojewodę, oraz naczynia i szaty liturgiczne. [...].

To przekazanie kościoła i klasztoru, przez nas dokonane, wspomniany czcigodny ojciec Bonawentura, jako komisarz i prowincjał, przyjął w pokornym przemówieniu i włączył do liczby klasztorów swojego zakonu w sposób zgodny z prawem swojego zakonu, z prawami Kościoła i zarządzeniami papieży. [...].

To świadectwo poświęcenia przez nas kościoła i przekazania go pod władzę Zakonu Świętego Franciszka Braci Mniejszych obserwantów podpisane własnoręcznie i opatrzone pieczęcią składamy w zbiorze dokumentów tego kościoła. [...]” – APBK, dokument pergaminowy nr 44. – W tekście przekład o. K. Żuchowskiego OFM bez przypisów. – H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru Bernardynów i kalwaryjskich drózek*, wyd. drugie, uzupełnił o. Mikołaj Rudyk OFM, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 462–467.

⁴⁵ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce...*, s. 114; A.K. Sitnik, *Geneza sanktuarium...*, s. 38–39; I. Rusecki, *Papieska Kalawaria*, „Ziemia Święta” 3 (31), 2002, s. 42; J. Zinkow, dz.cyt., s. 54.

⁴⁶ I. Soljan, E.Z. Bilaska, *Kalwaria Zebrzydowska...*, s. 119; J. Zinkow, dz.cyt., s. 53.

nia oraz kaplicę na Cedronie, Pierwszego Upadku Pana Jezusa, Szymona Cyrenejczyka, św. Weroniki, Znalezienia Krzyża i Pustelnię św. Heleny. Rozbudował istniejącą już kaplicę Grobu Matki Bożej w kościół, a także kościół Ukrzyżowania. Obok kaplicy Piłata wybudował Święte Schody. Wybudował większość brakujących kaplic do obchodów Drózek Pogrzebu i Tryumfu Matki Bożej, rozbudował kościół główny oraz obudował go krużgankami⁴⁷.

Budowę Kalwarii po śmierci Jana Zebrzydowskiego kontynuował Michał Zebrzydowski. W latach 1654–1657 rozbudował gmach klasztorny oraz w latach 1658–1667 dobudował do głównego kościoła kaplicę Cudownego Obrazu Matki Bożej⁴⁸.

Po śmierci ostatniego męskiego potomka z linii Zebrzydowskich opiekę nad Kalwarią przejęła rodzina Czartoryskich, a zwłaszcza Magdalena Czartoryska, której zawdzięczamy obecny wygląd kościoła głównego. Do dotychczasowego kościoła dobudowano szeroką i długą nawę, a od frontu zamknięto ją dwoma okazałymi wieżami. Budowę dokończył jej syn Józef Czartoryski⁴⁹.

Kalwaria Zebrzydowska to szczególne miejsce kultu maryjnego. Kronikarz klasztorny tak opisuje początki tego kultu: „Było to w roku 1641. Niedaleko od Kalwarii, bo zaledwie o półtojej mili, mieszkał w swych dobrach dziedzicznych pan zacny i szlachetnego rodu: Stanisław z Brzezia Paszowski. Dwór swój wraz z bogobojną małżonką urządzał prawdziwie po Bożemu. Codziennie wczesnym rankiem i po zachodzie słońca zgromadzali się w jednej z komnat dworskich, pan i pani, ich dzieci, domownicy i czeladź dworska i tu przed starym obrazem Matki Boskiej, odprawiano wspólne modły. [...]. Życie w tym domu płynęło wszystkim cicho i godziwie, i nic nie mąciło błogiego spokoju mieszkańców dworu w Kopytowce, gdy w tem jednego z ciepłych dni wiosennych, mianowicie w sam dzień Znalezienia Krzyża Pańskiego, tj. w piątek dnia 3 maja 1641 r. obraz Matki Bożej krwawymi zapłakał łzami. [...]. Nazajutrz zaledwie pierwsza wieść się rozeszła po okolicy o cudownym zjawieniu się łez krwawych na obrazie w dworze kopytowskim, wiele osób nawet z dalszej okolicy, a zwłaszcza z rodu szlacheckiego, popieszyło do Kopytówki, by zobaczyć dziwne zjawisko. Każdy, kto się tylko zbliżył do obrazu, tak był przejęty i wzruszony krwawą strugą łez, która spłynęła z oczu Matki Najświętszej, że nawet niedowierzający w pierwszej chwili od obrazu

⁴⁷ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 114–115; I. Rusecki, *Papieska Kalwaria*, s. 42–43; A. K. Sitnik, *Geneza sanktuarium...*, s. 39–40; J. Zinkow, dz.cyt., s. 54–55.

⁴⁸ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 115; A.K. Sitnik, *Geneza sanktuarium...*, I. Rusecki, *Papieska Kalwaria...*, s. 43; J. Zinkow, dz.cyt., s. 55.

⁴⁹ H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 115; I. Rusecki, *Papieska Kalwaria...*, s. 43.

odchodzili przekonani, że to cud i głębokim poszanowaniem, a nawet nie bez niejakej trwogi rozpowiadali sobie o tym wypadku⁵⁰.

Do dworu w Kopytowie jeszcze tego samego dnia przybył proboszcz z Marcyporeby wraz z wikarym, którzy doradzali Paszowskiemu, aby obraz oddał do kościoła, na co Paszowski wyraził zgodę. Tak się jednak nie stało, ponieważ Paszowski przyniósł obraz bernardynom do Kalwarii⁵¹.

Wiść o obrazie rozeszła się bardzo szybko i wielu pobożnych pielgrzymowało do tego cudownego miejsca. Zakonnicy jak najprędzej dali znać o całej sprawie biskupowi w Krakowie. Biskup Jan Zadzik, kierując się roztropnością, powołał specjalną komisję teologów, która miała wydać opinię odnośnie do krwawych łez na obrazie. Wynik badań nie doprowadził początkowo do pomyślnego rezultatu. W takiej sytuacji biskup nakazał bernardynom obraz opieczętować i schować w zakrystii. Bernardyni jednak nalegali, aby obraz uwolnić i udostępnić go wiernym. Nalegania te również nie znalazły posłuchu. Kult obrazu ciągle się wzmacniał, gromadząc coraz większe rzesze pątników. Dopiero 4 października 1658 r. biskup sufragan krakowski Mikołaj Oborski wyraził zgodę, aby obraz przenieść do kościoła. Obraz pozostał tam niedługo, za sprawą bowiem Michała Zebrzydowskiego cudowny obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej został przeniesiony do specjalnie wybudowanej kaplicy, w której odbiera cześć do dnia dzisiejszego⁵².

⁵⁰ I. Rusecki, *Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej*, „Vita Provinciae”. Kwartalnik poświęcony życiu i działalności Prowincji OO. Bernardynów w Polsce, nr 3–4 (121–122), 2000, s. 74.

⁵¹ Tamże, s. 75. – Kronikarz tak opisuje drogę Paszowskiego z obrazem do klasztoru w Kalwarii: „Z powodu ciągłego napływu ciekawych, niepodobna było ani pomyśleć w tym dniu o przeniesieniu obrazu do kościoła. Postanowił dokonać tego pan Paszowski dopiero następnego dnia, tj. w niedzielę. I rzeczywiście: odprawivszy wczesnym rankiem spowiedź świętą przed jednym z kapłanów, który nadzwyczajnością wypadku zdziwiony do domu jego zagościł, wziął obraz w ręce, i nie mówiąc nikomu, wyszedł z domu, by takowy wedle przyrzeczenia oddać kościołowi w Marcyporebie. W drodze jednak, gdy tam zmierzał, stał się z nim dziwny jakiś wypadek. Choć nikogo przy sobie nie widział, czuł jednak dokładnie, jak go ktoś ciągnie za rękę i lasami w zupełnie innym kierunku prowadzi. Po bezdrożach i wśród gęstych zarośli szedł dość długo, powolny kierującej nim siłą. Wreszcie minął jakieś góry i doliny, minął strumyki i leśne potoki, wciąż prowadzony silnie za rękę. Już niemal opadał na siłach, gdy las rzadnieć począł, wreszcie się skończył, i nagle przed zdumionym okiem Paszowskiego zajaśniała w całej krasie słynna świątynia kalwaryjska. Teraz dopiero zrozumiał i poznał, że sam Bóg na to miejsce go przyprowadził, tembardziej więc rozrzewiony tą szczególniejszą nad sobą w tych kilku ostatnich dniach łaską Bożą i widoczną opieką, przestąpił progi kościoła, złożył ze czcią obraz święty i zdumionym Ojcom oświadczył, że skoro na to miejsce Pan Bóg potężną swą dłonią go skierował, więc stanowczo pragnie, by przedziwny ten obraz nie gdzie indziej, ale w Kalwarii pozostał. Rozumie się, że i to, co się w drodze przydarzyło Paszowskiemu, stało się wkrótce bardzo głośnem i rozstawiło obraz, jeszcze bardziej. Zewsząd lud się zbiegał, by nań spojrzeć, od świtu do zmroku klęczeli przed nim nabożni, gorąco się modląc. Mnóstwo światła gorzało na ołtarzu, na którym tymczasowo obraz złożono”, tamże, s. 75.

⁵² H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, w: *Klasztory bernardyńskie...*, s. 117; C. Moryc, *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej – „Beskidzka Eleusa”*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – Polska Jerozolima...*, s. 265–266; I. Rusecki, *Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej...*, s. 75.

Cudowny Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej wykonany jest techniką olejną na lnianym (grubym) płótnie o wymiarach 80 x 58, 50 cm i naklejony na dębową deskę. Przedstawia Matkę Bożą wraz z tulącym się do Niej Dzieciątkiem. Madonna ukazana jest w półfigurze z nachyleniem w prawo, w stronę Dzieciątka⁵³.

Bernardyni od bardzo dawna myśleli o tym, aby prosić Stolicę Apostolską o pozwolenie na przyozdobienie cudownego wizerunku koronami. Jednakże czasy nie sprzyjały temu przedsięwzięciu. Po pierwsze brakowało hojnych dobrodziejów, jak Zebrzydowscy czy Czartoryscy, a po drugie na przeszkodzie stanęły także trudne czasy rozbiorów. Nowy duch ogarnął bernardynów, kiedy 3 sierpnia 1883 r. dostojny pasterz diecezji Albin Sas Dunajewski⁵⁴ zachęcił zakonników do starań o koronację. Ówczesny przełożony i kustosz klasztoru kalwaryjskiego o. Eleazary Widzisz zlecił staranie o koronację dwom doświadczonym kapłanom – o. Stefanowi Podworskiemu i o. Czesławowi Bogdalskiemu⁵⁵.

Prośbę bernardynów do Stolicy Apostolskiej przedstawił biskup Dunajewski w listopadzie 1886 r. Na odpowiedź nie trzeba było długo czekać, już bowiem w marcu 1887 r. nadeszła odpowiedź z Rzymu, w której Ojciec Święty Leon XIII⁵⁶ wyraził zgodę na koronację. Dzień koronacji wyznaczono na 15 sierpnia 1887 r., a koronatorem biskupa krakowskiego Albina Sasa Dunajewskiego⁵⁷.

Koronacja zgromadziła olbrzymie rzesze wiernych nie tylko z Polski (z trzech zaborów), ale i Węgier, Moraw, Słowacji i Litwy⁵⁸.

Sanktuarium maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej do dnia dzisiejszego należy do największego po Jasnej Górze ośrodka kultu maryjnego w Polsce. Poprzez rozbudowane duszpasterstwo każdego roku gromadzi wielkie rzesze pątników i pielgrzymów, którzy przychodzą zawierzyć się Tej, która tu w Kalwarii *Króluje, Uzdrawia i Pociesza*⁵⁹.

⁵³ C. Moryc, *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej...*, s. 262, 263.

⁵⁴ S. Janaczek, *Dunajewski Albin*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, t. 4, Lublin 1983 kol. 348–349.

⁵⁵ A. Chadam, *Kult Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. B. Pylaka, Cz. Krakowiaka, Lublin 1988, s. 188–189; I. Rusecki, *Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej...*, s. 75; C. Moryc, *Obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej...*, s. 266.

⁵⁶ K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 389 nn.

⁵⁷ A. Chadam, *Kult Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej...*, s. 190.

⁵⁸ Tamże, s. 190. Kronikarz tak opisuje sam moment koronacji: „Tak wszedł po przygotowanych schodach na wysokość ołtarza, by uwieńczyć koronami umieszczony tam obraz cudowny. Wśród uroczystej ciszy, niemal przy zapartym tchu krociowych tłumów, włożył ks. Biskup naprzód koronę na głowę Dzieciątka Jezus, a potem na głowę Matki Najświętszej. W tej chwili rozległ się potężny okrzyk radości wśród tłumów, zagrzmiały salwy milicji klasztornej, a równocześnie na górze kalwaryjskiej odezwały się armaty i przeciągłym echem niesionem w dalekie przestworza niosły wieść, że Najświętsza Maryja Panna Kalwaryjska jest już ukoronowana”. I. Rusecki, *Kult Matki Bożej Kalwaryjskiej...*, s. 79.

⁵⁹ A. Jackowski, I. Sołjan, *Kalwaria Zebrzydowska w systemie ośrodków pielgrzymkowych świata i Polski*, „Przegląd Kalwaryjski” 7, 2002, s. 23nn.; I. Sołjan, E. Z. Biłska, *Kalwaria Zebrzydow-*

ZWIĄZKI KAROLA WOJTYŁY Z KALWARIĄ ZEBRZYDOWSKĄ

Sanktuarium kalwaryjskie dwukrotnie odwiedził Ojciec Święty Jan Paweł II (1979, 2003), dla którego to szczególne miejsce – jak często wspomina – odgrywało od najmłodszych lat znaczącą rolę. Tutaj pod okiem Maryi kształtowała się jego wiara, tu bowiem pielgrzymował jako dziecko, młodzieniec, kapłan, biskup krakowski i następca św. Piotra⁶⁰.

Niech wstępem do ukazania tego pięknego związku Kalwarii Zebrzydowskiej z osobą Karola Wojtyły – pielgrzymia kalwaryjskiego będzie kalendarium jego życia 1920–1978.

- 18 maja 1920** – Urodził się Karol Józef Wojtyła.
- 20 czerwca 1920** – Chrzest w kościele parafialnym w Wadowicach.
- 15 września 1926** – Karol rozpoczyna naukę w szkole podstawowej.
- 13 kwietnia 1929** – Umiera matka Karola, Emilia z Kaczorowskich.
- maj 1929** – Pierwsza Komunia święta Karola.
- wrzesień 1930** – Karol rozpoczyna naukę w gimnazjum.
- 5 grudnia 1932** – Umiera starszy brat Karola – Edmund.
- jesień 1934** – Karol zaczyna występować w miejscowych przedstawieniach teatralnych.
- lutym 1936** – Karol rozpoczyna współpracę z awangardowym reżyserem teatralnym Mieczysławem Kotlarczykiem.
- 3 maja 1938** – Karol przyjmuje sakrament bierzmowania.
- 27 maja 1938** – Karol kończy gimnazjum.
- sierpień 1938** – Karol wraz z ojcem przenoszą się do Krakowa, gdzie rozpoczyna aktywne życie studenckie na Uniwersytecie Jagiellońskim.
- 6 listopada 1939** – Karol rozpoczyna konspiracyjne studia i działalność w podziemnym kulturalnym ruchu oporu.
- wrzesień 1940** – Karol zaczyna pracować jako robotnik w kamieniołomie na Zakrzówku.
- 18 lutego 1941** – Umiera ojciec Karola, Karol senior.
- październik 1941** – Karol rozpoczyna prace w fabryce chemicznej Solvay.
- jesień 1942** – Karol zostaje przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej i rozpoczyna podziemne studia filozoficzne.
- 1 listopada 1946** – Karol zostaje wyświęcony na kapłana przez kardynała Stefana Sapiechę.
- 15 listopada 1946** – Ksiądz Karol wyjeżdża na studia teologiczne do Rzymu.
- 15 czerwca 1948** – Ksiądz Karol wraca do Polski po studiach w Rzymie.
- 28 lipca 1948** – Ksiądz Karol przybywa do parafii w Niegowici jako jej wikariusz.
- 26 grudnia 1948** – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego nadaje ks. Karolowi tytuł doktora.
- 17 marca 1949** – Ksiądz Karol zostaje przydzielony do parafii św. Floriana w Krakowie w celu zorganizowania duszpasterstwa akademickiego.
- październik 1953** – Ksiądz Karol Wojtyła rozpoczyna wykłady z etyki społecznej na Uniwersytecie Jagiellońskim.
- 12 października 1954** – Ksiądz Karol Wojtyła zostaje zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

ska..., s. 122 nn. Duchowość kalwaryjską w jednym ze swoich artykułów przedstawił o. F. Piwosz, *Duchowość kalwaryjska*, „Przegląd Kalwaryjski” 7, 2002, s. 57 nn.

⁶⁰ I. Rusecki, *Bernardyńskie sanktuaria maryjne*, „Informator Pielgrzymia”, nr 7 (53), 2003, s. 11. Związki papieża Jana Pawła II z kalwaryjskim sanktuarium przedstawił w jednej ze swoich prac o. F. Piwosz, *Kalwaria papięska*, w: *Kalwaria Zebrzydowska – Polska Jerozolima...*, s. 165 nn.

- 4 lipca 1958** – Ksiądz Karol Wojtyła przez papieża Piusa XII zostaje mianowany biskupem pomocniczym archidiecezji krakowskiej.
- 28 września 1958** – Konsekracja biskupia ks. Karola Wojtyły.
- 7 listopada 1962** – Biskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat reformy liturgicznej
- 21 listopada 1962** – Biskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie o Objawieniu
- 30 grudnia 1963** – Biskup Wojtyła przez papieża Pawła VI zostaje mianowany arcybiskupem krakowskim.
- 25 września 1964** – Arcybiskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat wolności religijnej.
- 8 października 1964** – Arcybiskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat powołania świeckich.
- 21 października 1964** – Arcybiskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat dialogu Kościoła ze światem współczesnym.
- 22 września 1965** – Arcybiskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat odpowiedzialności wynikającej z wolności religijnej.
- 28 września 1965** – Arcybiskup Wojtyła podczas Soboru Watykańskiego II zabiera głos w debacie na temat chrześcijańskiego rozumienia świata oraz na temat współczesnego ateizmu.
- 18 listopada 1965** – Arcybiskup Wojtyła wygłasza orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*.
- 28 czerwca 1967** – Arcybiskup Wojtyła przez papieża Pawła VI zostaje kreowany kardynałem .
- 14 października 1967** – Kardynał Wojtyła inauguruje prace ziemne pod budowę kościoła Arki Pana w Nowej Hucie.
- jesień 1969** – Kardynał Wojtyła powołuje Archidiecezjalny Instytut Teologii Rodziny.
- 11–28 października 1969** – Kardynał Wojtyła bierze udział w Synodzie Biskupów w Rzymie.
- 30 września**
- **6 listopada 1971** – Kardynał Wojtyła uczestniczy w Synodzie Biskupów, poświęconym posłudze kapłańskiej i sprawiedliwości w świecie.
- 8 maja 1972** – Kardynał Wojtyła otwiera Synod Archidiecezji Krakowskiej.
- luty 1973** – Kardynał Wojtyła reprezentuje Kościół polski na Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Melbourne w Australii.
- 27 września**
- **26 października 1974** – Kardynał Wojtyła pełni funkcję delatora na Synodzie Biskupów na temat ewangelizacji.
- 23 lipca**
- **11 września 1976** – Kardynał Wojtyła bierze udział w Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Filadelfii w Stanach Zjednoczonych.
- 15 maja 1977** – Kardynał Wojtyła konsekruje kościół Arki Pana w Nowej Hucie.
- 30 września**
- **29 października 1977** – Kardynał Wojtyła bierze udział w Synodzie Biskupów, poświęconym katechizacji.
- 28 września 1978** – Kardynał Wojtyła wraz z przyjaciółmi świętuje 20. rocznicę konsekracji biskupiej.
- 14 października 1978** – Kardynał Wojtyła bierze udział w konklawe po śmierci papieża Jana Pawła I.
- 16 października 1978** – Kardynał Karol Wojtyła zostaje wybrany na papieża i przybiera imię Jan Paweł II⁶¹.

⁶¹ I. Rusecki, *Kalendarium Jana Pawła II za lata 1920–1978*, s. 1–3 (masz. w posiadaniu archiwum autora).

ZWIĄZKI KAROLA WOJTYŁY Z KALWARIĄ OD LAT MŁODOŚCI

Rodzina Wojtyłów, mieszkająca w oddalonych 14 km od Kalwarii Wadowicach, bardzo często pielgrzymowała do tego sanktuarium, aby na Kalwarii powierzać swoje troski, problemy i radości Panu Jezusowi i Matce Najświętszej. Potwierdzają to późniejsze słowa wypowiedziane przez metropolitę krakowskiego kardynała Karola Wojtyłę: *Kiedy w domu były jakieś uroczystości lub kłopoty, wtedy szliśmy do Kalwarii i tak to już mi zostało*⁶².

O związkach i żywej tradycji pielgrzymowania do Kalwarii świadczy również i to, że jednym z przewodników po kalwaryjskich dróżkach był Franciszek Wojtyła, kuzyn Karola Wojtyły, ojca późniejszego papieża. Ojciec Święty Jan Paweł II wspominał o tym osobiście podczas swojego pobytu w Kalwarii Zebrzydowskiej w 1979 r.: *Podobno mój pradziadek i dziadek, rodem z Czańca, był takim właśnie przewodnikiem kalwaryjskim*⁶³.

Poruszając zagadnienie związku Kalwarii Zebrzydowskiej z młodym Karolem Wojtyłą i jego rodziną, trzeba również wspomnieć o tym, iż po śmierci matki, ojciec, czując się odpowiedzialny za wychowanie religijne synów pielgrzymował wraz z nimi do sanktuarium. Owo pielgrzymowanie wywarło zasadniczy wpływ na ukształtowanie się jego postawy religijnej. Po latach Jan Paweł II wyznał: *„Doświadczenia duchowe wyznaczały jak gdyby szlak modlitewny i kontemplacyjny mojej drogi do kapłaństwa, a potem w kapłaństwie – aż do dnia dzisiejszego. Droga ta, w pewnym sensie od dziecka, ale jeszcze bardziej później, kiedy byłem kapłanem i biskupem, prowadziła mnie wielokrotnie na »dróżki maryjne« w Kalwarii Zebrzydowskiej. Często tam przyjeżdżałem, aby samotnie wędrować po owych »dróżkach«, omodlając różne sprawy Kościoła»*⁶⁴.

Odnośnie co do pielgrzymowania młodego księdza Karola Wojtyły do Kalwarii prawie nic nie można powiedzieć. W Kalendarium życia Karola Wojtyły w opracowaniu A. Bonieckiego zanotowano tylko jeden przypadek, kiedy to ks. Wojtyła odbył pielgrzymkę do Kalwarii. Było to 10 września 1950 r. Zachowała się wypowiedź Wojtyły z tej pielgrzymki. Stwierdził, że *„tam właściwie ksiądz nie ma co robić, tak wszystko jest doskonale zorganizowane przez samych świeckich»*⁶⁵.

⁶² Wypowiedź ustna kardynała K. Wojtyły z 1976 r. do ówczesnego przełożonego klasztoru.

⁶³ *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań 1979, s. 157.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 31.

⁶⁵ *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, oprac. A. Boniecki, Kraków 2000, s. 100.

ZWIĄZKI KALWARII Z KARDYNAŁEM KAROLEM WOJTYŁĄ

Nowa karta związku Kalwarii z Karolem Wojtyłą została otwarta wtedy, gdy został biskupem pomocniczym, a zwłaszcza, kiedy później został kreowany kardynałem, metropolitą krakowskim. Przybywał wtedy do Kalwarii jako arcypasterz. Przyjeżdżał, żeby przewodniczyć uroczystościom lub towarzyszyć innym zaproszonym celebransom. Przyjeżdżał zawsze, jeśli na przeszkodzie nie znalazły się jakieś bardzo ważne sprawy. Przyjeżdżał do Kalwarii na uroczystości sierpniowe Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, uczestniczył w sierpniowych nabożeństwach młodzieżowych, przewodniczył pielgrzymce mężczyzn i kobiet, odwiedzał maturzystów odprawiających swe rekolekcje przed maturą. Tu w kalwaryjskim sanktuarium co 5 lat spotykał się z prezbiterium Kościoła krakowskiego, tu wreszcie spotykał się z różnymi grupami duszpasterskimi archidiecezji⁶⁶. Prawie zawsze kardynał Wojtyła przyjeżdżał do Kalwarii w Wielki Piątek, aby „u Piłata” wygłosić kazanie⁶⁷.

Innym wymiarem tych kontaktów były kontakty z Kalwarią o charakterze osobistym, rekolekcyjnym, prywatnym. Bardzo często kardynał Wojtyła przyjeżdżał do Kalwarii z potrzeby serca, aby tu, na drózkach, rozważać tajemnice z życia Jezusa i Maryi i tu szukać rozwiązań wielu trudnych spraw Kościoła krakowskiego. Zawsze przyjeżdżał do Kalwarii przed zagranicznymi wyjazdami. Wydaje się, że najlepiej owe kontakty oddadzą słowa samego Papieża: „Dróżki. Nawiedzałem je wiele razy, począwszy od lat moich chłopięcych i młodzieńczych. Nawiedzałem je jako kapłan. Szczególnie często nawiedzałem sanktuarium kalwaryjskie jako arcybiskup krakowski i kardynał. [...]. Prawie żadna ze spraw, które czasem niepokoją serce biskupa, a w każdym razie *pobudzają jego poczucie odpowiedzialności, nie dojrzała inaczej jak tutaj [...]*”⁶⁸.

Z tego okresu zachowało się wiele kazań kardynała Wojtyły, które wygłaszał w Kalwarii. W jednym z nich 16 sierpnia 1970 r. mówił m.in.: „[...]”. Moi Drodzy Pielgrzymi! Przybywamy dzisiaj tak licznie na Kalwarię, ażeby uczcić Matkę Bożą w tajemnicy Jej Wniebowzięcia. Nasze oczy kierują się – czy to na tę figurę, która towarzyszy nam już od przedwczoraj, czy też na obraz Matki Bożej Kalwaryjskiej, tak bardzo przez nas kochanej i czczonej; ale to tylko oczy, oczy ciała. Oczy duszy wznoszą się ku samej Bogarodzicy i starają się Ją osiągnąć poprzez wiarę w tajemnicy jej Wniebowzięcia; w tajemnicy, którą tak bardzo po prostu wyraził Ojciec Święty Pius XII, nauczając, że – wedle wiary Kościoła – Maryja, po zakończeniu ziemskiego życia, jest z duszą i ciałem w niebie.

Tę właśnie tajemnicę naszej wiary, tę rzeczywistość, która dotyczy Matki Chrystusa i Matki naszej, my przyjmujemy, wyznajemy: co więcej, szukamy sto-

⁶⁶ F. Piwosz, *Kalwaria Papieska...*, s. 168–169.

⁶⁷ F. Piwosz, *Wyjątkowy charakter...*, s. 128.

⁶⁸ F. Piwosz, *Kalwaria Papieska...*, s. 171.

sownego miejsca, ażeby tę tajemnicę i wyznać przez wiarę i przeżyć. I właśnie dlatego przychodzimy tu na Kalwarię: to jest, moi drodzy bracia i siostry, bardzo wymowne.

Nieraz myślę – dlaczego wy tak lubicie przychodzić w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej na Kalwarię? I myślę także – dlaczego ja lubię tutaj przychodzić na kalwarię – zwłaszcza w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej? I chciałbym i sobie, i wam na to proste pytanie odpowiedzieć.

Myślę, że wszyscy przychodzimy na Kalwarię, ponieważ tajemnica Wniebowzięcia Matki Bożej odsłania się nam tutaj w jakiejś szczególnej pełni. Widzimy, jakie drogi prowadzą do tego Wniebowzięcia. Kalwaria to jest miejsce drózek: naprzód drózek Pana Jezusa. Wiemy, że to jest Jego droga krzyżowa, ale pełniejsza niż ta, którą rozważamy po kościołach naszych. Pełniejsza: rozpoczynająca się od Wieczernika, od Ogrojca, poprzez sąd Annasza i Kajfasza, a potem dopiero – poprzez Piłata – wprowadzająca nas w ślady Chrystusowych cierpień pod krzyżem i na krzyżu. I tu na tej Kalwarii, tu na tym wzgórzu dróźki Pana Jezusa się urywają: urywają się przy grobie; jak gdyby ci, którzy te dróźki tworzyli, nie chcieli powiedzieć ostatniego słowa. Ale to słowo ostatnie, niewypowiedziane przez nich, zostało tym pełniej wypowiedziane. Posłużyły do tego właśnie dróźki Matki Bożej. Widzimy, jak te dróźki idą niejako w poprzek drózek Pana Jezusa, jak się z nimi przeplatają: boleści Matki Bożej, Jej zaśnięcie, Jej „pogrzeb”; a potem droga jej Wniebowzięcia. I to właśnie tutaj na drózkach Wniebowzięcia, na tej uroczystej procesji, która się przed chwilą zakończyła, my równocześnie odkrywamy prawdę Chrystusowego Zmartwychwstania. Bo Chrystusowe Zmartwychwstanie najpełniej się powtórzyło w Jego Matce, w Jej Wniebowzięciu.

Moi drodzy bracia i siostry, dlatego też chętnie przychodzimy na Kalwarię, ponieważ prawdę o Wniebowzięciu Matki Bożej my tutaj widzimy w całej pełni: w całej pełni naszej wiary. Wiemy, że Matka Boża została wniebowzięta z duszą i ciałem, dlatego że była niepokalanie poczęta. Tu, na Kalwarii, widzimy jasno, że to się stało dla zasług Jezusa Chrystusa, Odkupiciela Naszego. Tu, na Kalwarii, widzimy naocznie ten ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy Jego życiem, Jego męką, Jego śmiercią, Jego zmartwychwstaniem a Jej życiem: od poczęcia niepokalanego po Wniebowzięcie. I uczmy się tutaj na Kalwarii tajemnicy Maryi poprzez Chrystusa, ażeby równocześnie uczyć się i pogłębiać tajemnicę Chrystusa poprzez Maryję. To jest to szczególne bogactwo Kalwarii naszej; przychodzimy tutaj, ponieważ prawda o Wniebowzięciu Matki Bożej jest tak głęboko osadzona w rzeczywistości naszej wiary. Widzimy tę prawdę w całej pełni; widzimy też – jak wspomniałem – że życie Matki Bożej, poprzez te dróźki, którymi prowadzą nas przewodnicy, poprzez te dróźki przeplata się z życiem Pana Jezusa, a zwłaszcza z jego cierpieniem, męką, ukrzyżowaniem, Zmartwychwstaniem; i patrząc na to, my musimy dojść do jednego wniosku, który dla naszej wiary jest podstawowy. Mianowicie, że jeżeli my również idziemy do Boga, do nieba, to i nasze życie musi się tak przeplatać z życiem Pana Jezusa, z Jego męką i śmiercią, i Zmar-

twychwstaniem; nie może biegnąć obok, opodal; nie może to być droga obok Drogi, bo taka droga wiodłaby na manowce; tylko muszą się te drogi i te dróżki wzajemnie przeplatać i przenikać. I tego się tutaj uczymy. [...] ⁶⁹.

ZWIĄZKI JANA PAWŁA II Z KALWARIĄ

W 1979 r. Jan Paweł II odbył pierwszą swoją pielgrzymkę do Ojczyzny i wówczas nie mogło zabraknąć na trasie tejże pielgrzymki Kalwarii Zebrzydowskiej. W czasie pobytu w Kalwarii Zebrzydowskiej w 1979 r. Ojciec Święty Jan Paweł II powiedział m.in.: „Nie wiem po prostu, jak dziękować Bożej Opatrzności za to, że dane mi jest jeszcze raz nawiedzić to miejsce. Kalwaria Zebrzydowska: Sanktuarium Matki Bożej – i Dróżki. Nawiedzałem je wiele razy, począwszy od lat moich chłopięcych i młodzieńczych. Nawiedzałem je jako kapłan, szczególnie często nawiedzałem sanktuarium kalwaryjskie jako arcybiskup krakowski i kardynał. Przybywaliśmy tu wiele razy z kapłanami, koncelebrując przed Matką Bożą... czasem pełne prezbiterium Kościoła krakowskiego, zwłaszcza w momentach ważnych. Ostatnie takie spotkanie było zaplanowane na jesień ubiegłego roku, ale na nie już nie wróciłem z Rzymu... .

Przybywaliśmy też w dorocznej pielgrzymce sierpniowej. Tego Kalwarianie i pielgrzymi bardzo pilnowali: „Czy kardynał jest, czy go nie ma?” – a jeżeli zdarzyło się, że go nie było raz i drugi, to mu zawsze wypominali.

Tak, na przykład, wypomnieli mi ubiegłego roku. I teraz mają za to...

Usprawiedliwiałem się i jeszcze dziś się usprawiedliwię: sercem spieszyłem tutaj na te zwłaszcza główne uroczystości: pogrzebu Matki Bożej, Wniebowzięcia – ale to są dni, które w Polsce miały ogromną konkurencję [...].

Przybywaliśmy tu także w pielgrzymkach stanowych na wiosnę i w jesieni. [...].

Jednakże najczęściej przybywałem tutaj sam, żeby nikt nie wiedział, nawet kustosz klasztoru. Kalwaria ma to do siebie, że się można łatwo ukryć przed kustoszem klasztoru. Więc przychodziłem sam i wędrowałem po Dróżkach Pana Jezusa i Jego Matki, rozpamiętywałem Ich najświętsze tajemnice. To jest zupełnie przedziwna rzecz – te dróżki... ale o tym jeszcze powiem. A prócz tego polecałem Panu Jezusowi przez Maryję sprawy szczególnie trudne i sprawy szczególnie odpowiedzialne w całym moim posługiwaniu biskupim, potem kardynalskim. Widziałem, że coraz częściej muszę tu przychodzić, bo po pierwsze spraw takich było coraz więcej, więcej, po drugie – dziwna rzecz – one się zwykle rozwiązywały po takim moim nawiedzeniu na Dróżkach. Mogę wam dzisiaj powiedzieć, Moi drodzy, że prawie żadna z tych spraw, które czasem niepokoją serca biskupa, a w każdym razie pobudzają jego poczucie odpowiedzialności, nie dojrzała inaczej, jak tutaj, przez pomodlenie jej w obliczu wielkiej wiary, jaką Kalwaria kryje w sobie. [...].

⁶⁹ Ks. Karol Wojtyła, arcybiskup – kardynał. *Kazania w sanktuarium kalwaryjskim*, Kalwaria Zebrzydowska 1982, s. 44–45.

Nade wszystko jednakże to, co tutaj człowieka stale pociąga na nowo, to właśnie owa tajemnica zjednoczenia, zespolenia Matki z Synem i Syna z Matką. Tajemnica ta opowiedziana jest plastycznie i szczerze poprzez wszystkie kaplice i kościółki, które rozłożyły się wokół centralnej bazyliki. [...].

Tajemnica zjednoczenia Matki z Synem i Syna z Matką na Drózkach Męki Pańskiej, a potem na szlaku Jej pogrzebu od kaplicy Zaśnięcia do »grobu Matki Bożej«. A wreszcie: tajemnica zjednoczenia w chwale na Drózkach Wniebowzięcia i Ukoronowania. Wszystko to, rozłożone w przestrzeni i czasie, wśród tych gór i wzgórz, omodlone przez tyle serc, przez tyle pokoleń, stanowi szczególny rezerwuar, żywy skarb wiary, nadziei i miłości Ludu Bożego tej ziemi. Zawsze, kiedy tu przychodziłem, miałem świadomość, że zanurzam się w tym właśnie rezerwuarze wiary, nadziei i miłości, które naniósł na te wzgórza, na to sanktuarium, całe pokolenia Ludu Bożego ziemi, z której pochodzę, i że ja z tego skarbcza czerpię. Nawet niewiele dając od siebie – czerpię... I zawsze też miałem tę świadomość, że owe tajemnice Jezusa i Maryi, które tu rozważamy, modląc się albo za żywych lub za zmarłych, są istotnie niezgłębione. Stale do nich powracamy i za każdym razem nie mamy dość. Za każdym razem zapraszają nas one, aby tu wracać na nowo – i na nowo się w nie zgłębić. W tych tajemnicach wyrażone jest zarazem wszystko to, co składa się na nasze ludzkie, ziemskie pielgrzymowanie, na »Dróżki« dnia powszedniego. Co za wspaniała zresztą nazwa »Dróżki« – trudno znaleźć w innych językach jakiegokolwiek słowo, które by temu odpowiadało... »Dróżki«. Wszystko to, co składa się na te dróżki ludzkiego dnia powszedniego, zostało przejęte przez Syna Bożego i za pośrednictwem Jego Matki jest człowiekowi wciąż oddawane na nowo: wychodzi z życia i wraca do życia ludzkiego. Ale oddawane już jest w nowej postaci, jest prześwietlone nowym światłem, bez którego życie ludzkie nie ma sensu, pozostaje w ciemności. „Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemnościach, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12).

Oto jest owoc mojego wieloletniego pielgrzymowania po kalwaryjskich Drózkach. Owoc – którym z wami się dzielę.

A jeśli, do czego pragnę was zachęcić i zapalić, to abyście nie przestawali nawiedzać tego sanktuarium. Więcej jeszcze – chcę wam powiedzieć wszystkim, a zwłaszcza młodym (bo, dziwna rzecz, młodzi szczególnie sobie upodobili to miejsce). Więc chcę wam wszystkim powiedzieć: nie ustawajcie w modlitwie. Trzeba się zawsze modlić, a nigdy nie ustawać (por. Łk 18, 1), powiedział Pan Jezus. »Módlcie się i kształtujcie poprzez modlitwę swoje życie. Nie samym chlebem żyje człowiek« (M 4, 4) i nie samą doczesnością, i nie tylko poprzez zaspokajanie doczesnych – materialnych potrzeb, ambicji, pożądań, człowiek jest człowiekiem... »Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych«. Jeśli mamy żyć tym słowem, słowem Bożym, trzeba »nie ustawać w modlitwie!«. Może to być nawet modlitwa bez słów...

Ja zawsze podziwiałem te tradycyjne modlitwy, które na Drózkach kalwaryjskich odmawiali, ze swoimi kompaniami, Przewodnicy świecy. Myślałem sobie,

że jest to jakiś szczególny prototyp apostołstwa świeckich. Tak, jak takim prototypem, niedaleko stąd, były sławne »sidzinianki« księdza Baszyńskiego. Wiem, że to przewodniczenie grupom pielgrzymim, tak zwanym „kompaniom”, idącym na Kalwarię, czasem przechodziło w jednym rodzie z dziada na ojca, z ojca na syna, z syna na wnuka, tak że od całych pokoleń już ten człowiek, albo ten ród, łączył się z przewodnictwem na Kalwarię. Podobno, mój pradziadek i dziadek, rodem z Czańca, był właśnie takim przewodnikiem kalwaryjskim. [...].

I niech także sanktuarium kalwaryjskie nadal skupia pielgrzymów, niech służy archidiecezji krakowskiej i całemu temu rejonowi, który tradycyjnie ściąga tutaj z zachodu i wschodu, z południa i północy, niech służy całemu Kościołowi w Polsce. Niech tutaj dokonuje się wielkie dzieło duchowej odnowy mężczyzn i kobiet, młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej, służby liturgicznej ołtarza – wszystkich.

Wszystkich też, którzy tutaj przybywać będą, proszę, by modlili się za jednego z tych kalwaryjskich pielgrzymów, którego Chrystus wezwał tymi samymi słowami co Szymona Piotra. Wezwał go poniekąd z tych wzgórz i powiedział: »Paś baranki moje, paś owce moje« (por. J 21, 15–16).

I oto proszę, proszę, abyście się za mnie tu modlili, za życia mojego i po śmierci⁷⁰.

Ojciec Święty Jan Paweł II przybył powtórnie do swojego umiłowanego sanktuarium 19 sierpnia 2002 r. i właśnie tutaj w Kalwarii odprawił swoją ostatnią mszę św. na polskiej ziemi. Mszę św. u stóp Matki Bożej Kalwaryjskiej, która – jak sam powiedział – wychowywała jego serce.

W kazaniu powiedział m.in.: „[...] Umiłowani Bracia i Siostry! Przybywam dziś do tego sanktuarium jako pielgrzym, tak jak przychodziłem tu jako dziecko i w wieku młodzieńczym. Staję przed obliczem kalwaryjskiej Madonny, jak wówczas, gdy przyjeżdżałem tu jako biskup z Krakowa, aby zawierzyć Jej sprawy archidiecezji i tych, których Bóg powierzył mojej pasterskiej pieczy. Przychodzę tu i jak wtedy mówię: Witaj! Witaj Królowo, Matko Miłosierdzia!

Ile razy doświadczałem tego, że Matka Bożego Syna zwraca swe miłosierne oczy ku troskom człowieka strapionego i wyprasza łaskę takiego rozwiązania trudnych spraw, że w swej niemocy zdumiewa się on potęgą i mądrością Bożej Opatrzności. Czy nie doświadczają tego również pokolenia pątników, które przybywają tutaj od czterystu lat? Z pewnością tak. Inaczej nie byłoby dziś tej uroczystości. Nie byłoby tu was, umiłowani, którzy przemierzacie kalwaryjskie Dróżki wiodące śladami krzyżowej męki Chrystusa i szlakiem współcierpienia i chwały Jego Matki. To miejsce w przedziwny sposób nastraja serce i umysł do wnikania w tajemnicę tej więzi, jaka łączyła cierpiącego Zbawcę i Jego współcierpiącą

⁷⁰ Ojciec Święty Jan Paweł II, *Przemówienie do pielgrzymów 7 czerwca 1979 r.*, w: *Kazania kalwaryjskie – „I każdy ma swoją Jerozolimę, do której musi wracać”*. *Kazania okolicznościowe wygłoszone w Kalwaryjskim Sanktuarium*, pod red. F. Maciołka OFM, S. Rosponda CM, Kalwaria Zebrzydowska 2005, s. 13–17.

Matkę. A w centrum tej tajemnicy miłości każdy, kto tu przychodzi, odnajduje siebie, swoje życie, swoją codzienność, swoją słabość i równocześnie moc wiary i nadziei – tę moc, która płynie z przekonania, że Matka nie opuszcza swego dziecka w niedoli, ale prowadzi je do Syna i zawiera Jego miłosierdziu.

»A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena« (J 19, 25). Ta, która była złączona z Bożym Synem więzami krwi i matczyną miłością, tam u stóp krzyża, przeżywała zjednoczenie w cierpieniu. Ona jedna, mimo bólu matczynego serca, wiedziała, że to cierpienie ma sens. Ona ufała – ufała mimo wszystko – że oto spełnia się starodawna obietnica: »Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę« (Rdz 3, 15). A Jej ufność znalazła potwierdzenie, gdy konający Syn zwrócił się do Niej: »Niewiasto«.

Czy wtedy, pod krzyżem, mogła przewidywać, że już niebawem – za trzy dni – Boża obietnica się wypełni? To pozostanie na zawsze tajemnicą Jej serca. Jedno jednak wiemy: Ona pierwsza pośród ludzi miała udział w chwale zmartwychwstałego Syna. Ona – jak wierzymy i wyznajemy – z duszą i ciałem została wzięta do nieba, aby zaznawać zjednoczenia w chwale, u boku Syna radować się owocami Bożego miłosierdzia i wypraszać je tym, którzy do Niej się uciekają.

Tajemnicza więź miłości. Jakże wspianiale wyraża ją to miejsce. Historia mówi, że u początków XVII wieku Mikołaj Zebrzydowski, fundator sanktuarium, położył fundamenty pod kaplicę Golgoty, wzniesioną na wzór jerozolimskiego kościoła Ukrzyżowania. Pragnął w ten sposób przybliżyć sobie i innym nade wszystko tajemnicę męki i śmierci Chrystusa. Potem jednak, gdy planował budowę Dróg Męki Pańskiej od Wieczernika do Grobu Chrystusa, wiedziony maryjną pobożnością i Bożym natchnieniem, postanowił umieścić na nich również kaplice upamiętniające przeżycia Maryi. I tak powstały inne Dróżki i nowe nabożeństwo, które jest niejako uzupełnieniem Drogi Krzyżowej: nabożeństwo zwane Drogą Współcierpienia Matki Bożej. Od czterech wieków kolejne pokolenia pielgrzymów wędrują tu po śladach Odkupiciela i Jego Matki, czerpiąc obficie z tej miłości, która przetrwała cierpienie i śmierć i w chwale nieba znalazła ukoronowanie. [...].

W 1641 r. sanktuarium kalwaryjskie zostało ubogacone szczególnym darem. Opatrzność skierowała kroki Stanisława z Brzezia Paszowskiego do Kalwarii, gdzie oddał w opiekę Ojców Bernardynów wizerunek Matki Najświętszej, który już w Jego domowej kaplicy zasłynął łaskami. Odtąd, a szczególnie od dnia koronacji, której w 1887 r. z przyzwolenia papieża Leona XIII dokonał biskup Krakowa Albin Sas Dunajewski, pielgrzymi kończą wędrówkę po Dróżkach przed Jej obliczem. Od początku przychodzili tu ze wszystkich stron Polski, a także z Litwy, Rusi, Słowacji, Czech, Węgier, Moraw i z Niemiec. Szczególnie upodobali sobie Ją Ślązacy, którzy ufundowali koronę dla Pana Jezusa, a od koronacji co roku uczestniczą w procesji w dniu Wniebowzięcia Matki Bożej.

Jakże ważne było to miejsce dla Polski podzielonej pomiędzy zaborców. Dał temu wyraz biskup Dunajewski, gdy dokonując koronacji, tak się modlił:

»W dniu tym Maryja została wzięta w niebo i tam ukoronowana. W powracającą rocznicę dnia tego wszyscy święci składają swe korony u stóp swej Królowej, a dziś naród polski niesie także złote korony, by przez ręce biskupie włożone zostały na skronie Maryi w tym cudownym obrazie. Odplączę nam to, Matko, byśmy byli i między sobą jedno – i z Tobą jedno«. Tak modlił się do Niej o zjednoczenie Polski rozbitej. Dziś, gdy stanowi ona terytorialną i narodową jedność, słowa te nie tracą swej aktualności, choć nabierają nowego znaczenia. Trzeba je dziś powtarzać, prosząc Maryję, by wypraszała jedność wiary, jedność ducha i myśli, jedność rodzin i jedność społeczną. Oto modłę się dziś razem z wami: Matko Kalwaryjska, spraw, »byśmy byli między sobą jedno – i z Tobą«.

„Przeto, Orędowniczko nasza,
one miłosierne oczy Twoje na nas zwróć,
a Jezusa, błogosławiony owoc żywota Twojego,
po tym wygnaniu nam okaż.
O łaskawa, o litościwa, o słodka Panno Maryjo!”
Wejrzyj, łaskawa Pani, na ten lud,
który od wieków
pozostawał wierny Tobie i Synowi Twemu.
Wejrzyj na ten naród,
który zawsze pokładał nadzieję w Twojej matczynej miłości.
Wejrzyj, zwróć na nas swe miłosierne oczy,
wypraszaż to, czego dzieci Twoje najbardziej potrzebują.
Dla ubogich i cierpiących otwieraj serca zamożnych.
Bezrobotnym daj spotkać pracodawcę.
Wyrzuconym na bruk pomóż znaleźć dach nad głową.
Rodzinom daj miłość,
która pozwala przetrwać wszelkie trudności.
Młodym pokazuj drogę i perspektywy na przyszłość.
Dzieci otocz płaszczem swej opieki,
aby nie uległy zgorszeniu.
Wspólnoty zakonne ożywiaj łaską wiary, nadziei i miłości.
Kapłanów ucz naśladować Twojego Syna
w oddawaniu co dnia życia za owce.
Biskupom upraszaj światło Ducha Świętego,
aby prowadzili ten Kościół jedną i prostą drogą
Do bram Królestwa Twojego Syna.
Matko Najświętsza, Pani Kalwaryjska,
wypraszaż także i mnie siły ciała i ducha,
abym wypełnił do końca misję,
którą mi zlecił Zmartwychwstały.
Tobie oddaję wszystkie owoce mego życia i posługi;
Tobie zawieram losy Kościoła;
Tobie polecam mój naród;
Tobie ufam i Tobie raz jeszcze wyznaję:
Totus Tubus, Maria!
Totus Tubus. Amen⁷¹.

⁷¹ Ojciec Święty Jan Paweł II, Kazanie 19 sierpnia 2002 r., w: *Kazania kalwaryjskie...*, s. 19–22.

ANEKS

JAN PAWEŁ II NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ⁷²

(nadanie kościołowi zakonemu w Kalwarii Zebrzydowskiej
tytułu bazyliki mniejszej)

Chociaż wszystkie miejsca święte na całym świecie, poświęcone Najświętszej Maryi Pannie, są Nam drogie, gdyż niemal od samego początku jesteśmy przepełnieni najgłębszą miłością do Niej, to jednak, kiedy chodzi o miejsca, świątynie, sanktuaria polskiego narodu, z którego pochodzimy i który zawsze mamy w sercu i przed oczami, to Nasza miłość i życzliwość natychmiast niezwykle rośnie, jakby ktoś dodał miłość do miłości. Czcigodny Brat Nasz Franciszek Macharski, Kardynał Świętego Kościoła Rzymskiego, Arcybiskup Krakowski, poprosił Nas w imieniu swoim, jak również w imieniu swojego duchowieństwa i wiernych, o podniesienie sanktuarium Bogurodzicy Dziewicy Maryi w Kalwarii Zebrzydowskiej do godności Bazyliki Mniejszej. [Miało to miejsce] w czasie Naszej pielgrzymki do tego sanktuarium, to znaczy w dniu 7 czerwca poprzedniego roku [1979].

Wtedy też chętnie daliśmy na to ustne pozwolenie. A ponieważ ten sam Czcigodny Nasz Brat wysłał odpowiednie dokumenty dla uzyskania tego tytułu na piśmie, wydało się Nam rzeczą słuszną potwierdzić to pozwolenie także pisemnie. Dlatego po zapoznaniu się z tym, co przygotowała Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w tej sprawie, postanawiamy zaliczyć świątynię Najświętszej Maryi Panny Anielskiej, o której była mowa, do liczby Bazylik Mniejszych. [Czynimy to] ze względu na jej bogatą historię, sztukę, pomniki i przede wszystkim ze względu na szczególnie żywą pobożność do Chrystusa Ukrzyżowanego i Jego Najświętszej Matki. Oczywiście, należy zachować prawa i przepisy liturgiczne, właściwe świątyniom tej rangi, zawarte w Dekrecie o tytule Bazyliki Mniejszej z dnia 6 czerwca 1968 r. Zresztą spodziewamy się, że przyznany zaszczyt utwierdzi wiernych w wierze Chrystusa, powiększy miłość i umocni nadzieję dóbr nieśmiertelnych.

Dan w Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 30 kwietnia 1980 r., w drugim roku Naszego Pontyfikatu.

Podpisał: *Augustyn Kardynał Casaroli*
Sekretarz Stanu

⁷² Tekst w przekładzie na język polski K. Żuchowskiego OFM. – H.E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska*, s. 470.

PASSION-MARIAN SANCTUARY IN KALWARIA ZEBRZYDOWSKA

Summary

Kalwaria Zebrzydowska is the second, most significant Passion-Marian Sanctuary in Poland after Częstochowa. It has become widely known not only in Europe, but all over the world, thanks to Holy Father – John Paul II – who visited it twice: in 1979 and 2002.

In its first part, the present article brings readers closer to this unique place by presenting its history and its significance in shaping religious behaviors of the Polish society.

In the second part of the article, the author showed the bonds between John Paul II and Kalwaria, which is now more and more often called „Papal Kalwaria”.

This part contains also excerpts of the Pope's speech of 1979 and His homily during the Holy Mass of August 19, 2002, as the most vividly showing those specific, emotional bonds connecting Holy Father with Kalwaria Zebrzydowska.

Słowa kluczowe: Sanktuaria maryjne, Kalwaria Zebrzydowska, maryjność Jana Pawła II

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

WSPÓLNOTOWY KONTEKST RELACJI RELIGIJNEJ

Czy Kościół jest potrzebny do Zbawienia? – kilka uwag filozofa¹

WSTĘP: PROBLEM RELACJI RELIGIJNEJ

Zagadnieniem, nad którym chcę się zatrzymać, jest problem realnej relacji religijnej. Pytanie, na które chciałbym zarysować odpowiedź ma postać: Czy właściwym *milieu* ukonstytuowania się i przeżywania relacji religijnej jest kontekst odniesień osobowych, czyli rzeczywistość wspólnotowa Kościoła, czy też człowiek może w tej kwestii obejść się bez Kościoła? Taki kierunek poszukiwań podpowiada podtytuł referatu sformułowany w postaci pytania: Czy Kościół jest potrzebny do zbawienia? Mają to być uwagi filozofa.

Sprawą, którą należy na wstępie wyjaśnić, jest samo zagadnienie relacji religijnej, przez które rozumiem relację człowieka do Boga. Charakteryzując od strony filozoficznej relację religijną (tzn. fakt zachodzenia relacji religijnej), wypada zauważyć, iż w punkcie wyjścia dysponujemy dość skromnymi (wedle punktu widzenia nauk przyrodniczych) danymi: przeświadczeniem i świadectwem (zaangażowanego) podmiotu o pozostawaniu w odniesieniu do Boga oraz świadectwem życia ekstraspekcyjnie dostępnym innym podmiotom. Owe świadectwa podlegają wyjaśnieniu (w sensie rozjaśnienia) i interpretacji zarówno przez podmiot zaangażowany, jak i podmiot-observatora. Na przykład, słyszymy świadectwo Jezusa o sobie, o Jego relacji z Bogiem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30; por. 17, 21). Świadec-

¹ Jest to poszerzona i nieznacznie zmieniona wersja referatu nt. *Z Bogiem – „w Kościele” czy „poza Kościołem”*. *Czy Kościół jest potrzebny do zbawienia?*, wygłoszonego 10 maja 2006 r. podczas Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej nt. „Pogranicza” (Łódź, 8–10 maja 2006 r.) zorganizowanej przez Katedrę Historii Języka Polskiego Uniwersytetu Łódzkiego, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi oraz Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Łódzkim.

two to wywoływało konsternację i zgorzienie słuchaczy. Jak je rozumiano? – późniejsze wypadki rzucają pewne światło². Poznawczo dostępny był (i jest) dla obserwatora zewnętrznego pewien frapujący sposób wypowiedzania się Jezusa (jako konkretnej, historycznej osoby) na aktualne tematy³ (tzw. osąd wydarzeń). Pamiętamy z Ewangelii, iż Nauczyciel z Nazaretu właśnie w ten sposób zdumiewał, intrygował otoczenie. Czytamy: „Przybyli [po powołaniu Szymona i Andrzeja, a następnie Jakuba i Jana – dop. S.S.] do Kafarnaum i zaraz w szabat wszedł do synagogi, i nauczał. *Zdumiewali się* Jego nauką: uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie”⁴. Udziałem niektórych było coś podobnego do tego, o czym mówi Ewangelista Łukasz, relacjonujący najprawdopodobniej własne świadectwo uczniów z ich rozmowy z Tajemniczym Wędrowcem w drodze do Emaus: „I mówili nawzajem do siebie: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?»”⁵.

Tak jak świadectwo i nauczanie, tak jak cudowne znaki czynione przez Nauczyciela z Nazaretu, które budziły zdumienie oraz prowadziły w sposób nieuchronny do stawiania sobie przez uczniów pytania: Kimże On jest?⁶, tak również musi budzić zdumienie ktoś, kto nie ulega napastliwej interpretacji, która staje się wręcz obowiązująca⁷, ktoś kto nie staje się więźniem sloganów i niewolnikiem władzy, ktoś, kto – choć nie zawsze od razu to doceniamy – „zawždy inne gada, niż wszyscy wokół gadający”⁸.

Pierwszą sprawą godną podkreślenia jest postawa człowieka wolna od redukcyjnej skłonności.

O tyle jesteśmy w stanie uchwycić pewną objawiającą się nowość oraz jesteśmy w stanie zachować otwartość i pozostawać w oczekiwaniu, o ile potrafimy dokonywać osądu rzeczywistości (wydarzeń) w świetle doświadczenia podstawowego – tj. pierwotnych wymogów serca⁹. Ta postawa – dopowiedzmy od razu i to jako drugie godne uwagi podkreślenie – nie przekreśla także z góry jako niemożliwego do zdobycia przekonania o istnieniu rzeczywistości transcendentnej

² Jedno nie ulega wątpliwości. Ta postać jest prawdziwym „Znakiem Sprzeciwu”. Wobec niej nie można się nie określić. Kształtuje się osobliwa linia demarkacyjna.

³ Choćby prowokacyjna kwestia płacenia podatku Cezarowi.

⁴ Mk 1, 21–22, por. Mk 1, 36 – 2, 12.

⁵ Łk 24, 32.

⁶ Zob. Mk 4, 41.

⁷ F. Nietzsche miał twierdzić: „Nie ma już faktów, istnieją tylko interpretacje”. Cyt. za J. Carrón, *Zwycięstwem Chrystusa jest lud chrześcijański*, Międzynarodowe Spotkanie Odpowiedzialnych Comunione e Liberazione, La Thuile 17–21 sierpnia 2004.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Jeremiasz*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków: Znak 1979, 326. Sedecjasz wobec Jirmejahu pyta: „Czemu ty zawždy inne gadasz / niż wszyscy wokół gadający?”

⁹ Jednym z podstawowych wymogów serca jest wymóg prawdy, ostatecznego (zob. poniżej). To z powodu nierespektowania pierwotnych wymogów serca dochodzi do samowyalienowania się jednostki i ostatecznego, zniewalającego jednostki, triumfu władzy.

(Tajemnicy)¹⁰. Zdobyte jednak przekonanie o realnej możliwości istnienia teźże rzeczywistości, czy oparte na intuicji, czy też poparte dyskursem teoretycznym, samo z siebie (to jest trzecie podkreślenie) nie jest w stanie zainicjować wiary, wejścia człowieka w relację z Bogiem. Między człowiekiem a Bogiem istnieje bowiem zasadnicza dysproporcja¹¹, rzeczywista relacja człowieka do Boga (tj. wejście w odniesienie i pozostawanie w relacji do Boga) nie może być z tego tytułu rezultatem aktu *motu proprio* człowieka. Jak zatem rozumieć – oczywiście z filozoficznego punktu widzenia – postawę religijną?

Człowiek może przyjąć postawę religijną wobec Boga na podstawie przekonania o Jego istnieniu i w sposób słuszny sprawować kult. Będzie ów kult¹² wyrazem jego naturalnej cnoty sprawiedliwości, która w swej istocie, będąc rezultatem afektywnego odniesienia człowieka do rzeczywistości¹³, jest – jak interesująco zauważa św. Tomasz – cnotą integrującą kardynalną cnotę sprawiedliwości¹⁴. Wejście człowieka w relację z Bogiem i trwanie w odniesieniu do Boga okazuje się jednak rzeczywistością innego rodzaju. Wejście człowieka w relację z Bogiem i trwanie w odniesieniu do Boga jest (może być) ostatecznie rezultatem odpowiedzi człowieka na inicjatywę Boga. Innymi słowy mówiąc, z filozoficznego punktu widzenia realna relacja religijna nie jest autonomicznym dziełem człowieka. Jest rzeczywistością dialogiczną, a dokładniej – responsoryczną¹⁵: relacja religijna podobnie jak cały rozwój osoby nie jest jedynie rezultatem rozwoju według tego, co gatunkowe, ale w zdecydowanej mierze według tego, co indywidualne. Racją

¹⁰ Ateizm, a także przeżywany ateistycznie agnostycyzm nie są bez winy. Opierają się zawsze na odrzuceniu poznania, które samo z siebie jest dostępne człowiekowi. Człowiek nie chce jednak przyjąć jego warunków. Krótko mówiąc, w kwestii istnienia Boga i skromnego poznania Jego natury człowiek nie jest skazany na niewiedzę. Może ‘zobaczyć’, jeśli nie przekreśla z góry możliwości, jeśli słucha głosu własnej natury, głosu stworzenia i pozwala się mu prowadzić. Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Kraków: Salwator 2005, 24.

¹¹ Choćby dlatego, że Bóg nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania człowieka.

¹² To zasadniczo mieli na uwadze starożytni, gdy mówili o religii. Z tego tytułu nie funkcjonował powszechnie termin *religio* w wyobrażeniu takim, jakie współcześnie tu i ówdzie funkcjonuje. P.J. Griffiths, *The Very Idea of Religion*, „First Things” 103 (May 2000), 30–35. Zob. też T. Halik, *Czy dzisiejsza Europa jest niechrześcijańska i niereligijna?*, w: *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: WAM 2006, 22 nn.

¹³ Zob. S. Szczyrba, *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*, w: *Filozofować w kontekście teologii – Afektywne poznanie Boga*, Seria: *Religia i Mistyka*, t. 4, red. P. Moskal, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, 19–37.

¹⁴ STh II-II, q. 80, a. unic. (zob. Wydanie polskie nakładem Ośrodka Wydawniczego Veritas, London 1970, t. 18: *Sprawiedliwość*, tłum. F. W. Bednarski OP, 255. Zob. S. Huet, *Cnota religijności*, Warszawa: PAX 1954; S. Lis, *Św. Tomasz koncepcja religii*, „Studia Sandomierskie. Teologia–Filozofia–Historia” 8 (2001), 308–315.

¹⁵ J. Ratzinger powiada: „Można powtarzać za świętym Tomaszem, że niewiara jest czymś nienaturalnym, ale trzeba zarazem dodać, że człowiek nie może całkowicie rozwiązać ciemności, które otaczają kwestię Wiecznego, tak że jeśli ma dojść do prawdziwej relacji z Bogiem, Bóg musi wyjść mu naprzeciw, musi do niego przemówić.” J. Ratzinger, dz.cyt., 27.

owej indywidualności jest doświadczana w wieloraki sposób wolność człowieka¹⁶. Dlatego żaden człowiek nie jest jedynie egzemplarzem gatunku, a jeśli tak się rzeczy mają, to celem życia człowieka nie jest jedynie rozwijanie doskonałości gatunku (tego, co „wpisane” we wspólną wszystkim naturę człowieka, w człowieczeństwo), ale rozwijanie także doskonałości własnych, indywidualnych, niezdeteminowanych wspólną naturą. Droga do pełni osoby nie jest wyznaczona (zdeteminowana) jedynie tym, co powszechne, gatunkowe i okolicznościami zewnętrznymi. Celem nie jest realizowanie tego, co powszechne, wspólne, ale tego, co indywidualne. Takiej konstytucji osoby odpowiada swoisty sposób istnienia – człowiek-osoba istnieje jako cel sam w sobie¹⁷.

Ponieważ ów sposób istnienia nie pozwala nam uznać człowieczeństwa za coś oczywistego, konieczne jest spotkanie z czymś, co nazywa się wychowaniem¹⁸. Konieczne jest spotkanie z Kimś (tj. Autorytetem), niosące w sobie wydarzenie „niemożliwej odpowiedniości”¹⁹. Idąc tym tropem dalej, musimy dopowiedzieć, iż

¹⁶ Zasadniczą doskonałością osoby jest szczególna indywidualność, szczególna jednostkowość. Osobą nazywamy coś dlatego, że w szczególny i doskonalszy sposób jest jednostkowa i indywidualna. To właśnie przede wszystkim odróżnia osobę od innych bytów. Wbrew starożytnej filozofii, która – zasadniczo rzecz biorąc – bardziej ceniła to, co powszechne, to co ogólne; chrześcijańskie średniowiecze, a Tomasz daje temu doskonały wyraz, za doskonalsze od tego, co ogólne, uznaje się to, co jednostkowe i indywidualne. Podkreślić trzeba, że gdy w grę wchodzi osoba, jej indywidualność nie opiera się jedynie na szczególnych i niepowtarzalnych okolicznościach, w jakich żyje ani na jej specyficznych jednostkowych cechach – przypadłościach. W taki sposób także zwierzęta są indywiduami. Co zatem, zdaniem Akwinaty, jest zasadniczą racją uznania owej szczególnej jednostkowości? Myliliby się ten, kto chciałby wskazać na rozumność, jak to czynił Arystoteles. Szeroko pisze o tym Tomasz w księdze trzeciej *Sumy filozoficznej*, w rozdziałach otwierających traktat o prawie, tj. przede wszystkim w rozdziałach 111–114. Zasadniczą racją, jest doświadczana w wieloraki sposób wolność człowieka. Nie chodzi tu tylko o władzę nad swymi czynami (zob. STh I, q. 29, a. 1c). Wolność pojęta w taki sposób mogłaby być wolnością wybierania jedynie między dobrem a złem. Akwinata dostrzega coś więcej – wybieramy nie tylko między dobrem a złem, ale także między różnymi dobrami, a to znaczy także: między różnymi drogami naszej aktualizacji, między różnymi sposobami osiągnięcia szczęścia.

¹⁷ Zob. np. STh II–II, q. 64, a. 2, ad 3: *homo naturaliter liber et propter seipsum existens*. W rozdziale 112 księgi trzeciej *Sumy filozoficznej* Akwinata podkreśla, że Bóg chce człowieka dla niego samego, a ponieważ sposobowi chcenia stworzenia przez Boga odpowiada sposób istnienia, człowiek istnieje jako cel sam w sobie.

¹⁸ Wychowanie nie jest tylko aktualizacją potencjalności naturalnych, chociaż takie potencjalności poniekąd zakłada, zwłaszcza w zakresie pewnych predyspozycji do konkretnych umiejętności. Wychowanie jako szczególnego rodzaju propozycję przychodzącą z zewnątrz zakwestionował J.J. Rousseau w swojej idei dziecka jako naturalnie dobrego dzikusa (*l’homme sauvage*). Ale i on, podobnie jak J. Locke, nigdy nie wątpił, że dzieciństwo wymaga zorientowanego na przyszłość przewodnictwa dorosłych., niezależnie od tego, co w każdym przypadku owa dorosłość miałyby oznaczać. Por. N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frąc, Warszawa: PIW 2001, 127–133 (zwł. 133).

¹⁹ Odpowiedniość niemożliwa, ponieważ przewyższa naturalną moc wyobraźni. Bardzo często redukujemy pragnienie (w istocie pragnienie pełni, pragnienie nieskończoności, w które człowiek jest wyposażony) do jakiegoś konkretnego wyobrażenia, do marzenia sennego, lecz sygnałem, iż to

konieczne jest to, aby owo wydarzenie niemożliwej odpowiedniości nie było jednorazowe, lecz ażeby w jakiś sposób kontynuowało się w czasie, aby doszło do ukonstytuowania się osobliwego „pójścia za”²⁰ tak, aby owo wydarzenie „niemożliwej odpowiedniości” mogło przybrać kształt „Ty” dla „Ja”. To wtedy pojawia się prawdziwa szansa-nadzieja na autentyczne objawienie się „Ja”. Wtedy pojawia się nadzieja na objawienie się „Ja” o w pełni osobowej konsystencji²¹.

1. ZMYŚL RELIGIJNY I JEGO WYCHOWANIE

Platon, filozof, lecz także teolog w nowym stylu (w opozycji do teologów poetyckich Homera i Hezjoda), choć nie jedyny w starożytności, to jednak w sposób wyraźny dał wyraz przekonaniu, iż sens i znaczenie rzeczywistości empirycznej (zmysłowej) leży poza rzeczywistością zmysłową²². Owo odkrycie rzeczywistości duchowej jako podstawowej, fundującej i porządkującej rzeczywistość postrzeganą zmysłami z jednoczesnym uznaniem, że ta ostatnia nie tłumaczy sama siebie, lecz staje się zrozumiała dopiero poprzez pierwszą, według G. Reale, stało się punktem zwrotnym w rozwoju myśli Zachodu. Reale uważa Platona za twórcę metafizyki transcendencji²³. Oznacza to potężne wyzwanie dla wszelkich tendencji immanentystycznych wszystkich czasów (tendencji takich – powiedzmy wyraźnie, nie brakowało w starożytności; wielkie filozofie epoki hellenistycznej były swoistymi metafizykami materialistycznymi i immanentystycznymi, zbudowanymi w wyraźnej opozycji do Platona i Arystotelesa²⁴; nie brakuje ich także współcześnie²⁵).

nie jest to, czego tak naprawdę pragniemy, jest fakt, że niejednokrotnie po tym, jak udaje się nam osiągnąć to, czego konkretnie zapragniemy, nadal pragniemy, nie czujemy się do końca usatysfakcjonowani. Oznacza to, iż często wyobrażenie, jakim usiłujemy zaspokoić pragnienie pełni, jest wyobrażeniem, które nie jest w stanie całkowicie go zaspokoić, ponieważ ono zawsze dotyczy pełni. Arystoteles (*De anima*, III, 431 b 21), jak i św. Tomasz (*STh* q. 80, a. 1,c; q. 84, a. 2, ad 2), mówiąc o człowieku, mówili o duszy ludzkiej, iż jest *quodammodo omnia*, zwracali przy tym uwagę na stronę formalną władz duszy. Uwadze tych autorów uszedł fakt, iż człowiek dysponuje pewnym kryterium obiektywnym. Można je określić słowem *anima* albo *serce*.

²⁰ Owo „pójście za” jest aktem afektywnego przylgnięcia osoby do osoby. Jest rozumnym aktem woli.

²¹ Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa: PAX 1992, 39–40.

²² Platon też na dobre zainicjował rozważania nad naturą rzeczywistości transcendentnej.

²³ Zob. E.I. Zieliński OFMConv., *Laudacja*, w: *Giovanni Reale. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin: KUL 2001, 10.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. G. Reale, *Mądrość antyczna lekarstwem na zło nekające współczesnego człowieka*, w: *Giovanni Reale. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin: KUL 2001, 13–41.

Platon jest zatem jednym z pierwszych myślicieli²⁶, który dał wyraz rzeczywistości zmysłu religijnego jako nieusuwalnego wymiaru życia w pełni osobowego: można by powiedzieć, iż – na mocy tego wymiaru, pytania człowieka zawsze będą sięgały poza rzeczywistość widzialną²⁷. Pytań egzystencjalnych niepodobna zdławić, choć można próbować sprawiać, aby nie dochodziły one do głosu²⁸.

Prawdopodobnie Platon także, jak wynika z badań przedstawicieli tzw. Szkoły Tybingeńskiej nad jego „nauką niepisaną”, przykładał szczególną troskę o wychowanie swoich uczniów. Stał się przeto rzecznikiem wychowania zmysłu religijnego²⁹. Zdaniem czeskiego filozofa Jana Patočki, Europa narodziła się wtedy,

²⁶ Dla L. Wittgensteina również: „Sens świata musi leżeć poza nim”. Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, 84 (6.41: „Sens świata musi leżeć poza nim”); 86 (6.4312: „rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią”).

²⁷ Rzeczywistość widzialna staje się przez to znakiem odsyłającym poza siebie.

²⁸ Zob. L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań: Pallottinum 2000, 97–159.

²⁹ G. Reale stoi na stanowisku, że „Dialogi Platona, czyli jego pisma nie są autarkiczne, tzn. nie są samowystarczalne. Nie wystarczają do tego, by wyjaśnić do końca same siebie. W sposób istotny i strukturalny potrzebują »pomocy« ich autora”²⁹. Dzięki tradycji pośredniej, tzn. świadectwu Arystotelesa i innych uczniów Platona, ustne nauczanie twórcy Akademii można przynajmniej w istotnym zarysie zrekonstruować. To ono stanowi istotne tło, na którym trzeba umieszczać i odczytywać dialogi Platona (zob. G. Reale, *Treść i znaczenie...*, 92).

Owym istotnym tłem jest nauka *O Dobru*, której wykładowi Platon poświęcał swe najlepsze umiejętności, czas i siły, by ją raczej zapisać w duszach, umysłach uczniów aniżeli w rozprawach umieszczonych w martwych księgach (pismo miało co najwyżej pomagać w przypominaniu nauki, w ożywianiu pamięci, a nie zastępować pamięć!). Platon był wyrazicielem najwznioślejszej koncepcji pedagogicznej sformułowanej przez filozofów: *wychowywanie jest pisaniem w duszach ludzi* (zob. G. Reale, *Platońska krytyka pisma i jej podstawy historyczne. Świadectwa samego Platona: Fajdros i List VII*, 74). Nie chodziło tu o nauki, które same przez się – pisze Reale – nie byłyby możliwe do wypowiedzenia (ezoteryczne w sensie ścisłym, sekciarskim – S.S.), ale o takie, o których po prostu nie można tak mówić, jak się mówi o innych. Chodziło o nauki trudne do zrozumienia i przyjęcia, które wymagają zawsze długiego przygotowania, a przede wszystkim o takie, które **„rodzą się w naszym wnętrzu, a nie przychodzą do nas od zewnątrz”** (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 91). Taką nauką, podlegającą szczególnej trosce, była wspomniana wyżej nauka *O Dobru*. To tutaj Dobro Platon definiował tak: Dobro jest Jednym, najwyższą miarą wszystkiego (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 102). To w naukach niepisanych Platon wykładał teorię dwóch zasad, o której aluzyjnie jedynie napomynał w dialogach. To tę teorię stawiał ponad teorię idei, przysparzając badaczom dialogów niemało kłopotów (por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 94–95).

Teoria dwóch zasad (nauka o dwóch najwyższych i antytetycznych zasadach, o Jednym-Dobru i Diadzie-zasadzie wielości-i-zła) nie jest wynikiem niezrozumienia przez uczniów myśli Platona i Arystotelesa i ich, zniekształcającym naukę twórcy Akademii, dopiskiem – jak niektórzy z badaczy usiłowali obwiniać o to uczniów obydwu filozofów (np. H. Cherniss), ani nie jest też marginalnym owocem starości autora *Państwa*. Ona przedstawia, powie Reale, w sposób wzorcowy i wynosi na bardzo wysoki poziom metafizyczny pewien kanon myślowy wyrażający emblematyczny rys poglądów i duchowości Greków (G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 95). Tę dwubiegunowość (bipolarność) spotykamy w *Teogonii* Hezjoda (W fazie pierwotnej siły kosmiczne dzielą się na *dwie sfery biegunowo przeciwstawne*, na których czele stoją Chaos i Gaja; Chaos odpowiada zasadzie bezkształtnej, Gaja – formie, tj. ‘formie inteligibilnej, tzn. uchwytnej intelektem. Por. G. Reale, *Treść i*

gdy w Grecji troska o duszę uznana została za najważniejsze posłannictwo człowieka i sens wspólnoty (*polis*)³⁰. Wielkim rzecznikiem troski o duszę był Platon³¹. To tłumaczy poniekąd dość oględne, choć krytyczne, traktowanie przez Platona tradycji mitologicznej.

* * *

INTERMEZZO: Filozof a Prorok

Na pytanie, kim jest człowiek, Platon zarysował w sumie osobliwą odpowiedź³²: człowiekiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu jest filozof-mędrzec. Osobliwość odpowiedzi Platona polegała na tym, że była to odpowiedź quasi-deiktyczna. Filozofem ucieleśniającym ideał mędrca był Sokrates, którego Platon uczynił głównym bohaterem swoich dialogów. Z pewnością nosi on wiele cech historycznego Sokratesa, lecz także jest efektem pewnego zamysłu kompozycyjnego i wygodnego, zamierzonego oraz realizowanego w Akademii programu raczej pedagogicznego aniżeli czysto teoretyczno-badawczego³³. Platonowi nie był obcy cel egzystencjalny – przygotowanie autentycznych mędrców, którzy mogliby spełniać wobec społeczności wzniosłą posługę pośredników pomiędzy światem doczesnym (ziemskim) i światem transcendentnym.

Geniusz Platona polegał na tym, iż uchwycił on intuicyjnie, niejasno to, co stanowiło przedmiot doświadczenia i świadomości narodu izraelskiego: tajemnica człowieka, tajemnica rzeczywistości, a nade wszystko tajemnica egzystencji (egzystencji w sobie dramatycznej) wyjaśnia się poprzez relację. Tajemnica rzeczywistości, zwłaszcza tajemnica człowieka, rozjaśnia się wtedy, gdy widzimy człowieka dzięki duszy, dzięki jej specyfice jako rzeczywistość w relacji i poprzez relację.

znaczenie nauk..., 95; 97), będącej najpełniejszym wyrazem religijnej myśli Greków, a także w mitologii dotyczącej bogów olimpijskich (Pokonani przez Zeusa i bogów olimpijskich Tytani są strąceni do Tartaru, który jest swego rodzaju antyświatem, przeciwstawnym wobec świata Olimpu. Nadto każdy z bogów jest jakby mieszaniną sił o charakterze biegunowo przeciwnym, na co wskazują rekwizyty, w które wyposaża się bogów, np. typowym symbolem Apollina jest lira i łuk ze strzałami. W mitologii greckiej każdemu z wielu bóstw odpowiada bóstwo biegunowo przeciwstawne np. wspomnianemu Apollinowi biegunowo przeciwstawny jest Dionizos. Por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, s.95–96).

„Działanie Jednego na wielość niesie ze sobą uporządkowanie tego, co nieuporządkowane. Dlatego dobro jest postacią porządku zarówno we wnętrzu każdego człowieka, jak i poza nim, w rodzinie, w społeczeństwie, w państwie” (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, passim; cyt. za: Por. G. Reale, *Treść i znaczenie nauk...*, 94).

³⁰ Zob. T. Halik, *Co zespala Europę?*, w: *Wzywany czy nie wzywany...*, 130.

³¹ Zob. J. Patočka, *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska w: tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa: Fundacja Atetheia 1998, 211–230.

³² Zob. M. Buber, *Platon a Izajasz*, tłum. J. Zychowicz, „W drodze” 1983, nr 1–2, 24–30.

³³ Por. P. Hadot, *Sokrates*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: PAN IFiS 1992, 75–108.

Platon nie wypowiedział tego sądu *expressis verbis*, ponieważ nie dysponował takim przekonaniem, jakim dysponował Izrael, że Tajemnica zagadnęła człowieka, że weszła z człowiekiem w układ – przymierze. Historia Żydów niesie przeświadczenie, iż przymierze z Rzeczywistością Transcendentną (Bogiem JHWH) nie jest dziełem ludzkiego dyskursu ani ludzkiego czynu (woli). Ono jest darem Boga, wydarzeniem z woli Boga. Można jednak twierdzić, iż to Sokrates ucieleśniał w sobie (i przez to syntetyzował) dwie postawy, które później zostały od siebie oddalone, a nawet w jakimś sensie – przeciwstawione. Sokrates jako mistrz ujmowania czegoś przez definicję stał się prekursorem podejścia charakterystycznego dla Arystotelesa. Podobnego szczęścia nie miała jego idea posłuszeństwa *dajmonionowi*, choć rozwijał ją Platon. To właśnie w tej idei posłuszeństwa – dziś być może powiedzielibyśmy – głosowi wewnętrznemu sumienia, wyrażała się genialna intuicja, iż na tej drodze w sposób istotny odsłania się prawda człowieczeństwa człowieka.

Można to wyrazić innymi słowy. Bardziej niż oku drugiego, a więc obserwacji od zewnątrz, człowiek objawia się w działaniu („w oknie czynu” – według znanego określenia kard. K. Wojtyły i ks. T. Stycznia) i to w pierwszej kolejności zaangażowanemu weń człowiekowi jako podmiotowi i sprawcy tegoż czynu. Człowiekowi należy przywrócić możliwość doświadczania własnego sprawstwa. Człowiekowi należy przywrócić stałą samoświadomość, która jest warunkiem jego autentycznej, odpowiedzialnej obecności w rzeczywistości.

Wydaje się, iż to, co intuicyjnie przeczuwał Sokrates – Grek, w szczególny sposób mógł kultywować i rozwijać Izraelita. To ten drugi miał szczególną szansę rozwijania owej *PRAXIS*, która jest specyficzną dziedziną ludzkiej egzystencji z wyraźnym akcentem padającym na przymiotnik „ludzkiej”³⁴. Dość powszechnie używany jest w piśmiennictwie termin „filozofia żydowska”. Wypadałoby choć skromnie zapytać: Czy Żydzi w ogóle myśleli o uprawianiu filozofii? Czy ich dociekania można nazywać „filozofią”, terminem jakby nie było greckim? Oczywiście, wielu zasymilowanych Żydów (stąd – filozofów żydowskich) uprawiało filozofię, uprawiało tę filozofię „po europejsku”, a więc zgodnie z pewnymi tendencjami, jakie dochodziły w kulturze europejskiej do głosu, nierzadko wyciskając na tej kulturze znaczące piętno. To piętno, jakie nosiło ich podejście w wielu wypadkach łączyło się, mniej lub mocniej, z tradycją hebrajską. Tradycja ta, zresztą jak Biblia sama, niesie w sobie prowokację o charakterze filozoficznym, nade wszystko – niesie wyzwanie dla filozofii³⁵.

Warto nadto zauważyć, że sam sens owego greckiego, co do genezy pojęcia uległ dość znaczącemu przekształceniu. Zdaniem K. Alberta autorem owego przekształcenia sensu pojęcia „filozofia” był Platon³⁶.

³⁴ Jedynie w stosunku do człowieka kierowany jest i formułowany zarzut o „nieludzkim” postępowaniu, „nieludzkiej” postawie, „nieludzkim” ustroju etc. Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa: Cyklady 1994, 12–59.

³⁵ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 80.

³⁶ K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa: PAN IFiS 1991, 13nn. Przed Platonem, pisze K. Albert, nie było istotnej różnicy między słowami φιλοσοφία i

Wydaje się, że rysem niezmiennym Platońskiego podejścia – jakby dookreślił G. Reale (zresztą *cum fundamento in re*) – „drugiego żeglowania”, było przeświadczenie o istnieniu świata transcendentnego, jako tłumaczącego rzeczywistość zmysłową, będącego znaczeniem tej ostatniej. Świata transcendentnego nieosiągalnego poznawczo w jego pełni egzystencjalnej dla człowieka. W każdym razie, zdobyta i posiadana wiedza o Innym nie mogła w pełni satysfakcjonować rozbudzony umysł Greka.

To, co dla Greków stało się/było przedmiotem osobliwej pretensji – by pojąć intelektualnie Niepojmowalnego, dla Żydów było przedmiotem chlubnego *sui generis* posiadania – w konsekwencji uprzedniego obdarowania, i w następstwie nieustannego rozważania tego: Niepojmowalny przemówił, przemawia, dał i nadal daje się poznać w historii, jako jej podmiot; Niepojmowalny dokonał wyboru. Wybrał nas – Żydów, abymy byli swoistym „zaczynem” Ludu Boga i znakiem przynależności do Ludu Boga.

Można powiedzieć, że w konsekwencji zaznaczyły się dwa odmienne punkty wyjścia: grecki i żydowski (hebrajski)³⁷. Grecki, stawiający w centrum jednak człowieka, a nie kosmos, człowieka rzuconego w świat i poznającego świat, człowieka usiłującego wyczerpać tajemnicę Wszystkiego. W jakiejś mierze można symbolicznie zobrazować ów punkt wyjścia, sięgając zarówno do mitycznej postaci Prometeusza, jak i Syzyfa. Jest to w swej istocie świat monologiczny, świat dialogu pozornego³⁸, w gruncie rzeczy, ostatecznie – świat monologu. Dialog, jeśli o takowym wolno tu w ogóle mówić, jest jednostronny (to człowiek zagaduje i wsłuchuje się, oczekując na odpowiedź), pełen dramatu. Dlatego można mówić nie tylko o pięknie tej kultury, które wyraża się w tym, że jest to kultura ludzi zapytujących (J. Mirewicz), ale i o dramatyzmie tej kultury, która jest naznaczona dramatyzmem o charakterze religijnym. Dramatyzmem, który znalazł

σοφία. Platon odmiennosć obu części słowa φιλοσοφία, złożonego z φίλος (miły, przyjaciel), φιλεῖν (miłować) oraz σοφία (biegłość, rozumienie się na czymś i w tym znaczeniu – mądrość), których do jego czasów nie odczuwano, wykorzystał do tego, aby filozofii nadać nowe znaczenie.

³⁷ Ich rozchodzenie i opozycyjne przeciwstawienie dokonywało się w czasie. To zagadnienie mogłoby być przedmiotem odrębnego studium. W moim przekonaniu owe opozycyjne stanowiska są konsekwencją pierwotnego rozejścia rozumu (w sensie już wyspecjalizowanym, filozoficznym) i wiary, które dokonało się w łonie kultury greckiej, w erze przedchrześcijańskiej, i swoistego przeniesienia owego dystansu/uprzedzenia w nadchodzącą przyszłość. Reakcje Tacjana i Tertuliana, które wyrażało słynne pytanie: *Co mają wspólnego Ateny i Jerozolima?*, mają prawdopodobnie u swych podstaw (jako rację, być może nie jedyną, lecz jedną z wielu, jednak rację ważną) swoistą niechęć do filozofii za to, co ona w obrębie kultury greckiej uczyniła religii/kultowi. Od tego bowiem momentu (gdy filozofia przyczyniła się do demitologizacji), kult i poznanie rozeszły się. Por. J. Ratzinger, *Prawda chrześcijaństwa?*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” nr 53–54, 2001, 82 nn.

³⁸ Jest to świat dialogu pozostającego w sferze – jeśli można tak powiedzieć – życzeń. Jest to świat dialogu przeczuwanego i w jakiś sposób oczekiwanego (zwłaszcza gdy kultura ta nosiła na sobie wyraźne znamiona kultury sakralnej, zorientowanej na sacrum) z genialną intuicją. *De facto* człowiek sam „organizował” sobie odpowiedź na własne pytania. Zdumiewał go niezmiennie doświadczany wokół ład, porządek – kosmos i prześwitujący przezeń Logos.

ujście w formie literackiej w dramacie religijnym. Szczególną rolę w owym dialogu monologicznym mieli odegrać filozofowie³⁹. Z nimi konkurowali poeci (poci-teologowie), których Platon radził wypędzić z państwa, w każdym razie to Platonowi się pamięta. W moim przekonaniu Platon jest pierwszym teologiem w nowym stylu, nie tyle teologiem narracyjnym, ile raczej teologiem poszukującym racjonalnych podstaw wierzeń. To dzięki niemu *logos* przybliżył się do *mythos*, dosięgając też *ethos*, a przez to kształtując nową wizję tego ostatniego. Platon, podobnie jak jego nauczyciel – Sokrates, dostrzegał wyraźnie potrzebę nowej organizacji życia *polis*. Jedności państwowej na poziomie greckiej *polis* ani tym bardziej szerszej pojętej, zdaniem Sokratesa, nie był w stanie dłużej utrzymać i kształtować jedynie zewnętrznie sprawowany kult i ‘usprawiedliwiająca’ go fabuła.

Żydowski punkt wyjścia był diametralnie inny. Jest on w pełnym tego słowa znaczeniu od początku dialogiczny, choć trudno ów dialog opisać i przedstawić pojęciowo⁴⁰. Przede wszystkim niejasność co do Niepojmowalnego była tu innej natury. Jeśli tak można powiedzieć, niepojmowalność Niepojmowalnego nie była tu już więcej zupełnie nieokreślona i rozmyta. Niepojmowalny sam siebie określił wobec człowieka, podał mu swoje tajemnicze Imię. To ono, będąc jednak określone, dla człowieka pozostaje do końca niepojęte, niewypowiadalne. Żyd, w przeciwieństwie do Greka, był ‘posiadaczem/sukcesorem’ jakiejś istotnej i pewnej (w znaczeniu czegoś, co może być punktem oparcia) prawdy o rzeczywistości transcendentnej. Oczywiście, nie było tu mowy o posiadaniu pełnej/całej prawdy (w sensie adekwatności poznania, o jakiej powiada nowożytność, myląc tym samym zagadnienie prawdy z pewnością). Takiego punktu oparcia pozbawiony był jednak, pozbawiony właśnie istotnej prawdy o Bogu, starożytny Grek. W centrum żydowskiego patrzenia na Wszystko plasował się wybór-powołanie konkretnych historycznych postaci: Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza... To wraz z powołaniem-wyborem Abrahama zaistniała w świecie nie tylko świadoma siebie egzystencja, bo możemy powiedzieć, iż bycie świadomą egzystencją (problem tylko, czy do końca świadomą samej siebie⁴¹) poprzedziło⁴² w jakiejś mierze ‘owo powołanie’, ale za-

³⁹ K. Albert, dz.cyt., 18 nn. Symbol Prometeusza i Syzyfa zachowuje swoją wymowę w odniesieniu do filozofa i jego zadania.

⁴⁰ Pojęciowy sposób przedstawiania był umiejętnością i specjalnością Greków.

⁴¹ Wielu autorów współczesnych coraz bardziej i coraz częściej zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia wymiaru religijnego, odniesienia do Boga jako niezbędnego do zbudowania integralnej antropologii i przeżycia w pełni ludzkiej tożsamości.

⁴² Tak jak akt wiary poprzedza jakieś ‘wiem’. Akt wiary suponuje określone zaangażowanie rozumności człowieka, które wyraża się w szukaniu znaczenia całości, które poszukuje sensu-znaczenia wszystkiego, co człowiek spotyka wokół siebie. Jan Paweł II w swoich katechezach poświęconych Bogu Ojcu stwierdza: „Jest rzeczą oczywistą, że poznanie przez wiarę różni się od poznania czysto rozumowego. Tym niemniej Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim. Tak więc obok «wiem», właściwego dla ludzkiego rozumu, staje «wierzę», właściwe dla chrześcijanina [...]” (Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, Libreria Editrice Vaticana 1987, 45) Tutaj Jan Paweł II wyraźniej wskazuje na

istniała egzystencja świadoma sensu własnej historii i własnego zadania do spełnienia⁴³. Inaczej mówiąc, wraz z powołaniem zrodziło się-objawiło się w pełni ‘ja’ jako podmiot, dokładniej jako współ-podmiot, współ-podmiot historii. W tym sensie monoteizm, odkrycie monoteizmu, ale monoteizmu wskazującego na Boga obecnego i działającego w dziejach, stało się „jednym z wielkich, a może – jak pisze Paul Johnson – i największym z wszystkich punktów zwrotnych historii”⁴⁴.

Przewodnictwo społeczności narodu wybranego (a w jej łonie – wybitnych, charyzmatycznych indywidualności, wyłonionych z niej i przyporządkowanych tejże społeczności jako Ludowi Boga⁴⁵), zafascynowanej swoją przeszłością, charakteryzującej się pasją etiologiczną pełniło tę funkcję, którą usurpowali sobie – w Platońskim zamyśle – w jakiejś mierze filozofowie greccy. Społeczność cała miała ucieleśniać egzystencję, której zasadą konstytutywną było przymierze, przynależność świadomie przeżywana. Dopokąd działali prorocy, oni nade

potrzebę jakiejś wiedzy (poznania naturalnego? doświadczenia religijnego?) dla aktu wiary. Problemem do wyjaśnienia pozostaje natomiast, jak rozumieć owo „zdolny do poznania jakiejś prawdy o Bogu”. Czy zdolność ta przejawiać się ma w stawianiu pytań? Pytanie wszak suponuje już poznawcze ujęcie jakiejś prawdy, gdyż samo pytanie ma swoją rację bytu w zderzeniu poznawczym z faktem egzystencjalnym. Tylko tam, gdzie człowiek poszukuje odpowiedzi (a więc nosi w sobie pytanie), odpowiedź, która jest udzielana (tym jest m.in. Objawienie jako samo-objawienie się Boga udzielone człowiekowi), może być rozpoznana i przyjęta.

⁴³ Interesującą uwagę czyni P. Johnson w *Prologu* do swego dzieła *Historia Żydów*. Odsłaniając cztery powody, dla których napisał swoją *Historię Żydów*, Johnson na stronie 2 stwierdza: „(Po czwarte wreszcie) książka ta dała mi okazję do obiektywnego – w świetle badań obejmujących blisko cztery tysiąclecia – rozważenia najbardziej nieustępliwego ze wszystkich nurtujących człowieka pytań: po co jesteśmy na Ziemi? Czy historia to tylko zbiór wydarzeń, których suma nie tworzy żadnej sensownej całości? Czy nie ma istotnej moralnej różnicy pomiędzy historią rodzaju ludzkiego a historią, powiedzmy, mrówek? Czy, przeciwnie, istnieje jakiś opatrnościowy plan, w którym mamy swój – choćby najskromniejszy – udział? Żaden naród w dziejach nie podkreślał z taką mocą jak Żydzi, że historia ma swój cel, a ludzkość przeznaczenie. Już na bardzo wczesnym etapie swego grupowego istnienia Żydzi uwierzyli, że odkryli Boże zamiary wobec rodzaju ludzkiego, którego ich własne społeczeństwo miało być przewodnikiem. Przemysłili swoją misję w najdrobniejszych szczegółach. Trwali przy niej z heroicznym uporem w obliczu najokrutniejszych cierpień. Wielu z nich wciąż jeszcze w nią wierzy. Inni zamiast niej podjęli prometejski trud ulżenia naszej doli za pomocą czysto ludzkich środków. Ta żydowska wizja stała się prototypem całego szeregu podobnych wielkich projektów ludzkości, zarówno uwzględniających rolę Boga, jak i ściśle świeckich. Toteż Żydzi znajdują się w samym sercu odwiecznego dążenia do nadania ludzkiemu życiu godności poprzez odnalezienie jego celu.” P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków: Wydawnictwo Platan 1993.

⁴⁴ Tamże, 35; por. 44–45; 85–86; 109; 143nn; 158.

⁴⁵ Izraelici stworzyli nowy typ społeczeństwa. Józef Flawiusz określił go później mianem ‘teokracji’, rozumianym jako ‘oddanie całej zwierzchniej władzy w ręce Boga’ (*Przeciw Apionowi*, II, 165). Mędrcy Żydowscy mieli go nazywać ‘przyjęciem na siebie jarzma Królestwa Niebieskiego’ (Hyam Maccoby [ed. and trad.], *Juaim on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, New Jersey 1982). Zob. P. Johnson, dz.cyt., 46.

wszystko byli stróżami przymierza i życia wedle przynależności⁴⁶. Kiedy wygasła instytucja proroków, kiedy na skutek niewoli zaistniało realne niebezpieczeństwo zapoznania treści ustnie przekazywanych i rozproszenia spisane go nauczania, wielu zwróciło się ku utrwaleniu wszystkiego na piśmie. Judaizm zaczął stawać się w sensie szczególnym, często wręcz dosłownym, religią księgi⁴⁷. Chciałoby się skomentować owo dokonujące się przeobrażenie słowami: „od początku nie tak było”. Ten dialogiczny wymiar miało wnieść na nowo chrześcijaństwo.

* * *

Dlaczego wychowanie zmysłu religijnego jest tak doniosłe?⁴⁸ Dla L. Giussaniego, moderatora znanego w wielu krajach świata ruchu *Comunione e Liberazione*, „[...] pierwszą przeszkodą w spotkaniu z Kościołem jest [...] trudność rozumu, wynikająca z braku dyspozycji podmiotu względem przedmiotu, o którym ma on wydać osąd. Trudność zrozumienia spowodowana jest sytuacją niedorozwoju

⁴⁶ Zob. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacje w Septuagincie*, Warszawa: ATK 1991, zwł. 119 nn. Por. także: G. Vermes, *Prorok w pobiblijnym judaizmie*, w: tenże, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków: Znak 2003, 116–120.

⁴⁷ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. Ks. T. Skibiński SAC, Kraków: WAM 2000, 7. P. Johnson zajmuje stanowisko, iż judaizm jako religia księgi ma swój konkretny kontekst historyczny. W tym znaczeniu polemizowałby z dość mocnym stwierdzeniem Simonettiego. Zdaniem Johnsona, dwie katastrofy, 70 i 135 r., nie tylko skutecznie zakończyły historię państwa żydowskiego w starożytności, ale doprowadziły do bezpośrednich następstw, z których pierwszym była ostateczna separacja judaizmu i chrześcijaństwa, a drugim – zmiana natury i spektrum podejmowanych przez Żydów działalności. „Od roku 70 n.e., a w jeszcze większym stopniu po roku 135, pisze Johnson, judaizm przestał być religią państwową w jakimkolwiek fizycznym i widzialnym sensie, a Żydów wygnano z ojczyzny. W to miejsce zarówno samo bycie Żydem, jak i judaizm stały się tożsame z badaniem i przestrzeganiem Tory. [...] Koncentrowanie się judaizmu i narodu żydowskiego na Torze postępowo bez przerwy od ostatniego okresu królestwa Dawidowego. Reformy Jozjasza, Wygnanie, Powrót z Wygnania, działalność Ezdrasza, triumf Machabeuszy, powstanie faryzeizmu, Synagoga, szkoły, rabini, wszystkie te zjawiska po kolei najpierw ustanawiały, a następnie utwierdzały absolutną dominację Tory nad żydowskim życiem religijnym i społecznym. W ten sposób uczyniła ona inne instytucje judaizmu i Żydów bezsilnymi. Po roku 135 jej panowanie stało się wyłączone, ponieważ nie pozostało nic innego. [...] Utraciwszy Królestwo Izraela, Żydzi przetworzyli Torę w twierdzę umysłu i ducha, w której mogli zamieszkać bezpiecznie i z zadowoleniem. To wielkie przedsięwzięcie metafizyki społecznej rozpoczęło się na ruinach po upadku Jerozolimy w roku 70 n.e. dziedziczne rody kapłańskie i tradycyjna klasa wyższa jako całość zniknęły wraz z upadkiem miasta. Od tej pory Żydzi organizowali się w katedokrację: rządzili byli z nauczycielskiej katedry”, P. Johnson, dz.cyt., 153; 157; 159.

⁴⁸ Zobacz szerzej na ten temat: S. Szczyrba, *Sfrustrowany zmysł religijny: błąd antropologiczny i pedagogiczny. Z myślą o dialogu nie tylko międzyreligijnym*, w: *W Mocy Ducha. Księga Jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka metropolity łódzkiego*, red. ks. J. Pater, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2005, 567–575.

zmysłu religijnego⁴⁹. Według L. Giussaniego „Nikt nie może uniknąć problemu ostatecznej zależności. Bez względu na to, do czego się ona odnosi, w momencie, gdy odpowiada na nią w życiu jakaś świadomość, do głosu dochodzi postawa religijna, urzeczywistnia się religijny poziom życia⁵⁰. Cechą własną zmysłu religijnego jest to, iż jest on ostatecznym, nieuchronnym wymiarem każdego gestu, czynu i każdego rodzaju relacji (więzi). Głębia, z jaką ów zmysł domaga się znaczenia, po prostu odbija się w każdym uczuciu, przedsięwzięciu i geście. A zatem, gdyby coś wymykało się temu, co człowiek uznał *za ostateczne*, za owego «boga» – jakkolwiek by go pojmował, to tym samym ten ostatni nie byłby już *czymś ostatecznym*, nie byłby «bogiem». Znaczyłoby to, że w naszym sposobie działania istnieje coś jeszcze głębszego i temu czemuś w rzeczywistości należałoby oddawać cześć. Zmysł religijny podlega wychowaniu. Brak wychowania zmysłu religijnego może oznaczać to, iż odrzucamy (a reakcja ta ma niekiedy postać odruchu) możliwość, by zmysł religijny świadomie determinował i określał każde nasze działanie. Wyraźnym symptomem i objawem zaniku czy niedorozwoju zmysłu religijnego w nas jest na przykład poważne zakłopotanie, obcość, której doświadczamy wobec stwierdzenia, iż «Bóg» determinuje wszystko, że jest on czynnikiem, którego nie można pominąć, kryterium, na którego podstawie podejmuje się decyzje, studiuje, gromadzi wytwory własnej pracy, prowadzi badania naukowe, wybiera żonę lub męża, wstępuje do partii, rządzi narodem⁵¹.

Relacja o charakterze religijnym („relacja religijna”) – czy tego chcemy, czy nie, w takim lub stopniu, a więc nie do końca uświadomiona (zatem – w sensie jedynie analogicznym) aktualizuje się w tych okolicznościach ludzkiego życia, w których dochodzi do osobliwego ukonstytuowania i ujawnienia się czegoś, czemu człowiek dedykuje całą swoją *pietas*. To zaś, czemu człowiek dedykuje całą swoją pobożność, jest tym, do czego przynależy i od czego zależy. Ta przynależność/zależność w osobliwy sposób określa/naznacza wszystkie działania człowieka i ma na nie decydujący wpływ.

Gdy człowiek odkrywa, iż temu, co on uznał za ostateczne – jakkolwiek by to (tego „tosia”) pojmował, coś (cokolwiek) jednak wymyka się, to – w konsekwencji owego odkrycia (czynionego z prostotą i uczciwością) – należałoby się od niego także spodziewać, że to coś przestanie uznawać za coś ostatecznego, za swojego „boga”. Za każdym razem w ten sposób odżywa na nowo „problem relacji religijnej”. Może być on przeżywany nie do końca świadomie. Jest on tym bardziej nie do końca świadomie przeżywany jako religijny w istocie, im bardziej niewychowany jest zmysł religijny⁵².

⁴⁹ L. Giussani, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2004, 13.

⁵⁰ Tamże, 13–14; zob. L. Giussani, *Zmysł religijny...*, 79–80;

⁵¹ Zob. S. Szczyrba, *Sfrustrowany zmysł religijny: błąd antropologiczny i pedagogiczny...*, art.cyt., 572.

⁵² Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 14.

2. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO ODPOWIEDŹ NA ZMYŚL RELIGIJNY

Relacja człowieka z Bogiem, dokładniej: wejście człowieka w relację z Bogiem i pozostawanie człowieka w odniesieniu do Boga, jest prawdziwym problemem człowieka. To zagadnienie pozostawało przedmiotem dociekań całego życia M. Bubera⁵³. Może z tego tytułu E. Lévinas, poproszony o przybliżenie dzieła i osoby Martina Bubera zmarłego 13 czerwca 1965 r., posłużył się dwoma określeniami, w zamiennej kolejności: prorok i filozof⁵⁴.

Z pewnego jednak powodu i trzeba to wyraźnie powiedzieć, M. Buber nie uczynił istotnego kroku w kierunku pozytywnego rozwiązania kwestii relacji człowiek – Bóg. Trzeba byłoby bowiem przekroczyć w istotny sposób osobliwość doświadczenia narodu wybranego. Tego doświadczenia, któremu poświęcił wiele znakomitych uwag w swojej monografii *Mojżesz* z 1945 r.; dodajmy – polemicznej w sposób wyraźny (choć nie wprost) w stosunku do monografii Z. Freuda z 1939 r., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

O osobliwości doświadczenia narodu wybranego nadmieniał wyżej (zob. *INTERMEZZO: Filozof a Prorok*). Egzystencja, której zasadą konstytutywną stało się przymierze nowe⁵⁵, przynależność świadomie przeżywana, było udziałem najpierw garstki, a potem coraz większej rzeszy ludzi, uczniów-wyznawców Nauczyciela z Nazaretu, którego rozpoznano i uznano jako Chrestosa, Obiecanego przez Boga i Jego świadków-proroków – Mesjasza-Zbawiciela.

On sam stał się zasadą konstytutywną nowej społeczności. O tym jednak za chwilę. Tym, co istotne jest teraz to – to, że Tajemnica Jego Osoby, i to, co dzięki Niej stało się, jest odtąd dostępne dla wszystkich.

⁵³ Dialogika M. Bubera – jak słusznie zauważa A. Żak SJ – jest próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość i rzeczywistość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem (A. Żak, *Martin Buber o możliwości Objawienia*, „*Analecta Cracoviensia*” 23 (1991), s. 119. A. Żak przytacza ważne, autobiograficzne stwierdzenie Bubera z jego pracy: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips!* Zob. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider GmbH Heidelberg 1962, s. 297). Musi zrodzić się pytanie, dlaczego Buber zaintrygowało akurat właśnie to pytanie, które stało się – jak sam to nie omieszka podkreślić – pytaniem właściwie całego jego życia? (zob. M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: *Martin Buber*, hrsg. von Paul Arthur Schlipp und Maurice Friedman, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1963, s. 29; J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 12–13). Buber – przytoczmy w całości jego słowa – autobiograficznie wyznaje: „Od młodości intrygowała mnie możliwość dialogicznej relacji między człowiekiem i Bogiem, a więc faktycznego partnerstwa człowieka w dialogu między ziemią a Niebem, którego językiem zarówno przy zagadywaniu, jak i odpowiedzi, jest samo dzianie się, dzianie przebiegające od góry do dołu i od dołu do góry. Od momentu zaś, gdy tradycja chasydzka stała się fundamentem mojego myślenia, a więc gdzieś od 1905 r., pytanie to stało się dla mnie pytaniem najważniejszym” (cyt. za: J. Doktor, *Wstęp*, w: *Ja i Ty...*, s. 12–13). J. Doktor posłużył się pierwodrukiem amerykańskim, który ukazał się nieco wcześniej, w tym samym roku w USA.

⁵⁴ E. Lévinas, *Martin Buber prophète et philosophe*, „*Foi et culture*” 1^{er}-7-65, 31–32.

⁵⁵ Przymierze nowe, drugie, dobrze osadzone w Przymierzu Pierwszym ST).

Nie wchodząc w treść Dobrej Nowiny, nie możemy nie zauważyć sensu, jaki niesie ze sobą – użyjmy filozoficznego dystansu wobec Wydarzenia Chrześcijańskiego, jakim jest Wcielenie – sama hipoteza Wcielenia Boga. Jeśli prawdą jest – pozostajmy w tym hipotetycznym sposobie narracji – że Bóg cielesnie (poprzez cielesność) stał się faktem w ludzkiej historii⁵⁶, to przynajmniej niektórzy (tj. współcześni temu Wydarzeniu) mogli przeżyć rzeczywiste, wręcz bezpośrednie spotkanie z Bogiem, wejść z Nim w relację, pozostawać z Nim w relacji⁵⁷. Oczywiście, owa bezpośredniość była **bezpośredniością zapośredniczoną**, zapośredniczoną człowieczeństwem Jezusa, „wziętym” z Dziewicy z Nazaret, i dopowiedzmy – zaktualizowanym przez Osobę Syna pozostającego w komunii z Ojcem, we wzajemnym darowywaniu się sobie, czyli – w Duchu Świętym – jak wyjaśniają teologowie. O innej bezpośredniości niż zapośredniczonej, w przypadku człowieka, tzn. ze względu na jego strukturę ontyczną, być nie mogło i – dodajmy – być nie może! Ta okoliczność, tu uwydatniona, przybliży poniekąd dopiero właściwą odpowiedź na pytanie, które sformułował w sposób wyraźny w XI w. św. Anzelm z Canterbury: *Cur Deus homo?*

„U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” – napisze w swojej pierwszej encyklice⁵⁸ Benedykt XVI. Tym zdaniem następcy Jana Pawła II w sposób poniekąd opatrnościowy wychodzi naprzeciw czynionym tu rozważaniom.

Jeśli człowiek jako osoba w swej ostatecznej istocie jest relacją z czymś nieskończonym, co artykułuje się w tym, że nic skończonego i nikt skończony nie jest w stanie go do końca usatysfakcjonować, spełnić, uczynić szczęśliwym (zmysł religijny jest bowiem niemożliwą do zredukowania ową cechą ludzkiego serca), to jedynie spotkanie, które niesie w sobie ową pożądaną (choć niemożliwą do określenia i przewidzenia) „niemożliwą odpowiedniość”, może stać się początkiem uzyskania całkowicie nowej perspektywy i decydującego ukierunkowania życia człowieka i spełnienia osoby.

Współcześni Jezusowi, który jako jedyny wśród tzw. założycieli religii powiedział o sobie samym: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6) mieli zatem szczególną okazję doświadczyć owej „niemożliwej odpowiedniości”, która jest w stanie ukoić serce (por. św. Augustyn) człowieka. Byłoby jednak czymś dramatycznym, gdyby owa szansa nie była dana innym – ludziom wszystkich czasów. Ta szansa została dana – jak poucza teologiczna tradycja Kościoła. Tą szansą jest rzeczywistość o *sui generis* ontologicznym charakterze, rzeczywistość o charakterze wydarze-

⁵⁶ Por. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. Źródło chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań: Pallottinum 2002, 45nn.

⁵⁷ Zob. na ten temat także S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12 (2002–2003), 23–44.

⁵⁸ *Deus Caritas est*, 1.

niowym. Jest nią Kościół. Rzecz w tym, aby tę rzeczywistość poprawnie określić. Stąd poniekąd pytanie nie tylko o rozumienie Kościoła, ale i o jego potrzebę.

3. KOŚCIÓŁ JAKO MISTERYJNA KONTYNUACJA OBECNOŚCI CHRYSTUSA I MIEJSCE ŻYCIA Z BOGIEM

Teologiczne zamyślenia nad rzeczywistością Kościoła⁵⁹, idące w kierunku ścisłego łączenia refleksji eklezjologicznej z chrystologiczną, dają filozofowi pewną okazję do zabrania głosu na temat potrzeby Kościoła⁶⁰, czyli potrzeby pewnej rzeczywistości ludzkiej, pośredniczącej w wejście jednostki w relacje z Bogiem. W pewnym sensie pytamy, czy inny (inni) jest (są) mi potrzebny (ni), aby pozostawać w relacji z Bogiem.

Stawiając w ten sposób pytanie, sytuujemy się na szczególnego rodzaju pograniczu: na pograniczu ja – inni, na którym rozgrywa się relacja człowiek – Bóg, „ja” – „Boskie Ty”. Bez zbędnych słów możemy sobie wyobrazić, że jeśli owa jedność z Bogiem miałyby rodzić się właśnie tu, to w sposób nieunikniony będzie rodzić się w bólu, w wielorakim napięciu w przestrzeni spotkania, w sferze pomiędzy. Dlaczego właśnie tu miałyby się rozgrywać? Można wskazać dwie racje, ostatecznie sprowadzające się do jednej. Pierwszą racją, racją antropologiczną, jest misteryjność osoby, osobowego sposobu bytowania. Można powiedzieć, iż owa misteryjność wyraża się w tym, że bycie osobą oznacza indywidualny, relacyjny sposób istnienia w rozumnej naturze, wyrażający się w proegzystencji⁶¹. „Człowiek [...] nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” – To soborowe określenie⁶² z upodobaniem rozważał K. Wojtyła⁶³. Zaproponowane rozumienie osoby, które ma charakter rozumienia analogicznego, nie

⁵⁹ W ostatnim czasie ukazało się, także w języku polskim (i w tłumaczeniu na język polski), wiele znaczących prac poświęconych refleksji nad Kościołem. Wymieńmy przykładowo: S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, tłum. T. Kukułka SJ, Kraków: WAM 2002; *‘Communio’ w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. ks. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin: TN KUL 2004; G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań: W drodze 2005; G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań: W drodze 2005; A.A. Napiórkowski, *Misterium Communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków: WAM 2006.

⁶⁰ Rozważenie zagadnienia potrzeby Kościoła prowokują raz po raz odzywające kontestacje rodzaju „Chrystus tak, Kościół nie!”. Zob. na powyższy temat: E. Schick, *„Chrystus tak, Kościół nie!”? Odpowiedź Listu do Efezjan*, tłum. zesp., red. ks. R. Rak, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993; W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków: Homini 2005.

⁶¹ Zob. szerzej na ten temat: S. Szczyrba, *Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 13 (2004), 173–227.

⁶² KDK 24.

⁶³ Kard. K. Wojtyła *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: PTT 1972, 105 n.

byłoby możliwe bez kontekstu teologicznego, chrześcijańskiego i europejskiego. Jest ono bowiem w jakiejś mierze owocem sporów chrystologicznych i trynitologicznych. Drugą racją, dla której rzeczywistość sfery międzyludzkiej miałyby być sferą uprzywilejowaną, jest wybór tej sfery przez Boga. Możemy bowiem powiedzieć, medytując nad Tajemnicą Wcielenia, iż to Bóg zdecydował o metodzie, że to Bóg wybrał sposób spotkania nas. Bóg zdecydował się obdarzyć nas komunią ze sobą, dając nam swojego Syna. Po co? Można by zaryzykować odpowiedź, dokonując w pewnym sensie interpretacji stwierdzeń Janowych („przyszedłem [...], aby (owce) miały życie” – J 10, 10; „abyśmy życie mieli dzięki Niemu” – 1 J 4, 9): Bogu zależy na tym, aby człowiek żył w pełni. Bogu w każdym takim przypadku idzie o ludzkie, w pełni osobowe „ja”.

Tym ostatnim stwierdzeniem wychodzimy poza ramy konkretnego czasu i dotykamy nie mniej misteryjnej rzeczywistości Kościoła. W spojrzeniu na Kościół mamy do czynienia z wieloma nieporozumieniami. Większość nieporozumień ma swoje źródło w tym, że mamy w ogóle kłopoty z patrzeniem religijnym na Kościół, który jest rzeczywistością mieszczącą się w kategorii zjawisk religijnych⁶⁴. Innymi słowy, często brakuje nam pewnego doświadczenia, które pozwoliłoby nam doświadczać istoty Kościoła. Dlatego też popadamy w różnorodne redukcjonizmy.

Gdybyśmy sięgnęli do początków Kościoła, mając choćby w pamięci zacytowane wyżej zdanie Benedykta XVI („U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie.”), to moglibyśmy powiedzieć, iż „Kościół jawi się w dziejach przede wszystkim jako relacja z żywym Chrystusem”⁶⁵. L. Giussani pisze: „Pobożne wspomnianie nie mogłoby jednak utrzymać razem tej grupy w tak trudnych, wrogich okolicznościach. Nawet gdyby było wzmacniane pragnieniem rozpowszechnienia nauk Mistrza. Dla tych ludzi jedyną nie podlegającą dyskusji nauką był Mistrz obecny, żywy Jezus. To jest dokładnie to, co przekazali: świadectwo o Człowieku obecnym, żywym. Początkiem Kościoła jest właśnie owo bycie razem uczniów, owej grupki przyjaciół, która po śmierci Chrystusa, tak jak przedtem, trwa razem. Dlaczego? Ponieważ zmartwychwstały Chrystus uobecnia się pośród nich”⁶⁶.

To spotykanie się pozwalało im ocalić każdego z dotychczasowych, wcześniejszych spotkań, zwłaszcza sprzed Wielkiego Piątku, oraz wzrastać w wewnętrznej przynależności do Obecnej pośród nich Tajemnicy⁶⁷. Pozwalało także utwierdzać się w przeświadczeniu, iż „Bóg nie zstąpił na ziemię na chwilę jako punkt na linii dziejów, nieosiągalny dla tych, którym wypadło żyć po latach od

⁶⁴ Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 12.

⁶⁵ Tamże, 96.

⁶⁶ Tamże, 97–98.

⁶⁷ Zob. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie...*, 23–44.

czasu, gdy żył On w Galilei i w Judei. (Że) Bóg przyszedł na świat, aby pozostać w świecie. Chrystus jest Emanuelem, jest Bogiem z nami”⁶⁸. Lektura *Dziejów Apostolskich* – zdaniem L. Giussanigo – pozwala nam wyciągnąć wniosek: „Istnieje zatem ciągłość właściwie fizjologiczna (fizyczna) pomiędzy Chrystusem a tym pierwszym załączkiem Kościoła, i dzieje się tak, iż owa grupka osób zaczyna swą drogę przez świat jako kontynuacja życia człowieka-Chrystusa, obecnego i działającego wśród nich”⁶⁹. Świadomość bycia kontynuacją Chrystusa w sposób wyraźny dochodzi do głosu. „Nie jest to obraz grupy, kontynuuje Giussani, która potrafiła sprawnie się pozbierać po ciosach zadanych przez przeciwności losu, lecz grupy, która nigdy się nie rozpadła, ponieważ nigdy nie straciła z oczu motywu swojej jedności. Dla nich Jezus nie jest kimś, Kogo należy wspominać, starając się ewentualnie dochować wierności Jego słowom. Jest Tym, o którym trzeba świadczyć jako o obecnym i działającym.”⁷⁰ Ten sposób artykułowania początków Kościoła i jego istoty jest pewnym *novum* w literaturze. Owo *novum* polega zasadniczo nie tyle na pewnych sformułowaniach, ideach, pojęciach, po które się sięga, ile na wskazaniu na osobliwe doświadczenie i metodę rozpoznawania i przeżywania więzi z Chrystusem obecnym „tu i teraz”⁷¹.

Można by dość skrótowo powiedzieć, iż doświadczenie to polega na doświadczeniu wzrostu w człowieczeństwie innych i siebie samego, które podlega osądowi wedle kryterium serca, metoda zaś to metoda przyjaźni, czyli pewna prostota i posłuszeństwo w pójściu za owymi dojrzałymi formami człowieczeństwa, zrodzonymi z przynależności do Chrystusa.

Czy człowiek potrzebuje takiego Kościoła do zbawienia? Wydaje mi się, że odpowiedź jest ponad wszelką miarę oczywista.

Owo sięganie do źródeł ma tę zaletę, że nie tylko pozwala właściwie ustosunkować się do całej historycznej debaty nad starochrześcijańskim aksjomatem *Extra Ecclesiam salus nulla* (św. Cyprian; Orygenes), czy jest on wyrazem ekskluzywizmu czy też nie jest; czy jest on wyrazem uzasadnionego roszczenia, jakie niesie choćby soborowe określenie, iż w Kościele katolickim *subsistit* Kościół Chrystusa (*Haec Ecclesia [...] subsistit In Ecclesia catholica – Lumen gentium* 8) i czy owo określenie nie deprecjonuje innych wyznań⁷², ale pozwala spojrzeć na Kościół ze zdumieniem jako na rzeczywistość Bożą dla człowieka, do definicji

⁶⁸ L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 98.

⁶⁹ Tamże, 99. Wiemy, że św. Paweł zapoczątkuje tradycję określania Kościoła Ciałem Chrystusa (zob. choćby Ef 1, 3; 5, 30), która z całą wyrazistością zostanie uwydatniona w nauczaniu Piusa XII w jego encyklice *Mistici Corporis* z 1943 r. – O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa.

⁷⁰ Tamże, 101.

⁷¹ Jest to charyzmat Ruchu Comunione e Liberazione.

⁷² Zob. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek SJ, Kraków: WAM 2003, 267nn, 274–292

której w sposób nieodłączny należy człowieczeństwo⁷³. Kościół jest Bożym Towarzystwem, towarzystwem w pełnym tego słowa znaczeniu wychowawczym, wspierającym mnie w wędrówce ku pełni człowieczeństwa. To w imię takiego spojrzenia możliwa jest rzetelna krytyka Kościoła, bo jest to krytyka pełna bólu z powodu słabości, w której mam swój udział, a która sprawia że nasza wspólna wędrówka ku przeznaczeniu staje się błędzeniem po bezdrożach. Kościół jako Kościół nie zajmuje się wprost rozwiązywaniem problemów politycznych, społecznych czy ekonomicznych. Inwestując, jak Bóg, w osobę, zapewnia rozwiązanie i tych problemów.

COMMUNITARIAN CONTEXT OF RELIGIOUS RELATION

Is the Church necessary for salvation? – a few remarks by a philosopher

Summary

In the article the author deals with the problem of the actual religious relation. The question that he wishes to answer is: Does the context of personal relations, the communitarian reality of the church, constitute the right *milieu* for establishing and experiencing the religious relation? This direction of the research is implied by the subtitle articulated in the form of a question: Is the Church necessary for salvation? The subtitle provocatively recalls a well-known axiom of the early Christianity *Extra Ecclesiam salus nulla* (St Cyprian, Origen). The author is convinced that, to all intents and purposes, nobody can evade the issue of eventual dependence, namely taking the religious relation seriously.

The article consists of three points and some supplement – *Intermezzo*, which, pointing at the Hebrew experience, recalls the second, besides the Greek one, pillar of European culture.

The question of religious relation, be clearly voiced or experienced non-reflectively, remains in every case closely linked with developing the sense of religion – this is the first remark.

The specificity of Christianity is expressed by the fact that it provides an answer for the sense of religion, that is to the problem of belonging, of religious relation – this is the second observation.

The third point will be to understand that the reality of the Church, which is religious *sensu stricto* and mystically continues the presence of Christ, constitutes a privileged place of and a means for solving the problem of religious relation. The Church itself is not a solution to political, social and economic problems although it provides their peculiar meta-solution.

The foregoing standpoint is, with its intent, an opinion of a philosopher and not of a theologian.

Słowa kluczowe: filozofia, religia, zbawienie

⁷³ Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół...*, 186. Nieco dalej czytamy: „Oczywiście, że wydaje się to niedorzecznością, zważywszy na ludzkie słabości i ograniczenia, ale jeśli się uznaje, że taka jest definicja Kościoła, to w logicznej konsekwencji żadne zastrzeżenie do chrześcijaństwa nie powinno szukać pretekstu w dysproporcji, nieadekwatności, błędach ludzkiej rzeczywistości, z jakiej składa się Kościół. [...] żadna słabość nie może przekreślić paradoksalności narzędzia wybranego przez Boga” (tamże, 187).

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WALDEMAR PIEKARSKI
Zespół do Spraw Kierowania do Zakładów Poprawczych
Ministerstwo Sprawiedliwości

ZACHOWANIA SAMOBÓJCZE NIELETNICH – OCENA ZAGROŻENIA, ODDZIAŁYWANIE TERAPEUTYCZNE

WSTĘP

W opracowaniu, z uwagi na przydatność tych zagadnień w resocjalizacji nieletnich, chcemy skoncentrować się na czynnikach ryzyka i ocenie możliwości dokonania samobójstwa przez nieletnich, a także na oddziaływaniu terapeutycznym.

Prezentujemy niniejszy artykuł, mając na myśli przede wszystkim nieletnich, aczkolwiek treści w nim zawarte mogą odnosić się także do osób dorosłych. Zachęcamy czytelników, aby w czasie studiowania artykułu pamiętali o ważnych problemach okresu pokwitania. Profesor Henryk Chmielewski z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi w recenzji tego artykułu zwrócił szczególną uwagę na kilka problemów. Okres dojrzewania fizycznego i psychicznego wiąże się z „burzą hormonalną”. U dzieci i młodzieży duże znaczenie odgrywają problemy związane z seksualnością. W okresie pokwitania u znacznej grupy młodzieży występują tzw. „fizjologiczne zaburzenia psychiczne i zachowania”. Należą do nich zaburzenia nerwicowe, dysmorfofobia (związana najczęściej u chłopców z trądzikiem pospolitym), psychopatyczne zachowania itp. U sporej grupy młodzieży stwierdza się tzw. mikrouszkodzenia mózgu, najczęściej spowodowane urazami okołoporodowymi i okresem wczesnodziecięcym, co istotnie wpływa na zachowania samobójcze.

Okres dorastania (a także wczesnej młodości) ma w znacznym stopniu charakter konfliktowy¹. Pojawia się np. silny konflikt między potrzebą samodzielności a ograniczeniami narzucanymi przez rodziców i przedłużającą się zależnością materialną, co może być przyczyną buntu wobec dorosłych. Liczne są też konflikty wewnętrzne, np. między wizjami idealnymi a realnymi obrazami świata. W okresie tym pojawia się krytycyzm myślenia i indywidualizacja zachowania². Wszystko to może również w określonych okolicznościach łączyć się z zachowaniami suicydalnymi.

Jak podaje S. Pużyński³ według danych Światowej Organizacji Zdrowia, codziennie na skutek zamachu samobójczego ginie na świecie ponad 1300 osób. Liczba prób samobójczych jest prawdopodobnie ok. 15 razy większa.

W Polsce w 1995 r. 458 osób do 20 roku życia popełniło samobójstwo; liczby te przedstawiają się następująco w kolejnych latach: 1996 r. – 336 osób, 1997 r. – 502 osoby, 1998 r. – 466 osób, 1999 r. – 423 osoby.

Przed 15. rokiem życia samobójstwa zdarzają się rzadziej; i tak np. w 1997 r. samobójstwo popełniły 72 osoby, a w 1999 r. – 43 osoby.

Przelotne myśli o śmierci i samobójstwie są prawdopodobnie powszechne, ale natrętne rozważania tej treści należą już do patologii. Zachowania suicydalne tworzące kontinuum obejmują myśli, groźby, gesty, usiłowania samobójcze oraz samobójstwa dokonane.

Jak pisze Z. Płużek myśli samobójcze to skierowanie świadomości na sprawy związane ze śmiercią, rozstaniem z bliskimi, obrachunkami z innymi itp. Tego typu myśli występują często i niekiedy tylko prowadzą do aktu samobójczego. Nasilenie sytuacji konfliktowych i uporczywe trwanie przy myśli o śmierci oraz planowanie zamachu samobójczego nazywa Płużek tendencją samobójczą⁴.

Na dziesięciu samobójców – ośmioro jasno mówiło o swoich zamiarach samobójczych. Wielu samobójców sygnalizowało również swój zamiar w różnorodny sposób⁵.

Obiegowa opinia o przyszłych samobójcach brzmi: „samobójca zawsze chce odebrać sobie życie”. Fakty są nieco inne – większość z nich oscyluje między pragnieniem śmierci a pragnieniem życia, pozostawiając innym zadanie ratowania ich.

Jeśli chodzi o osoby zniechęcone do życia, to tylko w pewnym okresie odczuwają one pragnienie samobójstwa. Ktoś błędnie sądziłby, że poprawa po kryzysie oznacza koniec ryzyka. Tymczasem okazuje się, że większość samobójstw zdarza się w okresie zaczynającej się poprawy, gdy pacjent odzyskuje już energię do zrealizowania swoich chorobliwych zamiarów (lepszą aktywność niż nastrój).

¹ A. Matczak, *Zarys psychologii rozwoju*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003.

² Tamże.

³ *Zburzenia depresyjne w praktyce lekarza rodzinnego*, red. S. Pużyński, IPiN, Warszawa 2000.

⁴ Za: B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Agencja Wydawnicza „Cindrella Books”, Warszawa 1996.

⁵ J. Wciórka, *Psychiatria praktyczna dla lekarza rodzinnego*, IPiN, Warszawa 1992.

Niektórzy błędnie sądzą, że ludzie zamożni nie popełniają lub rzadko popełniają samobójstwa. Nie jest to prawda. Samobójstwo zdarza się we wszystkich warstwach społecznych. Z wielu badań wynika, że samobójca jest zawsze krańcowo nieszczęśliwy, lecz niekoniecznie chory psychicznie. W przypadku braku zaburzeń psychicznych samobójstwo może być dokonane np. w związku z naciskami innych osób, jako spełnienie rytuału, np. „religijnego” – złożenie ofiary.

Jednak zaburzenia psychiczne stanowią tło zachowań samobójczych w co najmniej 90% przypadków. Niektórzy powątpiewają – czy osoba zdrowa psychicznie może popełnić samobójstwo?

MOTYWY I UWARUNKOWANIA

Dominują dwa motywy zachowań samobójczych – pragnienie śmierci i pragnienie wywarcia wpływu na otoczenie. Pragnienie śmierci czasem wiąże się z chęcią uwolnienia świata od siebie (poczucie winy, małej wartości), czasem – z chęcią uwolnienia siebie od czegoś (np. cierpienia, poniżenia, katastrofy życiowej). Pragnienie wywarcia wpływu może być interpretowane jako chęć uzyskania czegoś od otoczenia (np. pomocy, opieki, zainteresowania) lub odwetu na nim. W typowych przypadkach motyw śmierci cechuje samobójstwa, a motyw wywierania wpływu – próby samobójcze.

Źródłem zachowań samobójczych są przede wszystkim stany depresyjne lub dysforyczne⁶, występujące na różnym podłożu, zwłaszcza w przebiegu chorób afektywnych⁷, schizofrenii, zaburzeń reaktywnych⁸ i zaburzeń osobowości, a poza tym organicznych. Mogą tu również odegrać rolę uzależnienia (np. związana z nimi depresja, urojenia itp.).

Jak podaje S. Pużyński⁹ następujące objawy zespołów depresyjnych często wiążą się z silnie wyrażanymi tendencjami samobójczymi: wysoki poziom lęku (przejawiający się niepokojem psychoruchowym, podnieceniem ruchowym, idący w parze z zaburzeniami snu, niekiedy z całkowitą bezsennością), poczucie bezradności (sytuacji bez wyjścia), poczucie niemożności uzyskania pomocy ze strony najbliższych lub personelu leczącego, przekonanie o nieuleczalności czy

⁶ Dysforia – to zaburzenia nastroju polegające na występowaniu złego samopoczucia, ciągłego niezadowolenia, poczucia dyskomfortu, rozdrażnienia, zrzędlności.

⁷ Termin „choroby afektywne” – odnosi się do grupy zaburzeń psychicznych o etiologii endogennej, w których przebiegu występują okresowo (niekiedy regularnie i cyklicznie) zaburzenia nastroju, emocji i afektywności w postaci zespołów depresyjnych, u części osób pojawiają się również zespoły maniakalne.

⁸ Wg A. Bilikiewicza, o stanach czy zaburzeniach reaktywnych mówimy tradycyjnie w przypadkach objawów wywoływanych przez uraz psychiczny.

⁹ S. Pużyński, *Depresje*, PZWL, Warszawa 1998.

obecności ciężkich chorób, urojenia nihilistyczne¹⁰, poczucie winy, przekonanie o dopuszczeniu się ciężkich grzechów czy przestępstw, dążenie do poniesienia kary, nastroj dysforyczny, uporczywe zaburzenia snu, dolegliwości typu bólowego.

Ogólnie można stwierdzić, że ryzyko samobójstwa w depresji jest tym większe, im depresja jest bardziej psychotyczna (np. łączy się z występowaniem urojeń), im większy jest lęk i niepokój. Nie jest to jednak reguła. U części chorych o podjęciu decyzji o samobójstwie wydaje się decydować nie stopień niepokoju i lęku, lecz głębokość poczucia winy, poczucia sytuacji bez wyjścia, beznadziejności i osamotnienia.

Niektórzy chorzy z depresją skutecznie ukrywają swoje zamiary lub myśli o samobójstwie (dyssymulacja), przekonując o poprawie zdrowia, nalegają np. na wypisanie ze szpitala, udzielenie przepustki. Jednak znaczna część osób ujawnia swoje zamiary w różnej formie. Niektórzy czynią to wprost – mówiąc o niechęci do życia i zamiarze popełnienia samobójstwa. Inni ujawniają swoje zamiary poprzez podjęcie odpowiednich przygotowań, np. gromadzenie leków, zdobycie ostrego narzędzia, odpowiedniego sznura. Do oznak wskazujących na tendencje samobójcze należą pozornie abstrakcyjne rozważania o bezsensie życia, sposobach popełnienia samobójstwa, o problematyce śmierci. Pośrednim przejawem takich zamiarów jest niekiedy treść marzeń sennych (tematyka śmierci, egzekucji, pogrzebu). Informacją wskazującą na zamiary samobójcze bywa nagła wizyta chorego u lekarza (zwłaszcza, gdy unikał on dotychczas takich kontaktów), wizyty u osób bliskich, lub odwrotnie – nagłe izolowanie się od otoczenia. U części chorych, którzy przejawiają wysoki poziom lęku, niepokoju, zapowiedzią samobójstwa bywa nagła pozorna poprawa stanu klinicznego w postaci uspokojenia i niekiedy wyraźnej poprawy nastroju. Taki „złowieszczy spokój” wiąże się często z podjęciem decyzji o samobójstwie, które w odczuciu chorego rozwiąże jego problemy, i co za tym idzie – przyniesie uspokojenie.

Po opuszczeniu szpitala lub ośrodka przez pacjenta depresyjnego (który uzyskał poprawę stanu zdrowia psychicznego) ponowna konfrontacja ze środowiskiem i wszystkimi problemami życia codziennego, może być przyczyną nawrotu tendencji samobójczych. Duże znaczenie w tym okresie mogą mieć przetrwałe i przewlekłe, utrzymujące się, niezbyt nasilone zaburzenia nastroju, snu oraz napędu, np. spowolnienie psychiczne i ruchowe (napęd oznacza jedną z podstawowych cech temperamentu, którą można utożsamiać z aktywnością złożoną, spontanicznością, tempem procesów psychicznych i ruchowych).

Stan taki, nazywany subdepresją, może wiązać się ze znacznymi zaburzeniami adaptacji do warunków środowiskowych i nieprawidłowymi reakcjami na stres. Narastające trudności w nauce lub pracy zawodowej, trudności materialne,

¹⁰ Urojenia nihilistyczne – to urojenia o treści absurdalnej, chory wypowiada twierdzenia, że jego ciało ulega pomniejszeniu, zanikowi, a nawet, że jest martwy. Niekiedy sądy te odnoszą się do niektórych narządów.

konflikty w życiu rodzinnym – mogą łatwo prowadzić do dekompensacji emocjonalnej i ujemnego bilansu.

SZACOWANIE RYZYKA SAMOBÓJSTWA

W opracowaniu zamieszczamy inwentarz do szacowania ryzyka samobójstwa w depresjach – za prof. S. Pużyńskim¹¹. Ma on wartość orientacyjną pomiaru. Twórcy inwentarza przestrzegają przed nadawaniem szczególnej rangi pojedynczym czynnikom. Dopiero stopień kumulacji cech ryzyka pozwala na orientacyjny szacunek zagrożenia samobójstwem.

Czynniki ryzyka samobójstwa w depresjach (niektóre dotyczą tylko osób dorosłych)

Cechy zespołu depresyjnego

- depresja o dużym nasileniu
- poczucie winy
- poczucie beznadziejności
- niska samoocena
- anhedonia¹²
- lęk przewlekły, niepokój
- bezsenność
- ujawniane myśli lub zamiary samobójcze
- przewlekła subdepresja

Cechy demograficzne

- wiek > 45 r. ż.
- płeć: męczyzna – owdowiały, rozwiedziony

Sytuacja socjalna

- samotność, niemożność liczenia na pomoc innych
- zła sytuacja materialna
- utrata pracy, źródeł utrzymania

Dane z wywiadu

- próby samobójcze w przeszłości
- samobójstwa osób bliskich (krewnych, osób znaczących dla pacjenta)
- okres żałoby

Inne cechy

- złe przystosowanie społeczne
- nadużywanie alkoholu
- zaburzenia osobowości (np. osobowość antisocjalna)

¹¹ Zaburzenia depresyjne...

¹² Anhedonia to brak lub utrata zdolności odczuwania przyjemności w sytuacjach, które przeważnie dostarczają takich emocjonalnie zabarwionych przeżyć.

- przewlekłe choroby somatyczne
- przewlekła bezsenność
- przewlekłe dolegliwości bólowe
- organiczne zespoły mózgowe (przewlekłe).

W zespołach schizofrenicznych, majaczeniu lub halucynozie, a także w zespołach urojeniowych o różnej etiologii (w których występują głównie urojenia), podwyższa się niebezpiecznie ryzyko podjęcia próby samobójczej czy popełnienia samobójstwa, zwłaszcza jeśli występują: • urojenia zabarwione depresyjnie, np. urojenia grzeszności i winy (czują się winni za grzechy całej ludzkości); • omamy imperatywne (pacjent słyszy głosy nakazujące mu popełnić samobójstwo).

Majaczenie – to jedna z psychoz z jakościowymi zaburzeniami świadomości, w której występują złudzenia, omamy, silny lęk, pobudzenie ruchowe, urojenia prześladowcze i innej treści, zaostrzenie się objawów nocą.

Halucynozą – to również jedna z psychoz, w której występują urojenia (np. o treści prześladowczej) oraz omamy.

Również stany dysforyczne u osób z zaburzeniami osobowości są często źródłem prób samobójczych, które nierzadko kończą się zgonem.

W osobowości chwiejnej emocjonalnie typu borderline (z pogranicza) mogą występować powtarzające się groźby lub działania samouszkodzające, a wśród cech osobowości dysocjalnej A. Jakubik m.in. wymienia: częste szantażowanie otoczenia samobójstwem oraz tendencję do dokonywania samouszkodzeń.

WSKAZANIA PREWENCYJNO-TERAPEUTYCZNE

Ponieważ nieletni mają trudności w porozumieniu się ze swoim otoczeniem, wielu z nich trafia do specjalisty nie przed, lecz po dokonaniu próby samobójczej.

W takich przypadkach na specjalistów spada zadanie oceny, w jakim zakresie zachowanie to miało istotnie na celu odebranie sobie życia oraz czy istnieje prawdopodobieństwo powtórzenia się takiego zachowania. Poniższe dane mogą być dla nas użyteczne¹³.

1. Zwrócenie uwagi na moment wystąpienia. Im bardziej nagły i nieoczekiwany był rozwój tego zachowania, tym istnieje większe prawdopodobieństwo, że dzięki pewnym wysiłkom zmierzającym do zmiany sytuacji nieletniego, poprzez krótkotrwałą psychoterapię lub pozytywne oddziaływanie środowiskowe, będzie zmniejszać się możliwość wystąpienia u niego w przyszłości zachowań samobójczych. Z drugiej strony, wielokrotne uprzednie występowanie aktów

¹³ I.B. Weiner, *Zaburzenia psychiczne w wieku dojrzewania*, PWN, Warszawa 1977; T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1994.

autodestrukcyjnych, zwłaszcza prób samobójczych, zwiększa ryzyko podejmowania dalszych prób.

2. Zwrócenie uwagi na sposób dokonania zamachu samobójczego. Ważne jest tu dokładne określenie, czy czyn stanowił duże niebezpieczeństwo dla życia i czy nieletni „dał powody” do odratowania go. Nieletni, który przeżył próbę samobójczą, nadal stwarza znacznie większe niebezpieczeństwo podejmowania dalszych prób samobójczych niż nieletni, który zażył kilka tabletek aspiryny lub powierzchownie skaleczył sobie rękę. Im nieletni wcześniej planował podjęcie próby samobójczej, wybierając określony czas, miejsce i sposób dokonania zamachu samobójczego, zmniejszając szansę odratowania – tym istnieje większe niebezpieczeństwo, że następna próba powiedzie się.

3. Zwrócenie uwagi na cele. Należy określić, w jakim zakresie próba ta miała charakter komunikacyjny lub manipulacyjny. Jeśli próba taka miała na celu wpływanie na innych lub wywołanie zmian w ich zachowaniu i w postawach, i im bardziej nieletni uświadamia sobie te komunikacyjne lub manipulacyjne cele, tym zachodzi mniejsze prawdopodobieństwo wystąpienia u niego dalszych, poważniejszych aktów samodestrukcyjnych. W przypadku, jeśli nieletni nie wiąże swojego zamachu samobójczego z relacjami z innymi osobami, a zwłaszcza (jak podkreślają zwolennicy teorii dynamicznych) nie dają się ujawnić nieświadome motywy komunikowania się z innymi osobami, niebezpieczeństwo wystąpienia dalszych i bardziej poważnych aktów destrukcyjnych wyraźnie wzrasta. Największy problem przedstawiałby nieletni, który popełniłby zamach samobójczy w całkowitej izolacji od otoczenia, świadomie pragnąc śmierci. Możliwość podjęcia przez nieletniego próby samobójczej, należy brać pod uwagę również w sytuacji, gdy zaczyna on manifestować izolację lub buntowniczość w stosunkach interpersonalnych, ogarnia go nastrój depresyjny, miewa zaburzenia snu, a także pogarsza się w nauce.

Należy zauważać znaki ostrzegawcze, a wśród nich – wzmianki o samobójstwie lub śmierci, np. pewien młody pacjent powiedział pięciorgu swoim kolegom, że myśli o samobójstwie, a dwojgu – jak to zrobi. Często jednak sami młodzi ludzie nie biorą poważnie wypowiedzi swoich kolegów, kiedy ci mówią o samobójstwie. Może to wynikać częściowo z faktu, że grupa ta potocznie używa różnych półzartem wypowiedzianych aluzji do samobójstwa, np. po przegranym meczu: „chyba się zabiję”, „mam wszystkiego dosyć” itp. Dlatego trudne może być rozróżnienie poważnych wyrazów zniechęcenia od powierzchownej „paplaniny”.

Niepokojące są np. takie oto wypowiedzi: „wolałbym nie żyć”, „mam ochotę się zabić”, „wolałbym nigdy się nie urodzić”, „nie mam już siły”. Takie właśnie wypowiedzi (i inne do nich podobne) powinny być traktowane jako poważne wołanie o pomoc (z czego pacjent nie musi sobie zdawać sprawy).

Stwierdzono również, że wszelkie obsesje na punkcie takich spraw jak śmierć, choroby śmiertelne, cmentarze, żaloba, a nawet tematów „religijnych”, jak koniec świata czy życie pozagrobowe (oczywiście nie można tego mylić z

naturalną tęsknotą chrześcijanina za spotkaniem z Chrystusem) – mogą (ale oczywiście nie muszą) wskazywać na zamiar samobójstwa.

Nie sposób podać dokładnych zasad postępowania z pacjentami z tendencjami samobójczymi, gdyż podejście terapeutyczne uzależnione jest od wielu czynników.

Każdego pacjenta z myślami samobójczymi (a szczególnie takiego, który ujawnia tendencje samobójcze) kierujemy możliwie szybko do lekarza psychiatry, który podejmuje odpowiednie działania diagnostyczne i terapeutyczne oraz opracowuje i nadzoruje zasady postępowania przez pielęgniarkę, psychologa, wychowawców i nauczycieli, np. na zlecenie lekarza psychiatry lub po uzgodnieniu z nim, wychowawcy-pedagodzy otaczają nieletniego intensywną, często nawet stałą opieką (m.in. „nie spuszcza ją z oka” w okresie oczekiwania na umieszczenie w szpitalu).

Szczególnie ważne jest, aby każdą próbę samobójczą potraktować poważnie, gdyż nawet najmniej groźna próba ma także na celu zakomunikowanie czegoś ważnego osobom znaczącym w życiu nieletniego.

Nieudana próba zwrócenia uwagi innych na swoje zachowanie przez nieletniego z tendencjami samobójczymi, niemal nieuchronnie zapowiada, podejmowanie dalszych i często znacznie bardziej niebezpiecznych aktów autodestrukcyjnych.

Większość osób z tendencjami samobójczymi to pacjenci depresyjni. V.E. Frankl uważa, że w praktyce psychoterapeutycznej nie do pomyślenia jest postępowanie inne niż eklektyczne. Z tego też względu w leczeniu zespołów depresyjnych terapeuci wykorzystują elementy różnych metod i technik psychoterapeutycznych, mających swoje podstawy naukowe w różnych teoriach psychologicznych.

Przykładowo analiza egzystencjalna, stworzona przez Frankla, upatruje przyczyn depresji we frustracji egzystencjalnej powstałej na skutek braku lub utraty sensu swego istnienia. Proponowaną metodą leczenia depresji jest logoterapia. Jej celem jest uczynienie chorego na depresję zdolnym do znalezienia sensu istnienia poprzez rozszerzenie systemu wartości.

Nawiązując do podejścia terapeutycznego Frankla należy podkreślić¹⁴, że duże znaczenie w profilaktyce samobójstw u młodych osób, a także w psychokorekcji, ma kształtowanie i rozwijanie zainteresowań. Zainteresowania mają wymiar poznawczy, jak również – co jest szczególnie ważne – uczuciowy. Zaangażowanie emocjonalne w przedmiot zainteresowań wyzwala w człowieku pozytywną energię, stanowi bodziec i motywację do działania. Świat i życie mają wówczas wartość, a problemy i trudności życiowe łatwiej jest pokonywać. Nerwice egzystencjalne, o których mówi Frankl, przejawiają się w poczuciu bezsensu własnego istnienia, w uświadomieniu sobie „egzystencjalnej pustki”. Skutkiem tego może być zachowanie suicydalne.

¹⁴ B. Hołyst, dz.cyt.

Mamy nadzieję, że ten krótki artykuł będzie zachętą do pogłębionych poszukiwań w zakresie prewencji, psychoprofilaktyki i terapii – wobec zachowań suicydalnych. Mieliśmy trudności w wyszczególnieniu treści odnoszących się tylko do nieletnich – co może być mankamentem niniejszego artykułu.

SUSCIDAL BEHAVIOURS OF THE MINORS – ANALYSIS OF THE RISK

Summary

According to the data from the World Health Organisation (Pużyński S., 2000), over 1300 people in the world are killed every day as a result of attempted suicides. The number of suicidal attempts is probably about fifteen times higher.

There are two dominating motives of suicidal behaviours – a death wish and a wish of affecting the surrounding community. Inventories for suicide risk assessment are of particular use in diagnostic and therapeutic work.

With reference to Frankl's therapeutic approach, one ought to underline an important role of shaping and developing interests in the suicide prophylactics and in psychocorrection as well. The interests are of both cognitive as well as, what is particularly important, of affective character.

Słowa kluczowe: zachowanie samobójcze, motywy i uwarunkowania, szacowanie ryzyka samobójstwa, wskazania prewencyjno-terapeutyczne

ks. Stanisław Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619.

*Takie będą Rzeczypospolite,
jakie ich młodzieży chowanie.*

Jan Zamojski

Historię życia poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw można obrazowo określić jako *zawody między wychowaniem a katastrofą*. To nieustanna batalia międzypokoleniowa, zmaganie się podstaw życia i jego nieodwracalnego obumierania. Właśnie obecne pokolenia cieszą się niezwykłym przywilejem, jakim jest upadek największych totalitaryzmów politycznych i ideologicznych w historii współczesnej (nazizmu, komunizmu i liberalizmu), ale jednocześnie czasy te są pełne znaków zapytania i zawilości. Stąd też poczesne miejsce w antropologiczno-edukacyjnej oraz społeczno-pastoralnej myśli Kościoła zajmuje problematyka wychowania. Bez jej zdobyczy nie mielibyśmy pewnie najwartościowszych idei Soboru Watykańskiego II oraz nie mogłaby dojść do głosu tzw. teologia rzeczywistości ziemskich. Na rynku wydawniczym nie brak książek, które swoim zasięgiem obejmują tylko pewne fragmenty rzeczywistości. To sprawia, że nie sposób, zgodnie z kano-nami metodologicznymi, snuć wyczerpujących projektów i koncepcji, nie czyniąc w nich tym samym daleko idących redukcji i błędnych uproszczeń. Mogą zatem cieszyć książki, których autorzy, świadomi powyższych postulatów, podjęty temat prezentują w sposób całościowy i przekonujący. Niewątpliwie należy do nich książka ks. Stanisława Dziekońskiego, autora *Formacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*. Autor nie tylko rzetelnie podjął się, ze wszech miar potrzebnej analizy dokumentów Magisterium Kościoła, ale wręcz zmusił czytelnika do poszukiwań i zajęcia osobistego stanowiska w najważniejszych kwestiach edukacyjnych, za co można mu być wdzięcznym.

Książd Stanisław Dziekoński nie pozostaje jedynie na płaszczyźnie (meta-) teoretycznych i teologicznych rozważań, ale z dużą precyzją metodologiczną tak umiejętnie prowadzi wywód kolejnych tez, iż odbiorca, pochłonięty lekturą książki, zostaje przez Autora w pewien sposób zaangażowany w prowadzony dyskurs. To sprawia, że czytelnik może odbyć niezwykłą przygodę poznawczą, zaprojektowaną na trzy obszerne akty interpretacyjne: *Podstawy misji wychowawczej rodziny*, *Wspomaganie osobowo-społecznego rozwoju dziecka* i *Formacja do wiary dojrzałej*. W rozdziale I Autor przedstawia źródła wychowawczego posłannictwa rodziny, zdecydowanie wypuklając dwa zasadnicze fundamenty: prawo natury oraz powołanie chrześcijańskie. To z nich – w ocenie ks. Stanisława Dziekońskiego – wypływają prawa i obowiązki rodziców oraz rodziny do wychowania dziecka. W rozdziale II ukazuje integralny (holistyczny) rozwój dziecka na płaszczyźnie osobowo-społecznej. Wyróżnikiem jest tu słowo *formacja*, która w języku teologicznym nabiera szczególnego sensu i wymiaru biblijnego. W żadnym wypadku nie może być tu mowy o pedagogicznej tresurze według odgórnie i autorytarnie ustalonego ideału wychowawczego, gdyż – jak słusznie zauważa ks. Dziekoński – wielu działań edukacyjnych nie da się do końca zaplanować i przewidzieć, a ponadto – wiara zawsze pozostaje łaską i tajemnicą osoby ludzkiej. Zwornikiem podjętych analiz jest

rozdział III, w którym Autor podejmuje temat formacji do wiary dojrzałej jako głównego celu wychowania chrześcijańskiego, „umożliwienia dziecku – pisze ks. Dziekoński – poznania Boga i nawiązania z Nim kontaktu” (s. 30).

Książka ks. Stanisława Dziekońskiego to pozycja interdyscyplinarna, choć nie ma ona charakteru *sensu stricto*, komparatystycznego. Mamy tu do czynienia z ogromnym bogactwem tematów, które są odczytywane i interpretowane w różnych znaczeniach, kontekstach i odniesieniach. Autor, jako znany teolog i katechetyk, nie tylko nie ucieka przed problematyką filozoficzną, gdy sięga np. do filozofii podmiotu czy antropologicznego redukcjonizmu (s. 37, 231–234), przed historią wychowania i współczesnymi tendencjami pedagogicznymi, ale wielokrotnie korzysta z osiągnięć współczesnej humanistyki, odwołując się do kontekstów pedagogicznych, dydaktycznych i psychologicznych (s. 229). Dokonuje przy tym uzasadnionej analizy etymologiczno-semantycznej takich pojęć, jak: *wychowanie*, *samowychowanie*, *formacja chrześcijańska*, *wospitanije* (rosyjskie *воспитание*), *educare* (łacińskie), *erziehen* (niemieckie) czy *élever* (francuskie).

Ten moment należy uznać za niezwykle ważny, gdy obecnie daje się zauważać postępujące rozchwianie aksjonormatywne. Benedykt XVI w pierwszej swojej Encyklice: *Deus caritas est* podkreśla: „W tym kontekście przeszkodę stanowi przede wszystkim język. Termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne. Jeśli tematyka tej Encykliki koncentruje się na problemie rozumienia i praktyki miłości w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, nie możemy po prostu pominąć znaczenia tego słowa w różnych kulturach i współczesnym języku. Wspominamy przede wszystkim szerokie pole semantyczne słowa miłość” (nr 2). Choć obecnie z jednej strony dochodzi do pewnej polaryzacji i czytelności stanowisk, to z drugiej daje się zaobserwować daleko posunięte rozmycie aksjologiczne. Język zaczyna tracić, z szybkością ciągu geometrycznego, swoją właściwą misję i fundamentalne zadanie, jakim jest komunikacja interpersonalna, oparta na klasycznym schemacie ogólnej teorii znaku (spotkanie adresata z nadawcą). Zaczyna tworzyć się dominanta współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych, którą jest nieostrość i względność komunikatów (języka). Terminy i słowa, nawet – a może przede wszystkim – na płaszczyźnie naukowej (czasami w imię samej nauki!) są stosowane w różnych znaczeniach (*semantyka*), wzajemnych odniesieniach (*syntaktyka*) i kontekstach (*denotacje* i *konotacje*). Wielokrotnie obserwuje się zachwianie ogólnej teorii znaku (*semiotyka*), która powinna spełniać funkcję komunikacji i spotkania nadawcy z adresatem – a nie spełnia. Jeżeli bowiem pedagogika jest definiowana (zgodnie z ogólną teorią znaku) jako nauka o wychowaniu, to jedynym słowem bezspornym jest tutaj przyimek „o”.

Lektura książki ks. Stanisława Dziekońskiego każe podkreślić bardzo komunikatywny sposób wykładu problematyki. Autor, zgodnie ze współczesnymi standardami semiotycznymi, operuje językiem czytelnym i zrozumiałym. Jest to język nie tylko poprawny, ale i piękny, a przy tym – ścisły. Tak zredagowana praca ułatwia niełatwy odbiór problematyki, pomagając śledzić myślenie Autora i stopniowe przygotowywanie wniosków do ostatecznego rozwiązania postawionego w tytule problemu. Należy wnioskować, że jest to bardzo cenne osiągnięcie, gdyż Autor nie tylko radzi sobie z postawioną problematyką, ale umie ją tak zaprezentować, by nie nużyła czytelnika, bo przecież krytyczna analiza źródeł od Leona XIII do Jana Pawła II (czasowa przestrzeń 100 lat) nie należy do zadań prostych, gdy świadomie, bo tak należałoby przypuszczać, chce się uniknąć niepotrzebnych powtórzeń i powrotów do tych samych tematów i kontekstów.

Ksiądz Stanisław Dziekoński nie zapomniał także o nieodzownym uściśleniu metodologicznym. W swoich analizach odwołuje się do trzech wymiarów ludzkiego poznania – do diachronicznego (historycznego), holistycznego (całościowego) oraz synchronicznego (takiego, które łączy wszystko to, co jest współczesne i dzieje się w określonej przestrzeni historyczno-kulturowej – *Sitz im Leben*). Bardzo cenne w tej książce jest owo kontekstualne odnoszenie treści przewodnich opartych na bardzo bogatej literaturze ojczyznej. Można jednak odczuwać pewien rodzaj niedosytu, wynikającego w dużej mierze z braku odwołania się do współczesnej literatury obcojęzycznej, zwłaszcza germańskiej (język angielski i niemiecki) oraz romańskiej (język francuski). Rekompen-

satą jest na pewno ogromne bogactwo źródłowej literatury włoskiej. Skoro dokumenty wydawniczo związane są zwłaszcza z Watykanem, to w pełni uzasadnione jest wyeksponowanie właśnie autorów włoskich. W żadnym stopniu nie zakłóca to i nie obniża wysokiego poziomu wykładu, który został zbudowany głównie za pomocą metody historycznej i analityczno-syntetycznej. Prezentowane w dokumentach Kościoła powszechnego wypowiedzi zostały przez ks. Dziekońskiego poddane nie tylko prostej analizie, ale też wzajemnemu porównaniu, interpretacji i krytycznej ocenie (s. 28–29).

Autor stwierdza, że pierwszym, niezbywalnym i podstawowym miejscem wychowania powinna być rodzina, następnie szkoła (społeczeństwo) i Kościół. Zachowanie powyższej hierarchii okazuje się brzemienne w skutkach, gdyż zgodnie z nią szkoła jest wspólnotą wspomagającą rodzinę, a nie ją zastępującą lub wyręczającą. Niezwykle istotnym warunkiem wypełnienia przez szkołę swej misji jest bliska współpraca z rodzicami i docenianie niezastąpionej i pierwszoplanowej roli w wychowaniu – właśnie rodziny. Według soborowej odnowy teologicznej, fakt macierzyństwa i ojcostwa nakłada na rodziców obowiązek wychowania dziecka i daje im pierwszeństwo względem innych podmiotów odpowiedzialnych za wychowanie. Przekazywanie życia i wychowanie jest główną misją właśnie rodziców. Ewentualny brak wychowawczego zaangażowania się rodziców jest trudny do zastąpienia. To rodzice mają niezwykle przywilej – prawo i obowiązek – wyboru szkoły dla swoich dzieci oraz podejmowania decyzji o rodzaju nauczania i wychowania religijnego. Tak więc misją wychowania młodego pokolenia przypisana rodzicom przybiera formę ich apostołskiego posłannictwa (s. 66), a ześrodkowana jest w koncepcji rodziny jako domowego Kościoła (s. 182–196), który w pełni wpisuje się w modlitewne i „sakramentalizujące” życie Kościoła parafialnego, lokalnego i powszechnego (s. 444–544).

W tym miejscu należy być wdzięcznym Autorowi za jego erudycyjny, kompetentny i przekonujący wykład w sprawie rzeczonyj formacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie, która w wychowaniu młodego pokolenia zawsze cieszyła się wyjątkowo sprawdzonym autorytetem i na przestrzeni dziejów była nie tylko bastionem i ostoją wartości, ale i kuźnią charakterów – mistrzowską *ars artium et scientia scientiarum*. „Z teologicznego punktu widzenia formacja człowieka jako osoby ludzkiej może oznaczać: rozwijanie dobrych ziaren, które Stwórca złożył w człowieku, usuwanie więzów zła krępujących duchowe moce człowieka oraz niwelowanie wynaturzeń będących konsekwencją zaangażowania w prace niepotrzebne, a nawet destrukcyjne” (s. 230). Gdy na naszych oczach i niejako za naszym cichym przyzwoleniem, nie tylko nad instytucją szkoły (tradycyjną świątynią wiedzy i mądrości), ale i nad rodziną zawisły czarne chmury, trzeba powrócić do tematów podstawowych i zasadniczych: *Kim jestem? Skąd wyszedłem?* i *Dokąd zmierzam?* Jeżeli bowiem teraźniejszość znajduje swe pełniejsze wytlumaczenie w przeszłości, warto zapytać: *jak było w przeszłości?* (s. 545). Wydaje się, że to, co wczoraj było czymś oczywistym i imperatywnie wiążącym wszystkich, dzisiaj zostaje poddane społecznej dyskusji i demokratycznemu wyborowi.

Czasy współczesne możemy z całą pewnością określić mianem *epoki debaty*. Rozdyskutowane społeczeństwo, wzmocnione wielokrotnie zakwestionowaniem autorytetów i norm społeczno-moralnych, tak bardzo zajęło się sobą, że straciło z pola widzenia to, co najważniejsze – perspektywę przyszłości: w tym przypadku – młode pokolenie. Obecnie dostrzega się coraz więcej młodzi, którą można nazwać „niedostosowaną”, „dysfunkcyjną”, czy też „trudną”. Z jednej strony, dzieciom łatwo popaść w kompleks Narcyza, przejawiający się samouwielbieniem i samozadowoleniem, egoizmem i egocentryzmem. Z drugiej jednak strony, człowieka pociąga szybki i łatwy sukces. Stąd też wiedziony działaniem i siłą – w przeciwieństwie do kompleksu Narcyza – może popaść w kompleks Heraklesa. Choć znaczny procent winy zdaje się współcześnie obciążać dzieci i młodzież, to czy byłiby oni w stanie beczceścić to, co od wieków stanowi pewne nienaruszalne *zasady* (gr. *archē*), gdyby nie czuli solidarności wielu rodziców i ich nadwrażliwego systemu partnerstwa (tzw. *wychowanie bezstresowe* i *wychowanie bez arbitra*)? Rodzi się fałszywe i bardzo niebezpieczne przekonanie, że najprostsza droga do odzyskania nadziei na sukces prowadzi poprzez zrelatywizowanie bądź zakwestionowanie wiedzy i w ogóle społecznej pozycji i autorytetu nauczyciela. To typowo *pyrrusowe*, czy też *kadmejskie zwycięstwo*, kiedy straty nie tylko przekraczają jego

realną wartość, ale i żadna ze stron nie może być zadowolona. Wydaje się, że napięcie istniejące pomiędzy dwiema skrajnymi postawami – Narcyza i Heraklesa – może rozładować zasada złotego środka (*nec temere, nec timide* – ani zuchwale, ani bojaźliwie). Nie wolno więc zrezygnować z niczego, co może młode pokolenie ocalić przed zgubnym zapatrzeniem się w siebie, oczywiście z pomocą swoich najbliższych, a przede wszystkim – rodziców, którym wszak Kościół już na początku swego istnienia powierzył chrześcijańską formację dziecka (s. 14, 31).

W programie wychowania chrześcijańskiego istnieje wielki potencjał. Istota człowieka może wydobyć się z podświadomości i stać się świadomie kierującą poruszeniami „ja” psychicznego. Wychowanek, jak każda osoba, potrzebuje miłości i zrozumienia, by ten potężny potencjał mógł urzeczywistnić, a do tego potrzebuje wspólnoty, właśnie wspólnoty wychowującej. Należy tu wskazać dwa modele wychowawcy: funkcjonariusza i mistrza. Według pierwszego wychowanie stwarza specyficzny obraz, kiedy to rodzic, nauczyciel lub katecheta staje się najemnikiem i urzędnikiem (funkcjonariuszem), a proces wychowawczy przybiera przedmiotowy sposób traktowania ucznia (nie chodzi tu o pedagogiczne uprzedmiotowienie ucznia w procesie dydaktycznym, podczas którego w uczniu dokonuje się w sposób planowy, celowy i systematyczny zmian jakościowych i ilościowych!). Przykładem takiego właśnie podejścia jest nastawienie ucznia i wychowawcy na teoretyczne poznanie. Myśl Kościoła wskazuje, że taki model zagubił wolność pojętą *od – do*, gdyż miernikiem jest tu prawo, system społeczny, kontrola i przymus. Bardzo negatywny jest model autorytetu oparty na władzy i sile, który sprawia, że rola i wartość wychowawców trwają tak długo, jak długo trwa porządek, którego strzegą, lub osoba, którą reprezentują. Wychowanie takie, chociaż przynosi szybkie owoce, jednak mało angażuje wychowujących i jest nietrwałe. Wraz ze zmianą wychowawcy-stróża rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokielznane pragnienie odwetu za „czas ucisku i zniewolenia”.

W optyce osobowej wychowanie jest spotkaniem osób: wychowujących i wychowywanych, nauczających i uczących się. Dokonuje się ono na potrójnej płaszczyźnie, a zaangażowane są zawsze trzy podmioty: *uczeń, rodzice, wychowawca*. Wychowawca-mistrz jawi się jako odślaniający świat wartości i pomagający uczniowi w dokonaniu wyboru większego dobra i dalszym pomnażaniu go. Prowadzi wychowanka ku triadzie: *prawdy, dobra i piękna*. Mistrz staje się prawdziwym pedagogiem, w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż etymologicznie *pedagog* to ten, który prowadzi ucznia. Wychowawca zdobywa autorytet nie siłą i pozycją społeczną, ale „byciem” poprzez autentyczność (nie ma tu mowy o masce i graniu roli) i *szczerłość* (łac. *verba docent, exempla trahunt*).

Wychowanie potrzebuje dialogu, a nie monologu czy terroru, gdyż kto w atmosferze prawdziwej rozmowy kieruje się myślą o własnym oddziaływaniu jako mówcy tego, co powinno samo przez niego przemówić, ten działa jak niszczyciel. Na początku takiej drogi umiera dialog, ustaje rozmowa, a ostatecznie giną relacje międzyosobowe. W formacji chrześcijańskiej rodzice powinni tak kształtować relacje z dziećmi, by zjednoczyć swoją rodzicielską powinność wychowawczą z wysiłkami duszpasterzy i szkoły, która tylko w takim układzie solidarności z domem rodzinnym może cieszyć się z prawdziwych sukcesów. Powinni umieć rezygnować z wygórowanych ambicji rodzicielskich, zwłaszcza wtedy, gdy są nieobiektywne i nieuprawnione.

Choć Magisterium Kościoła ulegało permanentnej ewolucji, choć różnie były rozkładane akcenty w definicji (określeniu) małżeństwa, między zrodzeniem i wychowaniem potomstwa (ludzkim, religijno-moralnym, liturgicznym i eklezjalnym) a dobrem małżonków, to śmiało można powiedzieć, że tylko takie wychowanie może zagwarantować odrodzenie moralne naszych rodaków, gdzie „więcej być” będzie miało zawsze pierwszeństwo przed „więcej mieć”. Twierdzenie to należy uznać za wręcz fundamentalne, biorąc pod uwagę, że „współczesna rodzina podlega postępującej dechrystianizacji i laicyzacji. Rodzice coraz częściej wykazują pewnego rodzaju dysfunkcyjność w realizacji chrześcijańskiej formacji dziecka. Przypomnienie rodzinie o jej obowiązkach dotyczących kształtowania dziecka nie wystarczy. Formacji stałej potrzebują sami rodzice. W jej programie winna znaleźć się problematyka dotycząca podstaw wychowawczego posłannictwa rodziców i rodziny” (s. 552).

We współczesnej kulturze ponowoczesnej, dobie sekularyzacji i demontażu depozytu wiary, epoce konsumpcjonizmu, hedonizmu i łatwego stylu życia – nie opisy rzeczywistości, nie mechanizmy kulturowo-socjologiczne zdecydują o przyszłości, ale świadectwo życia – zarówno wychowujących, jak i wychowywanych, autentyczna tożsamość chrześcijańska mistrza i ucznia. Młodzież ciągle czeka na mistrza! Platon o swym najzdolniejszym uczniu Arystotelesie miał powiedzieć, że zachowuje się jak żrebak, który kopie swoją matkę, wyssawszy z niej uprzednio mleko. Wówczas Arystoteles odpowiedział: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (Platon jest mi przyjacielem, lecz droższa jest mi od niego prawda) i mimo różnicy poglądów – pozostał w Akademii. Tak więc chrześcijańska formacja dzieci opiera się przede wszystkim na świadectwie i autentyzmie życia wychowujących i wychowywanych, formatorów i formowanych, na autentyzmie bijącym z samego źródła i doświadczenia wiary: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1, 15–16).

Wojciech Cichosz

Wojciech Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Zakłady Graficzne im. KEN, Gdańsk 2001, ss. 278.

W ostatnim czasie wychowanie jest tematem popularnym, zajmującym niemal wszystkie grupy społeczne. Toczące się dyskusje sprowokowane zostały głównie sygnałami o zakłóceniach w sferze wychowania. Nie dziwi więc, że coraz więcej autorów zajmuje się kwestią współczesnego wychowania, próbując dookreślić jego naturę, kierunki, cele i zadania.

W refleksji pedagogicznej wychowanie jest różnie definiowane. Perspektywie chrześcijańskiej bliskie jest to określenie, w którym wychowanie prezentowane jest jako świadome, zamierzone i specyficzne działanie osób (wychowawców), których celem jest osiągnięcie względnie trwałych zmian w osobowości jednostki (wychowanka). Zmiany te obejmują zarówno sferę poznawczo-instrumentalną, pozwalającą na poznanie i przekształcanie rzeczywistości, jak i stronę aksjologiczną, kształtującą stosunek człowieka do świata i ludzi; jego przekonania, system wartości itp. Podobne ujęcie odnajdujemy w koncepcji wychowania kreślonej przez Jana Pawła II, zwłaszcza w jego przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca 1980 r. w UNESCO: „W wychowaniu chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej był, a nie tylko więcej miał, aby więc poprzez wszystko, co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem, to znaczy, ażeby również umiał bardziej być nie tylko z drugimi, ale i dla drugich”. Trzeba równocześnie zauważyć, że w papieskiej definicji wychowania ze szczególną siłą doszedł do głosu personalizm, który w obszarze Polski przeżywa swoiste odrodzenie, równocześnie zaś natrafia na szereg przeszkód, powodowanych przede wszystkim prądami pedagogicznymi o zabarwieniu naturalistycznym, redukującym człowieka do świata rzeczy, pozbawiającym go odniesień transcendentalnych. Dostrzeżenie i krytyczna ocena koncepcji pedagogicznych, przyjmujących i promujących błędną koncepcję człowieka, jest jednym z podstawowych kryteriów uzdrowienia współczesnego wychowania. Dlatego też z radością należy przyjąć publikacje określające wychowanie – jego cele i zadania, oparte na całościowej wizji człowieka, równocześnie zaś uwzględniające otaczającą rzeczywistość, która dostarcza przesłanek do przemian w wychowaniu i edukacji. Wśród wielu propozycji wyróżnia się książka pt. *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji* (Gdańsk 2001), ks. dra Wojciecha Cichosza teologa, pedagoga i duszpasterza. Prezentowana przez niego refleksja została osadzona na rozważaniach teoretycznych oraz codziennej praktyce. Książka chociaż ukazała się w 2001 r. zawiera trafną charakterystykę i ocenę popularnego współcześnie kierunku wychowania związanego z tzw. kulturą ponowoczesną, czy też filozofią postmodernistyczną.

W celu wyartykułowania swoich poglądów ks. Cichosz posługuje się metodą analityczno-historyczną, która za pomocą analiz językowych umożliwia rozwiązanie filozoficznych problemów. „Przy poszukiwaniu i stosowaniu narzędzi badawczych – jak zauważa – pomocną okazała się

bliska filozofii lingwistycznej filozofia języka – poświęcająca szczególną uwagę takim pojęciom jak: *znaczenie, odniesienie, prawdziwość, weryfikacja, gramatyka czy struktura*” (s. 12), co jest – według Autora – „niesłychanie ważne, gdyż często używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy” (s. 12).

W prezentowanej książce postmodernizm został ukazany jako filozofia interpretująca „świat po epoce nowożytnej – w jej pierwszej fazie, gdyż ta filozofia jest dzisiaj najbardziej prowokująca i niepokojąca” (s. 10), a personalizm – jako pogląd na temat bytu ludzkiego, który został głęboko osadzony w optyce chrześcijańskiej. Rozważania dotyczące podjętego zagadnienia ujęte zostały w dziesięciu rozdziałach, co niewątpliwie ułatwia odbiorcy podążanie za myślą Autora. Na wstępie czytelnik ma możliwość zapoznania się z zasadniczymi koncepcjami antropologicznymi na temat człowieka, by potem – w atmosferze prowadzonej z dużą kulturą dyskusji popartej rzeczowymi argumentami – podążać w ślad za Autorem drogą analizy zjawiska określanego mianem „postmodernizmu” oraz miejsca szkoły i wychowania w tym systemie.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku postmodernizm był przedmiotem żywych i burzliwych dyskusji zarówno w filozofii, jak i teologii, etyce, epistemologii nauki, prawie, jak również w pedagogice. Nurt ten rozwijał się zwłaszcza w krajach zachodnich, odznaczających się wysokim poziomem życia. W krajach słabo rozwiniętych było on – prawie nieznaną, przy czym w ostatnich latach coraz bardziej zaznacza swoją obecność, a nawet rozkwit w krajach postkomunistycznych, co dziwi, ponieważ w świecie zachodnim zażarta niekiedy dyskusja na temat postmodernizmu uległa złagodzeniu, między innymi za sprawą analiz Wolfganga Welscha.

Elementem specyficznym postmodernizmu jest odrzucanie – pod hasłem dekonstrukcji – wszelkich struktur i schematów, z równoczesną promocją radykalnego pluralizmu odnoszącego się do form wiedzy, sposobów myślenia i życia oraz wzorów postępowania (dekonstrukcja, ambiwalencja i niedopowiadanie – s. 182). W sferze wychowania do znanych haseł tego kierunku należą m.in. „dialog bez arbitra” (partnerski układ między nauczycielem a uczniem), „antypedagogika”, postpedagogika (ruch *amication*), pedagogika asymilacyjna, ponowoczesna pedagogika autokreacyjna, pedagogika feministyczna, czy też ekologiczna (s. 89–91). Przywołane prądy – jak zauważa Autor – „stwarzają ludziom dorosłym nową płaszczyznę komunikacji z dziećmi: liberalizm, pełną autoafirmację oraz zamknięcie się we własnym świecie doznań i przeżyć” (s. 89). Podstawą pracy z dziećmi i młodzieżą jest bezstresowe wychowanie, totalna otwartość, relatywizm oraz brak autorytetów (s. 95).

Dostrzegając niewydolność wychowania postmodernistycznego, Autor „podsuwa” inny pomysł na „ukształtowanie osoby wychowywanej” – personalizm chrześcijański, sprawdzony już w historii wychowania. Personalistyczne spojrzenie na człowieka jest Autorowi niewątpliwie bliskie, co potwierdzają słowa: „Jako osoba wierząca apologizuję opcję teistyczną” (s. 10). Nie dziwi więc fakt, że w kolejnych rozdziałach czytelnik zostaje wprowadzony w podstawy filozoficzne personalizmu chrześcijańskiego (kluczowe dla tego nurtu pojęcia, fundamentalne założenia i koncepcje), poznaje główne jego kierunki i podąża za myślą filozoficzną dwóch wiodących przedstawicieli tego nurtu: E. Mouniera i J. Maritaina. Tak przygotowany w kwestii personalizmu czytelnik może rozważać zagadnienie wolności człowieka i wyrosłego na tym podłożu systemu wychowawczego. Autor prezentuje charakterystyczny dla tej filozofii dyskurs wokół sensu pojęcia osoby, koncepcji człowieka (jedności i integralności istoty bytu ludzkiego) oraz wolności w wychowaniu. W tej kwestii ks. Wojciech Cichosz wyraźnie opowiada się za wolnością „do” – wolnością do kierowania się ku ideałom i rozwoju wewnętrznego. Człowiek bowiem jest zdolny do osiągania wewnętrznej wolności (oznaczającej autonomię ludzkiego ducha), umysłowej i etycznej dojrzałości, realizacji własnego „ja”. Ponieważ jednak ludzka zdolność do dokonywania wyboru (wolność ontyczna) kryje w sobie możliwość podążania tak w kierunku dobrym, jak i złym, to konieczne jest, aby została ukierunkowana ku autonomii, którą „osiąga się przez ustawiczny rozwój, przez aktywne współtworzenie własnej osobowości i twórcze samokierowanie sobą w duchu odpowiedzialności za życie własne i innych” (s. 172–173).

Czytelnik, podążając śladem rozważań Autora, konstatuje, iż kwestia wolności w personalizmie wypada znacznie lepiej niż w postmodernistycznej perspektywie interpretacyjnej. Wolność według personalistów daje odpowiedź na pytanie o sens istnienia, tymczasem w ujęciu postmodernistów wolność ukazuje się jako ucieczka od wszelkich sensów autokreacji. Przekonujące ostrzeżenia przed wolnością pozorną przedstawia Autor, kreśląc logiczne implikacje zastosowania tych dwóch układów interpretacji wolności w praktyce wychowawczej (s. 65).

Wielkie zainteresowanie czytelnika budzi również podjęta w książce próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o miejsce pedagogiki personalistycznej w dobie postmodernizmu. Rozpatrując specyfikę wychowania personalistycznego i ponowoczesnego, ks. W. Cichosz nie pozostaje na płaszczyźnie intelektualnych przemyśleń na temat obu koncepcji czy modeli wychowania, ale podejmuje próbę „zanurzenia” personalistycznego rozumienia człowieka i jego wolności w dyskursie postmodernistycznym. W takim ujęciu temat wydaje się bardziej frapujący, gdyż stwarza możliwość usytuowania „wczoraj” w „dziś”, tego co trwa – w teraz (s. 10). Choć przesłania egzystencjalne personalistów i postmodernistów niejako na siebie się nakładają (obie filozofie przypisują ogromną wartość człowiekowi), to ich interpretacje są krańcowo różne, co niewątpliwie wynika z faktu, iż opierają się na odmiennej aksjologii antropologicznej (s. 183). Autor podkreśla ogromne znaczenie równowagi między *fides et ratio* (wiarą i rozumem), odnoszącej się również do rozpatrywanej problematyki wychowania i podkreśla, że najwartościwszy model szkoły i wychowania człowiek odnajduje na kartach Ewangelii (s. 201–202).

Książd Wojciech Cichosz próbuje spojrzeć na wychowanie personalistyczne z perspektywy „ducha czasu” – jak sam mówi – ducha nasyconego postmodernistycznym technieniem. Przyjmuje zatem optykę trudniejszą, niż można by się spodziewać. Podejmuje wyzwanie ducha tej epoki, agresywnego w jego antynastawieniu wobec wszystkiego, co autorytatywne, rozumne, mądre, hierarchicznie uporządkowane według jednej naczelnej czy absolutnej wartości. Postmodernizm – jak wynika z refleksji Autora – żeby określić siebie, musi poróżnić się ze wszystkimi, także – a może przede wszystkim – z „fundamentalistami” personalistycznej szkoły myślenia pedagogicznego. Autora nie peszy jednak wyniosłość filozofów postmoderny, przyjmuje więc stanowisko, że pedagogika „niejedną już modę intelektualną spokojnie przeczekala” (s. 36), a personalizm, jako prąd o konotacjach pozytywnych, cechach mocnych, dominantnych (np. jednoznaczność, systemowość i zdecydowana określoność – s. 182) może stanowić antidotum na głoszone przez postmodernizm hasła.

Zachęcając czytelnika do sięgnięcia po książkę *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, należy podkreślić, iż dokonana przez ks. W. Cichosza rekonstrukcja personalistycznego podejścia do wychowania, wolności, odpowiedzialności i społeczeństwa znacząco wzbogaca dotychczasową wiedzę w tym zakresie. Autor, podejmując próbę czasowego usystematyzowania powyższego dyskursu, wzbogaca wiedzę czytelnika odnośnie do genezy i ewolucji terminu postmodernizm, w tym zwłaszcza do reakcji i stosunku władz Kościoła katolickiego na jego zaistnienie. Przywołanie z licznych rozpraw i opracowań poglądów znawców postmodernizmu i personalizmu jest dla czytelnika niezwykle interesujące.

Śledzenie głębokiej refleksji uprzyjemnia erudycja Autora, a przede wszystkim jego swoboda słowa i zdolność do formułowania sądów syntetycznych. O bogactwie wykorzystanej literatury świadczy fakt, że Autor uwzględnił blisko osiemset pozycji bibliograficznych, czerpiąc obficie z literatury obcojęzycznej, głównie francuskiej i włoskiej. Nie brak również tekstów w języku łacińskim oraz odwoływania się do terminologii greckiej. Książka *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji* wnosi duży wkład w odnalezienie właściwych odpowiedzi na pytania o człowieka, jego naturę i przeznaczenie, o to, czym jest wychowanie. Lektura tej książki w dużej mierze ułatwi rozwiązanie współczesnych problemów wychowawczych i pedagogicznych, nurtujących rodziców, nauczycieli i wychowawców.

ks. dr hab. Stanisław Dziekoński

ks. Stanisław Dzikoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619

Książka, którą pragniemy zaprezentować, wpisuje się kongenialnie w badania i opracowania naukowe Autora. Znamy jego teksty i publikacje książkowe, które w znamienitej części są poświęcone zagadnieniu wychowania, jego teorii lub praktyce¹. Odczytana w kontekście badań nad kondycją moralną młodzieży polskiej² czy społeczeństwa polskiego w ogóle³ potwierdza swą wartość jako *podręcznika* wprowadzającego w historię obrony małżeństwa i rodziny, jako podstawowych środowisk socjalizacji religijnej⁴, a także „autentycznej substancji społecznej” (KDK 47; KNSK 211, 213).

Podział pracy jest czytelny. Najpierw Autor podejmuje (1) zagadnienie podstaw zadania wychowawczego rodziny, następnie (2) problem formacji ku pełni godności człowieka w wymiarze osobowo-społecznym, by całość procesu wychowawczego dopełnić zwróceniem uwagi na (3) szczególną i niezastąpioną rolę w wychowaniu do wiary dojrzałej⁵. Jednak razi zbyt mocno zaznaczająca się różnica w liczbie stron pomiędzy rozdziałem pierwszym i trzecim. Trudno także wyjaśnić nieobecność w *Bibliografii* i przypisach *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (Città del Vaticano 2004; wyd. pol. Kielce 2005).

Podjęcie tematu w formie tak obszernego tomu tłumaczy Autor brakiem opracowania kwestii „wychowania chrześcijańskiego [...] dziecka w nauczaniu Kościoła, w wypowiedziach kolejnych papieży” (s. 21)⁶. We *Wstępie* wyjaśnia termin *formacja*, który używa w tekście zamiennie z *wychowaniem*, a także nakreślenie granic czasowych: od Leona XIII do Jana Pawła II. Pontyfikat papieża Leona XIII uważa Autor za przełomowy, bo wówczas „ukazał się pierwszy dokument Kościoła w randze encykliki – *Arcanum divinae sapientie* z 10 lutego 1880 r. – w całości poświęcony małżeństwu, ukazujący je jako miejsce uświęcenia i służby w Kościele, otwierający w pewnym sensie nowy okres, zainteresowania się rodziną ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (s. 23).

Ów zbiór nauczania papieży i Kościoła w tekście dystertacji habilitacyjnej ks. Dziekońskiego został uzupełniony analizą dokumentów katechetycznych Kościoła rzymskokatolickiego, które ukazały się po *Vaticanium II*. Są to: *Directorium catechisticum generale*, *Catechesi tradendae*, *Katechizm Kościoła Katolickiego* i *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Ich obecność Ksiądz Profesor uzasadnia dwojako: najpierw tym, że „można w nich znaleźć jakiś rodzaj ukierunkowania myśli i praktyki dotyczącej się formacji chrześcijańskiej dziecka w rodzinie”, a następnie, że „refleksja podjęta w niniejszej publikacji prowadzona z perspektywy katechetycznej” (s. 26). Natomiast brak „bezpośredniego użycia pojęcia »katecheza« w tytule” wyjaśnia faktem, że „w dokumentach Kościoła przed *Vaticanium II* unika się pojęcia »katecheza rodzinna«, chociaż zadania przypisywane wówczas

¹ Tytułem przykładu: *Wychowanie w nauczaniu Kościoła. Od XIX w. do Soboru Watykańskiego II*. Warszawa 2000; *Religijne wychowanie w rodzinie*. „Seminare” 2001, s. 73–88; *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004.

² J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków 1991; tenże, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003.

³ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001; *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, pod red. J. Mariańskiego, Kraków 2002.

⁴ Papieska Rada »Iustitia et Pax«. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, art. 209–210 (s. 143) (skrót: KNSK).

⁵ *Wstęp* (s. 15–30); Rozdz. 1: *Podstawy misji wychowawczej rodziny* (s. 31–227); Rozdz. 2: *Wspomaganie osobowo-społecznego rozwoju dziecka* (s. 229–324); Rozdz. 3: *Formacja do wiary dojrzałej* (s. 325–544); *Zakończenie* (s. 545–552); *Bibliografia* (s. 553–614); *Summary* (s. 615–619).

⁶ Zdania lub wyrazy ujęte w cudzysłów zostały wyjęte z tekstu przedstawionej pracy. Jedynie przy podawaniu kilkudziesięciu cytatów będziemy przywoływać w tekście górnym strony, na których znajdują się.

rodziny dotyczyły w znacznej mierze formacji dziecka w wierze, specyficznej dla katechezy. O katechezie rodzinnej mówi się dopiero od Soboru Watykańskiego II, w kontekście idei rodziny chrześcijańskiej jako domowego Kościoła” (s. 27).

1. W rozdziale pierwszym Książd Profesor wskazał na podstawy wychowawczego posłannictwa rodziny. Są nimi: a) prawo naturalne (s. 32–99), b) sakrament małżeństwa (s. 100–151), c) misja o charakterze eklezjalnym (s. 151–227). W tej części, podobnie jak w dwóch następnych, problem wychowawczego posłannictwa rodziny został przedstawiony w kontekście historycznym, społecznym, chronologicznym i analizy porównawczej. W każdej bowiem części Autor wskazuje na podłoże/przyczyny podjęcia tematu oraz skrupulatnie śledzi rozwój „teologiczno-pedagogicznej myśli Kościoła, by wskazać ostatecznie na kierunek rozwoju danego zagadnienia” (s. 29).

Wskazanie podstaw, na jakich opiera się wychowawcza funkcja rodziny wobec dziecka, okazuje się sprawą podstawową, bo pozwala określić *fundamentalne* znaczenie rodziny w stosunku do innych środowisk wychowawczych, a szczególnie wtedy, kiedy „rodzina zagrożona jest ze strony innych instytucji odpowiedzialnych za wychowanie, przede wszystkim ze strony państwa” (s. 32).

a. Najpoważniejszym argumentem za obroną prawa rodziców do wychowania jest fakt macierzyństwa i ojcostwa. Po raz pierwszy racja ta, łącząca w sobie funkcję rodzicielską z wychowawczą, została podkreślona przez Ojca Świętego Leona XIII. Wyjaśniając, że „troska o wychowanie dziecka nakazana jest rodzicom prawem Bożym i naturalnym” (enc. *Nobillissima Gallorum gens* z 8 II 1884 r.; enc. *Officio sanctissimo* z 22 XII 1887 r.; enc. *Militantis Ecclesiae* z 1 VIII 1897 r.), konfrontował to stanowisko z „koncepcjami prawa sformułowanymi przez pozytywizm prawniczy XIX i XX wieku” (s. 36). Nie znaczy to, że papież nie uwzględniał sytuacji, w której „sami rodzice nie są w stanie zrealizować w pełni obowiązku wychowawczego” i przewidywał skorzystanie z pomocy „innych wychowawców i nauczycieli” (s. 39). Papieże (Pius IX, Leon XIII) bardzo mocno podkreślali potrzebę religijnego wychowania dzieci w związku z – często narzucanym przez władze państwowe – obowiązkiem nauki dzieci w szkołach publicznych, a także wolnego wyboru przez rodziców szkoły, nauczycieli i wychowawców (Benedykt XV – List *Communes litteras* z 10 IV 1919 r.; Pius XI – enc. *Pax Christi in regno Christi* – z 23 XII 1922 r.). W obronie prawa rodziców do wychowania wystąpił Ojciec Święty Pius XII najpierw w Encyklice *Summi pontificatus* (30 X 1939 r.), a później po wojnie, stając do konfrontacji z problemami spowodowanymi wydarzeniami II wojny światowej oraz prądami naturalistycznymi i liberalnymi na temat funkcjonowania rodziny (s. 49).

Leon XIII, by zapewnić rodzinie realizację prawa do wychowania, jednoznacznie opowiedział się „za poprawą warunków bytowych rodziny”, wskazując na konieczność „sprawiedliwej i słusznej pracy”. To prawo stanowiło później „podstawę do sprecyzowania prawa do tzw. płacy rodzinnej” (s. 41–42). Było później podjęte przez papieża Piusa XI (enc. *Quadragesimo anno* z 15 V 1931 r.).

Papież Pius XI – jako pierwszy – zaznaczył, że rodzice, „realizując naturalne prawo do wychowania, zastępują samego Boga, od którego otrzymali godność i autorytet wychowawcy” (enc. *Divini illius magistri* z 31 XII 1929 r.; enc. *Mit brennender Sorge* – z 14 III 1937 (s. 48). On też zwrócił uwagę na „zaniedbania wychowawcze pochodzące od samych rodziców”, które są spowodowane „zbytnią troską o dobra materialne, nieświadomością co do znaczenia wychowania, brakiem odpowiedniego przygotowania rodziców do wypełnienia powierzonej im przez naturę misji wychowania” (s. 46). Ten wątek podjął jego następca, Ojciec Święty Pius XII (s. 50–51), który był pierwszym „silnie akcentującym rolę nauk pedagogicznych i psychologicznych w wychowaniu dziecka” oraz tym, który, „uwypuklając pedagogiczno-opiekuńczą rolę ojca, dokonał przewartościowania w dotychczasowej, tradycyjnej koncepcji rodziny, w której za wychowanie dzieci odpowiedzialna była głównie matka” (s. 62)⁷.

⁷ Klóci się to z wcześniejszymi uwagami Autora na temat roli matki: „Kwestią najbardziej wyróżniającą Piusa XII spośród innych papieży było wskazywanie na pierwszorzędną rolę matki w wychowaniu. O ile bowiem jego poprzednicy podkreślali raczej pierwszorzędną rolę ojca, to Pius XII dokonał w tym względzie pewnego rodzaju przewartościowania” (s. 53).

b. Po raz pierwszy spotykam się ze zwróceniem uwagi na rzeczywistość sakramentu małżeństwa jako uzasadnienie podstaw wychowawczego posłannictwa rodziny. Ksiądz Dziekoński wyjaśnia to w sposób oczywisty: „Kwestia praw i obowiązków rodziców w zakresie wychowania dziecka związana jest z właściwym celem małżeństwa chrześcijańskiego, będącym przedmiotem bogatej refleksji teologicznej, poczynwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa” (s. 100). Po czym przedstawia wykład nauki Kościoła o tzw. celach małżeństwa.

Pierwszym z papieży, który zajął się problematyką sakramentalnego małżeństwa w kontekście zrodzenia i wychowania dzieci, jako jego najważniejszego celu był Ojciec Święty Leon XIII (enc. *Arcanum divinae sapientiae* z 10 II 1880 r.). Stanowisko papieża było motywowane „reakcją na błędne filozofie i poglądy polityczne promujące świeckość małżeństwa i sprzyjające rozwodom” (s. 102–108). Jego nauczanie przejęli papieże św. Pius X, Benedykt XV (*Kodeks prawa kanonicznego* z 27 V 1917 r.), Pius XI, który podkreślił szczególne znaczenie łaski sakramentu małżeństwa zarówno dla życia małżonków, jak i wychowania potomstwa (s. 114–115), Pius XII.

Od pontyfikatu Ojca Świętego Piusa XII datuje się ewolucja w dotychczasowym nauczaniu o małżeństwie i rodzinie, która „była wynikiem nie tylko reakcji papieża na zmiany społeczno-polityczne i religijne świata”, ale także otwarciem się „na nowe osiągnięcia myśli teologicznej” (s. 127). Pojawia się wtedy nauka o rodzicach, jako współpracownikach Boga, apostołatu, jako „konceptji teologicznej posłannictwa małżeńskiego i rodzicielskiego” (s. 127). Tak pierwsza idea, jak druga zostały później przejęte przez *Vaticanum II* (KDK 50, DA 11, KK11). Podczas obrad soborowych pojawiło się ujęcie małżeństwa i rodziny jako *przymierza* i *wspólnoty*, rozwinięte z powodzeniem przez abpa Karola Wojtyłę, a później Ojca Świętego Jana Pawła II poprzez *communio personarum* oraz rzeczywistości eklezjalnej (Kościół domowy) (s. 128–151).

c. Proces wychowania należy ujmować jako misję o charakterze eklezjalnym: „Na przestrzeni wieków Kościół realizował swe wychowawcze posłannictwo także przez rodzinę. Była ona podmiotem wychowania religijnego dzieci i zarazem apostołatu już w Kościele pierwotnym [...]. Kościół zawsze dążył do tego, by chrześcijańskie wartości i normy zintegrować w rodzinie, która w ten sposób mogłaby mu dostarczać nowych członków, podejmujących właściwe im rolę” (s. 151). To przekonanie nie było tak oczywiste w Kościele. Papież Leon XIII podkreślał „*podporządkowanie* rodziny chrześcijańskiej nauce Kościoła (enc. *Inscrutabili Dei* z 21 IV 1878 r., enc. *Immortale Dei* z 1 XI 1885 r.; głównie enc. *Arcanum divinae sapientiae* z 10 II 1880 r.)” (s. 155), choć świadomość faktu, że rodzina jest szczególnym miejscem religijnej socjalizacji dziecka była rzeczywista (s. 165–181). Podobnie uważał św. Pius X, który w enc. *Editae saepe* z 26 V 1910 r. przypominał, że wychowanie chrześcijańskie winno być oparte na zasadach moralnych, głoszonych przez Kościół (s. 156), Benedykt XV oraz Pius XI, który bardzo szczegółowo wyjaśnił prawo Kościoła do wychowania w rodzinie w enc. *Divini illius magistri* z 31 XII 1929 r. (s. 157–161). Dopiero od pontyfikatu Ojca Świętego Piusa XII „idea jurysdykcji Kościoła nad wychowaniem w rodzinie” została dopełniona nauczaniem o apostołskim charakterze wychowawczego posłannictwa rodziców i rodziny: „Wychowanie dzieci – nauczał papież – jest misją rodziców na rzecz Kościoła, w jego imieniu i zastępstwie” (alokucja *Ai novelli sposi* z 15 I 1941 r.). W jego nauczaniu po raz pierwszy pojawiło się „określenie rodziny jako »małego Kościoła«” (s. 162). Z tym ujęciem małżeństwa i rodziny Ksiądz Dziekoński wiąże z przewartościowaniem w teologicznym spojrzeniu na wychowawcze posłannictwo rodziny (s. 182), co – w moim przekonaniu – niekoniecznie musi być słuszne⁸. Od Soboru Watykańskiego II ujmuje się małżeństwo i rodzinę jako wspólnotę apostołską i ewangelizującą (s. 200–227).

⁸ Wydaje się, że zmiany czy przewartościowania w tym względzie należałoby upatrywać w podkreśleniu przez Ojców Soboru Watykańskiego apostołskiej sukcesji *calego* Kościoła, która swój szczególny wyraz znalazła w nauce o *wspólnym* kapłaństwie *calego* ludu Bożego oraz nauce o charyzmatkach. Zob. F. Błachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971, s. 255–282.

2. Do istotnych zadań wychowania w rodzinie należy troska o *integralny* rozwój człowieka/osoby ludzkiej. Nie tylko fizyczny i religijny/duchowy, ale osobowo-społeczny. Zagadnienie to przedstawił Ksiądz Profesor w rozdziale drugim, a) akcentując prawdę o osobie ludzkiej, jako podstawie pełnej formacji osobowej oraz nakreślając wychowaniu, b) zadanie kształcenia do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym: „Wszechstronnie rozwinięte człowieczeństwo jest warunkiem szczęścia jednostki i osiągnięcia celów wyznaczonych przez rodziców i społeczeństwo” (s. 229).

a. Zadania związane z *wychowaniem osobowym* zależą od koncepcji człowieka⁹. Kościół przełomu XIX i XX w. stanął wobec konieczności przezwyciężenia redukcjonistycznych poglądów na człowieka ze strony naturalizmu, liberalizmu i laicyzmu. Ojciec Święty Leon XIII w enc. *Officio sanctissimo* z 22 XII 1887 r. „wyjaśniał, że do rodziców należy nie tylko zapewnienie dziecku utrzymania, lecz także troska o jego wzrost duchowy”, to znaczy doskonaleniem się w miłości, „będącej cnotą najważniejszą i najbardziej konieczną, ponieważ trwającą wiecznie”: „Taka miłość znalazła się u podstaw chrześcijańskiej formacji, tworzyła ideał »nowego człowieka« – chrześcijanina, przy czym w neotomistycznej teorii wychowania chrześcijańskiej miłość została ukazana jako nadprzyrodzone wiązadło cnót nadprzyrodzonych” (s. 235–236). To stanowisko znalazło swój wyraz w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 r. (Benedykt XV), nauce papieża Piusa XI, który podkreślał znaczenie łaski Bożej, jako bezpośredniego czynnika w wychowaniu oraz znaczenia sakramentów świętych w wychowaniu (List *Singulare illud* z 13 VI 1926 r.) (s. 242 przyp. 39). Konieczność „wszechstronnego i harmonijnego wychowania dziecka” podkreślał papież Pius XII. Było to jednak nawoływanie do rozwoju moralno-religijnemu. Brakowało podkreślenia prawdy o „osobie ludzkiej jako podstawie wychowania czy szeroko rozumianej formacji chrześcijańskiej” (s. 252). Dopiero w czasie dyskusji soborowej osoba ludzka znalazła się w centrum uwagi, co znalazło swój wyraz w części pierwszej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Stanowiło to wyraz służby Kościoła na rzecz doskonalenia każdego człowieka oraz opozycji wobec deptania godności ludzkiej. Nadto, nauka o osobie ludzkiej stała się podstawą prawa do wychowania (s. 253–254). Swe teologiczne uzasadnienie nauka o osobie ludzkiej zyskała poprzez podkreślenie stworzenia człowieka na *obraz Boży* i określenie go mianem *syna* (Rz 8, 14–17). Ojciec Święty Jan Paweł II uznał godność osoby za źródło jej praw: „Za nowy uznać też należy fakt, że w katalogu praw człowieka zostały wyłuszczone dwa elementy: szczególna troska o prawo do życia i nienaruszalności ciała oraz tzw. indywidualizacja i uniwersalizacja praw człowieka” (s. 268–269). Sam proces wychowania określił papież mianem „wydobycia wychowanka z bezosobowości” (s. 275).

b. Początki nauki o społecznym wychowaniu dziecka znajdujemy u papieża Leona XIII. Od jego pontyfikatu do kierowania Kościołem przez Ojca Świętego Piusa XII Kościół przeszedł długą drogę od formacji „uczciwego obywatela” do podjęcia przez wychowanka odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym (s. 282–304). Prawda o wychowaniu do odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym została zasadniczo podkreślona w dokumentach *Vaticanum II. W Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* zwrócono uwagę na to, że wychowania społecznego nie może charakteryzować bezcelowość czy zupełna dowolność, ale jego „pierwszym i ostatecznym kryterium jest dobro społeczności, która człowiek tworzy poprzez sam fakt obecności, oraz realizowanie obowiązków wyznaczonych przez społeczność” (s. 305–306; zob. DWCH 1; KDK 25). Te

⁹ Współczesność, poza nauką Kościoła, zdecydowanie odeszła od realistycznej antropologii filozoficznej, poddając refleksję nad człowiekiem ujęciom monistycznym i dualistycznym (Platon). Fundowane na refleksji Arystotelesa „wyniki poznawcze dotyczące człowieka” przyczyniły się znacząco do wypracowania nowej i nieznannej w starożytności wizji człowieka jako *bytu osobowego*: „Wizja człowieka osoby została wypracowana na gruncie realistycznego sposobu filozofowania i zasadniczo stanowiła dzieło św. Tomasza z Akwinu” (P. Skrzydlewski, *Męczyzna w świetle realistycznej antropologii filozoficznej*, „Cywilizacja”, 2006, nr 17, s. 77–78).

ogólne konstatacje zostały od strony praktycznej uszczegółowione w postulowanym już przez Ojca Świętego Pawła VI *budowaniu cywilizacji miłości* (s. 316), które podjął i rozwinął podczas swej posługi Jan Paweł II (s. 317–324) i złożył jako szczególne zadanie rodziny, która „jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych stosunkach braci i siostr oraz różnych, współżyjących w rodzinie pokoleń. Tak komunია, jak uczestnictwo codziennie przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu” (FC 21).

3. W zakres wychowania jest wpisana formacja religijna. Kształtowanie w wychowaniu postaw, opartych na wierze w Jezusa Chrystusa, stanowiło w historii duchowości proces, którego znamiona wyodrębnił nasz Autor w trzecim rozdziale książki i nazwał: a) przejściem od moralizmu do wiary żywej, b) przejściem od sakramentalizmu do pełnej formacji liturgicznej, c) przejściem od Kościoła instytucji do Kościoła komunii.

a. Model wychowania chrześcijańskiego za czasów Leona XIII zawierał „wyraźne rysy moralności legalistycznej”: katechizowanemu przedkładano konkretne normy, do których miał się dostosować (s. 332). Obowiązek właściwej formacji chrześcijańskiej dzieci, w przekonaniu papieża Leona XIII, spoczywał na rodzinie (enc. *Inscrutabili Dei* z 21 IV 1878 r., enc. *Arcanum divinae sapientiae* z 10 II 1880 r.) i był uważany za najistotniejszy „ponieważ dotyczyła, relacji człowieka z Bogiem i miała bezpośrednie odniesienie do życia wiecznego”. W tym procesie był ważny przykład rodziców, bo „zapewniał on wychowaniu największą skuteczność” (s. 333–334). Papież domagał się zapewnienia rodzicom wolności w realizowaniu przez nich misji wychowania religijnego, a w sytuacji niemożności jego podjęcia, zobowiązywał rodziców do dopilnowania, by naukę religii prowadzili nauczyciele odznaczający się „właściwą postawą życia chrześcijańskiego” (enc. *Officio sanctissimo* z 22 XII 1887 r.). Nauczanie poprzednika kontynuował bez zmian św. Pius X. W Dekrecie *Quam singulari* z 1910 r. zawarł naukę o obojgu rodzicach odpowiedzialnych za dopilnowanie obowiązku religijnego nauczania dziecka (s. 338). Podobne stanowisko prezentował papież Benedykt XV.

Ksiądz Profesor zauważa, że zwrot ku rodzinie, jako podmiotowi aktywnemu w dziele katechizacji, za pontyfikatu Ojca Świętego Piusa XI został „niejako wymuszony coraz mniejszą skutecznością instytucjonalnego, szkolnego nauczania religii w formacji chrześcijańskiej dziecka”, nadto „rodzina i wychowanie chrześcijańskie zostały zagrożone zwłaszcza przez dwa systemy totalitarne: „W alocucji *Agli allievi del collegio di Mondragone* z 14 maja 1929 r. mówił papież, że Kościół daje do dyspozycji rodzin swój urząd nauczycielki i wychowawczyni. Kompetencje rodziny jeszcze dokładniej zostały dookreślone w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży *Divini illius Magistri* z 31 gmdnia 1929 r. (s. 345–346). Papież Pius XII w swych przemówieniach zwrócił uwagę na konieczność formacji sumienia (s. 361), w tym zobowiązania rodziców „do wychowania sumienia dziecka” (s. 364). Temat ten został mocno podkreślony w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (s. 401–404). Spowodowane to zostało zauważalnym wpływem pluralizmu światopoglądowego, szerzeniem wartości niezgodnych z duchem ewangelii. Warto zwrócić uwagę na duszpasterskie i pedagogiczne oddziaływanie tego papieża na młodych małżonków, z którymi komunikował się poprzez specjalne audycje radiowe: „Zakres zadań, jakie zostały zakreślone rodzicom, niejednokrotnie przekraczał ich umiejętności pedagogiczne. Stąd też w wielu swoich wypowiedziach Pius XII udzielał praktycznych wskazówek z zakresu metodyki wychowania. Był to swego rodzaju kurs pedagogiczny kierowany głównie do młodych małżonków, ponieważ zwłaszcza oni byli narażeni na nieporadność w wychowaniu dzieci, bądź też uleganie coraz silniejszym tendencjom zwalniania się z tych obowiązków” (s. 367).

Zauważalna jednostronność przekazu, to znaczy nauczanie na temat przykazań oderwane od wiary i sakramentów, skutkowało działaniem pomiędzy wiarą i moralnością, między praktykami religijnymi a codziennym życiem. Ten model formacji już został poddany krytyce pod koniec lat trzydzie-

stych XX w. przez przedstawicieli tzw. ruchu kerymatycznego (s. 389). W Polsce „praktyczne zastosowanie [...] postulatów odnowy kerymatycznej nastąpiło dopiero po Soborze Watykańskim II (ks. F. Blachnicki, ks. M. Finke). Biblia i liturgia zostały wówczas ukazane jako jedne z najważniejszych dróg wychowania chrześcijanina, a Ojcowie Soboru poszerzyli „najbardziej istotne idee ruchu kerymatycznego o zagadnienia antropologiczne i egzystencjalne” (s. 395). Tym, co było nowe w nauczaniu *Vaticanum II*, wiązało się z podkreśleniem „osobistego zaangażowania wychowanka w odkrywanie i przyjmowanie wartości religijnych i moralnych”. Tendencja ta została wymuszona „zmianą uwarunkowań kulturowych i społecznych” (s. 397–398). W budzenie świadomości wiary wprężnięto wiele osób, środowisk i instytucji zajmujących się wychowaniem, by wspólna służba wychowankowi prowadziła do samodzielnego osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej (s. 406).

b. Ojciec Święty Leon XIII przyczynił się do rozwoju pobożności ludu Bożego poprzez wprowadzenie wielu nabożeństw. Jednakże jego „zalecenia w stosunku do rozwijania w rodzinie życia sakramentalnego, a nawet modlitewnego, miały charakter ogólny”. Wprowadzenie nabożeństwa ku czci Świętej Rodziny, jako przeciwdziałanie wpływom socjalizmu, liberalizmu i masonerii, a także modlitwa i wspólnie odmawiany w rodzinie różaniec miały wspomóc zachowanie wiary i moralności tak przez poszczególnych wiernych, jak i rodziny (s. 446–447). Jego następcą, św. Pius X podniósł znaczenie mszy św., kult Eucharystii i praktykę codziennego przyjmowania Komunii św. Jego Dekret *Quam singulari* z 8 VIII 1910 „posiadał wielkie znaczenie dla formacji eucharystycznej dziecka”, dzięki wprowadzeniu praktyki tzw. wczesnej pierwszej Komunii św. Jednakże, jak zaznacza Ksiądz Profesor, „skupiano się [raczej] na przygotowaniu dzieci do »pierwszej Komunii«, a nie troszczono się zbyt o ich formację do pełnego uczestnictwa we mszy św.” (s. 450–451). Ów model pobożności wspierał Benedykt XV, Pius XI (nabożeństwo tzw. pierwszych piątków miesiąca, różaniec). Papież Pius XII wskazywał na potrzebę „formacji religijnej dziecka”, a więc wspólną modlitwę rodzinną („domowe oratorium”), wspólnie „uczestnictwo rodziny we mszy św. niedzielnej i świątecznej”, pobożność maryjna (s. 457–459).

Jak łatwo zauważyć, wszystkie te działania miały charakter doraźny, rzeczowy i mechaniczny (sakramenty są potrzebne do zachowania przykazań) niż teologiczny, podkreślający znaczenie, miejsce i rolę liturgii w życiu Kościoła w ogóle. W tym kontekście znaczącym wydarzeniem, wręcz rewolucyjnym, było wydanie przez Piusa XII dwóch encyklik: *Mystici Corporis Christi* z 29 VI 1943 r. oraz *Mediator Dei* 20 XI 1947 r., w których przedstawiono nowe ujęcie Kościoła i wypowiedziano się na temat istoty i znaczenia życia liturgicznego w Kościele. Trudno przecenić znaczenie tego papieża dla współczesnego Kościoła, ale – z pewnością – to on przygotował odnowę soborową, otwierając Kościół na nową epokę.

Interesujące, że w dobie *Vaticanum II* przyjęto inny porządek publikowania dokumentów niż za pontyfikatu Piusa XII. Najpierw bowiem opublikowano *Konstytucję o liturgii świętej*, a następnie *Konstytucję dogmatyczną o Kościele* i paralelną do niej *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*. Z liturgii, jako „źródła i szczytu” życia Kościoła, czerpano inspiracje do odnowy Kościoła w ogóle i życia ludu Bożego w szczególności. Inspirujący odnowę okazał się „powrót do źródeł”, a więc do Biblii i Tradycji. Praktycznym tego wyrazem, odkrytym przez Kościół w dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru, stała się promocja *eklezjologii communio* jako zwornika i inspiracji odnowy Kościoła i odnalezienia przez niego swego miejsca w świecie współczesnym.

Jan Paweł II – jeśli chodzi o wychowania chrześcijańskie – przejął znane już wcześniej kwestie, przede wszystkim dwie: rodzina jest *pierwszym* najważniejszym środowiskiem wychowania dziecka do modlitwy i uczestniczenia w liturgii, a świadectwo życia rodziców, ich przykład, jest czynnikiem najważniejszym. Tym, co wyróżnia nauczanie Ojca Świętego, „było zwrócenie uwagi, że formacja chrześcijańska ma odkrywać przed dzieckiem relację czy korelację, jaka zachodzi między modlitwą, liturgią i życiem” (s. 479).

c. Według papieża Leona XIII „zasadniczym elementem wychowania do życia w Kościele powinno być przekazywanie doktryny Kościoła” (s. 501). Wymóg ten wskazuje na brak w ówczesnym wykładzie o Kościele rozumienia go jako wspólnoty zbawienia, w której Chrystus działa

mocą Ducha Świętego, a każdy jest wezwany do aktywnego uczestnictwa w budowaniu Kościoła i realizacji jego misji. Jego następca, św. Pius X, świadom faktu, że laicyzacja życia społecznego staje się coraz powszechniejsza, w enc. *Il fermo proposito* z 11 VI 1095 r. „sformułował organizacyjne zasady Akcji Katolickiej mającej swoją genezę w tzw. ruchu katolickim z XIX w., stworzonym dla przeciwdziałania laicyzacji i sekularyzacji nowożytnej kultury” (s. 502–503). Wówczas główny nacisk kładziono na formowanie pobożności i okazywanie posłuszeństwa hierarchii. Ojciec Święty Benedykt XV „wykazywał więcej zaufania do nowych inicjatyw”. Zalecał, by organizacje młodzieżowe i stanowe ożywiły swą aktywność apostołską w swoich środowiskach. Jednakże wszelkie działanie apostołskie uzależniano od mandatu biskupa, co ograniczało własną inicjatywę świeckich. Dopiero nowe ujęcie eklezjologii, dokonane za pontyfikatu papieża Piusa XI (enc. *Mystici Corporis Christi* z 29 VI 1943 r.), pozwoliło na „przewartościowania w określeniu roli katolików świeckich (s. 509): „W encyklice *Mystici Corporis Christi* Kościół został ukazany jako wspólnota, jako część dynamicznego dzieła zbawienia. Apostolstwem stawał się każdy czyn realizowany w zjednoczeniu z Chrystusem. Encyklika otwierała drogę do dalszych studiów i dociekań nad naturą Kościoła. Stworzyła też nowe perspektywy uczestnictwa wiernych w życiu Kościoła” (s. 510).

Nauczanie papieża Piusa XII zostało rozwinięte w nauce *Vaticanum II*, szczególnie w eklezjologii komunii. Odtąd Kościół jest postrzegany jako podmiot samobudujący się w świecie. To zmartwychwstały Pan „ustawicznie rozdziela dary posługiwania, dzięki którym Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abyśmy żyjąc prawdziwie w miłości, wzrastali przez wszystko ku Temu, który jest naszą Głową (por. Ef 4, 11–16)” (KK 7).

W porównaniu z nauczaniem przedsoborowym, zauważa ks. Dziekoński, zwrócono uwagę na prawdę, że każdy człowiek został obdarzony właściwym mu powołaniem (KK 11, DA 11, KDK 59), a formacja polega między innymi na umiejętności „prawidłowego odczytania powołania i konsekwentnej jego realizacji” (s. 519–525). Z kolei odkrycie eklezjologii komunii na nowo zdynamizowało nauczanie papieskie, przede wszystkim Jana Pawła II, by Kościół stawał się tym, czym jest w swej istocie: *domem i szkołą komunii* (List apostołski *Novo millennio ineunte* z 6 I 2001 art. 43).

*

Przedstawiona w wielkim skrócie treść książki ks. S. Dziekońskiego pozwala na stwierdzenie ogólne, że nauczanie papieskie, jako część zwyczajnego nauczania Kościoła, w sposób niezwykle wyculony reagowało na zmiany społeczne i kulturowe, które dokonywały się w świecie, czyniąc z Kościoła wspólnotę pozostającą w najściślejszej łączności z ludźmi i ich historią. Kościół jawi się jako społeczność otwarta, bo jest instytucją zbawczą, a więc taką, której zależy na dobru osoby. Dlatego, wszędzie tam, gdzie dobro osoby jest zagrożone, pragnie jemu przeciwdziałać. Od pontyfikatu Leona XIII daje o sobie znać powolny zanik religijnej socjalizacji już to przez rozwijający się liberalizm, tak charakterystyczny dla kapitalizmu, już to przez wrogie antropologii chrześcijańskiej monistyczne i dualistyczne zafałszowania prawdy o człowieku/osobie ludzkiej, które swe apogeum osiągnęły w laicyzmie i sekularyzmie końca XIX i pierwszych dziesięcioleciach XX w., by w końcu w dwudziestowiecznym postmodernizmie podjąć próbę dekonstrukcji współczesnych społeczeństw.

Uderzenie w rodzinę, jako podmiot wychowania człowieka w ogóle, a religijnego wychowania w szczególności, okazuje się od Platona marzeniem wszelkiego rodzaju totalitaryzmów, bo tylko w ten sposób można pozbawić człowieka podmiotowości i uczynić zeń powolne narzędzie. Jest to, oczywiście, pomysł demoniczny, a przecież „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). Książka Księdza Profesora jest historią zmagania się Kościoła o wolność człowieka, o jego formowanie ku pełni człowieczeństwa.

Marek Marczewski

Tomáš Halík, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, ss. 320.

„Boję się ludzi o niezachwianych przekonaniach, ponieważ czuję od nich chłód śmierci i wrogość wobec życia, wobec jego dynamiki, ciepła i różnorodności; unikam ich, bo po prostu nie wierzę w deklarowaną pewność ich wiary. Nic na to nie poradzę: za murem ich niezłomności wyczuwam tłumione pytania i nierozwikłane problemy, nierozstrzygnięte wewnętrzne konflikty, przed którymi daremnie szukają ucieczki w walce z »inaczej myślącymi«. Moja wiara nie jest niezachwiana – przeciwnie: stale się chwieje. Jednak nie wskutek rozdwojenia mojego serca czy klasycznych wątpliwości nowożytnego racjonalizmu. Chwieje nią cześć dla Tajemnicy, chwieje nią wstyd przed wielkimi słowami, bez których jednak nie mogę się obejść. Chwieje nią niechęć do formalizmu i chłodnego profesjonalizmu ludzi z zaciśniętym sercem i mózgiem, chwieje nią lęk przed niebezpieczeństwem ze strony »właścicieli prawdy«. Chwieje nią myśl o własnej słabości i niegodności w stosunku do tego, co do mnie przemówiło i czym zostałem obdarowany. Chwieje nią świadomość nieskończonej przepaści między niewysłowionością i niezmiernością Boga a ciasnotą mego serca i ograniczonością moich myśli i słów. Wątpienie, o którym myślę jako o »siostrze wiary«, nie jest »wątpieniem o Bogu«, o Jego »istnieniu«, dobroci, gotowości komunikowania i udzielania siebie. To raczej świadomość problematyczności, niedostateczności, uwarunkowanego i ograniczonego charakteru wszelkiego ludzkiego postrzegania i wyrażania Rzeczywistości, która nas radykalnie przekracza. I obawa, byśmy nie przeoczyli owej przepaści, która oddziela nas od ukrytego Boga, byśmy – urzeczeni własną ograniczoną wizją religijną – z jednej strony nie uczynili sobie bożka, karykatury Boga, z własnej religii, a z drugiej zarozumiale nie potępili dróg religijnego poszukiwania, jakimi idą inni. Ale i światem chwieją przemiany. Może właśnie ten, kto nie zajął sztywnego stanowiska i pozwala, aby w nim pulsowały wszystkie drgania i wstrząsy epoki – a przy tym wciąż na nowo stara się szukać punktu równowagi – tak łatwo nie upadnie. [...]»¹ – oto osobiste *Credo* Tomáša Halíka, którego za sprawą najpierw poznańskiego, dominikańskiego Wydawnictwa *W drodze*², potem artykułów i wywiadów z autorem w „Tygodniku Powszechnym”, a teraz krakowskiego, jezuickiego Wydawnictwa WAM³, poznaje polski Czytelnik.

Tomáš Halík, syn historyka literatury, wydawcy dzieł braci Čapków, PhDr. Miroslava Halíka, urodzony 1 czerwca 1948 r. w Pradze, w latach 1966–1971 studiował socjologię i filozofię na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola (uczeń prof. Patočki), tytuł doktora filozofii uzyskał w 1972 r.; jesienią 1968 r. ukończył trymestr socjologii i filozofii religii na University of Wales w Bangorze (Wielka Brytania). W 1984 r. zyskał uprawnienia z psychologii klinicznej. Teologię studiował tajnie w Pradze (uczeń J. Zveřiny), a po 1989 r. podyplomowo (ze specjalizacją religioznawczą) na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie w 1992 r. uzyskał akademicki stopień licencjacki (nostryfikowany przez Ministerstwo Szkolnictwa Republiki Czeskiej jako „dr teologii”). Jesienią 1992 r. habilitował się w zakresie socjologii – na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Karola w Pradze; oraz teologii – na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

¹ *Sam dla siebie pytaniem*, http://www.halik.cz/jp/sam_dla.php. Zob. Tomáš Halík, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: WAM 2004. Podkreślenia moje – S.S.

² Tomáš Halík, *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni*, Poznań, W drodze 1997; „*Radziłem się dróg*”, z *Tomášem Halíkiem rozmawia Jan Jandourek*, tłum. A. Babuchowski i J. Babuchowski, Poznań, W drodze 2001.

³ Obok wymienionej w przypisie pierwszym pozycji, Wydawnictwo WAM wydało tomik okolicznościowych przemówień i kazań (Część pierwsza, druga w przygotowaniu) *Przemówić do Zacheusza* (tłum. A. Babuchowski, Kraków, WAM 2005).

wiu (dr hab. teologii). W 1997 r. został mianowany profesorem Uniwersytetu Karola w dziedzinie socjologii.

W latach 1972–1989 pracował w różnych zawodach cywilnych (zakładowy socjolog Chemo-projektu Praga 1972–1975, psycholog w Katedrze Psychologii Pracy Instytutu Ministerstwa Przemysłu 1975–1984, psychoterapeuta alkoholików i narkomanów w Klinice Antyalkoholowej Uniwersytetu Karola 1984–1990). Jako jeden z pierwszych zajmował się wpajaniem zasad psychologii społecznej, sensytywności i komunikacji społecznej w zarządzaniu i kierowaniu ludźmi; prowadził też w Instytucie Dokształcania Lekarzy i Farmaceutów wykłady dla lekarzy i studentów medycyny na temat komunikacji między lekarzem a pacjentem oraz filozoficznych, etycznych i psychologicznych aspektów medycyny i psychoterapii, publikował również specjalistyczne artykuły z tej dziedziny.

W okresie Praskiej Wiosny działał w opozycyjnym ruchu studenckim jako członek Akademickiej Rady Studentów Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola i uczestniczył w ekumenicznym ruchu chrześcijan (należał do członków-założycieli Ekumenicznego Ruchu Inteligencji i Studentów oraz Dzieła Odnowy Soborowej, organizacji zakazanych po sierpniu 1968 r.). Po czystkach politycznych na początku lat siedemdziesiątych XX w. władze komunistyczne wydały mu zakaz pracy na wyższych uczelniach oraz wyjazdu na Zachód, był ewidencjonowany i przesłuchiwany jako wróg ustroju. Nie jest i nigdy nie był członkiem żadnej partii politycznej.

21 października 1978 r. został tajnie wyświęcony w Erfurcie (NRD) przez tamtejszego biskupa Aufderbecka na księdza katolickiego. Do 1989 r. działał w nielegalnych strukturach Kościoła katolickiego, w latach osiemdziesiątych należał do najbliższych współpracowników kardynała Tomáška, był inicjatorem ekumenicznego programu duszpasterskiego „Dziesięciolecie Odnowy Duchowej Narodu”. Brał czynny udział w seminariach organizowanych w mieszkaniach prywatnych, zwłaszcza u Radima Palouša oraz Ivana Havla i Václava Havla, był członkiem praskiej grupy filozofów „Akademia”, publikował w samizdacie, uczestniczył w wydawaniu nielegalnych książek i czasopism filozoficznych i teologicznych.

Od 1 lutego 1990 r. do tej pory jest rektorem kościoła akademickiego Najświętszego Salwatora w Pradze; w swojej pracy duszpasterskiej z praskimi studentami zajmuje się również wspieraniem społeczno-kulturalnej działalności młodego pokolenia, wychowaniem do tolerancji i obywatelskiej odpowiedzialności chrześcijan (programy antynarkotykowe, przygotowanie do małżeństwa i życia rodzinnego, spotkania z przedstawicielami Romów oraz innych mniejszości etnicznych, kulturalnych i religijnych w Czechach itp.)

Po śmierci Josefa Zvěřiny został 8 grudnia 1990 r. prezydentem Czeskiej Akademii Chrześcijańskiej i w latach następnych ponownie wybierany był na tę funkcję. W tym właśnie czasie działalność CzACh rozszerzyła się na ponad 50 miast Republiki Czeskiej, zorganizowano setki wykładów, konferencji krajowych i zagranicznych, seminariów i kolokwium, rozwinęła się działalność badawczo-edytorska, nawiązano współpracę naukową z wieloma krajowymi i zagranicznymi instytucjami akademickimi i kościelnymi.

W latach 1990–1993 był zastępcą sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Czechosłowacji i asystentem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Karola na kierunku psychologii i socjologii. W 1990 r. współuczestniczył w Watykanie w przygotowaniach do pierwszej wizyty papieża w Czechach i w tym samym roku został mianowany przez Jana Pawła II na dwa lata konsultorem Papieskiej Rady do Dialogu z Niewierzącymi na okres dwóch lat.

Od 1993 r. wykłada w Instytucie Filozofii i Religioznawstwa na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola, a obecnie jest przewodniczącym Rady Religioznawstwa, kierunku, do którego reaktywowania na Uniwersytecie Karola walczył się przyczynił. Koncentruje się zwłaszcza na filozofii, psychologii i socjologii religii, historii mistyki, relacjach między religią a kulturą oraz roli religii w nowoczesnym społeczeństwie. Bierze udział w procesie kształcenia naukowego na studiach podyplomowych, w przewodach doktorskich i habilitacyjnych, także na innych uczelniach. Był inicjatorem międzynarodowego projektu badawczego Aufbruch, poświęconego religioznawstwu i roli Kościoła w społeczeństwach postkomunistycznych, uczestniczył też w pracach nad kilkoma innymi

krajowymi i międzynarodowymi programami naukowo-badawczymi. W latach 1991–93 ukończył praktyczny kurs zarządzania organizacjami, kierowania ludźmi oraz komunikacji medialnej w Austrii, Niemczech i Izraelu. W styczniu 2002 r. wziął udział w wyprawie na Antarktydę.

Opublikował przeszło 200 prac – książek, podręczników, artykułów popularnych i naukowych w kraju i za granicą. Jest członkiem krajowych i zagranicznych rad redakcyjnych czasopism naukowych oraz szeregu gremiów i towarzystw naukowych – np. Szwajcarskiego Towarzystwa Psychoterapeutycznego, Daseinsalytische Gesellschaft, Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, Towarzystwa Nauki i Sztuki z siedzibą w Waszyngtonie, Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Religii, został mianowany dożywotnim członkiem Görres Gesellschaft w Niemczech, honorowym członkiem Stowarzyszenia Prawa Kościelnego itp. Od 1994 r. jest członkiem Rady Naukowej Uniwersytetu Františka Palackiego w Ołomuńcu, a od 1992 r. Naukowej Rady Centrum Studiów Teoretycznych Uniwersytetu Karola. W 1998 r. został wybrany, a następnie uroczystie mianowany członkiem Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki.

Po 1989 r. wykładał gościnnie na wielu uniwersytetach i międzynarodowych konferencjach naukowych w Europie (w Rzymie, Londynie, Cambridge, Wiedniu, Monachium, Salzburgu, Grazu, San Sebastian, Palermo, Lublinie, Paryżu itd.), na ośmiu uniwersytetach w USA, w Indiach (w Madrasie i Bombaju), na Tajwanie i w Ameryce Łacińskiej (Chile i Argentynie). W letnim semestrze 1991 r. pracował gościnnie jako lektor Uniwersytetu w Salzburgu, w letnim trymestrze 1991 r. wykładał jako visiting professor w katedrze Międzynarodowych Studiów Politycznych Uniwersytetu w Pittsburgu, a w semestrze wiosennym 2000 na Nowojorskim Uniwersytecie w Pradze. W trymestrze jesiennym 2001 pracował jako *visiting professor* na Uniwersytecie w Oksfordzie, zaś jesienią 2003 na Uniwersytecie w Cambridge.

To bogate doświadczenie Tomáša Halíka oraz obecność w wielu ośrodkach naukowych dochodzi także do pełnego wyrazu na stronach najnowszej jego książki wydanej w języku polskim staraniem krakowskiego Wydawnictwa WAM. Książka zawiera przepracowane w dużej mierze teksty wykładów Tomáša Halíka wygłoszonych w Oksfordzie, Saarbrücken, Fryburgu, Cambridge, Mannheim, Akwizgranie, Strasburgu, Rohr, Warszawie, Lublinie, Rzymie, Berlinie, Paryżu, Moskwie, Wiedniu. Wykłady zostały pogrupowane w cztery bloki (rozdziały): I – *Europa: Dwa oblicza chrześcijaństwa* (s. 19–125); II – *Zrozumieć duszę Europy* (s. 127–181); III – *Od katolicyzmu do katolicy* (s. 183–222); IV – *Nowy Areopag* (s. 223–293). W czasie, gdy autor wygłaszał swoje przesłania, Europejczycy bądź sposobili się do dyskusji, bądź właśnie uczestniczyli w dyskusji nad obecnością w preambule konstytucji Unii Europejskiej odwołania do Boga (*Invocatio Dei*). Autor nie mógł nie zaangażować się w tę debatę. Przepracowując swoje wystąpienia, możemy się domyślać, iż powodem wprowadzonych zmian i ponownych redakcji były toczone po wystąpieniach, wprost lub w kuluarach, dyskusje, do których prowokował swoich słuchaczy. Stąd w obecnej formie są one – jak powiada we wstępie, tłumacząc się jednocześnie czytelnikom z tytułu, który nadał swojej książce – „późnym przyczynkiem” do wspomnianej wyżej debaty. W opublikowanych wykładach idzie jednak o coś więcej, mianowicie o problem religijności i chrześcijańskości Europy, który jest znacznie głębszy, bardziej subtelny i skomplikowany, by sprowadzić go do samej debaty nt. wzmianki o Bogu w rzeczonyj konstytucji.

Autor jest rzecznikiem oryginalnie rozumianej laickości, które może początkowo budzić konsternację u polskiego czytelnika. Uważna lektura pasjonujących i mądrych tekstów Tomáša Halíka rozwiewa wiele początkowych wątpliwości, które wywołują otwartość i śmiałość autora. Tomáš Halík uważa, że „świeckość” i „chrześcijaństwo” są nie tylko historycznie ze sobą złączone jako dwa oblicza Europy, ale przynależą do siebie jak dwie strony tej samej monety. „Jeśli laicki charakter współczesnej Europy – pisze (s. 11–12) – ma spełnić swój sens i deklarowany cel, czyli być przestrzenią duchowej wolności, to potrzebuje on wiary chrześcijańskiej jako swego komplementarnego składnika; w przeciwnym razie grozi mu niebezpieczeństwo, że przerodzi się w nietolerancyjną religię zastępczą. I na odwrót: swój wkład na rzecz Europy chrześcijaństwo najlepiej może rozwinąć wyłącznie w warunkach duchowej wolności i pluralizmu, a więc wtedy, gdy oprze się jakiej-

kolwiek pokusie triumfalizmu i klerikalnego zawężenia.” Innymi słowy, autorowi idzie o pełne objawienie się ludzi (katolickości, nie – katolicyzmu), którzy czyniąc podstawowe doświadczenie ludzkie (doświadczenie, które nie dopuszcza arbitralnego dzielenia życia człowieka na sferę publiczną i prywatną) są w stanie – poprzez niestrudzone świadectwo czynów i słów, ukazać możliwość istnienia ludzkiej kultury, która z jednej strony – przewycięża ograniczenia, jakie stwarza laicyzm państwowy – etatyzm, z drugiej strony zaś – przewycięża pozornie mniej laicystyczną tendencję wielokulturowości.

Zauważmy, laicyzm państwowy w nowej wersji rodem z Oświecenia, bo z innym (w starej wersji totalitaryzmu komunistycznego) Tomáš Halík spotkał się jak mało kto ze średniego pokolenia intelektualistów, podkreśla aspekt uniwersalny ludzkiej tożsamości i aby to osiągnąć, absolutyzuje relację między obywatelem i państwem, jak to zostało sformułowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Aby zapewnić sobie skuteczność, w celu postawienia obywateli w odpowiednim dystansie wobec prawa, musi zepchnąć w obszar prywatności wszelką kulturową czy religijną przynależność, które wyszczególniają tożsamość różniącą się od innych. Z tej właśnie tendencji wywodzi się nowy etatyzm, w którym państwo zmierza do osiągnięcia wartości absolutnej, czyniąc siebie wierzynym źródłem praw obywatelskich. Równocześnie i obywatele redukują swoje stanowisko wewnątrz rzeczywistości, określając je wyłącznie za pomocą kategorii zaczerpniętych z praw wysuwanych przez państwo (demokratyczne). Gdy chodzi o wolność religijną, państwo jej nie neguje, jednakże oficjalne potwierdzenie jest bardzo formalne i schematyczne, w niewielkim stopniu związane z rzeczywistością społeczną, która się jej domaga i ją podtrzymuje. Faktem pozostaje to, że odrzucona została możliwość wymieniania Boga i odwołania się do korzeni chrześcijańskich w Preambule Konstytucji Europejskiej.

Wielokulturowość wywyższa różnice kulturowe i religijne, etniczne itp. Jako podstawę rzeczywistości kolektywnych, mieszczących się między jednostką a państwem, chcąc sprawić, by miały one wpływ na porządek prawny. Na pierwszy rzut oka przewycięża się abstrakcyjną koncepcję obywatela i pozostawia więcej przestrzeni dla poszczególnych tożsamości, włączając w nie także religie, lecz w tym przypadku najbardziej oczywistym ograniczeniem jest trudność stworzenia jedności wszystkich owych tożsamości, a zatem i niezdolności osiągnięcia wymiaru uniwersalnego. Trudno zaakceptować jakieś wspólne doświadczenie ludzkie, pozwalające zaoferować kryteria do porównywania między sobą różnych przejawów kulturowych bądź religijnych, umacniając w ten sposób pewien trudny do przewyciężenia relatywizm kulturowy i antropologiczny. Negatywne efekty tejże perspektywy widoczne są w pewnych nurtach polityki integracji pozytywnej Wspólnoty Europejskiej bądź w przesadnym podkreślaniu różnic kulturowych czy etnicznych nacjonalizmów w Europie.

Trzeba zaznaczyć, iż obie tendencje zawierają prawdziwe elementy doświadczenia podstawowego, ale obydwie okazują się niewystarczające. Po pierwsze, każdy człowiek jest jednostką niepowtarzalną, obdarzoną jako osoba absolutną godnością, równocześnie jest integralnym członkiem wspólnoty ludzkiej. Obydwa wymiary przyciągają się wzajemnie do pewnego rodzaju „dwoistej jedności”. Ponieważ wymiar publiczny jest konstytutywny w służbie osoby, zasada pomocniczości politycznej, ekonomicznej i społecznej jest decydująca do ograniczenia etatyzmu. Po drugie, kiedy obserwuje się konkretnego człowieka, to odsłania się pewien enigmatyczny wymiar przechodzący przez jego doświadczenie podstawowe: otwartość na nieskończony wymóg znaczenia i szczęścia, charakteryzujący każdy moment jego życia. Owo otwarcie prowadzi, za pośrednictwem drogi rozumienia i wolności, do rozpoznania w doświadczeniu pewnego osobowego i transcendentnego TY, które nazywamy Bogiem. W ten sposób człowiek, jako ktoś obdarzony nieskończonym dynamizmem pragnienia i poszukiwania tego tajemniczego fundamentu, od którego zależy i który jest horzontem umożliwiającym jego życie. Żaden bowiem człowiek, a tym bardziej państwo, nie mogą rościć sobie prawa do bycia ostatecznym źródłem tego nieskończonego dynamizmu, ponieważ ani człowiek, ani państwo nie są Bogiem. Tymczasem rozpoznanie doświadczenia podstawowego

wego oferuje fundament prawdziwej laickości, ocalającej społeczeństwo w obliczu relatywizmu kulturowego bądź laicyzycznego etatyzmu.

Różne tradycje religijne, jak i koncepcje świeckie są zobowiązane do udzielenia odpowiedzi w obliczu najwyższego i uniwersalnego trybunału rozumu i ludzkiego doświadczenia. Jedynie społeczeństwa, które przyjmą ten punkt widzenia, będą mogły być uważane za prawdziwie laickie oraz będą w stanie zapewnić swoim obywatelom kontekst kulturowy, bezpieczny wobec integryzmu religijnego i fundamentalizmu laicyzycznego oraz poprawne rozumienie i ocenę wartości różnych tradycji kulturowych i religijnych, w tym – samego chrześcijaństwa.

Tomáš Halík, w pierwszym wykładzie, prezentując tezę, iż „Europa dzisiejsza nie jest ani chrześcijańska, ani niereligijna. Jest w pewnym sensie chrześcijańska i w pewnym sensie religijna. Religią Europy nie jest dzisiaj chrześcijaństwo, a nasze europejskie chrześcijaństwo nie jest już religią” (22), zaprasza nas do trudnego dialogu i wciąga nas w wymagającą skupienia refleksję nad chrześcijaństwem, nad doświadczaniem obecności Boga w codzienności, unikającą pułapki integryzmu religijnego, wolnej od lęku przed fundamentalizmem laicyzycznym.

Witrynie WAM należy pogratulować wydania tak inspirującej pozycji „Tomasza z Pragi”, jak nazwie Tomáša Halíka arcybiskup Józef Życiński w *Słowie wstępnym*, nawiązując tym samym do sposobów określania uczonych i mędrców z wielkiej epoki średniowiecznych i renesansowych uniwersytetów: Uniwersytetu Praskiego i Uniwersytetu Krakowskiego, by wymienić bliskie sobie wtedy (i dzisiaj), zaprzyjaźnione ośrodki naukowe.

ks. Sławomir Szczyrba
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

SYMPOZJUM NAUKOWE SEKCJI DOGMATYCZNEJ TEOLOGÓW POLSKICH

Łomża, 19–21 IX 2005 r.

Sprawozdanie

19–21 września 2005 r. odbyło się w Łomży Ogólnopolskie Sympozjum naukowe Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Podobne sympozja w ostatnich latach odbyły się: w sanktuarium Maryjnym w Gietrzwałdzie k. Olsztyna (2002 r.), w Suwałkach (2003 r.), w Lublinie, połączone z innymi Sekcjami (2004 r.). Spotkaniu w Łomży przewodził temat: *Teologia i teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*.

W Sympozjum wzięło udział 71 teologów z różnych Wydziałów Teologicznych, Seminariów Duchownych i innych ośrodków akademickich z całej Polski.

Rozpoczęto spotkanie uroczystą mszą świętą w kaplicy seminaryjnej pod przewodnictwem biskupa łomżyńskiego Stanisława Stefanka. Po wspólnej Eucharystii uczestnicy Sympozjum udali się do auli, w której wysłuchali wstępnego referatu pt. *Wprowadzenie do teologii niemieckiego XX wieku*. Referat ten przygotowany przez księży profesorów Tomasza Węclawskiego i Eligiusza Piotrowskiego, odczytał ks. dr Krzysztof Michalczak z Poznania. W referacie przedstawiono najpierw myśl teologiczną XIX w., aby potem przejść do XX w. Został zaakcentowany impuls Friedricha Schleiermachera w teologii zarówno ewangelickiej, jak i katolickiej XIX w. Ukazano następnie teologię ewangelicką: jej racjonalizm, liberalizm, a także szkołę religioznawczą XIX w., by przejść potem do przedstawienia rozwoju teologii ewangelickiej w pierwszej połowie XX stulecia. W teo-

logii katolickiej w pierwszych dziesięcioleciach XX w., zwrócono szczególną uwagę na obecne w niej kontrowersje, szczególnie na modernizm.

Drugi dzień spotkania rozpoczął się mszą św. pod przewodnictwem biskupa Tadeusza Zawistowskiego, biskupa pomocniczego diecezji łomżyńskiej. Po Eucharystii rozpoczęły się wykłady, które koordynował ks. prof. Wojciech Hanc – kierownik Katedry Ekumenizmu UKSW w Warszawie.

Jako pierwszy miał wystąpić ks. prof. Czesław Bartnik z Lublina i przedstawić sylwetkę oraz nauczanie Romano Guardiniego. Niestety ze względu na zły stan zdrowia nie mógł przybyć na Sympozjum. Zamiast ks. prof. Bartnika wystąpił ks. prof. Buxakowski z Pelplina, który przedstawił postać ks. Franciszka Sawickiego (1877–1952). Był to pelpliński myśliciel wywodzący się z polskiej rodziny. Studiował w Niemczech. Jego doktorat został wydany w Fuldzie. Mimo wielu propozycji nie objął żadnej z katedr uniwersyteckich. Prelegent scharakteryzował ks. Sawickiego w następujący sposób: „Umiał słuchać drugiego myśliciela nawet o zupełnie odmiennych poglądach; miał niezwykły talent wsłuchiwania się nawet, gdy z kimś polemizował; posiadał zdolność empatii; był mistrzem syntezy, zawsze samodzielnej; jego język naukowy nie miał nic z żargonu akademickiego”. Książd Sawicki, jak stwierdził prof. Buxakowski, mówił o „osobowości” nie o „osobie”. Miał nowatorskie podejście do osobowości w rozwoju cywilizacji. Mówił o niej w aspekcie metafizycznym, etycznym i indywidualistycznym. Sawicki już Stary Testament stawiał wyżej od filozofii greckiej i rzymskiej, gdyż znajdował tam prawdziwą transcendencję. Chrystusa natomiast określał jako „najosobliwszą osobowość”. To Jemu cywilizacja zawdzięcza pojęcie personalizmu, który pozwala na wyzwolenie z nacjonalizmu i rasizmu.

Drugim prelegentem był ks. prof. Krzysztof Góźdz z Lublina, który mówił o Oskarze Cullmanie, przedstawiając istotę jego teologii. Według Cullmanna chrześcijaństwo należy rozumieć jako dzieje zbawienia. Najważniejsze jego dzieło to: „Chrystus i czas”, mówiące o chrześcijaństwie jako historii zbawienia. Zbawienie, pisze Cullmann zostało już dokonane i spełnione w Jezusie Chrystusie, ale nie spełnione jeszcze, gdy chodzi o każdego pojedynczego człowieka. Cullmann twierdzi, iż nie ma przeciwstawienia między Judeo-chrześcijaństwem a helleno- czy pogano-chrześcijaństwem, gdyż cała historia jest historią zbawienia. Nie przeciwstawia on też Jezusa historii Chrystusowi wiary głoszonemu przez Kościół. Chrystus, ponieważ jest obiektywnym centrum działania się historii zbawienia, jest normą tej historii. W Jezusie Chrystusie czas już jest (*schon*) wiecznością, ale jeszcze nie jest (*und noch nicht*) poza czasem zbawienia. Cullmann – według Prelegenta – przeczuł korzyści prac teologicznych jako nauki historycznej a nie tylko spekulatywnej. Zagadnienia teologiczne w formie historiozabawczej były dotychczas nie do pomyślenia. Obowiązywała bowiem metoda scholastyczna i neoscholastyczna, spekulatywna, która oderwana była od konkretnej historii człowieka. Kościół, mający świadomość znaków czasu, odczytuje je w świetle Biblii i widzi w historii zbawienia liturgizację dziejów świeckich. Chrześcijaństwo jest ciągłym sprawowaniem liturgii Boga, a historia zbawienia pozwala uwolnić chrześcijaństwo od kultur przemijających (hebrajskiej czy greckiej) i inkulturuje chrześcijaństwo w inne kultury, stwierdził prof. Góźdz.

Następnie wystąpił ks. dr Norbert Podhorecki z Przemyśla, przedstawiając sylwetkę i nauczanie kard. Waltera Kaspera – przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Wspierania Jedności Chryścjan. Całe nauczanie tego Teologa charakteryzuje wierność nauce Kościoła i otwartość na dialog ze współczesnym światem. Prelegent ze względu na krótki czas ograniczył się do przedstawienia jednego tylko tematu z nauczania Kaspera, a mianowicie jego rozumienia dogmatu. Dogmat – według Kaspera – jest ludzką wypowiedzią na temat jednego objawienia Boga na wszystkie czasy. Objawienie jest jedno, ale ubrane w określoną formę wypowiedzi, która tak jak każda ludzka wypowiedź ulega historycznym wpływom i jest weryfikowana przez historię. Samoobjawienie Boga osiągnęło swój szczyt w Jezusie Chrystusie. To objawienie zostało spisane na kartach Pisma Świętego i wyrażone później w dogmatach. Jednak tak, jak każde ludzkie sformułowanie, tak i dogmat powinien być interpretowany, ponieważ Boża rzeczywistość nie może być zamknięta w ludzkich pojęciach i adekwatnie przez te pojęcia, wyrażona. Są to bowiem zawsze wyrażenia prowizoryczne. Dogmaty są – według Kaspera – „stacjami w drodze, ale jeszcze nie celem drogi”, podkreślał Prelegent.

Jako czwarty wystąpił ze swoim referatem ks. dr hab. Marek Pyc z Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu, przedstawiając H.U. von Balthasara. Ksiądz Pyc stwierdził, iż nie można zrozumieć teologii Balthasara w oderwaniu od historii jego powołania. Czuł się on bowiem powołany do bycia teologiem, a odczuł to powołanie jako student germanistyki. W tamtych kręgach studiowanie teologii uważano za nieszczęście. Prelegent przedstawił niektóre fundamenty metodologiczne teologii Balthasara, który podkreślał pierwszeństwo obiektywnego wymiaru tajemnicy Słowa Bożego przed subiektywnym jego rozumieniem. Liczy się nie tyle decyzja własnego „ja”, ile fakt bycia powołanym przez Boga. Tkwią tutaj korzenie teologii posłuszeństwa Teologa z Bazylei – stwierdził Prelegent. Pismo Święte w jego teologii jest odczytywane w nurcie żywej wiary i Tradycji Kościoła. Jest w tej teologii obecny żywy język biblijny i patrystyczny. Balthasar stosuje analogię jako element gwarantujący ochronę transcendencji Boga. Nie jest to jednak, według niego, absolutna transcendencja, ponieważ dzięki Wcieleniu Bóg nie pozostaje już całkowicie Transcendentnym. Balthasar kładzie silny akcent na nurt odgórny w swojej teologii. Bliska jest mu myśl Janowa, obecna głównie w Prologu: „A Słowo stało się ciałem [...]” (J 1, 14). Nie jest to jednak tylko teologia odgórna, lecz także teologia oddolna oparta na historycznej egzystencji Jezusa. Jedynie w Nim, w Jezusie Chrystusie Trójca staje się dla człowieka dostępna.

Zamiast arcybiskupa Alfonsa Nossola wystąpił ks. prof. Jerzy Szymik, który w jego imieniu przedstawił teologię Karla Bartna. Profesor Szymik najpierw przedstawił sylwetkę samego arcybiskupa Nossola, ukazując głównie formację jego myśli teologicznej, a następnie opierając się na jego referacie ukazał streszczenie teologii K. Bartna. W tej teologii najważniejsze jest *Deus dixit*. Fundamentem całej wiedzy o Bogu jest wiedza dana przez samego Boga. Nie można „stawiać reflektorów na ziemi i oświecać nimi nieba”. W teologii tej podkreślany jest chrystocentryzm ocierający się o chrystologizm. Jest to teologia *Emanuela* – Boga z nami. Na pytanie: kim jest Bóg, chrześcijanin nie może odpowiedzieć bez uwzględnienia historycznego istnienia Chrystusa. Bóg chrześcijan jest „Bogiem z nami”. Nie można, więc mówić o Bogu w oderwaniu od człowieka ani też mówić o człowieku w oderwaniu od Boga. Jest to próba szkicu teantropologii obecna w teologii K. Bartna.

Następnym prelegentem był ks. dr Sławomir Śledziwski, który mówił o Gerhardzie L. Müllerze, który uprawia, podkreślał Prelegent, swego rodzaju teologię relacyjną. Twierdzi, iż wszystkie dziedziny teologii nie tylko chrystologia nacechowane są relacją Jezusa do Ojca. Według tego Teologa chrystologia jest punktem zwrotnym w całej dogmatyce chrześcijańskiej. Chrystologia nie jest tylko traktatem teologicznym obok innych, ale jest przede wszystkim spotkaniem Boga z człowiekiem. Główne tematy obecne w teologii Müllera to: Bóg, człowiek, osoba, wolność. Zajmuje się on także sakramentem święceń i nie unika odpowiedzi na trudne pytanie o kapłaństwo kobiet. Stwierdza zdecydowanie, iż kapłaństwo, to nie zawód czy urząd, ale reprezentacja Jezusa Chrystusa – Oblubieńca. Taka reprezentacja jest niemożliwa, jeżeli chodzi o kobietę. Brak jest tu – według Müllera – tego, co podstawowe, brak jest istoty sakramentu.

Po tym wykładzie uczestnicy udali się na obiad, a następnie zwiedzili najważniejsze obiekty w Łomży, min. katedrę i kościół Ojców Kapucynów.

Po powrocie ok. godz. 15⁰⁰ wznowiono wykłady, które koordynował ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec – prodziekan PWT we Wrocławiu. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Bogdan Ferdek z PWT we Wrocławiu, który mówił na temat Horsta Bürkle. Prelegent powiedział min., iż H. Bürkle jest teologiem misji Kościoła, który idąc za Ojcami w innych religiach stara się znaleźć *semina Verba* – ziarna Słowa. Podkreśla on misyjny charakter Kościoła i rozumie misję jako przekraczanie granic – również granic kultury. Wszelkie granice są – według niego – skutkiem grzechu (wieża Babel). Wieży Babel Bürkle przeciwstawia Pięćdziesiątnicę. Chrześcijaństwo, stwierdza Teolog, nie jest jedną z religii, ale wszystkie religie znajdują swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie. Dialog międzyreligijny służy przekraczaniu wszelkich granic. Teolog podaje przykład św. Pawła dialogującego z Ateńczykami. Prelegent stwierdził na koniec swojego referatu, iż Bürkle proponując uprawianie misjologii w ramach eklezjologii uprzedza to, co Jan Paweł II zawarł w Encyklice *Redemptoris missio*.

Następnie wystąpiła dr Elżbieta Adamiak z WT UAM w Poznaniu, która ukazała postać i nauczanie jednej z przedstawicieli teologii ewangelickiej – Dorothei Sölle. Wiara tej myślicielki narodziła się na skutek tragedii II wojny światowej. Pytała ona w swojej refleksji teologicznej o to, czy ofiara Chrystusa nie została zmarnowana przez człowieka. Czy Chrystus nie umarł na darmo? Sölle krytykowała także pozorną obiektywność stwierdzeń teologicznych. Polemizowała głównie z R. Bultmannem szczególnie, gdy chodzi o aspekt demitologizacji.

Następnie wystąpił ks. prof. Roman Karwacki z UKSW w Warszawie, przedstawiając sylwetkę i punkt ciężkości badań teologicznych kardynała Leo Scheffczyka, który zajmował się przede wszystkim epokami oświecenia i romantyzmu, co pomogło mu, według Karwackiego, w stawieniu czoła nowemu oświeceniowi posoborowemu. Punkt ciężkości badań teologicznych Scheffczyka to systematyczne przedstawianie prawdy wiary i obrona tej prawdy. Podkreśla on przy tym znaczenie dwojga „oczu”: historycznego i filozoficznego. Jego najbardziej rozpowszechnione dzieło to „Mariologiczna trylogia”.

Następnie głos zabrał dr Marek Chojnacki z Akademii Podlaskiej. Przedstawił on myśl teologiczną Karla Rahnera. Swoją wykład Prelegent zatytułował nowatorsko, jak sam zaznaczył: „Zachęta do rekonstrukcji *Summae theologiae Rahnerianae*”. W teologii K. Rahnera łaska zajmuje pierwsze miejsce zarówno chronologicznie, jak i rzeczowo. W traktacie *De gratia* Teolog stwierdza, iż „dary łaski miały działać sprawczo na naturę ludzką”. Wobec faktu Wcielenia trudno jest już jednak rozważać czystą naturę ludzką. Chojnacki sprzeciwił się niektórym teologom, twierdzącym, że Rahner „rozmył teologię językiem filozoficznym”. Prelegent stwierdził natomiast, że ten Teolog raczej „ukrzyżował język filozoficzny”.

Ostatni wystąpił ks. prof. Lucjan Balter z UKSW w Warszawie, przedstawiając Karla Lehmana. Balter zadał sobie dwa pytania: Dlaczego Lehman? i drugie pytanie: Czy K. Lehman jest jeszcze dogmatykiem? Doceniając kardynała Lehmana jako przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec, ks. prof. Balter skrytykował go natomiast jako teologa, twierdząc, iż od 1983 r., kiedy został on wybrany na to stanowisko, przestał myśleć teologicznie i niewiele do teologii dogmatycznej wniósł. Prelegent podkreślił ponadto, iż doktorat *honoris causa* został nadany niemieckiemu Teologowi przez ówczesną ATK w 1997 r. na wniosek Wydziału Nauk Społecznych a nie Teologicznych, ponieważ w twórczości Lehmana, według Baltera, więcej jest nauki moralnej i społecznej niż teologicznej.

Nastąpiła krótka dyskusja, w której biskup Jacek Jezierski bronił dorobku Lehmana, mówiąc, iż pisze on w wielu poczytnych czasopismach niemieckich, docierając z prawdami wiary nie tylko do katolików, ale także do chrześcijan innych wyznań, a nawet do przedstawicieli innych religii.

Trzeciego dnia Sympozjum, 21 września, wygłoszono ostatni wykład, który dotyczył twórczości Josepha Ratzingera. Prelegent, którym był ks. prof. Andrzej Czaja z Lublina, zrezygnował z przedstawienia biografii bawarskiego Teologa, by móc więcej powiedzieć na temat samej jego teologii. Profesor Czaja podkreślił duży wpływ św. Bonawentury na rozumienie i uprawiane teologii przez Ratzingera. Prelegent określił ten sposób jako krytyczny, lecz pełen wiary. Wśród wielu punktów zaczerpniętych z teologii bawarskiego Teologa na uwagę zasługuje pojęcie Objawienia. Ratzinger twierdzi, iż „objawienie nie jest martwym meteorytem, który spadł na ziemię”. Jest ono żywe i ostatniego słowa o Objawieniu nie można przyznać metodzie historyczno-krytycznej, lecz żywemu organizmowi, tzn. Kościołowi. Profesor Czaja wspominał także o zagrożeniach w teologii, na które wskazuje Ratzinger. Są to, m.in. pokusa zredukowania teologii do nowinek chrześcijańskich, czy też ukazywanie Chrystusa tylko jako wzoru moralności; jest także kryzys związany z teologią wyzwolenia; relatywizm w interpretacji Soboru Watykańskiego II. Ratzinger zarówno teologię, jak i każdą służbę w Kościele postrzega jako służbę prawdzie. Trzeba być na służbie prawdzie, iść za prawdą, jest ona bowiem darem do pokornego przyjęcia.

Następnie odbyło się posiedzenie Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich, podczas którego dotychczasowy sekretarz dr Katarzyna Parzych z Olsztyna przedstawiła sprawozdanie z działalności Zarządu Sekcji przez ostatnie 5 lat. Został także wybrany nowy Zarząd, w którego skład weszli:

ks. prof. Krzysztof Góźdz z Lublina – prezes, ks. dr hab. Włodzimierz Wołyniec z Wrocławia – zastępca prezesa, prof. Karol Klauza z Lublina – sekretarz i skarbnik; oraz ks. prof. Bogdan Ferdek z Wrocławia i ks. prof. Krzysztof Guzowski z Lublina – członkowie zarządu.

Po krótkiej przerwie odprawiona została wspólna Eucharystia pod przewodnictwem dotychczasowego prezesa Sekcji biskupa dra Jacka Jezierskiego z Olsztyna. Swoją refleksją w czasie mszy św. podzielił się o. dr Salezy Bogdan Brzuszek z Krakowa, który mówił o osobie i wkładzie w polską teologię sługi Bożego ks. prof. Wincentego Granata. Po mszy św. a następnie obiedzie, zakończono sympozjum.

ks. Andrzej Perzyński

ROLA RODZINY W WYCHOWANIU DO TRZEŻWOŚCI

Sprawozdanie z VII Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka

W sobotę, 7 października 2006 r., odbyło się w Łodzi VII Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka pt. „Rola rodziny w wychowaniu do trzeźwości”. Uczestnicy sympozjum byli goszczeni przez ojców dominikanów, na zaproszenie o. Tomasza Alexiewicza OP, założyciela Fundacji Przeciwdziałania Uzależnieniom „Dominik”, od wielu lat zaangażowanego w Krucjatę Wyzwolenia Człowieka. Spotkanie rozpoczęła msza święta pod jego przewodnictwem.

Doktor Robert Porzak (Instytut Psychologii UMCS) w swoim wykładzie „Więź z rodzicami jako podstawowy czynnik profilaktyczny” zaprezentował wyniki badań, dotyczących zachowań dysfunkcyjnych. Więź z rodzicami – jeżeli ich postawa ma charakter profilaktyczny – a także intensywność udziału w życiu religijnym deklarowana przez badaną młodzież są istotnie powiązane z odpornością na zachowania dysfunkcjonalne.

Redaktor Tomasz Talaga (Radio Niepokalanów, „Domowy Kościół”) podjął temat „Przekaz norm i postaw w obyczajowości rodzinnej”. W swoim wystąpieniu ukazał znaczenie ojca w przekazywaniu dzieciom wartości i norm. Podkreślił, że jeśli ojciec rodziny dba o wspólne świętowanie, o wspólne modlitwy, o wspólne chodzenie do kościoła czy branie udziału w uroczystościach narodowych – wtedy dzieci zyskują bardzo ważny czynnik chroniący przed zachowaniami ryzykownymi. *Ksiądz dr Piotr Kulbacki* (Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL) w wykładzie „Rola wychowania religijnego w profilaktyce” odniósł się do rozpoznanych w badaniach empirycznych najskuteczniejszych strategii w profilaktyce i wykazał, iż formacja chrześcijańska stanowi najlepszy model wychowania do wolności. *Doktor Urszula Dudziak* (Instytut Nauk o Rodzinie KUL), która nie mogła przybyć osobiście, przesłała uczestnikom swoje wystąpienie pt. „Dobrowolna abstynencja rodziców podejmowana ze względu na wychowanie dzieci”. Kolejny referat wygłosił *O. Jan Karczewski OFM Cap* (Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczymiu), który podjął temat „Rodzina z problemem alkoholowym środowiskiem wychowania do trzeźwości”. Uczynił to na przykładzie wspólnoty rodzin, których członkowie są uczestnikami ruchu AA.

Podczas przerw w wykładach pogodnie śpiewy prowadziła grupa młodzieży w strojach góralskich, która dotarła na Sympozjum z *ks. Władysławem Zązlem*. Proboszcz z Kamesznicy, również występujący w stroju ludowym, w wykładzie „Wesele bezalkoholowe rodziców jako czynnik wspierający profilaktykę”, żywo poprowadzonym gwarą góralską, powiedział: „Przywiozłem ich ze sobą, by nikt nie mówił, że na Sympozjum coś nie gra”. Podzielił się również świadectwem ze swoich doświadczeń propagowania wesel bezalkoholowych i wpływu tychże na młode pokolenie.

Podharc mistrz mgr Paulina Podogrocka (Komenda Chorągwi Łódzkiej ZHR), prezentując zagadnienie „Wychowanie abstynenckie w grupie rówieśniczej (w tradycji harcerskiej)”, odwołała się

do historii polskiego harcerstwa i wydożyła istotną w nim rolę wychowania abstynenckiego. Przypomniała też historię sporów o obowiązek zachowywania abstynencji przez instruktorów.

Doktor Grażyna Poraj (Instytut Psychologii UŁ, dyrektor szkoły), mówiąc o „Wpływie rodziców na wychowanie w szkole”, ukazała rolę współpracy rodziców z nauczycielami w procesie wychowawczym. Powinni oni wzajemnie się wspierać, czynnikiem destruktywnym jest stawianie rodziców w opozycji do szkoły. Należy odejść od często spotykanej sytuacji, iż po jednej stronie stają uczeń i broniący go za wszelką cenę rodzice – a nauczyciel zostaje osamotniony – na rzecz modelu współpracy wychowawczej rodziców z nauczycielami.

Doktor Krzysztof Wojcieszek w wystąpieniu zatytułowanym „Wpływ rodziców na profilaktyczny kształt życia społeczności lokalnej” ukazał szerszy kontekst wpływu rodziców na życie w środowisku. To pokolenie rodziców ma szczególne prawa i możliwości, by reagować nie tylko na sytuację w szkole, ale także w najbliższym środowisku życia ich rodziny – sklep, klub itp. Rodzice mają realny wpływ także na ustawodawstwo samorządowe. Doktor Wojcieszek zaprezentował też program profilaktyczny „Szlaban”, będący metodą prostej interwencji wobec sprzedaży alkoholu nieletnim. Podczas swojego wystąpienia podkreślił jednak, jak wiele jeszcze w tej dziedzinie pozostało do zrobienia i jak mała jest dziś świadomość rodziców i w ogóle dorosłych w wykorzystaniu ich możliwości wychowawczych.

Symposium miało na celu promowanie w rodzinie stylu życia mającego wpływ profilaktyczny na własne dzieci oraz najbliższe środowisko. Styl życia w rodzinie oparty np. o dobrowolną abstynencję rodzi motywację do oddziaływania m.in. na środowisko szkolne czy grupy rówieśniczej. W celu pogłębiania tych oddziaływań istotny jest wpływ życia religijnego wspierającego kształtowanie motywacji, pogłębianie wiedzy i umiejętności zdrowego stylu życia, a także podejmowanie działań na rzecz zdrowia własnego i innych. Stąd, aby chronić młodzież przed szkodliwym kontaktem z alkoholem, postulat wychowania do trzeźwości dorosłych, odwołujący się do podstawowej zasady kościelnej działalności trzeźwościowej „przez dobrowolną abstynencję wielu do trzeźwości wszystkich” i wychowania do całkowitej abstynencji wśród dzieci i młodzieży. Wymaga to umiejętnej współpracy rodziców ze szkołą.

Analizy dotyczące powyższych zagadnień są niezwykle ważne dla motywacji w podejmowaniu działań wśród młodzieży: wspierania abstynencji i opóźniania inicjacji alkoholowej. Wsparcie rodziców wpływa na skuteczność uczenia umiejętności życia bez alkoholu i innych substancji uzależniających.

W Symposium wzięło udział blisko 80 reprezentantów różnych grup zaangażowanych w zachowanie trzeźwości. Wielkim darem było przybycie uczestników z różnych, nieraz odległych, stron Polski (Gdańsk, Bydgoszcz, Siedlce, Zamość, Lublin, Dębica, Częstochowa, Wrocław, Kalisz, Ostrów Wlkp., Poznań, Warszawa), a także z Łodzi i okolic (Bełchatów, Ozorków, Domaniewice, Brzeziny). Podczas dyskusji wiele osób podkreślało, jak ważna jest rola trzeźwych rodziców i dorosłych w kształtowaniu postaw młodego pokolenia. Wiele radości organizatorom Symposium sprawił udział także młodych ludzi, którzy aktywnie uczestniczyli w dyskusjach.

Współorganizatorami byli: Fundacja Światło-Życie, Zespół Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL, Instytut im. ks. F. Blachnickiego, Redakcja „Eleuterii”, Stowarzyszenie AGAPE (Łódź), Fundacja przeciwdziałania uzależnieniom „Dominik”, Klasztor Ojców Dominikanów w Łodzi.

Przy okazji trzeba zaznaczyć, że sympozja Krucjaty Wyzwolenia Człowieka, organizowane od 1999 r. w różnych miastach, gromadzą licznych uczestników zarówno świeckich, jak i duchowieństwo. Wykłady podczas sympozjów są prowadzone przez specjalistów z ośrodków naukowych z całego kraju.

ks. Piotr Kulbacki

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE
REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI
KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA
NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2006/07

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

Chciałbym prosić Szanowne Audytorium, aby pozwoliło mi dzisiaj w przemówieniu inauguracyjnym sięgnąć do natchnionego tekstu Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian, który mimo osadzenia go w realiach historycznych sprzed 2000 lat pozostaje aktualny również dziś i to szczególnie w odniesieniu do zadań stojących przed Seminarium.

Otóż kiedy Apostoł pisał swój Pierwszy List do Koryntian, mówił o tajemnicy wiedzy o tym, co ludzkie i boskie: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2, 11–12). To poznanie zachwyca i zobowiązuje zarazem do głoszenia „tajemnicy mądrości Bożej, mądrości ukrytej, [...] tej, której nie pojął żaden z władców tego świata” (1 Kor 2, 7–8), a głosi się ją tym wszystkim, „którzy są z ducha” (1 Kor 2, 13). A to dlatego, że jak mówi Apostoł: „człowiek ograniczający swe życie do wymiaru naturalnego [zmysłowego – ψυχικός – łac. animalis] nie przyjmuje tego [nie godzi się z tym], co pochodzi od Ducha Bożego, ponieważ uważa to za głupotę i nie może zrozumieć, że w sposób duchowy się to osądza” (1 Kor 2, 14). Według Apostoła człowiek winien zatem rozumieć i żyć według tego, co duchowe.

Wobec tych słów możemy powiedzieć, że istotnym zadaniem formacji seminaryjnej jest przemiana z człowieka zmysłowego (ψυχικός – łac. animalis) w

człowieka duchowego (πνευματικός). Ukształtowanie zaś umysłu i ducha ma być takie, iżbyśmy byli ludźmi „idącymi z duchowymi sprawami do tych, którzy są z Ducha”, „stosującymi duchową miarę do spraw duchowych” – jak mówi Apostoł – (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες). Przez ćwiczenie władze umysłu udoskonalić do rozróżniania dobra i zła (Hbr 5, 14), nauczyć się rozumieć, co jest z Ducha i kierować swoje życie i życie innych ku temu, co duchowe – to zadanie odróżnia Seminarium od zadań innych uczelni. Jego podsumowaniem mogłyby być słowa Apostoła z Listu do Rzymian: „w dobrym przemyślni, a co do zła – niewinni” (Rz 16, 19).

Odnosząc się do tego specyficznego zadania, jakie ma przed sobą osoba wybierająca stan duchowny (i to określenie jest mówiące) Ojciec Święty Benedykt XVI podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana w Warszawie powiedział: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego”. To jakby inaczej wyrażone słowa Apostoła. Nieco dalej Papież pokazuje warunek pozwalający na obronę przed tym, co niszczy życie duchowe: „Aby przeciwstawić się pokusom relatywizmu i permissywizmu nie jest wcale konieczne, aby kapłan był zorientowany we wszystkich aktualnych, zmiennych trendach; wierni oczekują od niego, że będzie raczej świadkiem wiecznej mądrości, płynącej z objawionego Słowa. Jako środki wskazuje dbanie o jakość osobistej modlitwy oraz o dobrą formację teologiczną”.

U progu nowego roku akademickiego, który dziś uroczyste rozpoczynamy, nie sposób nie podjąć wysiłku, by uświadomić sobie, dokąd idziemy, ku czemu zmierzamy. Jest to tym bardziej konieczne, im bardziej uświadamiamy sobie, że mogłyby odnosić się do nas słowa podobne do tych, jakie skierował Apostoł w swym I Liście do Koryntian: „Skoro jeden mówi: «Ja jestem Pawła», a drugi: «Ja jestem Apollosa», to czyż nie postępujecie tylko po ludzku?” (1 Kor 3, 4).

Słowa te są pewnym wyrzutem skierowanym do wszystkich, którzy nie chcieliby wyjść poza wymiar ψυχικός – to znaczy sprowadzający wszelkie działania do płaszczyzny własnych ambicji, doraźnych korzyści, a ostatecznie do tego, co zmysłowe. Takie ograniczenie życia musi prowadzić do podziałów, ponieważ brakuje mu fundamentu uniwersalnego – każdy sam wyznacza kryteria swoich działań. Naszym zadaniem jest zrozumieć i zaświadczyć wobec innych, że tylko wymiar duchowy jest w stanie uczynić z nas prawdziwą Universitas, której ostateczną podstawą jest Bóg – Ojciec wszystkich.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2005

Z końcem sierpnia zakończyły posługę w naszym seminarium siostry ze Zgromadzenia Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej. Od początku września posługę tę podjęły siostry karmelitanki Dzieciątka Jezus.

10 IX – Zjazd alumnów I-go roku.

20 IX – Zjazd pozostałych alumnów.

20–24 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Prowadził je o. Ludwik Mycielski OSB.

24 IX – W kościele pw. św. św. Apostołów Piotra i Pawła w Łodzi odprawiona została uroczysta msza św., której przewodniczył biskup Ireneusz PękalSKI. Dokonany został obrzęd obłóczyn.

25 IX – Udział wspólnoty seminaryjnej w uroczystości koronacji obrazu Matki Bożej Łaskiej.

26 IX – Rozpoczęcie wykładów I-go semestru roku akademickiego 2005/06. Nastąpiły zmiany w gronie profesorów naszego Seminarium. Nowym wykładowcą homiletyki został ks. dr Jerzy Swędrowski, kapłan diecezji łowickiej.

6 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w *Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów* w archidiecezji łódzkiej.

8 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2005/06 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Stanisław Skobel. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Kunst literacki Ewangelisty Mateusza* wygłosił ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, dziekan Wydziału Teologicznego UKSW.

25 X – W auli naszego Seminarium odbyło się konwersatorium, w którego ramach o. Bernard Sawicki OSB wygłosił referat nt. *Czy muzyka może pomóc teologii?*

5 XI – Kandydatura alumnów V roku w par. św. Małgorzaty i św. Augustyna w Witowie. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

5–6 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Stefan Moszoro-Dąbrowski, kierownik duchowy Opus Dei w Polsce.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona naszego Seminarium. Spotkanie członków Towarzystwa Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

20 XI – Uroczyste zakończenie Roku Eucharystii

21–22 XI – *Dni Powołaniowe* w Seminarium.

23 XI – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. Wacław Wojtunik C.Or., proboszcz par. Świętej Rodziny w Tomaszowie Maz.

9 XII – Sesja naukowa nt. *Konserwacja zabytków sakralnych*.

10 XII – Uroczystości związane z 85. rocznicą powstania diecezji łódzkiej.

15–16 XII – X Seminarium Problemowe Wirtualnej Organizacji Działań nt. *Etyka współdziałania i nauczanie w społeczeństwie informacyjnym*, zorganizowane wspólnie przez WSD, Wyższą Szkołę Informatyki w Łodzi oraz Politechnikę Poznańską.

2006

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył o. Szymon Plewa OCD.

14 I – W bazylice archikatedralnej święcenia kapłańskie z rąk Arcybiskupa Łódzkiego przyjął dn Mariusz Lach.

28 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza. Przemówienie powitalne: ks. dr Janusz Lewandowicz, rektor WSD, wykład nt. *Wiara i wiedza* wygłosił ks. dr Grzegorz Bugajak.

1 III – Comiesięczne skupienie przeprowadził o. Krzysztof Bieliński CSSR, rektor WSD w Tuchowie.

2 III – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium salezjańskie.

19 III – Uroczystość św. Józefa, patrona archidiecezji łódzkiej.

29 III–1 IV – Rekolekcje Wielkopostne w Seminarium poprowadził ks. Krzysztof Wons SDS, dyrektor Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie. Na zakończenie rekolekcji, 2 IV, w par. Najświętszego Serca Jezusowego w Kurowicach biskup Ireneusz Pękalski odprawił mszę św., podczas której udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu oraz odbyły się obłóczyny jednego z alumnów.

2 IV – obchody I rocznicy śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II.

20–26 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji *VI Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*. W jego ramach odbyła się w Auli WSD konferencja naukowa poświęcona pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II nt. *Tajemnica początków życia ludzkiego. Wieloaspektowość zagadnienia*.

29 IV – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w ogólnodiecezjalnej pielgrzymce do sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach.

8–10 V – Odbyła się, zorganizowana wspólnie przez WSD i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Pogranicza*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

13–14 V – Comiesięczne skupienie poprowadził o. dr Piotr Jordan-Śliwiński OFMCap., prorektor WSD Braci Mniejszych Kapucynów.

18 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Seminarium Ojców Franciszkanów.

26 V – Udział wspólnoty seminaryjnej w spotkaniu kleryków i osób życia konsekrowanego z Ojcem Świętym Benedyktom XVI w Częstochowie w czasie pielgrzymki papieskiej do Polski.

10 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej z rąk Arcybiskupa Łódzkiego przyjęli: dn Jarosław Adamiak, dn Łukasz Burchard, dn Rafał Józwick, dn Marek Kołosowski, dn Tomasz Mackiewicz, dn Piotr Mieloszyński, dn Patryk Nowak, dn Piotr Stępień, dn Albin Żaba.

11 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

17 VI – Święcenia diakonatu w kolegiacie w Łasku. Z rąk biskupa Ireneusza Pękalskiego święcenia przyjęli: Paweł Bogusz, Jerzy Jabłoński, Daniel Jarzębski, Witold Lubaniak, Krzysztof Petruk, Maciej Piskorski, Łukasz Tarnawski.

23 VI – Msza św. koncelebrowana, której przewodniczył Ksiądz Rektor WSD, na zakończenie roku akademickiego 2005/06.

18–19 IX – Sympozjum współorganizowane przez WSD i Sekcję Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski nt. *Psychologiczno-pastoralne aspekty małżeństwa i rodziny*.

21–22 IX – Nasze Seminarium było gospodarzem Zjazdu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, którego tematem wiodącym była *Teologia religii*.

opracował: ks. Dariusz Kucharski

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2006

- ADAMIAK JAROSŁAW – *Niewolnictwo w nauczaniu proroka Amosa. Studium egzegetyczno-teologiczne Am 2, 6–8*
Promotor: ks. dr Marek Wochna
- BURCHARD ŁUKASZ – *Małżeństwo chrześcijan: umowa czy przymierze? Studium teologiczno-prawne*
Promotor: ks. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- GÓRSKI PIOTR – *Teologicznomoralne aspekty sportu*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- JÓŻWIK RAFAŁ – *Krytyka etycznej oceny eksperymentów genetycznych na genomie ludzkim*
Promotor: ks. dr Marcin Czajkowski
- KOŁOSOWSKI MAREK – *Rozumienie tajemnicy spowiedzi w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Studium teologiczno-prawne*
Promotor: ks. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- MACKIEWICZ TOMASZ – *Duchowość eucharystyczna kapłana w świetle pism ojca Anzelma Gądka*
Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński
- MIELOSZYŃSKI PIOTR – *Milczenie w „regule” Świętego Benedykta a wyciszenie w tradycji greckiej w oparciu o teksty niektórych pisarzy zawartych w „Filokalii”. Studium porównawcze*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- NOWAK PATRYK – *Zagadnienie zbawczego pośrednictwa na kanwie Deklaracji „Dominus Jesus”*
Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński
- STĘPIEŃ PIOTR – *Kult Najświętszego Serca Pana Jezusa źródłem kultu miłosierdzia Bożego na podstawie „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej*
Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński

-
- URBAŃCZYK DAWID – *Wiara w nauce Świętego Augustyna. W ujęciu traktatu: „O Przeznaczeniu Świętych”*
Promotor: ks. dr hab. Jan Słomka
- WASIAK WALDEMAR – *Powołanie do świętości na wzór św. Maksymiliana Marii Kolbego, w świetle publikacji pod redakcją biskupa Bohdana Bejze*
Promotor: ks. dr Andrzej Perzyński
- ŻABA ALBIN – *Określenie kanonicznej zdolności kandydata do małżeństwa w myśl Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz Instrukcji Episkopatu Polski z dnia 13 listopada 1998 r.*
Promotor: ks. dr hab. Grzegorz Leszczyński

Informacje dotyczące zasad przygotowania publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

- „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
- W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty które nie były wcześniej nigdzie publikowane z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass-mediów, nauk o Kościele.
- Poprawnie zredagowane teksty należy przysyłać na następujący adres:
Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”,
ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź.
- Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec września; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
- Prosimy o dostarczenie wydruku oraz wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*.
- W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażen obcojęzycznych.
- Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, dziedzina z jakiej się go uzyskało i afiliacja (jednostka zatrudniająca). Następnie po odpowiednim odstępie podajemy tytuł pracy. Pod tytułem umieszczamy słowa kluczowe.
- Na oddzielnej stronie należy również podać: adres, telefon, adres e-mail.
- Do artykułu zredagowanego w języku polskim należy dołączyć tytuł i streszczenie artykułu w języku angielskim (preferowany), niemieckim lub francuskim.
- Artykuły zredagowane w innym niż polskim języku będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
- Preferowana objętość tekstu: nie więcej niż 20 stron.
- Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.
- Wszelkie dodatkowe pytania czy sugestie można kierować na adres redaktora prowadzącego: roman_pk@op.pl

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Waldemar Bartoćha, Kształtowanie się struktury organizacyjnej i zasad funkcjonowania Rady Konferencji Biskupów Europy (CCEE).....	3
Ludmiła Bratkowska, Kultura podstawą suwerenności narodu w ujęciu Jana Pawła II...	25
Wojciech Cichosz, Nauczyciel świadkiem wiary w szkole katolickiej	31
Grzegorz Dziewulski, Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii.....	41
Stanisław Grząd, Ksiądz Ferdynand Jacobi (1882–1941).....	59
Grzegorz Ignatowski, Pojęcie antysemityzmu i jego społeczne, kulturowe i religijne źródła w świetle dokumentu <i>Kościół wobec rasizmu</i>	69
Piotr Kulbaci, Duszpasterstwo parafialne wobec nadużywania alkoholu a działania profilaktyczne	81
Waldemar Kulbat, Między laickością a laicyzmem	93
Waldemar Kulbat, Postacie neutralności światopoglądowej	113
Agnieszka Nowak, Liryczne rozpamiętywanie śmierci w wybranych wierszach J.S. Pasierba .	127
Adam Lepa, Logosfera a więzi społeczne	147
Danuta Ołubek, Chrystus Król w duchowości św. Faustyny Kowalskiej na podstawie <i>Dzienniczka</i>	155
Stanisław Piórkowski, Misyjny wymiar Chrystusowego Kościoła.....	167
Roman Piwovarczyk, La théologie d’Aristote comme finalisation dans la perspective physique.....	179
Mieczysław Różański, Ludność dekanatu uniejowskiego według wizytacji generalnej z 1791 r.	191
Innocenty Ruscki OFM, Sanktuarium pasyjno-maryjne w Kalwarii Zebrzydowskiej i jego związki z Janem Pawłem II.....	199
Sławomir Szczyrba, Wspólnotowy kontekst relacji religijnej. Czy Kościół jest potrzebny do zbawienia? – Kilka uwag filozofa.....	221
Waldemar Woźniak, Waldemar Piekarski, Zachowania samobójcze nieletnich – ocena zagrożenia, oddziaływanie terapeutyczne	241

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Wojciech Cichosz (rec): ks. Stanisław Dziekoński, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619	251
Stanisław Dziekoński (rec): Wojciech Cichosz, <i>Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji</i> , Zakłady Graficzne im. KEN, Gdańsk 2001, ss. 278 ...	255
Marek Marczewski (rec): ks. Stanisław Dziekoński, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619.....	258
Sławomir Szczyrba (rec.): Tomáš Halík, <i>Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa</i> , tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, ss. 320	265

Andrzej Perzyński, Sympozjum naukowe Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich. Łomża, 19–21 IX 2005 r.	269
Piotr Kulbacki, Rola rodziny w wychowaniu do trzeźwości. Sprawozdanie z VII Sympozjum Krucjaty Wyzwolenia Człowieka.....	273
Z ŻYCIA SEMINARIUM	
Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2006/07	275
* * *	
Diariusz wydarzeń seminaryjnych, wrzesień 2005 – wrzesień 2006.....	277
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2006.....	280
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”.....	283

TABLE OF CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Waldemar B a r t o c h a, The formation of organization structure and of the rules of functioning of the Council of Episcopal Conference of Europe (CCEE)	3
Ludmiła B r a t k o w s k a, Culture as a foundation for nation's sovereignty according to John Paul II.....	25
Wojciech C i c h o s z, A teacher as a witness of faith in a catholic school	31
Grzegorz D z i e w u l s k i, Revelation as a criterion for defining the relations of Christianity to religion	41
Stanisław G r a d, Rev. Ferdinand Jacobi.....	59
Grzegorz I g n a t o w s k i, The Meaning of the Anti-Semitism and Its Social, Cultural and Religious Sources According to the Document „The Church in the Face of Racism”	69
Piotr K u l b a c k i, Parish pastoral on the abuse of alcohol and preventive actions	81
Waldemar K u l b a t, Between the laicity and laicism.....	93
Waldemar K u l b a t, Faces of standpoint neutrality	113
Agnieszka N o w a k, Lyric reflection on death in selected poems by J.S. Pasierb.....	127
Adam L e p a, Logosphere and social bonds.....	147
Danuta O ł u b e k, Christ the King in the spirituality of St. Faustyna Kowalska, according to <i>Diary</i>	155
Stanisław P i ó r k o w s k i, The missionary dimension of the Christ's Church.....	167
Roman P i w o w a r c z y k, The theology of Aristotle as a finality in the physical perspective. La théologie d'Aristote comme finalisation dans la perspective physique.....	179
Mieczysław R ó ż a ń s k i, The people of the Uniejów deanery according to the general pastoral visit from 1791	191
Innocenty R u s e c k i, The passion-Marian sanctuary in Kalwaria Zebrzydowska and its connections with John Paul II	199
Sławomir S z c z y r b a, Communitarian context of religious relation	221
Waldemar W o ź n i a k, Waldemar P i e k a r s k i, Suicidal behaviours of juvenile persons – the evaluation of dangers and therapeutic effects.....	241

REVIEWS AND REPORTS

Wojciech Cichosz (rec): ks. Stanisław D z i e k o ń s k i, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619	251
Stanisław Dziekoński (rec): Wojciech C i c h o s z, <i>Wychowanie chrześcijańskie wobec post-modernistycznej prowokacji</i> , Zakłady Graficzne im. KEN, Gdańsk 2001, ss. 278 ...	255
Marek Marczewski (rec): ks. Stanisław D z i e k o ń s k i, <i>Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006, ss. 619.....	258
Sławomir Szczyrba (rec.): Tomáš H a l í k, <i>Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa</i> , tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, ss. 320	265

Andrzej Perzyński, The symposium of the Dogmatic Section of Polish Theologians	269
Piotr Kulbacki, The report from 7th Symposium of the Human's Liberation Crusade.....	273

FROM THE SEMINARY LIFE

The speech of rev. Rector Janusz Lewandowicz on the occasion of the inauguration of academic year 2006/2007	275
---	-----

* * *

The diary of seminary events September 2005–June 2006	277
The index of master's theses written in the Diocesan Seminary in Łódź in 2006.....	280