

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYKAZ ROZPRAW

OPUBLIKOWANYCH W POPRZEDNICH TOMACH „SEMINARE”

T. 1(1975)

Ks. R. Rubinkiewicz: Kapłaństwo Chrystusa wg Hbr 5, 1—10, Ks. K. Kozieł: Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny. Ks. A. Świda: Aktualność niektórych rozwiązań ascezy św. Jana Bosko. Ks. M. Majewski: Niektóre czynniki rozwoju katechezy młodzieży, zwłaszcza pracującej. Ks. J. Rydzewski: Poszukiwanie nowych środków wyrazu w katechezie. Ks. R. Pomianowski: Psycho-pedagogiczne prawidłowości kontaktu katechety z młodzieżą. Ks. S. Kulpaczyński: Uczucia młodzieży podczas spowiedzi w świetle badań empirycznych. Ks. R. Pomianowski: Psychologiczne problemy kształtowania się religijności i jej dewiacje. Ks. B. Bartkowski: Śpiewy procesji palmowej w Polsce w rękopisach muzyczno-liturgicznych z XIII—XVIII w. Ks. S. Wilk: Wyjazd kard. A. Hlonda z Polski i jego starania o powrót do kraju na początku II wojny światowej. Ks. M. Kaczmarzyk: Wpływ zasad retoryki oratorskiej na sposób kształtowania wypowiedzi poetyckiej w *Pieśniach sobie śpiewanych* Konstancji Benisławskiej.

T. 2(1977)

Ks. S. Kosiński: Kardynał Hlond jako prekursor soborowej odnowy w świetle własnych wypowiedzi. Ks. M. Majewski: Wpływ sekularyzacji na postawę pastorałną Kościoła. S. A. Wilczko: Katecheza wychowująca do świadectwa wiary. Ks. J. Wilk: Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego. Ks. S. Semik: Katecheza w rodzinie — „kościół domowy”. Ks. M. Majewski: Moralny wymiar katechezy. Ks. A. Świda: Kierowanie rozwojem duchowym młodzieży w pedagogii prewencyjnej św. Jana Bosko. Ks. S. Kulpaczyński: Przyczyny odchodzenia od katechizacji i możliwości powrotu na nią dzieci i młodzieży (na podstawie wypowiedzi katechizowanych współkolegów). Ks. J. Rydzewski: Komunikatywność języka w polskich katechizmach komunijnych. Z badań nad diachronią języka polskiej katechezy powojennej. Ks. J. Rydzewski: Próba poszukiwań kryteriów budowy poprawnego podręcznika szkolnego i katechetycznego. Ks. R. Popowski: O podstawach moralności chrześcijańskiej. Ks. M. Graczyk: Wartość materii w świetle myśli teologicznej współczesnej (refleksje nad studium M.D.Chenu). Ks. E. Gorywoda: Struktura grzechu wg P. Schoonenberga. Ks. T. Łukaszuk: Współczesna teologia katolicka wobec demonologicznego fragmentu objawienia. Ks. M. Ciszewski: Formacja intelektualna kard. Bessariona i jej ekumeniczno-ireniczne elementy. Ks. B. Bartkowski: Problem ludowości i wariabilności polskich pieśni religijnych żyjących w tradycji ustnej.

T. 3(1978)

Ks. S. Kosiński: 25 lat Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą (1952—1977). Ks. R. Rubinkiewicz: Nowotestamentalna idea przepowiadania. Ks. M. Majewski: Katechetyczna myśl Kościoła w świetle *Instrumentum laboris*. Ks. R. Olesiński: Katecheza latyno-amerykańska w świetle II Konferencji CELAM-u. Ks. R. Pomianowski: Z badań nad psychologicznymi aspektami przynależności religijnej młodzieży z ośrodków duszpasterstwa akademickiego. Ks. S. Kulpaczyński: Postawy pokutne

SEMINARE





SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWO-PASTORALNE

WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO

KRAKÓW—ŁĄD 1983

REDAGUJE ZESPÓŁ

Marian Lewko, Mieczysław Majewski, Remigiusz Popowski, Ryszard Rubinkiewicz

Redaktor Naczelny

MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

ks. Wojciech Szulczyński SDB
Inspektor Salezjańskiej Prowincji
Warszawskiej

ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor

ks. dr Aleksander Janeczek SDB
Sekretarz inspektorialny
L.dz. 183/WSI/83
Łódź, 18.07.1983

Imprimatur

+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

ks. dr Andrzej Dąbrowski
Kancelarz
Łódź, 31.08.1983



Projekt okładki: Marian Lewko

OD OBSŁUŻONEJ PARAFII DO WSPÓŁTROSZCZĄCEJ SIĘ WSPÓLNOTY

I Parafia — splot troski i radości

1 TROSKA I RADOŚĆ — DWA ASPEKTY KOSCIELNEJ SŁUŻBY ZBAWIENIA

Mówimy często o duszpasterstwie jako „trosce o dusze” i ich zbawienie. Odpowiedzi na pytanie, co to oznacza, rozrzucone są w dwu znacznie różniących się od siebie płaszczyznach: duszpasterstwo to przede wszystkim troska o zaopatrzenie powierzonych duszpasterzom ludzi w dobra duchowe. Tak mówi (o „cura animarum”) *Codex Iuris canonici*, szczególnie w kan. 451—470. To jest powszechnie uznana „suprema lex” wszelkiego kościelnego działania.

Refleksja nad duszpasterstwem może prowadzić także w innym kierunku. Słowo „duszpasterstwo” może oznaczać stan, w którym znajdują się duszpasterze. Nawał problemów, z którymi borykają się powierzeni im ludzic, napenia ich ciągłą troską, przygniata i przeciąża. Oba aspekty są uzasadnione i ważne, nie wyczerpują one jednak całego zakresu służby zbawieniu.

Duszpasterze — kapłani i świeccy — myśląc tylko o „zaopatrywaniu” i poniżając przez to innych do rzędu biernych obiektów, narzekają później często na brak ich zaangażowania.

Duszpasterzy, którzy myślą tylko o tym, co sami powinni zrobić, szybko wyczerpują ich wielorakie, ciągłe troski. A to prowadzi do pewnej formy życia, która znów powoduje wiele duchowych szkód. Jest się przewrażliwionym, dostrzega się tylko problemy i zadania, doskwiera nieodparty rozkład życia kościelnego, a po pewnym czasie popada się w stan, w którym każde dodatkowe zadanie odczuwa się jak drażniącą zadrę, stając się tym samym niepodatnym na nowe pobudki.

W takim klimacie karleje ciągle przedsiębiorczość i twórczość. W natłoku spraw duszpasterz nie ma potem czasu wejść do kościoła tylko po to, by się modlić i cieszyć swoim Bogiem. Kto widzi tylko zadania, tylko ludzi własnej troski, ten ulegnie w końcu pesymizmowi. O takim duszpasterzu pisze Carlo Caretto, jeden z małych braci Jezusa, który pracuje we Włoszech i jak magnes przyciąga młodzież, że z punktu widzenia psychologii musi być on często człowiekiem zawiedzionym:

REDAGUJE ZESPÓŁ

Marian Lewko, Mieczysław Majewski, Remigiusz Popowski, Ryszard Rubinkiewicz

Redaktor Naczelny

MARIAN LEWKO

Imprimi potest

Nihil obstat

ks. Wojciech Szulczyński SDB
Inspektor Salezjańskiej Prowincji
Warszawskiej

ks. dr Zygmunt Skowroński
Cenzor

ks. dr Aleksander Janeczek SDB
Sekretarz inspektorialny
L.dz. 183/WSI/83
Łódź, 18.07.1983

Imprimatur

+ Józef Rozwadowski
Biskup Łódzki

ks. dr Andrzej Dąbrowski
Kancierz
Łódź, 31.08.1983



Projekt okładki: Marian Lewko

OD OBSŁUŻONEJ PARAFII DO WSPÓLTROSZCZĄCEJ SIĘ WSPÓLNOTY

I Parafia — splót troski i radości

I TROSKA I RADOŚĆ — DWĄ ASPEKTY KOŚCIELNEJ SŁUŻBY ZBAWIENIA

Mówimy często o duszpasterstwie jako „trosce o dusze” i ich zbawienie. Odpowiedzi na pytanie, co to oznacza, rozrzucone są w dwu znacznie różniących się od siebie płaszczyznach: duszpasterstwo to przede wszystkim troska o zaopatrzenie powierzonych duszpasterzom ludzi w dobra duchowe. Tak mówi (o „cura animarum”) *Codex Iuris canonici*, szczególnie w kan. 451—470. To jest powszechnie uznana „suprema lex” wszelkiego kościelnego działania.

Refleksja nad duszpasterstwem może prowadzić także w innym kierunku. Słowo „duszpasterstwo” może oznaczać stan, w którym znajdują się duszpasterze. Nawał problemów, z którymi borykają się powierzeni im ludzie, napenia ich ciągłą troską, przygniata i przeciąża. Oba aspekty są uzasadnione i ważne, nie wyczerpują one jednak całego zakresu służby zbawieniu.

Duszpasterze — kapłani i świeccy — myśląc tylko o „zaopatrywaniu” i poniżając przez to innych do rzędu biernych obiektów, narzekają później często na brak ich zaangażowania.

Duszpasterzy, którzy myślą tylko o tym, co sami powinni zrobić, szybko wyczerpują ich wielorakie, ciągłe troski. A to prowadzi do pewnej formy życia, która znów powoduje wiele duchowych szkód. Jest się przewrażliwionym, dostrzega się tylko problemy i zadania, doskwiera nieodparty rozkład życia kościelnego, a po pewnym czasie popada się w stan, w którym każde dodatkowe zadanie odczuwa się jak drażniącą zadrę, stając się tym samym niepodatnym na nowe pobudki.

W takim klimacie karleje ciągle przedsiębiorczość i twórczość. W natłoku spraw duszpasterz nie ma potem czasu wejść do kościoła tylko po to, by się modlić i cieszyć swoim Bogiem. Kto widzi tylko zadania, tylko ludzi własnej troski, ten ulegnie w końcu pesymizmowi. O takim duszpasterzu pisze Carlo Caretto, jeden z małych braci Jezusa, który pracuje we Włoszech i jak magnes przyciąga młodzież, że z punktu widzenia psychologii musi być on często człowiekiem zawiedzionym:

„Rzeczywiście, nie widziałem nigdy bardziej smutnych i melancholijnych ludzi. Wykonują bowiem pracę, która, po ludzku patrząc, jest do wykonania niemożliwa. Jeżeli do życia wewnętrznego podchodzi się tak, jak do rzemiosła, zanika radość z modlitwy, zanikają duchowe więzy. Administrowanie sakramentami zaczyna przypominać wydawanie bonów kasowych. Kapłan staje się człowiekiem, który walczy z zegarem, szczególnie w niedzielę, w dzień Pański (...) Mógłbym napisać książkę o nędzy, w której żyje wielu księży w ich tak zwanym duszpasterstwie”¹.

Zbierając można powiedzieć, że zgorzkniały pośrednik Radosnej Nowiny jest żywym paradoksem, sprzecznością samą w sobie. Jeżeli taka postawa staje się zasadnicza i zaczyna ogarniać wszystko, konieczne staje się głębokie nawrócenie, zwrot od wypłukującego szafowania i wytrawiającej troski do ożywczej oscylacji (pulsowania) między daniem i przyjmowaniem; od zwykłego pracowania, które jest piętnem celebracji i przepowiadania, do poruszającego świętowania, o którym wiadomo, kto jest w nim tym właśnie działającym. To co przyjmuje, jest nieskończenie większe od tego, co mogę podać dalej. Duchowny — myślę tu o kapłanach, jak i o świeckich działających w duszpasterstwie — potrzebuje często, by odkryć w sobie samego duchownego, który jest namaszczoney Duchem Świętym, krótko mówiąc: chrześcijanina. Dla naszej własnej higieny wewnętrznej posiada ogromne znaczenie fakt, że mimo wszelkich jęków i udręk możemy radować się tym, co wolno nam czynić w imię Boga; że możemy głosić jego Słowo, świętować jego obecność i udzielać sakramentów, a także wspierać ludzi w ich ważnych sprawach. Tyle o osobie duszpasterza. Teraz przejdźmy do parafii.

2 PARAFIA — ZŁOŻE DUCHOWE

a) Nasz wiek odkrył ponownie nie tylko Kościół jako temat teologiczny, ale również wspólnotę. Długo nie było w Kościele katolickim słowa „wspólnota” w ogóle — dotąd trudno się go doszukać w katolickich słownikach teologicznych; mówiło się tylko o parafii, a rozumiało się przez nią okręg administracyjny, którego „zaopatrywanie” zostało powierzone proboszczowi i jego współpracownikom.

W latach dwudziestych i trzydziestych zaczęto odkrywać Kościół i wspólnotę jako duchowe wielkości; proces ten trwa do dziś. Wydaje mi się, że przebiega on w sposób podobny do coraz to głębszego wnika-
nia w tajemnicę Trójjedynego Boga i jego orędzia do nas. Najpierw

¹ Carlo Caretto: *Za mało powołań kapłańskich? Pozorny problem*. Rękopis niepublikowany, s. 4.

odkryto Kościół jako Ciało Chrystusa, potem, w czasie Soboru Watykańskiego II, jako Lud Boży, a odtąd coraz głębiej jest odnajdywany jako Ruch ożywiany przez Ducha Świętego. Byłoby przy tym oczywistym absurdem przeciwstawianie sobie, że tak powiem, Trzech Osób w Bogu. W eklezjologii pneumatologicznej, która rozwinęła się w międzyczasie, i odpowiadającej jej teologii wspólnoty chodzi przede wszystkim o Ducha Jezusa Chrystusa, który pochodzi od Ojca i Syna.

Jest to nawiązanie do prastarej tradycji chrześcijańskiej. Fakt, dlaczego w wyznaniu wiary mówi się o Kościele dopiero w związku z Duchem Świętym, posiada swoje uzasadnienie. Można by mówić i tak: „Wierzę w Boga Ojca, który ze wszystkich narodów zbiera Lud swój święty”. Jeżeli Kościół zjawia się dopiero w trzeciej części Credo, to przede wszystkim dlatego, że ma on do czynienia z procesem życia, który jest w Bogu.

Treścią Kościoła i parafii jest udział w Bożym posłaniu. Przepływ miłości, którego początkiem jest Bóg, pragnie ogarnąć wszystkich ludzi. Posłanie, *missio*, które jest w Bogu, chce iść dalej; radość i miłość Boża chcą zataczać coraz to szersze kręgi. Jeżeli tak pojmuje się istotę Kościoła, wtedy być duszpasterzem oznaczać będzie: czuć się ponagłym darem radości i miłości Boga, przekazywać je dalej ze świadomością, że miłość ta przetrwa trudności, bo sprawdziła się aż na Krzyżu; że radości nie zdławi nawet wielkie cierpienie.

Wielkanocne alleluja śpiewa się z czujną wiedzą o śmierci, ale również z wiedzą o tym, że cierpienie i śmierć nie są ostatnim słowem.

b) Konstytucja o Kościele Vaticanum II nazywa wielokrotnie Kościół „Sakramentem Ducha” (KK 1.9.48.59; KL 26; KDK 42.45). Mimo to teologowie, szczególnie prawosławni, poddawali krytyce eklezjologię soboru za daleko posunięty brak wymiaru pneumatologicznego. Widzieli oni w tym przyczynę jednostronnego traktowania urzędów i innych elementów instytucjonalnych Kościoła². Poważne potraktowanie pneumatologicznego charakteru Kościoła i wspólnoty prowadzi rzeczywiście do wyraźnego zrelatywizowania przejawów instytucjonalnych. Zaakcentowanie Ducha w Kościele i momenty instytucjonalne Kościoła i parafii wcale nie muszą się wzajemnie wykluczać.

Zakrzepła instytucja może być oczywiście obciążeniem dla Ducha. Poza tym w historii Kościoła pojawiają się stale pokusa, by — dla sprawnego działania instytucji — zdławić Ducha. Już Paweł Apostoł upominał społeczność w Tesalonikach: „Ducha nie gaście” (1 Tes 5,19). Pokusa ta wywodzi się nie tyle z żądzy władzy, ile z faktu — powołując

² Por. W. Kasper, G. Sauer: *Kirche — Ort des Geistes*. Freiburg 1976, s. 15.

się na Ducha Świętego — stale rozprzestrzeniających się fanatyków i fantastów. Walter Kasper określa to tak: „Na skutek konfrontacji z tymi różnymi ruchami wiązano Ducha coraz bardziej do instytucji Kościoła; Ducha w kościelny sposób «udomowiono»”³. Jeszcze przed kilkunastu laty z całą powagą utrzymywano w teologii, że charyzmaty występowały tylko w początkach Kościoła⁴.

e) Ostatnie dziesięciolecia dokonały w tym względzie szerokiego przełomu, który — nie tylko w ruchach charyzmatycznych — ale i na wielu innych odcinkach przecież nie został doprowadzony do końca. Coraz bardziej odżywa pradawna nauka wiary, że każdy chrześcijanin, a nie tylko członkowie ruchów przebudzenia, posiada swój charyzmat. Podkreślam jeszcze raz, że to wszystko nie wyklucza instytucjonalnych przejawów Kościoła. Instytucje przecież mogą — i powinny — działać odciążająco. Zabierają jednostce wiele, ale i uwalniają ją do ważniejszych rzeczy. Muszą być ciągle jednak sprawdzane, czy rzeczywiście wspierają charyzmaty⁵. Są bowiem, także w Kościele, instytucje zarówno tamujące, jak i rozwijające uzdolnienia. Kościół jako instytucja jest zawsze w niebezpieczeństwie, że robi się zbyt ważny, a przez to zdławi Ducha.

Franz Xaver Kaufmann, znany socjolog z Bielefeld, wskazuje na szczególne niebezpieczeństwo pogłębiającego się „skościelnienia chrześcijaństwa”⁶. Chodzi o pęd, który chciałby władać urzędowo wszelkimi przejawami chrześcijańskiego życia. Jako socjolog Kaufmann naturalnie widzi bardzo wyraźnie konieczność instytucji⁷. Podkreśla też, że nie można jej przeceniać; by sprostać ogromowi swych zadań, Kościół-instytucja powinien by tym bardziej myśleć o sobie skromnie⁸. Kaufmann mówi: „Musimy nauczyć się rozpoznawać możliwości i granice tego, czego można dokonać środkami unowocześnionej organizacji kościelnej”⁹. Konkretnie oznacza to: wiarę przekazują nie organizacje, ale żywi ludzie, ci zaś nie powinni stać się funkcjonariuszami. Im bardziej administracja zagarnia do siebie procesy życiowe, tym bardziej bezwład ogarnia nie tylko spontaniczne siły, ale pogłębia się przez to systematycznie doświadczenie obcości i niechęci wobec Kościoła¹⁰. Wprawdzie

³ Tamże s. 17.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże s. 37.

⁶ Franz Xaver Kaufmann: *Kirche begreifen*. Freiburg 1979, s. 68, 100n, 105n, 128—136, 174n.

⁷ Por. tamże s. 104.

⁸ Tamże s. 107.

⁹ Tamże s. 108.

¹⁰ Por. tamże s. 136, 142n.

zbiurokratyzowanej instytucji odpowiada adekwatnie postawa konsumenta¹¹, ale nie ma wątpliwości, że stale rozwijane nastawienie konsumpcyjne oznacza na dłuższą metę samobójstwo dla Kościoła.

Zaakcentowanie pneumatologicznego wymiaru Kościoła i wspólnoty z pewnością tu i tam odstrasza, ponieważ istnieje obawa, że wtedy kierujący nie będą trzymali „wszystkiego w rękę”. Ale wówczas na tym miejscu narzuca się pytanie, czy Kościół naprawdę wierzy w działającego w nim Ducha Świętego, czy też będąc „małej wiary” szuka ucieczki w tym, co E. Goffman nazwał „totalną instytucją”¹².

W instytucji totalnej całą działalnością członków treściowo i formalnie kieruje się „z góry”. Żadna dziedzina życia nie może być wyjęta spod nadzoru kierowniczych instytucji. Pod groźbą sankcji wymusza się dochowania przepisane „z góry” zachowania i wyrażania się. Na taką modłę można by i Kościół poderwać „na baczność”, ale za jaką cenę?

d) Poważne potraktowanie darów Ducha zmienia nie tylko wartość instytucji w ogóle, ale wpływa również na charakter więzi między górą i bazą instytucji. Tam, gdzie bierze się poważnie dary Ducha, wie góra i dół o swej zależności od jego mocy, od ciągle nowej siły przebaczenia i ożywienia; tam kierownicy i członkowie wspólnoty wiedzą, że tworzą jedno. W stosunku do zarządców Kościoła przeważa tam partnerstwo nad poddaniem. Oni zaś rozumieją, że nie są panami wiary, ale sługami radości (2 Kor 1, 23). Ujrzą, że ludzie im zawierzeni są nie tylko odbiorcami, ale zarazem dawcami uzdolnionymi przez Ducha. Dlatego ważnym jest, by urzędowi duszpasterze ćwiczyli się systematycznie w sztuce dziękowania Bogu za tych, z którymi mają do czynienia, ucząc się sławić za nich Boga, podziwiać ich i opowiadać o nich. Właśnie urzędowi duszpasterze mają nie tylko mówić do ludzi o Bogu, lecz również do Boga o ludziach, nie tylko błagając, ale dziękując i sławiąc.

Wzorem tego jest św. Paweł; można to wyraźnie wyczytać w jego *Listach*. Tam, gdzie przyjmie się taki sposób myślenia, tam szanuje się wspólnotę jako zdarzenie duchowe, duszpasterza zaś ożywia świadomość, że Bóg jest Pierwszym Działającym, a urzędowi i pomocniczy

¹¹ Por. tamże s. 144.

¹² E. Goffman: *Asyle. Ueber die soziale Situation psychischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt 1972. Por. R. Hanswille: *Identitaetsentfaltung und Jugendkatechese*. München 1981; A. Exeler: *Vorstellungen von der Kirche und deren religionspaedagogische Auswirkungen*. „Katechetische Blaetter” 1978, s. 591—601.

duszpasterze tylko współdziałającymi sługami jego czynu. To daje pracy — przy całym jej znoju — wewnętrzną radość i powiew święta pośród powszedniości.

Niektórym te myśli mogą wydawać się zbyt pobożne, a zarazem mało naukowe. Niepobożna teologia jest upiorem, a wiedza upośledzająca ducha modlitwy jest jak pancierz Saula, utrudniający młodemu Dawidowi pokonanie olbrzymiego Goliata. Św. Bonawentura, komentując zdanie Pawła o wiedzy, które nadyma, i miłości, która buduje, powiedział: „Tak więc niech wiedza będzie konstrukcją, na której wznosi się budowle miłości w górę”.

3 RZECZYWISTA WIARA W ISTNIEJĄCE W PARAFII DARY DUCHA

a) Wielokrotnie występuje prawdziwa potrzeba, by duszpasterze nawrócili się ku swym parafiom, do poszanowania ludzi, z którymi mają do czynienia. Prawdziwa wiara w istniejące w ich parafiach dary Ducha nie zawsze przychodzi duszpasterzom łatwo. Niektórzy skłaniają się ku opinii, że ich parafie, a szczególnie młodzież, cechuje pełne ubóstwo duchowe. Wiara w ludzi jest tak samo konieczna, jak wiara w Boga, lub dokładniej — wiara w to, że Bóg także w tych ludziach prowadzi dalej swe dzieło. Dopiero na gruncie takiej wiary może rozwinąć się wrażliwość duchowa na bogactwa istniejące w każdej parafii. Nie chodzi o to, by upiększać często pożałowania godną rzeczywistość niejednej parafii, ale o to, by pośród tych żalonych przejawów uświadomić sobie przeblask Bożej wspianiałości. Wzór takiego nastawienia daje św. Paweł w 1 Kor. Wspólnota, do której pisze, nie jest nienaganna. Rozłamy, obyczajowy bałagan z jednej strony, fanatyczni asceci z drugiej. Paweł rozpatruje gruntownie wszystkie te trudności, ale jednocześnie mówi o tej samej wspólnotcie: „Bogu mojemu dziękuję wciąż za was, za łaskę daną wam w Chrystusie Jezusie. W nim to bowiem zostaliście „wzbogaceni we wszystko” (1, 4n). „Świadcstwo Chrystusowe utrwaliło się w was, tak iż nie brakuje wam żadnego daru łaski...” (1, 6n). W rozdziale 12 mówi o różnorodności tychże darów, wywierających wpływ na wspólnotę. Widzi wyraźne różnice między darami Ducha i podkreśla, że ważnym jest wzajemne ich uznanie. Tak jak różne członki jednego ciała są sobie wzajemnie podporządkowane dla zdrowia ciała, tak też jest z różnymi darami łaski. Bo „nie może oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was»” (12, 21).

Zarozumiałym ekstatykom, którzy grozili rozłamem wspólnoty, Paweł przypomina wartość i potrzebę członków niby „słabszych”. Nie ogranicza się tylko do ogólnej nauki. Na przykładzie wspólnotowej li-

turgii pokazuje, jak ważnym jest współdziałanie różnych charyzmatów: „Kiedy się razem zbieracie, powinien każdy coś do tego zgromadzenia wnieść, już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo wyjaśniania — wszystko niech służy ku zbudowaniu” (14, 26n)¹³.

Mówiąc o darach, wymienia Paweł bardzo proste rzeczy: „Jeżeli ma ktoś dar służenia, niech służy; kto jest powołany do nauczania, niech naucza, kto jest powołany do pocieszania i upominania, ten niech napomina i pociesza” (Rz 12,7n). „Każdy otrzymuje własny dar od Boga: jeden taki, a drugi taki” (1 Kor 7,7).

b) Podobnie posiadałoby ogromne znaczenie móc przywrócić współczesnym parafiom świadomość istniejącego bogactwa charyzmatów. Są parafianie, do których „Igną” dzieci, których słucha młodzież, którzy rozumieją starych. Dlaczego by nie zaliczyć do charyzmatów zdolności zarażania innych radością? Wśród wyliczanych darów św. Paweł wymienia też zdolność zarządzania i organizowania (1 Kor 12,28). Otóż w każdej parafii znajdują się ludzie o szczególnym talencie do pocieszania strapionych, podniesienia na duchu przygnębionych, wiania nowego męstwa zrozpaczonemu. Ma sens, by w kręgu roboczym spisać imiennie występujące konkretnie wśród wiernych uzdolnienia. Wszystkie te charyzmaty są ważne w życiu parafii. Jest rzeczą niemożliwą, by wszystkie posiadał sam duszpasterz. Nikt nie posiada wszystkich i nie ma nikogo, kto by nie posiadał żadnego.

Wiadomo, że nie wystarcza sama wiedza o tych bogactwach — trzeba się nimi posługiwać. Sprawa ma się podobnie jak z ewangelicznymi talentami, które — zakopane w ziemi — nie służą nikomu. Swe przeznaczenie wypełniają dopiero wtedy, gdy użyte zostaną dla dobra innych. Często ludzie nie wiedzą w ogóle o posiadanych zdolnościach, a jeszcze częściej nie czynią nic, by je rozwijać. Mówiąc, że każdy otrzymał dar osobisty, którego powinien używać dla dobra ogółu, rozumiem, że każdy powinien zastanowić się nad swymi możliwościami i zaletami, by móc nimi odpowiednio służyć całemu Kościołowi i światu.

Nie od rzeczy będzie, by w tym miejscu naświetlić brak księży. Myślę, że jest on opatrnościowy. Pomaga bowiem bardzo poważnie potraktować charyzmaty tak zwanych prostych wiernych. W tej materii mogą nam młode kościoły w trzecim świecie udzielić ważnych wskazówek. Na innych kontynentach, gdy mówimy o braku księży u nas,

¹³ Za wyjątkiem powyższego fragmentu, będącego przekładem własnym autora, wszystkie pozostałe teksty Pisma św. cytowane są wg Biblii Tysiąclecia. Poznań 1980. wyd. III, poprawione.

wzbudza to uśmiech. Młode kościoły, właśnie z powodu namacalnie panującego tam wszelkiego braku powołań, położyły nacisk na działalność współpracowników honorowych. To, co najpierw było prowizorium, okazało się wkrótce ważnym czynnikiem ożywienia parafii. Klerykalna pastoryzacja obsługiwania w starym stylu ma się tam pod wieloma względami ku końcowi. Stano przed problemem, czy pozwolić runąć całemu dawnemu systemowi, czy też pójść w innym kierunku. Konferencja biskupów z Puebla (1979) nie okazuje żadnego współczucia przeprowadzanym kapłanom. Opowiadając się za nową rzeczywistością, stwierdza po prostu: „Szczególnie tam są księża przeciążeni pracą duszpasterską, gdzie nie zarezerwowano wystarczająco wiele miejsca w kościele funkcjom, które mogą być powierzone świeckim”¹⁴.

Jestem przekonany, że w takim stopniu, w jakim rzeczywiście wierzymy w obecność i działanie Ducha Świętego w naszych parafiach, będzie się rozwijało, mimo wszelkich trudności, życie w tych parafiach. Taka wiara wiedzie do bezcennego daru świadomości „Ducha, który jest”, daru, który sprawia, że wielu poznaje uszczęśliwiające i zadziwiające bogactwo charyzmatów, obecnych w każdej parafii. Ta obecność Ducha znajduje się w wyraźnym przeciwieństwie do szeroko rozprzeszczerzonego zapominania o Nim, czy wręcz bezdusznosci.

4 UDZIAŁ WSZYSTKICH WIERNYCH W POŚLANNICTWIE JEZUSA CHRYSYTA

a) *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* kładzie wielki nacisk na uprzytomnienie, że wszyscy wierni mają udział w trzech urządach Chrystusa¹⁵. Ale to może ponownie prowadzić do ukrytego klerykalizmu, jeżeli bierze się pod rozwagę tylko godności Chrystusa. Należy widzieć udział w podstawowych zadaniach Jezusa Chrystusa w perspektywie jego przyjaźni.

Co rozumie się przez to?

Tradycyjne poglądy teologiczne sprawiają, że wielu sprawujących urząd w Kościele trzyma się kurczowo wybitnie władczego sposobu myślenia. Powołują się przy tym chętnie na urzędy Chrystusa Nauczyciela, Kapłana i Pasterza, które są sprawowane przez posiadających urząd w Kościele. Jest to myślenie kategoriami reprezentacji, z wyakcentowaniem, że Chrystus na każdym poziomie życia Kościoła reprezentowany jest przez jednego mężczyznę: przez papieża w Kościele

¹⁴ Dokumenty, nr 116.

¹⁵ KK 34—36.

powszechnym, biskupa w diecezji, proboszcza w parafii. Łatwo przeczuca się, że sam Jezus o wiele mocniej podkreśla inne postaci, w których jest on obecny — głodnych, prześladowanych, chorych, dzieci. „Kto przyjmuje to dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Łk 9,48; Mk 9,37; Mt 18,5).

b) Juergen Moltmann wykazał przy pomocy trafnych argumentów, że „urzędy” Chrystusa można rozumieć też — obok pojęcia tradycyjnego — zupełnie z innej strony, a mianowicie od zapowiedzi przyjaźni. Bez jakiegokolwiek sztucznego naciągania da się całą działalność Chrystusa przedstawić w perspektywie przyjaźni. W życiu Jezusa Chrystusa przyjaźń gra wielką rolę, nie tylko wobec Łazarza czy ścisłego kręgu uczniów. Przeciwnicy jego czują bardzo wyraźnie tę szczególność przyjaźni, którą Jezus chce urzeczywistnić. Nazywają go „przyjacielem grzeszników i celników” (Mt 11,19; Łk 7,34). Jezus rzeczywiście zmierza wyraźnie do przełamania wąskiego kręgu dotychczasowych przyjaźni. „Jeśli bowiem miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakaż za to dla was wdzięczność? Przecież i grzesznicy miłość okazują tym, którzy ich miłują” (Łk 6,32; Mt 5,46). Zamysłem Chrystusa jest zbliżenie, które dotychczasowy stan nie tylko potwierdza, ale go przemienia. Im bardziej zbliża się Jezus do kresu swej działalności, tym bardziej podkreśla przyjaźń. Czyni tak wobec zmarłego Łazarza (J 11). W wieczór przed swą męką mówi po raz pierwszy „przyjacielu” do swych uczniów: „Już was nie nazywam sługami, (...) ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). Przyjaźń tę można jednak zranić. „Przyjacielu, po coś przyszedł?” (Mt 26,50) — zwraca się nawet w takiej formie do tego, który go zdradził. Przejawia się tu śmiała niemoc otwartej przyjaźni, którą oferuje. I właśnie ta śmiałość przemienia świat.

W aspekcie przyjaźni da się przedstawić potrójny urząd Chrystusa następująco: Jezus występuje jako

1) Prorok i Poseł Królestwa Bożego. Zadanie to wypełnia on na płaszczyźnie przyjaźni, ogłaszając się jako przyjaciel odrzuconych. Właśnie to wyrzucają mu jego przeciwnicy: „Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników” (Mt 11,19). Jezus odpowiada na ten zarzut wskazując, że on — w imię Boże — nie może postępować inaczej i dodaje: „Mądrość Boża usprawiedliwiona jest przez swe czyny”.

2) Kapłan Nowego Przymierza. Ofiara, którą składa — własna śmierć na krzyżu — jest wyrazem tej przyjaźni. Jezus mówi: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13).

3) Król. Ale swą królewskość wypełnia w formie umycia nóg — znów w wymiarze przyjaźni. Wyjaśnia: „Wy Mnie nazywacie „Nauczycielem” i „Panem” i dobrze mówicie, bo nim jestem” (J 13,13), podkreślając zarazem: „Już was nie nazywam sługami. (...) ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15,15).

c) Odnośnie do członków parafii można wtedy powiedzieć, że:

— udział w królewskości Chrystusa wyraża się w gotowości każdego do konkretnej służby, która czyni z ludzi przyjaciół i przez którą znikają formy ucisku, jakimi często posługujemy się wobec siebie;

— udział w kapłaństwie Chrystusa oznacza wówczas świętować Bożą rzeczywistość śpiewem, modlitwą, radością z posiadania Boga i przez to szczepiać przyjaźń;

— udział w jego działalności prorockiej jest gotowością każdego do dania odpowiedzi własnymi słowami i na podstawie własnych doświadczeń o tym, co weszło w nim przez więź z Jezusem Chrystusem. Przyjaźń jest tu zarazem formą wypełniania misji.

d) Gdzie te trzy podstawowe funkcje Chrystusa tak się pojmują i wypełniają, tam stwarza się wewnętrzne warunki do powstania żywej parafii, tkanki przyjaźni w Jezusie Chrystusie, choć z pewnością również i tam, gdzie jest to faktem, życie parafialne nie będzie toczyć się bez napięć. Wiadomo bowiem, że te napięcia należą do istoty rzeczy. Parafie takie staną się żywym „listem Chrystusa”, który odczytują inni ludzie, znajdując w nim wskazówki o Bogu-Zbawicielu i jego Królestwie.

5 WSPÓLDZIAŁANIE RÓŻNYCH DARÓW DUCHA

Do wzrostu żywej parafii koniecznym jest, by różne dary były ze sobą zgrane, tak jak zgrane są różne instrumenty dobrej orkiestry. Chciałbym zwrócić uwagę zwłaszcza na dwa rodzaje charyzmatów:

a) Charyzmaty wieku. Warto o nich wiedzieć i je rozwijać. Dzieci cechuje zupełnie inna świeżość i beztraska w odkrywaniu i wypowiedzaniu tego, co otwiera przed nimi wiara, niż ma to miejsce u starszych. Młodzież posiada bardzo czujny zmysł krytyczny, który może uświadomić parafii zaniedbania i martwe pola; posiada ona ponadto zadziwiająco wyczucie pierwotnej radykalności i nowości chrześcijaństwa. Udowodnione jest, że w procesie przekazywania wiary dorastającemu pokoleniu na całym świecie mają znaczenie babcie. Listę właściwych wiekowi charyzmatów można prowadzić dalej. Każda parafia posiada ponadto całą gamę szczególnych uzdolnień, które trzeba odkryć, uwolnić z niedowierzania i pobudzić do współdziałania.

Charyzmaty różnych stopni wieku powinny przez ich zgranie współdziałać dla dobra całości. Serdeczność dzieci, radykalność młodości, trzeźwość dorosłych i roztropność starych wzmacnia witalność Kościoła. Nagie współistnienie tych generacji nie wystarcza, by rozwinąć całe bogactwo darów, potrzeba intensywnego współdziałania pokoleń. Na tym odcinku jest jeszcze wiele do zrobienia. Najogólniej mówiąc, także poza życiem kościelnym zachowuje swą moc reguła, że gdzie brak współdziałania pokoleń, tam „w rzeczywistości każda faza wieku pozbawiona jest szansy wypełnienia właściwego mu przeznaczenia”¹⁶. Tam zaś, gdzie szanuje się wartości właściwe każdej generacji, rodzice nie potrzebują robić z siebie miernika własnych dzieci i drzeć, pełni troski czy dorosną one do wielkości ich wzorca, starzy zaś nie muszą kurczowo udowadniać, że są „ciągle jeszcze młodzi” i nie potrzebują uparcie i pełni lęku walczyć o własne wpływy. Tam każde pokolenie będzie się na własny sposób czuło silne i zarazem potrzebujące pomocy, a przez to zdecydowane na wzajemny, otwarty i ubogacający kontakt¹⁷.

b) Charyzmaty kobiet. Zasiłują na szczególne potraktowanie. Parafia, w której rozstrzygające funkcje posiadają mężczyźni, nie jest zdrowa. W prachrześcijańskich wspólnotach kobieta miała szczególne zadania do spełnienia¹⁸. Ewangelie poświadczają, że to przede wszystkim niewiasty przekazały innym radosną wieść o tym, czego doznały w Jezusie, choćby wspomnieć kobietę przy studni Jakuba (J 4,28—30.39) czy tę, o której mówi Łk 11,27. Na równi z mężczyznami, i to jeszcze przed nimi, były świadkami i posłami zmartwychwstania. Listy św. Pawła potwierdzają bez wątpienia, że kobiety pełniły ważne służby w Kościele¹⁹. W ich świetle występują one wyraźnie jako współpracownice w dziele ewangelizacji. W czasach powstania Nowego Testamentu w gminach chrześcijańskich różnice statusu socjalnego między mężczyzną a kobietą — przynajmniej programowo — straciły na znaczeniu (Ga 3,28).

Daleko posunięte zawężenie kościelnych służb tylko do mężczyzn zubożyło Kościół w ciągu stuleci. Charyzmaty kobiet pozostają dalej uspięte i nie rozwinięte. Sobór Watykański II wypowiedział się za ich

¹⁶ H. E. Richter: *Der Gotteskomplex*. Reinbeck 1979, s. 230; por. tamże s. 228—238.

¹⁷ Por. tamże s. 326.

¹⁸ Per. R. Gryson: *The Ministry of Women in the Earle Church*. Collegeville, Minnesota 1976; M. Brennan: *Frauen und Männer im kirchlichen Dienst*. „Concilium” 1980, s. 288—292.

¹⁹ Por. Rz 16, 1—5; 1 Kor 16, 19; Flp 4, 2—3.

ożywieniem. Ale by zawarte w dokumentach wypowiedzi przyniosły skutek, trzeba jeszcze intensywnie popracować we wskazanym kierunku. Wśród zakłóceń równowagi w dzisiejszym świecie, które cechują naszą sytuację, *Konstytucja duszpasterska o Kościele* wymienia także społeczne więzi między kobietą i mężczyzną (KDK 9). Ten sam tekst zaznacza, że „każda forma dyskryminacji w podstawowych społecznych i kulturalnych prawach osoby” — przy czym w pierwszym rzędzie wymieniona jest dyskryminacja ze względu na płeć — „sprzeciwia się zamysłowi Bożemu” (KDK 29). Dokument zwraca się przeciw próbom osłabienia wysiłków o podniesienie społecznej roli kobiety (KDK 52). Kobietom trzeba umożliwić „pełne przejęcie” odpowiadających im płci zadań: „Ma to być sprawą wszystkich, żeby przyznawano kobietom i popierano właściwy im i konieczny udział w życiu kulturalnym” (KDK 60). W *Dekrecie o apostołstwie świeckich* znajduje się zasada: „Ponieważ zaś w naszych czasach kobiety biorą coraz żywszy udział w całym życiu społeczeństwa, dlatego jest sprawą wielkiej wagi większe ich uczestnictwo także w różnych dziedzinach działalności apostołskiej Kościoła” (DA 9). Jeszcze przed *Konstytucją duszpasterską o Kościele* Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963), w rozdziale *Znaki czasu* wskazał na to, że nasze czasy cechują trzy znamiona: gospodarczo-społeczny awans klasy robotniczej, udział kobiety w życiu publicznym, rosnąca niezależność poszczególnych narodów²⁰. Paweł VI trafił w sedno, oświadczając przed uczestnikami Kongresu Narodowego Włoskiego Centrum Kobiet: „Tak jak Kościół pierwszych wieków, musi i Kościół naszych czasów stanąć po stronie kobiety, przede wszystkim tam, gdzie z samodzielnej i odpowiedzialnej osoby zepchnięto ją do wymiaru biernego i mernego obiektu”. W tym kontekście — uważa papież — trzeba „częściowo zrozumieć zagorzałość i gwałtowność niektórych ruchów kobiecych”. Można te słowa odnieść dobrze do Kościoła i poszczególnych wspólnot. Nie należy przy tym denerwować się niekiedy zbyt agresywnymi wystąpieniami feministek. Nie bez agresywności mówi się dziś w odniesieniu do Kościoła o „patologii” panowania mężczyzny²¹.

W międzyczasie zwrócono bardziej uwagę na to, że kobiety w specyficzny dla nich sposób są samodzielnymi podmiotami refleksji i praktykowania wiary. Chodzi przy tym nie tak bardzo o osobliwość kobiety, jak o jej specyficzne doświadczenia, jej trudy ponoszone dla Kościoła i jego teologii. W tym, że „kobieta” nie zajęła odpowiedzialnego jej charyzmatowi miejsca w Kościele, można upatrywać po-

²⁰ Zob. art. 39—42; por. też: Paweł VI: *Octogesima adveniens* (1971), art. 13.

²¹ Por. wypowiedź na ten temat M. A. Neal w „*Concilium*” 1980, s. 259—263.

ważną przyczynę współczesnego kryzysu Kościoła i parafii. Na tym odcinku potrzebne jest prawdziwe nawrócenie Kościoła. Przy podkreślanii specyficznego charyzmatu kobiety nie idzie tu o konkurencję z mężczyzną, ale o konieczne jemu dopełnienie. Nie o polaryzację, ale kooperację różnych charyzmatów. Pełniczsze uwzględnienie właściwych kobietom charyzmatów może także pomóc mężczyznom do lepszego zrozumienia samych siebie — może dopomóc w poważnym uświadomieniu posiadania „kobiecej” sfery w nich samych, by zechcieli jej użyć, np. w formie dobroci i wyrozumiałości, zamiast ją stale tłumić.

6 PARAFIA WSPÓLBZMIENIE TROSKI I RADOŚCI. CHARYZMATY — POWÓD DO TROSKI

Byłoby rzeczą nierealną liczyć na to, że uświadomienie sobie charyzmatów łączy się tylko z radością. Rzeczywistość charyzmatów jest również stale powodem do troski, nie tylko przez wzgląd na zawsze możliwy wybuch fanatyzmu i samowoli. Także w normalnym dniu powszednim parafii nie można spodziewać się, że kooperacja charyzmatów będzie przebiegała bez napięć. Wolność Ducha, który „dmie, kędy chce” (J 3,8), niesie z sobą to, że nie da się uniknąć przypadkowego spięcia między darami i uzdolnieniami. Wprawdzie Duch Boży nie jest z sobą skłócony, ale w ludzkich realiach mieszają się z darami, nie do uniknięcia, liczne ludzkie przyprawy — próżność, zarozumiałość i wiele innych słabości. Wobec tych faktów ważnym jest przypominanie, że już Nowy Testament, jeżeli idzie o ocenę, co rzeczywiście pochodzi z Ducha Bożego, przypisał ostateczne rozstrzygnięcie kierownictwu Kościoła. Podstawowy wzorec tego spotykamy już w *Dziejach Apostolskich*: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” (Dz 15,28). Zarazem trzeba jednak podkreślić, że każdy pośpiech w osądzaniu i tłumieniu jest błędny. Ducha Bożego nie da się organizować. Mimo wszystkich darów łaski trudno będzie przełamać skutecznie istniejące wszędzie socjalne uwarstwienia w naszych parafiach. Byłoby dużym osiągnięciem, jeżeli uda się znieść tworzenie warstwowości przynajmniej podczas nabożeństw. Podnosząc tę kwestię, często wskazuje się na sekty, które pozornie rozwiązały to zagadnienie. Przy dokładniejszym oglądzie okazuje się, że członkowie sekt rzadko kiedy należą do różnych warstw społecznych. Znaczy to, że i one nie rozwiązują problemu, ale go obchodzą. Mówię to, by ostrzec przed wspólnotowym marzycielstwem. Także wspólnota w Koryncie, wyróżniająca się wielkim bogactwem darów Ducha, musiała właśnie na tym odcinku, jak wyraźnie do-



wiodły tego socjologiczne prace Gerarda Theissena, walczyć z poważnymi trudnościami. Potwierdzam to, co powiedział mi nieznanym pastorem ewangelickim o doświadczeniach w swojej parafii: „Robotnik rozwiązuje swe problemy inaczej niż akademik i odwrotnie. Nonsensem jest twierdzić, że w rodzinnych problemach, takich jak konflikt pokoleń czy rozwód, człowiek wykształcony może pomóc robotnikowi. W odwrotnym kierunku daje się pomoc równie mało... To, czego potrzebujemy, to byłoby warstwowo wyspecjalizowane grupy pomocy, które możemy uznać bez chrześcijańskich bólów brzucha, ponieważ jesteśmy jednym ciałem z różnymi członkami i darami, a nie wyjętym z tego świata społecznym kłębkim”.

Nie zacytowałem tego, by dolać wody do wina, ale po to, by ostrzec przed nierealną euforią. Na różność darów trzeba patrzeć trzeźwo. Dopiero wtedy możemy dojść do żywej kooperacji, która niesie z sobą przejście od parafii obsługującej do współsłużącej.

II Na drodze ku parafii współsłużącej

I POTRZEBA AKTYWIZACJI

W tej części mojego studium przychodzi omówić nagą, twardą rzeczywistość. Jest źle, gdy teologia pastoralna staje się technologią pastoralną i daje tylko recepty. Nie mając zaś odwagi do dawania recept, nie czuje potrzeby w ogóle zabierać się do dzieła.

Każda parafia musi szukać własnej drogi. To, co jest możliwe w jednej, nie da się zrealizować już w sąsiedniej. W grę wchodzi tu zawsze bardzo dużo czynników. Stąd byłoby błędem narzucać jednej parafii taki model odnowy, który sprawdził się w innej. Każda parafia musi sama rozstrzygnąć, jaki następny krok do zaktywizowania swych członków może i chce aktualnie podjąć. Rozumiem to bardzo konkretnie. Sądzę, że nie byłoby dobrze, gdyby np. proboszcz, wikariusz czy katecheta poszli po tej lekturze i oświadczyli u siebie, że teraz zrobimy tak i tak. O wiele lepszy jest już sposób postępowania, którego niedawno byłem świadkiem. Zaprosiła mnie razem z innymi przedstawicielami różnych grup rada parafialna jednego z ośrodków parafialnych na wspólne posiedzenie. Celem wprowadzenia wyświetlono przy pomocy projektora plan miasta, przy czym dokonano przeglądu całego szeregu problemów dotyczących parafii i wymieniono szereg elementów uznanych przez wielu za pozytywne. Później pytano mnie o formy aktywizacji w innych parafiach. Dalej rozpoczął się w poszczególnych grupach

tw. „wstrząs mózgów”, podczas którego — na wskroś dziko — notowano na skrawkach tapet wszystko to, co według zdania obecnych wchodziło w rachubę ze względu na ożywienie parafii. Notatki zapisane wyjaśniano następnie w czasie prac plenum, gdzie najpierw tymczasowo, a potem już ostatecznie ustalano pierwszeństwo problemów.

Nie powinno się podejmować zbyt wiele inicjatyw naraz; początkowy zapał okazuje się często słomianym ogniem. Jednak różne, obok siebie biegnące inicjatywy są bardzo cenne, pozwalają bowiem na wykorzystanie różnych uzdolnień. Krąg rodziców, przygotowujących nabożeństwa dla dzieci, może przecież istnieć przy kole socjalnym, które przygotowuje punkt zamiany mebli. Pomoc seniorom może rozwijać się równolegle z grupą roboczą uświadamiającą parafii związek między misjami, wspieraniem ich rozwoju a pokojem. Nie mam zamiaru przedkładać katalogu środków niezbędnych do zaktywizowania parafii. Odsyłam do literatury przedmiotu, która zawiera wiele cennych bodźców²². Chciałbym tylko przypomnieć parę podstawowych prawideł, które, mimo że są powszechnie znane, często się przeocza:

1 Ogólnikowe apele, przetykane wyrzutami, są bezskuteczne. Konieczna jest publiczna informacja, połączona z indywidualnym zapytaniem.

2 Ciągłe istnieją parafie, gdzie honorowych współpracowników traktuje się jak „choinkę”. Jeżeli objął już jedną funkcję, obwiesza się go następnymi niczym drzewko świąteczne anielskimi włosami.

3 Ważnym jest czasowe ograniczenie pracy; musi istnieć możliwość, najpóźniej po trzech latach, honorowego wycofania się. Idealem jest gwarancja, że objęta funkcja nie zajmie więcej niż cztery godziny pracy tygodniowo.

4 Wolno robić błędy; inaczej niczego nie można się nauczyć.

5 O ile to możliwe, zmierzać należy do samodzielnej pracy współpracowników. W przeciwnym razie grozi niebezpieczeństwo pozyskania na stałe tylko tych, którzy gotowi są do pracy niesamodzielnej i zadowoleni są z roli przedłużonego ramienia proboszcza. Przy dokładnym określaniu zadań ważnym jest współdecydowanie współpracowników.

6 Horyzont współpracowników musi przekraczać granice parafii. Biskup Aufderbeck ostrzegał przed parafią ukierunkowaną na samą siebie, która przeczy zarówno nakazowi Jezusa, „jak też oczekiwaniu

²² Odsyłam przede wszystkim do wartościowej książki R. Kellerhof: *Mitarbeiter gewinnen, Mitarbeiter schulen*. Limburg 1973; por. W. Wessel, R. Kellerhof: *Faszination Gemeinde*. Freiburg 1979.

współczesnych oraz samej istocie Kościoła, który nie może zatrzymać dla siebie tego, co otrzymał"²³. Tej tendencji, która utrzymuje, że parafia zajmuje się tylko sobą, należy się wytrwale przeciwstawiać. Parafia musi być otwarta na problemy wszystkich ludzi mieszkających na jej terenie. Powinna być otwarta także na problemy ogólnoswiatowe, o czym niżej. Oto przykładowo sprawy, które wymieniono w jednej z parafii jako podstawowe:

- izolacja, samotność,
- trudności z wychowaniem dzieci,
- kłopoty i stres,
- trudności z miejscem pracy i w życiu zawodowym, lęk o miejsce pracy,
- problemy małżeńskie,
- problemy z młodzieżą, konflikt pokoleń²⁴.

Pominąwszy oczywistość przedstawionych uwag, które potraktowano tu w sposób zaledwie hasłowy, chciałbym wymienić kilka zasad, łączących się ściśle z konkretną pracą.

2 ZASADY

1. Nie da się zaktywizować wszystkich wiernych na tę samą modłę. W niektórych parafiach istnieją warunki do pozyskania około 12% członków celem objęcia jakiegoś odpowiedzialnego zadania. Mimo to nie można czynić z tego wysokości kontyngentu, który mają pozyskiwać wszystkie parafie. Poza tym trzeba jasno widzieć, że w wielu wypadkach opieka i uczestnictwo zazębiają się. Członków parafii nie da się podzielić po prostu osobno na przedmioty opieki i aktywne podmioty. W szczególnych sytuacjach życiowych potrzebują opieki także bardzo aktywni parafianie, którzy powinni korzystać z niej bez żadnego zażenowania.

Ernst Lange powiedział kiedyś, że parafia występuje dziś jako zespół „ofiar czasu”. Oznacza to, że każdy, kto angażuje się w parafii, doznaje zarazem na swój sposób pewnych krzywd, wynikających z okoliczności czasu. Choćby nawet Lange przesadzał, myślę że warto się nad tym zastanowić. Lange mówi: do „ofiar czasu” należą nie tylko starzy, zepchnięci przez społeczeństwo na bok (byłoby źle, gdyby naśladowały to również wspólnoty kościelne); należy do nich także „ciągle rosnąca grupa społecznie nieprzystosowanych, odludków i psychicz-

²³ Kellerhof, jw. s. 23.

²⁴ Por. Wessel, Kellerhof, jw. s. 8, 17.

nie chorych: samotnych, zawodowych niedorajdów, (...) zdeklasowanych, szukających znaczenia i uznania". Lange wyjaśnia: „Znaczna część wiernych w Kościele, nawet wśród członków najczynniejszych, należy — bez przesady — do tej właśnie kategorii. Krocząc wewnątrz po drodze wiodącej do... psychiatrii, uciekając w alkoholizm czy chorobę, wielu ludzi jeszcze raz robi przystanek we własnej parafii”²⁵.

Jeżeli tak rzeczy stoją, czyż nie jest to pole bliskie działaniu Jezusa? Celnik Lewi staje się jednym z Dwunastu. Kobieta przy studni staje się pierwszą misjonarką jej miasta. Kobiety, z których Jezus wypędził demonów, towarzyszą Mu i rozgłaszają wieść o zmartwychwstaniu.

2. Pozyskanie wielu współpracowników nie musi robić z proboszcza arcydyrektora. Przeciwnie, powinien on świadomie przeciwdziałać tej tendencji. Jeżeli podejździe spokojnie do swej pracy, będzie mógł, jak Chrystus, pozwolić sobie na kontakt z pojedynczymi osobami, jakby w danej chwili nie było nic ważniejszego od tych jednostek. Zdziwiał nas to stale przy czytaniu Ewangelii: Jezus przyszedł, by odkupić cały świat — i znajduje czas dla wielu pojedynczych ludzi, dla przygiętej kobiety, ślepego żebraka Bartymeusza, przynoszonych dzieci, dla celnika Zacheusza, którego inni odpychali, i łotra na krzyżu. Z pewnością nie zdołamy obdzielić naszą posługą w s z y s t k i e jednostki, ale — za przykładem Zbawiciela — możemy uczestniczyć w całym szeregu takich osobistych spotkań. Właśnie zaobserwowano, że w diecezji Münster tak ordynariusz, jak i sufragani poświęcają wiele czasu na indywidualne rozmowy z ludźmi. Niedawno rzuciło się komuś w oczy, jak biskup oprowadzał po katedrze grupę młodzieży. Sufragan z Vechta od lat urządza wycieczki rowerowe z 30—40 osobową grupą młodych amatorów turystyki. Czy nie mają oni nic innego do roboty? Jasne, że mają. Nie chcą jednak być tylko „szefem”.

Dla parafii zachowuje swe fundamentalne znaczenie zasada, że liczy się jednostka, wbrew wszystkim tendencjom do masowości i anonimowości. Nie jest przypadkiem, że większość sakramentów — chrzest, pierwsza komunia św., bierzmowanie, obrzęd sakramentu małżeństwa, święcenia kapłańskie, a także pogrzeb — udzielane są w przełomowych chwilach życia i stawiają jednostkę w centrum uwagi grupy, rodziny czy całej wspólnoty parafialnej. Dowartościowanie jednostki, połączone z zasadą pozyskiwania współpracowników, może wywołać łańcuchowe reakcje i sprawić, że odtąd wielu odważy się na zwrot ku jednost-

²⁵ E. Lange: *Chancen des Alltags. Ueberlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*. Stuttgart 1965, s. 299.

kom i tworzenie małych kręgów przyjaźni, tak że pewnego dnia będzie można wziąć za dewizę: w naszej parafii nie ma właściwie nikogo, kto czułby się naprawdę samotny i opuszczony. Nie da się tego nigdy osiągnąć całkowicie, można jednak ku temu poważnie zmierzać.

3. Otóż ważnym jest, by parafie, zwłaszcza w dużych miastach, tworzyły wiele komórek kładących nacisk na humanizację. Dzisiejsze społeczeństwo określa się, nie bez powodu, jako szczególnie bezduszne, lub jeszcze dosadniej — jako społeczeństwo zniechęcenia. Chciałbym przedstawić te przejawy znieczulicy w potrójnym ich aspekcie.

a) We współczesnej gospodarce i polityce panuje bezlitosna walka i konkurencja, często na zastraszająco niskim poziomie. Innym odcinkiem znieczulicy są środki masowego przekazu. Są one w stanie bezlitośnie wykończyć człowieka. Mamy tu do czynienia z dziwnym zjawiskiem: społeczeństwo, które drwi z grzechu, odrzuca tym samym przebaczenie. W świetle takich zasad Augustyn nigdy nie powinien zostać biskupem, a Paweł Apostołem Jezusa Chrystusa. Powołując ich, Chrystus popełniłby niewybaczalny błąd. Ich przeciwnicy mogliby przecież zawsze wyciągać na światło dzienne dawne błędy. Parafia może stać się znakiem sprzeciwu wobec jawnej bezduszności głosząc, że wszyscy jej członkowie żyją przecież z przebaczenia.

b) Rzuca się w oczy, jak bardzo wzmaga się w obecnej dobie systematyczne zniczowanie do bezwzględego egoizmu. Rozprzestrzenia się dewiza: precz z tym, co jest uciążliwe, precz z bólem zębów, niechcianym dzieckiem, uciążliwymi starcami. Rezultatem tego jest znieczulica nie tylko wobec cierpienia, ale i względem radości; szerzy się anestezja duchowa, brak wrażliwości na piękno, toteż żyje się tępo i zobojętniale. Powstaje apatia nie tylko wobec ciężarów, ale i skarbów, krzewi się bezdech i martwica.

Wynikiem braku ducha i litości jest brutalność. Oślepienie i wypieranie ducha zatacza coraz szersze kręgi. Skutkiem tego — niezależnie od wszelkich ideologii — panoszący się praktyczny materializm. W rzeczywistości, wbrew oczekiwaniom, nie przynosi on ludziom szczęścia. Wręcz przeciwnie.

Nie możemy twierdzić, że takie zachowania nie mają wpływu na chrześcijan. Ale i tu parafia może postawić świadomie znak sprzeciwu. Może uczyć umiejętności konstruktywnego współżycia z różnym cierpieniem, zwracać uwagę na kulturę ludzkiego obojętności, na bezinteresowną wspólność.

c) Cechą życia ludzi w wielkich skupiskach miejskich jest anonimowość i izolacja. Pośrodku tej anonimowości parafia umożliwia

doświadczenie wspólnoty, osobiste kontakty, które wprawdzie nie są miastami ucieczki; są raczej punktami oparcia, skąd można znów spróbować, wewnątrz społeczeństwa bez litości i twarzy, czuć i żyć jako kochające, obdarzone łaską dzieci Boże.

Tworzyć komórki przeżywania wspólnoty znaczy także pomóc w przczwycięzaniu samotności. Nie tylko w środowiskach miejskich spotyka się okropną samotność. Uczucie braku powietrza, walenia się wszystkiego, ma dziś wiele osób.

Grupka świeckich współpracowników parafii wybrała się w odwiedziny do starego mężczyzny. „Jakżeście mnie tu znaleźli — pyta — mnie nikt tu nie zna”. Radość z tego, że ktoś go „odnalazł”, odbijała się na jego twarzy. Pewna starsza niewiasta zwierza się: „Tym jednym, co jeszcze w ciągu tygodnia mówię, są modlitwy w kościele. Niedługo nie będę znała mego własnego głosu. Przedtem, gdy mieszkałam w X, było inaczej. Tutaj przechodzą wszyscy obok siebie”. Inwalidka w wózku, nie mogąca już opuszczać mieszkania, opowiada z żalem: „Przez cały dzień słyszę tylko windę. Przed drzwiami czasami rozmawiają sąsiedzi. Przecież mogliby raz wejść do środka. Powiedziałam to kiedyś. Ale nie wejda. Przychodzi tylko przed pójściem do pracy jedna kobieta. Podnosi mi żaluzje”²⁶.

Ci samotni są nowym gatunkiem trędowatych. Ludzie, których wyłączono ze związku z aktywnymi. Do ważnych zadań Kościoła należy, by w imię Jezusa leczyć tę nową formę trądu. Jego uścisk otwierał trędowatym bliskość Boga.

Wspólnototwórcze działanie parafii nie powstaje automatycznie. Warunkiem, aby ono zaistniało, jest pozyskanie wielu zdolnych do nawiązania kontaktów i otwartych na innych współpracowników proboszcza. Trzeba jasno powiedzieć, że często niekościelne stowarzyszenia faktycznie tchną ludzką bliskością bardziej niż parafie. Ktoś opowiadał mi o swoim kole wędrowników, do którego wstąpił przed dwoma miesiącami. W ciągu tego czasu nawiązał więcej osobistych kontaktów niż przez pięć lat pobytu w swojej parafii. Parafialne podłoże do nawiązywania kontaktów nie jest od razu żyzne, trzeba je świadomie uprawiać. Okazją do tego są uroczystości, po których wierni schodzą się, by świętować dalej, w bliskich sobie kręgach, jak to się dzieje na Wielkanoc, Boże Ciało czy w związku z odpustami.

Przy głębszym spojrzeniu dostrzega się wyraźną konkurencję między parafiami a stowarzyszeniami świeckimi. Wspomniany pastor ewangelicki zauważa: „Nie można twierdzić, że w wielkim miście nie

²⁶ Wessel, Kellerhof, jw. s. 9—10.

ma żadnych wspólnot. Tu także powstają — chwała Bogu — kluby sportowe, stowarzyszenia społeczno-polityczne, koła zainteresowań itp. Administracja miejska popiera ich rozwój. W odróżnieniu od wsi — wszystkie te grupy przejawiają tendencje, by wśród wielkomiejskiego wyobcowania pielęgnować wspólnotę życia, dawać zacisze i oparcie. Tak powstaje pewna konkurencja względem parafii, które również oferują podobne doznania. Z doświadczenia wiem, że jeśli ktoś zaangażował się w jakimś z tych klubów, stowarzyszeń czy kółek, ten mimo całej okazywanej życzliwości jest stracony dla działania parafialnego. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że nie ma on czasu lub że większość klubowych imprez odbywa się w niedzielę, ale że jego potrzeby wspólnotowe zostały już nasycone. Również i młodzież partycypująca w pracy ośrodków duszpasterskich staje w pewnym momencie przed pytaniem: kurs tańca, klub hokeja czy parafia?"

Świadomość, że parafia może oddziaływać humanizująco w społeczeństwie dzisiejszym, które pod wieloma względami przejawia cechy antyhumanitarne, ma ogromne znaczenie. Łupieżcze trendy społeczne spowodowały u wielu ludzi niszczycielskie zmiany duchowe. Parafia może umożliwić doznanie i odbudowę duchowego bogactwa. Wskazanym jest, by wykorzystać w tym celu rozważania cyklu świąt roku kościelnego. Świętujemy w nim nie tylko wielkie dzieła Boże, ale zarazem ważne przejawy ludzkiej egzystencji: nadzieję i oczekiwanie w adwencie, wspólnotę i obdarowanie w czasie Bożego Narodzenia, dotknięcie złem, potrzebę nawrócenia i odnowy w wielkanocnym okresie pokuty, radość ze wspólnoty z Chrystusem Zmartwychwstałym, otwartość na działanie Ducha w Zielone Świąta, znaczenie adoracji Eucharystii w Boże Ciało, wspólnotę ze zmarłymi i nadzieję na osobiste dopełnienie w uroczystość Wszystkich Świętych. Wszystko to może istotnie przyczynić się do tego, że w anonimowym społeczeństwie parafia stanie się zaczynem ludzkości i bliskości, ożywiona miłością i radością Bożą. Gdzie zapomina się o tych wszystkich przejawach, tam rozszerza się duchowa nędza.

Pozostając przy dotychczasowych stwierdzeniach istnieje niebezpieczeństwo osądu, że środowisko wielkomiejskie ocenia się tylko negatywnie. Należy wskazać i na specyficzne jego szanse, jakie stwarza. Bez wątpienia daje ono większe kulturalne możliwości niż wieś. Nie można pomniejszać także innych zalet: większej skali kontaktu, większego wyboru na najróżniejszych odcinkach działania itd. To, że na początku Biblii widzimy obraz ogrodu, a na jej końcu obraz wielkiego miasta, które ma miejsce nie tylko dla 144 tysięcy mężów, ale pomieści

nieprzejrzaną rzeszę ludzi „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7,9), posiada swe znaczenie. Nawet bezimiennosc dużego miasta wielu ceni jako objaw pozytywny, zwłaszcza ludzie młodzi. Unikają w końcu w ten sposób kontroli społecznej. Z szerokiego wachlarza możliwości mogą więc wybierać i tworzyć krąg przyjaciół wedle ochoty. To, że dzisiaj rozpowszechniona jest potrzeba kontaktów odległych, parafie muszą respektować. Doświadczeni duszpasterze ostrzegają, żeby nie przeceniać sąsiedztwa w tym samym domu. Również ruchliwość wielkiego miasta nie jest tylko słabą jego stroną. Z pewnością wielu ludzi nie zakorzeni się w nim wcale, wielu mieszka tylko „przejściowo”, „na parę lat”, aż natrafi się lepsza szansa w życiu zawodowym. Ruchliwość ta może doprowadzić do wyobcowania, ale może też wykształcić większą otwartość na nowy, wyższy stopień giętkości, obrotności, zaradności i zdolności do kontaktu²⁷.

4. Zdrowa aktywizacja członków parafii to nie tylko wymogi i ciężary, ale przede wszystkim ożywienie. Psychiatrzy twierdzą, że na ogół są podatni na depresję ci ludzie, którzy godzą się z tym, że nie mają wpływu na otoczenie. Oni przystosowali się do tego, że są tylko przedmiotem działania. Nikt ich nie pyta, co sami chcieliby robić. Depresja jest to więc coś jakby wyuczona nieporadność. Ten, kto jest bezsilny, kto oduczył się oddziaływania na otoczenie i nie dowierza sobie, traci iskrę życia.

Zasada ożywiania przez aktywizację musi też określać w duszpasterstwie działanie współpracowników. Nieporozumieniem byłoby, gdyby oni mieli sprowadzać innych ponownie do zaopatrywanych przedmiotów. Bardzo ważnym aspektem jest tu pomocniczość. Przejawia się ona w wielu formach pracy wspólnoty. Regułą wspomagania jest: nie odejmować ludziom ich własnych problemów, ale wychodzić im z pomocą tak dalece, by byli w stanie, jeżeli to możliwe, sami je rozwiązać we wspólnocie. I tak np. nie da się zadowolić na wielu miejscach ludzi starych tym tylko, że się ich odwiedza; zakłada się dla nich w tym celu kółka gimnastyczne itp. Moja 89 letnia matka wstąpiła niedawno do takiego kółka i bardzo dobrze jej to zrobiło.

W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej powstała, obok pomocy indywidualnej i społecznej pracy grup, jako trzecia metoda pracy społecznej praca wspólnotowa (Gemeinwesenarbeit)²⁸. Pożądanym było-

²⁷ Tamże s. 11.

²⁸ Polega ona wydaje się na tym, że do dzieła kroczą ludzie „jednym ożywieniem duchem”. Jest to samopomoc, zamiast samospożycia się, wspólne działanie ku życiu (dop. tłumacza — K.G.).

by, gdyby jej zasady przyjęły się nie tylko w pracy społecznej parafii, ale w pracy parafii w ogóle. Nie trzeba od razu stosować metody pracy wspólnotowej do pokonywania konfliktów. Samo uchwycenie dyspozycji integrującej przedstawiałoby już wielkie osiągnięcie. Nie oznacza to, że parafia musi banalizować i obchodzić wszystkie sytuacje konfliktowe. Realnie myślący duszpasterze starają się sprowadzić do jedni ludzi o różnych poglądach społecznych i politycznych. Duszpasterstwo jest sztuką zestrzajania konfliktów.

5. Nie wszystkie działania wspólnoty parafialnej muszą odbywać się w pomieszczeniach kościelnych. W wielu miejscach samokształcąca struktura pracy parafialnej stara się uwydatnić np. przez organizowanie kręgów dyskusyjnych w prywatnych mieszkaniach parafian. Dla stojących z dala próg lęku, onieśmienia, jest tu niższy w porównaniu do pomieszczeń w centrum parafialnym czy na plebanii, zwłaszcza wtedy, gdy wpływa rozluźniająco obecny wśród zebranych osobisty znajomy. Spotkania takie nie powinny się wiązać z obowiązkiem ugoszczenia, w przeciwnym wypadku powstaną podobne napięcia i nadużycia, o jakich komunikuje już św. Paweł w *Liście do Koryntian* (1 Kor 11, 17--34). Jeśli to jest możliwe, należałoby podać termin i miejsce zebrania w ogłoszeniach parafialnych, by podkreślić w ten sposób oficjalny charakter spotkania, nawet gdy ma ono miejsce w mieszkaniu prywatnym. Każdy jest serdecznie zaproszony, choćby przyszedł bez uprzedniego zgłoszenia.

6. Krytykowanie Kościoła odmieni styl, jeżeli pozyska się do współpracy w parafii ludzi świeckich. J. B. Metz słusznie mówił w czasie Dni Katolickich w Berlinie (1980), że wielu obrońców tzw. bazy w Kościele ma w rzeczywistości zbyt autorytatywne nastawienie. Metz pyta: „Czyż nie sami tak uduchowiliśmy Kościół obsługiwany, że wydaje nam się teraz, że cała odnowa Kościoła zależy ostatecznie od tego, by zmienili się obsługujący duszpasterze, począwszy od papieża i biskupów? W samej rzeczy chodzi o to, by się zmienili pastoryzowani parafianie i nie zachowywali się po prostu jak obsługiwani goście”²⁹. Jest to „zczowata” alternatywa: zmienić się muszą obie strony!

Metz z pewnością ma rację oświadczając, że wiele głosów zwykłej krytyki Kościoła posiada autorytatywne zabarwienie i jest przejawem uduchowionej postawy obsługiwanych³⁰. Przyglądając się wciąż jeszcze powszechnemu intensywnemu żądaniu kościelnych ceremonii w rozstrzygających przełomowych chwilach życia Ernst Lange twierdzi:

²⁹ J. B. Metz: *Jenseits bürgerlicher Religion*. Mainz 1980, s. 111.

³⁰ Tamże s. 113.

„Sam fakt, że ludzie wychodząc z nieokreślonego bliżej wewnętrznego zapotrzebowania i oczekiwania i dziś jeszcze z tym żądaniem zwracają się wprost do Kościoła, świadczący o ich przecuciu, że w tych rozstrzygających momentach sami bynajmniej nie są w stanie powiedzieć sobie słowa rozwiązania i formuły zbawienia, musi już być dla Kościoła znakiem otuchy i dowodem niezniszczalnej rzeczywistej prawdy jego orędzia. Być może, zostało prawie rozproszone dziedzictwo ojców. Tam jednak, gdzie raz głoszone i wierzone w moc obietnicy, pozostaje otwarte pytanie. Przynajmniej trwa nie rozwiązane napięcie. I Kościół nie może i nie wolno mu bezwarunkowo rezygnować, gdzie to pytanie, to napięcie istnieje”⁴¹.

Żywa parafia potrafi nie tylko pracować, sie umie też świętować. Święta nie są żadną ucieczką od powszechności, ale odważnym twierdzeniem, że codzienność nie jest wszystkim, że chrześcijanie mają powód do świętowania, nawet gdy sytuacja na naszym globie daje więcej powodów do trwogi niż do radości. Święta chrześcijan są jednocześnie głęboką wykładnią codzienności, gdyż wiążąc pamiątkę zmartwychwstania z pamiątką śmierci, mogą twardą powszednią rzeczywistość powiązać z uroczystością. Obchodzić święta wśród wielorakich zagrożeń — to wezwanie samego Chrystusa. Po wstrząsającym opisie kosmicznych i historycznych katastrof, jakie wiszą nad ludzkością, powiada On: „A gdy to się dzieć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21,28). Im sytuacja staje się bardziej katastrofalna, tym ważniejszym jest, że są ludzie, którzy mimo wszystko wierzą w Boga zbliżającego się w Chrystusie i mają odwagę świętować z góry jego przyjście.

Święta i działalność mogą się całkiem zlewać. Konkretnym przykładem tego jest np. grupa, która wypracowała coś szczególnego i udostępnia to całej parafii, jak w wypadku zespołu instrumentalnego, chóru czy zespołu osób intensywnie zajmujących się pomocą głodującym, jeśli są świadomie włączone w nabożeństwo. Obowiązuje tutaj zasada: kto w parafii jest żywym filarem Kościoła, powinien być także, w jakiejkolwiek formie, wprzęgnięty w służbę Bożą z okazji uroczystości niedzielnej. Wiele parafii coraz częściej rezygnuje dlatego ze specjalnych nabożeństw dla młodzieży i próbuje od czasu do czasu włączyć elementy tych nabożeństw w liturgię powszechnego zgromadzenia wiernych. Chodzi tu nie o to, by się możliwie nowoczesnie zaprezentować i coś zaprodukować, lecz o to, by młodzież czynić współtwórczą i współodpo-

⁴¹ Lange, *op. cit.* s. 306.

wiedzialną za służbę Bożą całej parafii. W niektórych wspólnotach kładzie się nacisk na to, by możliwie wielu parafian, w miarę upływu czasu, spełniało funkcję lektora: młodzi i starzy, robotnicy i akademicy. Takie małe akty mogą wywołać głębokie reakcje tożsamości z Kościołem.

7. Również parafianie tak zwani „stojący na dystans” dają się pozyskać do różnych form współpracy. Często niełatwo jest policzyć tych stojących „na uboczu”, którzy jednak nie występują z Kościoła. Raczej powinno się tu mówić nie o stojących z dala, lecz „w pobliżu”. Przywiązują oni przecież stale wagę do ich więzi z Kościołem i Chrystusem. Byłoby niesprawiedliwie wypędzać ich z parafii przez dyskryminujące obejście, powiedzonka, nastawienia. Należy tu przemyśleć pamiętny epizod opowiedziany w Ewangelii św. Marka. Jan, nazywany ze względu na swą gorliwość „synem gromu”, mówi do Jezusa: „Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami, jak w twoje imię wyrzucał złe duchy i zabranialiśmy mu, bo nie chodził z nami. Lecz Jezus odrzekł: „Nie zabraniajcie mu, bo nikt, kto czyni cuda w imię moje, nie będzie mógł zaraz źle mówić o mnie...” (Mk 9,38n). Nie to jest decydujące, czy ktoś nas naśladuje, ale czy on naśladuje Chrystusa.

Aktywizowanie stojących „w pobliżu” jest możliwe w różny sposób: emerytowany prawnik może udzielić porad renciście, rzemieślnicy często chętnie pomagają przy organizowaniu dorocznych uroczystości itp. Największą trudność w zaangażowaniu stojących „na dystans” w istotne wartości parafii wynika często z nastawienia do nich tzw. rdzenia parafii. Kosztuje wielu dużo wysiłku, by przestano w końcu zniesławiać tych ludzi jako letnich chrześcijan, katolików z metryki itd. Są to całkiem zrozumiałe mechanizmy obronne, wypływające z troski, że uznanie tamtych może stać się dla innych nie do zniesienia, spowodować odejścia. Takie nastawienie nie odpowiada jednak duchowi Jezusa. Opowiadał się chętnie za twierdzeniem, że duszpasterstwo tzw. stojących na uboczu jest w pierwszym rzędzie problemem nastawienia się do nich trzonu parafii, ale przy tym dochodzi tu jeszcze jeden moment, mianowicie nastawienie duszpasterzy do sakramentów. W ogóle trzeba powiedzieć, że nasze sakramenty posiadają zbyt indywidualistyczny charakter (ryty zastępcze w tzw. ceremoniach laickich, zdradzające cechy kiczu i propagandy, zwracają tutaj naszą uwagę na niedosyt sakramentów, dotyczący w pierwszym rzędzie stojących na uboczu Kościoła, ale kładących wagę na okolicznościowe posługi duchowe, co jest znaczące). Przy obecnym stylu duszpasterstwa nie jest na pewno łatwo starać się prowadzić zaangażowany trzon parafii i jednocześnie zdobyć

na rzetelną akceptację tych, którzy mają tylko luźny kontakt z parafią. Wolno jednak powiedzieć: tam gdzie zaangażowany korzeń parafii zamknie się w getto, straci wkrótce swoją żywotność. Poza tym wypływa to z ducha Ewangelii, że radykalność wierzytelności naśladowania Chrystusa łączy się mądrze z wielką otwartością wobec szukających. Radykalizm jest w istocie czymś różnym od rygoryzmu. Rygoryzm jest twardy i posepny, radykalizm w porównaniu z nim jest pogodny i oswabadzający. Idzie tu o postawy zasadnicze, które odbijają się na sposobie, w jaki współpracownicy, urzędowi i honorowi, obejdą się z tymi współpracownikami parafii, którzy utrzymują z nią tylko luźny kontakt.

8. Rola proboszcza zmienia się równoległe do stopnia, w jakim będzie się realizowało przejście od parafii obsługiwanej do współodpowiedzialnej. Ale zmiana ta nie staje się sama. Proboszcz przedstawia się z człowieka, na którym w zasadzie spoczywają wszystkie prace, w projektodawcę i doradcę procesów podejmowanych przez wyłonione grupy. To samo dotyczy współrządzących z nimi konfratrów. Dla wielu proboszczów nie jest łatwo, aby takie przedstawienie się doprowadzić do skutku. Normalnie bowiem zbiera się koło każdego z nich trzon parafii, gotowy chętnie go usprawiedliwić w jego starej roli zaopatrującego i mentora, widzieć go takim i jednocześnie obłożyć wszystkimi zajęciami. Odnosi się to również do młodszych rangą współpracowników proboszcza. Jeśli ten zechce przekroczyć rewir najbardziej mu oddanych w parafii, prowadzi to często do ogromnych stresów. Wychodzi przy tym na jaw, że na ogół w przeszłości w kształceniu kleru nie kładziono większego nacisku na pielęgnowanie zdolności kierowniczych, które są konieczne, by móc współdziałać często z setkami współpracowników i nie stać się zahukanym menagerem. Inna trudność wynika stąd, że im więcej w parafii udziela się honorowych współpracowników, tym bardziej proboszcz jest przez nich zajmowany. Nielatwo jest od tej tendencji rekwirowania uciec³².

Generalnie trzeba powiedzieć, że nasza teologia pastoralna bazuje ciągle na proboszczu. On jest wąską szyjką butelki całej pracy parafialnej. Utrudnia to często pełną akceptację współpracowników świeckich w parafii. Sam proboszcz wpada w pokusę wygrzewania się w roli jedynowładnego decydenta. Ale tej pokusie popłaca się energicznie stawiać opór. Wtedy zawezwanie innych urzędowych i honorowych współpracowników oznaczać będzie nie tylko ilościowe zwiększenie możliwości działania, ale i jakościową zmianę obrazu całości. Jeden proboszcz, nawet o najwyższych zaletach, nie jest w stanie być lustrem

³² Por. Wessel, Kellerhof, jw. s. 109.

życia dla wszystkich parafian. Młodzież potrzebuje własnego wzorca, podobnej figury odniesienia poszukują kobiety itd. Stosownie do tego ważnym jest pozyskanie licznych honorowych współpracowników, którzy byłiby widoczni także jako uczestniczący w służbie Bożej. W samej rzeczy, mimo wszystkich starań, żeby krąg współpracowników rozszerzyć, proboszcz i tak zostanie dla wielu stojących z dala, lub może lepiej — w pobliżu, ważną postacią kontaktową w parafii. W ciągu paru lat, poprzez chrzty, pierwsze Komunie św., śluby, pogrzeby zdoła on nawiązać kontakt prawie z całą ludnością jego parafii, do tego jeszcze z wielu innymi poza jej obrębem³³. Przy tym wprowadzenie współpracowników niewiele zmienia. Te okolicznościowe posługi duchowe pozostają dalej wąskim gardłem pracy parafialnej. Do chwili, kiedy np. diakoni³⁴ przejmą chrzty i pogrzeby, upłynie jeszcze sporo czasu. W niektórych ośrodkach istnieją starania, aby do nauk przed chrztem włączyć tych rodziców, którzy chrzest pierwszego dziecka mają już za sobą, w ten sposób uczestnicy kursów tworzą aktywną religijnie grupę. Podobne próby mają miejsce w ramach kursów przedmażeńskich.

9. Na koniec jeszcze jedna zasada: nie wszyscy w parafii muszą być pobudzani do aktywności. Żywe parafie popełniają czasami ten błąd, że chrześcijańskie zaangażowanie człowieka widzą wyłącznie w tym, co on robi dla konkretnej miejscowej wspólnoty. Otóż koniecznie trzeba podkreślić, że charyzmaty nie kończą się na granicy parafii. Są także skuteczne w działalności poza jej obrębem: w polityce, w sferze kultury, w pracy z tzw. ludźmi z marginesu i na wielu innych odcinkach.

Nie sposób wymienić w ramach tej wypowiedzi wszystkiego, co byłoby ważne w procesie aktywizacji parafii: katecheza parafialna, odwiedziny chorych z Komunią św., wizyty duszpasterskie u nowopozyskanych członków parafii, systematyczna informacja o życiu ośrodka itd. Chodziło przede wszystkim o to, by przez danie paru ledwie impulsów pobudzić inwencję czytających i nie zdusić bogactwa ich własnych przeżyć.

Tłumaczył ks. K. Gołowski SDB

FROM A SERVICED PARISH TO A MUTUALLY CARING COMMUNITY

SUMMARY

Pastoral work consists primarily in the care to provide the people entrusted to the pastor with spiritual goods. Those pastors who merely think of what they

³³ Por. Lange, jw. s. 304.

³⁴ Chodzi tu o instytucję diakonów-laików wprowadzoną tytułem eksperymentu w niektórych Kościołach lokalnych (dop. red.).

themselves ought to do are soon exhausted by manifold cares. The essence of the Church and of the parish is participation in the Lord's mission. The flow of love which originates in God Himself wants to embrace all people and God's love and joy want to spread ever wider. If the essence of the Church is conceived in this way, being a pastor will mean that one feels urged on by the gift of God's joy and love and transmits them, knowing that love will endure all difficulties because it has been verified on the Cross.

The parish is a community vivified by the action of the Spirit. Every Christian has his own charisma. It is necessary to make modern parishes aware of the richness of charismata. Lay collaborators who have specific charismata may be participating servants of the pastor's action. The pastor ought to give up the authoritarian way of thinking and switch over to action in the perspective of friendship, aiming at transforming the parish community into a living parish, a fabric of love in Jesus Christ. This requires the cooperation of various gifts of the Spirit possessed by the members of the community. By stimulating the activity of the parishioners the pastor should strive to achieve cooperation, which leads to the transition from a serviced to a mutually serving parish. The author tries to lay down some principles of stimulating the parish to become a conscious sign of opposition to the egoism, brutality and social isolationism so characteristic of our time and to become a living cell of people united by the love of God.



TEOLOGIA PASTORALNA W OKRESIE POSOBOROWYM (1965—1982)

Na rozwój teologii pastoralnej w okresie posoborowym duży wpływ wywarły przemiany w samym Kościele. Dokumenty soborowe otworzyły przed nią nowe perspektywy i zadania, wskazały na nowy styl i metodę prowadzenia refleksji pastoralnej. Vaticanum II stworzyło nową sytuację, wymagającą takiego rozumnienia działalności duszpasterskiej, która odpowiadałaby, odczytanej na nowo i w sposób pełniejszy, tajemnicy Kościoła. Soborowe spojrzenie na Kościół¹, jak też na miejsce Ludu Bożego w świecie współczesnym², wywarło duży wpływ na kształtowanie się nowej świadomości ekumenicznej, doceniającej konieczność odnowy Kościoła i poszukiwania adekwatności jego działań do potrzeb współczesnych.

Oprócz przemian w samym Kościele, duży wpływ na rozwój teologii pastoralnej w omawianym czasie wywarły także inne zjawiska. Trzeba tu wspomnieć wielokierunkowe przeobrażenia w świecie³, przemiany modelu życia chrześcijańskiego⁴, zmianę mentalności i zainteresowań współczesnego człowieka, nie zawsze sprzyjającą rozwojowi religijności⁵. Wspomniane czynniki wskazują nie tylko na to, że Kościół współczesny realizuje swoje posłannictwo w coraz trudniejszych warunkach, ale także, że aktualna sytuacja domaga się poszukiwań adekwatnej koncepcji teologii pastoralnej. Przy uwzględnieniu istniejących uwarunkowań mogą być bardziej zrozumiałe i trafniej ocenione wysuwane współ-

¹ Zob. J. C. Groot: *Nowa definicja Kościoła powszechnego*. W: *Nowy obraz Kościoła*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968, s. 13—21; L. Bouyer: *Kościół Boży*. Warszawa 1977, s. 163—175; E. Fischer: *Kirche und Kirchen nach dem Vaticanum II*. München 1967.

² Por. W. Oberröder: *Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche*. Donauwörth 1977, s. 27—51; F. Franssen: *Kościół jako Lud Boży*. W: *Nowy obraz Kościoła*, jw. s. 72—86.

³ Por. KDK nr 5—6.

⁴ Zob. F. Woronowski: *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*. Lublin 1972, s. 10—11.

⁵ Por. KDK nr 5.

czesne propozycje oraz kształtujące się wewnątrz dyscypliny tendencje i kierunki.

W okresie posoborowym pojmowanie teologii pastoralnej nie jest wszędzie jednoznaczne, trwa dyskusja na temat jej koncepcji. Zwraca się przede wszystkim uwagę na złożoność problematyki, metodę oraz kontrowersyjność ujęcia przedmiotu. Wyraźnie odczuwa się przy tym zapotrzebowanie na syntetyczno-krytyczne spojrzenie na problematykę tej dyscypliny, na rozbieżności ujęć i metod badawczych.

Artykuł nie rości pretensji dokonania bilansu rozwoju teologii pastoralnej w ostatnim dwudziestoleciu⁶. Ograniczy się on tylko do syntetycznego ukazania nurtów i koncepcji, które zarysowały się po Soborze Watykańskim II. Chodzić tu będzie o syntetyczne ujęcie poglądów pastoralnych, wskazanie osiągniętego w teologii pastoralnej postępu oraz perspektyw dla dalszych poszukiwań. Próba przedstawienia tendencji i kierunków występujących w okresie posoborowym, często przeciwnych, może okazać się pomocna w odpowiedzi na pytanie: czym jest teologia pastoralna, jakie są jej zasady oraz idee, które różnicują poszczególne koncepcje?

I Nurt eklezjologiczny teologii pastoralnej

Wychodzi się tu z założenia, że koncepcja teologii pastoralnej jest ściśle zależna od koncepcji Kościoła. Pomiedzy obrazem Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej i duszpasterstwa zachodzi tak ścisła zależność, że można by nazwać każdą taką koncepcję funkcją postawionego u jej podstaw obrazu Kościoła⁷. Oznacza to negatywnie, że niepełny, jednostronny i powierzchowny obraz Kościoła będzie prowadził do błędnej i niezadawalającej koncepcji teologii pastoralnej. Wszystkie niedo-

⁶ Podsumowania rozwoju teologii pastoralnej na przestrzeni naszego wieku dokonali m.in. tacy autorzy, jak V. Schurr: *Teologia pastorale*. W: *Bilancio della teologia del XX secolo*. Roma 1972, s. 399—469; W. Steck: *Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie*. W: *Fünfzehntes Forschungsgespräch. Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie*. Red. E. Weinzierl, G. Griesl. Salzburg-München 1976, s. 129—145; K. Gastgeber: *Literaturbericht über Pastoraltheologie*. „Theologisch-praktischen Quartalschrift” 120 (1972), s. 60—64; 124 (1976), s. 65—67; N. Mette: *Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis Problematik innerhalb der praktischen Theologie*. Düsseldorf 1978, s. 113—359.

⁷ Zob. F. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971, s. 2; Por. B. Lambert: *Nowe kierunki duszpasterstwa*. W: *Nowy obraz Kościoła*, jw. s. 230—231.

magania tej koncepcji tłumaczą się brakiem tkwiącej u jej podstaw eklezjologii. Pozytywnie oznacza to, że im trafniej i głębiej określono istotę Kościoła, tym lepiej ujmie się koncepcję omawianej dyscypliny. Od czasu uświadomienia sobie powyższej zależności mówi się o eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej⁸.

1 KONCEPCJA AUTORÓW „HANDBUCH DER PASTORALTHEOLOGIE”

Autorzy niemieckiego podręcznika *Handbuch der Pastoraltheologie*⁹, podobnie jak ich poprzednicy, dokonali własnego wyboru idei stanowiącej fundament dla teologii pastoralnej¹⁰, przyjmując jako punkt wyjścia istotę Kościoła. Chodzi tu o szerokie pojęcie Kościoła, ujęcie go w „całościowej postaci”, czyli o Kościół pojmowany jako żywa, sakramentalna, historyczna i społeczna rzeczywistość¹¹. Konkretnie, integralnie i dynamicznie rozumiany Kościół, jako żyjący, działający i budujący się aktualnie i na przyszłość organizm, jest tutaj przedmiotem zainteresowań tej koncepcji teologii pastoralnej.

Odpowiednikiem nazwy „teologia pastoralna”, używanym przez autorów omawianego podręcznika, jest „teologia praktyczna”. Terminem tym posługiwał się wcześniej A. Graf (+1841) oraz autorzy protestancy. Przedkładali oni tę nazwę nad inne, ponieważ jej przedmiotem jest wspólnota kościelna w całości, do której należą także ministrowie spełniający posługę w Kościele.

⁸ Błachnicki, jw.

⁹ Pierwszą a jednocześnie najbardziej pełną i obszerną próbę opracowania koncepcji teologii pastoralnej w interesującym nas okresie podjęli F. X. Arnold, F. Klostermann, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber w pracy zbiorowej *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. T. 1—5. Freiburg im Br. 1964—1972. Dzieło to, zamierzone i opracowywane w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, zostało potem uzupełnione tematyką soborową dotyczącą duszpasterskiego działania Kościoła. Opracowanie krytyczne tego dzieła znajduje się m.in. w: F. Błachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 1—2. Lublin 1976—71; zob. też Schurr: *Teologia pastorałna*, jw. s. 399—469.

¹⁰ Z wcześniejszych sądów można tu wymienić opinię F. X. Arnolda, który przyjął za fundamentalną dla teologii pastoralnej zasadę boskoludzką oraz rozróżnienie procesu zbawczego i pośrednictwa zbawczego. K. Delahaye uznał zasadę wzwania Bożego i odpowiedzi człowieka, F. Klostermann zasadę apostołską przedłużenia misji Chrystusa, J. M. Reuss i J. Goldbrunner fundament teologii pastoralnej upatrywali w zasadzie wcielenia, H. Aufderbeck w ekonomii zbawienia w transfiguratio mundi.

¹¹ Zob. W. Piwowarski: *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*. „Ateneum Kapiłańskie” T. 69:1966 z. 5 (346), s. 300—309; Błachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 1, jw. s. 29.

Omawiana koncepcja przywróciła teologii pastoralnej status nauki i dała mocne podstawy teoretyczne. Autorzy *Handbuch der Pastoraltheologie* uczynili to w sposób scholastyczny, odwołując się do rozróżnienia między przedmiotem materialnym i formalnym tej dyscypliny. Przedmiotem materialnym teologii praktycznej jest życie eklezjalne, przedstawione przez dokumenty Vaticanum II. Przedmiotem formalnym, według nich, jest uwarunkowanie i specyfikacja działalności samourzeczywistniającego się Kościoła przez terażniejszą sytuację. Towarzyszy temu refleksja teologiczna Kościoła nad jego aktualną sytuacją w świecie, kładąc nacisk na budowanie się Kościoła w przyszłości.

Wspomniana refleksja rozwija się w trzech różnych kierunkach:

a) punkt widzenia krytyczny, polegający na sądzie wiary nad obecnym położeniem Kościoła. Na podstawie tej refleksji możemy wnioskować, czy aktualne struktury i działania Kościoła w świecie odpowiadają jego istocie, czy też od niej mniej lub więcej się oddalają;

b) punkt widzenia normatywny, polegający na sformułowaniu nakazów dla obecnej sytuacji. Chodzi o to, jaki powinien być Kościół nie w ogóle (eklezjologia esencjalna), ale w uwarunkowaniach terażniejszości i przyszłości, aby mógł urzeczywistnić plan Boży w świecie (eklezjologia egzystencjalna);

c) punkt widzenia strategiczny, polegający na dokonaniu wyboru programu wyłonionego z teologicznej refleksji nad aktualną sytuacją i konkretnymi imperatywami Kościoła.

Naukowy charakter teologii pastoralnej wynika z faktu, że to potrójne postępowanie jest prowadzone w sposób metodyczny, systematyczny i świadomy swych podstaw. Specyficzność natomiast teologii praktycznej polega na teologicznej analizie sytuacji eklezjalnej, rozważanej w trzech wskazanych wymiarach¹².

Teologia praktyczna zachowuje odrębność w stosunku do innych nauk. Analiza i interpretacja sytuacji Kościoła i świata dokonuje się hinc et nunc w następstwie procesu, który się pogłębia dzięki zdobyciom nauk antropologicznych, a zwłaszcza filozofii, psychologii i socjologii. Do tej analizy i interpretacji dołącza się refleksja teologiczna, oświecona przez Objawienie i Urząd Nauczycielski Kościoła. Nauki antropologiczne formułują sądy o danej sytuacji, a teologia dochodzi do sądu wiary, stanowiącego wartość dostrzeżoną w perspektywie nieosiągalnej dla tamtych.

¹² Zob. M. Midali: *Attuali correnti e progetti di teologia pastorale fondamentale*, „Salesianum” 1978 nr 4, s. 349.

Teologia praktyczna pozostaje w relacji z innymi dyscyplinami teologicznymi. Z teologii dogmatycznej, teologii biblijnej i moralnej, oraz prawa kanonicznego wyprowadza własne zasady i wskazania. Analizuje zaś je w kontekście konkretnych uwarunkowań, a nie tylko ich wartości obiektywnej i beczasowej. Według autorów *Handbuch der Pastoraltheologie* teologia praktyczna jest „eklezjologią egzystencjalną”, różną od „eklezjologii esencjalnej”, opracowanej na podstawie cytowanych już nauk teologicznych. Chodzi tu bardziej o rozgraniczenie kryteriów i modeli dla odnowy działania Kościoła w świecie współczesnym niż o zdefiniowanie nauki. Teologia pastoralna nie chce udzielać pastoralnych recept duchowieństwu, ale zmierza do tego, aby być refleksją samokrytyczną nad samourzeczywistnianiem się Kościoła dzisiaj, z uwzględnieniem jego budowania się w przyszłości.

Opracowana w podręczniku niemieckim koncepcja stanowi duży krok naprzód w rozwoju teologii pastoralnej. Dowodem tego może być fakt jego tłumaczenia na wiele języków. Krytyka naukowa jednakże formułuje pod jego adresem pewne zastrzeżenia. Podnosi się szczególnie, że przez kategorię podkreślenie „samourzeczywistniania się Kościoła” autorzy postulują podporządkowanie eklezjologii egzystencjalnej eklezjologii esencjalnej. Opracowanie *Handbuch der Pastoraltheologie* dokonane zostało ze szkodą dla konkretnego nawiązania do historii Kościoła i zneutralizowało w pewien sposób wkład nauk humanistycznych do teologii pastoralnej. Zamiast mówić o „samourzeczywistnianiu się Kościoła” — zdaniem niektórych krytyków — byłoby lepiej mówić o „urzeczywistnianiu żywotnym Kościoła”. Podkreśliłoby się przez to, że ta aktualizacja Kościoła nigdy nie jest pełna, ale jest na drodze do takiego rzeczywistnienia¹³.

Teologia pastoralna nie analizuje wszystkich aspektów rzeczywistnienia się Kościoła, którym interesują się także inne dyscypliny teologiczne. Jest nauką o rzeczywistnianiu się Kościoła w konkretnych warunkach. W tym znaczeniu różni się ona od innych dyscyplin teologicznych¹⁴. Przyjmując, że termin „Kościół” ma między innymi duży ładunek oddziaływania historycznego, zwłaszcza poprzez struktury odziedziczone z przeszłości, krytycy niemieckiego podręcznika proponują raczej określenie „wspólnota” jako bardziej adekwatne do podkreślenia

¹³ Por. Mette, jw. s. 126—140; Midali, jw. s. 851.

¹⁴ Por. T. Neufeld: *Das Theorie-Praxis Problem als Anfrage an die Praktische Theologie*. „Franziskanische Studien” 1979 z. 2—3, s. 221; H. Schuster: *Pastoraltheologie*. W: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexicon für Praxis. Red. K. Rahner, A. Darlap. T. 3. Freiburg-Basel-Wien 1969, s. 1063; Mette, jw. s. 345—346.

wartości chrześcijańskich, wyeksponowanych przez Vaticanum II i obecnie bardzo aktualnych¹⁵. Określenie „Kościół buduje Kościół”, podobne do innej formuły: „samourzeczywistnianie się Kościoła”, zawiera niebezpieczeństwo traktowania działalności duszpasterskiej jako zmierzającej nie tyle do służby wobec świata, ile raczej do utwierdzenia samego Kościoła.

Wspomniane słabe punkty koncepcji eklezjologicznej autorów *Handbuch der Pastoraltheologie* zgłaszają potrzebę odwołania się i uzupełnienia zasadą chrystologiczną, a ściślej mówiąc — ideą Wcielenia¹⁶, z odwołaniem się do tzw. „sprawy Jezusa” (die Sache Jesu)¹⁷, bez której działanie Kościoła pozbawione byłoby treści.

Ukazane przez krytykę teologiczną braki przedstawionej koncepcji sprowokowały do poszukiwania innych propozycji i rozwiązań, o których niżej.

2 „SPRAWA JEZUSA” JAKO ZASADA TEologii PASTORALNEJ

Heinz Schuster podjął próbę ukazania niedomogów zasady eklezjologicznej i wskazał na nową podstawę, na której mogłaby być oparta bardziej wyczerpująca koncepcja teologii pastoralnej. W nowej próbie Schustera podstawowa rola przypada właśnie tzw. „sprawie Jezusa”¹⁸, będącej fundamentem życia Kościoła pierwotnego i normą dla działalności eklezjalnej wieków późniejszych. Zasada ta jest kryterium, w świetle którego powinny być oceniane teoria i praktyka Kościoła w jego realnym i historycznym wymiarze¹⁹.

¹⁵ Spośród ważniejszych badaczy analizę krytyczną tego problemu przeprowadzili: F. Klostermann: *Prinzip Gemeinde*. Wien 1965; tenże: *Die Gemeinde Christi. Prinzipien, Dienste, Formen*. Augsburg 1972; B. Dreher: *Wandel des Seelsorgeverständnisses*. W: *Theologie im Wandel*. Red. J. Ratzinger, J. Neumann. München 1967, s. 623—628; *Die neue Gemeinde*. Praca zbior. pod red. A. Exelera. Mainz 1968; N. Greinacher: *Analyse der kirchlichen Gemeinde*. W: *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*. Red. N. Greinacher, W. Möhler. München-Mainz 1979, s. 9—14.

¹⁶ Zob. J. Goldbrunner: *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*. W: *Praktische Theologie heute*. Red. F. Klostermann, R. Zerfass. München-Mainz 1974, s. 132—140.

¹⁷ Zob. H. Schuster: *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 150—163.

¹⁸ Zob. przypis poprzedni; por. N. Greinacher: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 105—106.

¹⁹ Schuster: *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, jw. s. 153.

Formuła „sprawa Jezusa” nie jest sama przez się jasna, ale musi być rozumiana w kontekście bogatej literatury biblijnej²⁰. Schuster widzi tę zasadę w ścisłej łączności z formułą „Ewangelia Jezusa” i „Królestwo Boże”, o ile one oznaczają nierozdzielnie naukę i działanie Jezusa i razem uwydatniają interpretację, jaką miały one w pierwotnej wspólnotcie chrześcijańskiej. „Sprawa Jezusa” wskazuje na samego Jezusa, na Jego Osobę, nauczanie, śmierć i zmartwychwstanie. Jednocześnie wskazuje też na praktykę wspólnoty uczniów, w której Jezus zaktywizował swoją obecność historyczno-wspólnotową, jako Jezus i Pan, oraz na historię przekazywania tej „sprawy Jezusa” współcześnie²¹.

„Sprawa Jezusa” jest również „sprawą Boga” i „sprawą człowieka”. Jest to „sprawa człowieka”, gdyż jest rzeczywistością, która dała sens i znaczenie całej egzystencji ludzkiej. Tak była ona rozumiana i aktualizowana przez późniejsze wspólnoty chrześcijańskie. Jest ona „sprawą Boga”, ponieważ w misji Chrystusa do człowieka działa Bóg, którego Chrystus nazywa Ojcem. Z tych dwu wymiarów „sprawy Jezusa” wyłoniły się w czasach późniejszych dwa jednostronnie traktowane kierunki: wertykalny i horyzontalny. Z jednostronnym podejściem związane były negatywne konsekwencje na polu duszpasterskim²².

Dla działania eklezjalnego i teologii pastoralnej „sprawa Jezusa” ma charakter normatywny. To, że chrześcijanie wierzą, chcą wyrażać swoją wiarę we wspólnotach, jest związane ze „sprawą Jezusa”. Teologia pastoralna powinna analizować i interpretować tę „sprawę Jezusa” językiem duszpasterskim i w taki sposób, aby mogła ona być kryterium działalności Kościoła²³.

Oparcie się teologii pastoralnej na „sprawie Jezusa” jako zasadzie nie dopuszcza jednostronności w traktowaniu teorii teologicznej i praktyki kościelnej. Sam Chrystus nie wychodzi z czystej teorii, jako oderwanej idei, ale pełnił swoje posłannictwo w kontakcie z rzeczywistością²⁴. Sprawa ta jest tym ostrzejsza, że dotychczas popełniano błędy podporządkowania albo nadrzędnego traktowania teorii lub działalno-

²⁰ Por. F. J. Schierse: *Die „Sache Jesu” — ein biblischer Begriff?* „Bibel und Leben” 10:1969, s. 300—306; R. Pesch: *Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis*. „Herder-Korrespondenz” 26:1972, s. 33—34.

²¹ Schuster: *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, jw. s. 154.

²² Tamże s. 155.

²³ Tamże s. 156.

²⁴ Por. J 3, 21.

ci kościelnej. Tymczasem nie ma miejsca na supremację jednego elementu nad drugim, ponieważ teoria i praktyka w teologii praktycznej nie są przeciwstawne ani nie stoją obok czy naprzeciw siebie, ale stanowią jedność dwubiegunową i zróżnicowaną²⁵. Wzajemny stosunek teorii i praktyki może być określony jako stosunek obustronnego oddziaływania na siebie. Między teorią i praktyką zachodzi jakościowa wymiana. Teoria potrzebuje sprawdzenia, względnie zakwestionowania jej sposobu praktyką, z kolei praktyka kościelna potrzebuje oceny w kontekście istniejącej teorii. Teoria zawiera normy i założenia, uzasadniające i wyjaśniające warunki realizacji. Praktyka wykorzystuje pewne założenia teoretyczne. Teoria i praktyka nie są ani czymś jednym, ani absolutnie różne. Żadna stała droga nie prowadzi do praktyki i praktyki do teorii. Praktyka nie przebiega niezależnie od teorii, a teoria działania nie jest wolna od wpływów praktyki²⁶.

Każde jednostronne podejście do zagadnienia teorii i praktyki wprowadza dysonanse, ponieważ przeciwstawia obustronnie uwarunkowaną rzeczywistość. Teoria, której przypisuje się znaczenie absolutne, nie może spełnić powinności wynikającej ze „sprawy Jezusa”. Nieprzemysłane zaś przyznawanie pierwszeństwa praktyce spłyca działalność duszpasterską i prowadzi do zaniedbań w urzeczywistnianiu zbawczego dzieła Chrystusa²⁷.

Z przyjęcia „sprawy Jezusa” za podstawę teologii pastoralnej wynikają dla tej dyscypliny odpowiednie konsekwencje:

a) teologia pastoralna musi rozumieć Kościół jako społeczną eksplikację „sprawy Jezusa” i uwrażliwienie na tę sprawę;

b) teologia pastoralna bada wiarygodność wszystkich struktur kościelnych, historycznych i nowych, w stosunku do „sprawy Jezusa”;

c) teologia pastoralna musi być wrażliwa na różne motywy, które zostały dane wraz ze „sprawą Jezusa” i które mogą być odkryte w każdorazowej sytuacji człowieka w świecie. Trzeba tu uwzględnić nie tylko Ewangelię, ale także człowieka, który w każdym okresie historii jest niepokojony przez problemy i niepewność²⁸.

²⁵ Por. Greinacher: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktische Theologie*, jw. s. 110; Neufeld, jw. s. 216.

²⁶ Zob. Greinacher: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*, jw. s. 111.

²⁷ Por. Neufeld, jw. s. 217—218.

²⁸ Schuster: *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, jw. s. 163.

3 INKARNACJA JAKO ZASADA TEOLOGII PASTORALNEJ

Już F. X. Arnold i J. M. Reuss widzieli we Wcieleniu fundamentalną zasadę teologii pastoralnej. W ostatnich latach problem ten został podjęty na nowo, szczególnie przez Józefa Goldbrunnera²⁹. Inkarnacja jest podtrzymywana jako principium, na którym można budować koncepcję teologii pastoralnej. Stanowi ona jednocześnie zwornik problematyki i kryterium oceny przedsięwzięć pastoralnych.

Według Goldbrunnera zasada inkarnacji może pomóc w przewyżczeniu napięć występujących w teologii pastoralnej. Jest ona szczególnie potrzebna wobec tendencji, które czynią uprzywilejowanym wymiar horyzontalny na niekorzyść wertykalnego. Oparcie teologii pastoralnej na tym principium pozwala zachować jej specyficzny status, który odróżnia ją od innych dyscyplin teologicznych³⁰.

Zasada inkarnacji odpowiada w pełni — zdaniem Goldbrunnera — następującym wymogom, związanym ściśle z naukową refleksją pastoralną:

— jest ona zasadą teologiczną, która scala inne zasady, przeważnie niekompletne, proponowane przez współczesne kierunki pastoralne, określając teologię pastoralną jako „naukę o działaniu” bądź jako „teologię empiryczną”;

— jest zasadą wyjaśniającą współzależność wiary i niewiary, którymi odznaczają się wysoko rozwinięte środowiska społeczno-kulturalne. Działalność pastoralną należy rozważać w kontekście tych zjawisk;

— jest zasadą szczególnie chrześcijańską, obejmującą tak teocentryzm jak chrystocentryzm, niemożliwe do wyłączenia z refleksji pastoralnej;

— jest ona zasadą broniącą prymatu osoby, wystawionej dzisiaj na zagrożenia związane z tendencjami kolektywizmu i życia wspólnego;

— jest zasadą pozwalającą na terenie teologii pastoralnej przewyżczyć wertykalizm i horyzontalizm. Chroni ona także przed dualizmem natura-nadnatura, stworzenie-odkupienie;

— jest zasadą, która pozwala teologii pastoralnej powiązać teorię z praktyką w konkretnej sytuacji historyczno-przestrzennej, naznaczonej ciągłą ewolucją;

— jest wreszcie zasadą pozwalającą na dowartościowanie aspektu personalnego w życiu chrześcijańskim, czego nie zabezpiecza dostatecz-

²⁹ Zob. Goldbrunner, *ibid.* s. 132—140.

³⁰ Tamże s. 134—135.

nie propozycja Heinza Schustera, przyjmującego jako zasadę „sprawę Jezusa”³¹.

Propozycja Goldbrunera i kierunek pastoralny, który reprezentuje, znalazł w ostatnich latach wielu zwolenników. Sama koncepcja, pomimo braków, które odsiania krytyczna analiza — stanowi cenny wkład w rozwój kierunku ekklezjologicznego w teologii pastoralnej.

4 PROPOZYCJA FERDYNANDA KLOSTERMANN

Ferdynand Klostermann wychodzi z założenia, że z istoty Kościoła należy wyprowadzić wszystkie podstawowe elementy teologii pastoralnej. Sam jednak określił tę istotę o wiele precyzyjniej i dokładniej niż jego poprzednicy. Ukazuje on Kościół nie abstrakcyjnie, ale w żywym wcieleniu, w konkretnej wspólnotcie. Formułując tezę, że Kościół albo wciela się w konkretną wspólnotę lokalną, albo nie urzeczywistnia się wcale, określa tym samym właściwy przedmiot teologii pastoralnej, jakim jest budowanie i wzrost Kościoła jako wspólnoty. Tę wspólnotę w jej strukturze, elementach, prawach i rozwoju określa bliżej w oparciu o dane biblijne³².

Koncepcja Klostermanna jest oryginalna, chociaż związana jest organicznie z koncepcją ekklezjologiczną³³. Wspólnota, jako istotny element życia, była obecna w wielu koncepcjach ostatniego okresu, mimo że nie wysuwano jej jako punktu wyjścia w konstruowaniu koncepcji teologii pastoralnej. Dopiero Klostermann wysunął zasadę tę na pierwszy plan, grupując wokół niej swoje przemyślenia³⁴.

Pozytywnym elementem koncepcji Klostermanna jest wbudowanie idei wspólnoty w strukturę teologii pastoralnej. Słabą zaś stroną jego projektu jest próba wpełnienia całej nauki o wspólnotcie w jeden dział teologii pastoralnej ogólnej. Przyjmując zasadę, że idea wspólnoty powinna przenikać całą teologię pastoralną, trzeba raczej w inny sposób zrealizować ten postulat. Do teologii pastoralnej ogólnej wchodziłyby tylko podstawowe (teologiczne i socjologiczne) zasady dotyczące urzeczywistniania się Kościoła we wspólnotcie. Wszystkie inne działy, odpo-

³¹ Tamże.

³² Zob. Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2, jw. s. 131—140.

³³ Tamże s. 149.

³⁴ Zob. F. Klostermann: *Pastoraltheologie heute*. W: *Dienst an der Lehre*. Wiener Beiträge zur Theologie. Hrsg. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Univ. Wien. Wien 1965, s. 49—108; tenże: *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*. Wien 1965.

wiadające poszczególnym funkcjom Kościoła, weszłyby w skład teologii pastoralnej szczegółowej. Także one powinny uwzględniać aspekt budowania Kościoła we wspólnocie. Ponadto trzeba byłoby także wyodrębnić, w ramach teologii pastoralnej szczegółowej, dział poświęcony urzeczywistnianiu się Kościoła jako wspólnoty w konkretnych wspólnotach terytorialnych lub personalnych³⁵.

Projekt teologii pastoralnej, opierający się na podstawach eklezjologicznych, ale uzupełniony własnymi propozycjami, rozwijany jest stale w najnowszych książkach Klostermanna³⁶. Nie są one właściwie traktatami teologii pastoralnej, ale raczej studiami teologiczno-pastoralnymi nad aktualną sytuacją Kościoła. Uwzględniają przede wszystkim aspekt „Kościoła jutra” i jego reformę strukturalną. Wiele uwag krytycznych, kierowanych pod adresem podręcznika *Handbuch der Pastoraltheologie*, znalazło tam pozytywne zastosowanie.

Refleksja autora wychodzi z krytycznej analizy aktualnej sytuacji Kościoła. Jest to pastoralna analiza działalności Kościoła w obecnych uwarunkowaniach. Klostermann posługuje się szerokim materiałem informacyjnym dotyczącym modeli i eksperymentów w zakresie nowych metod i struktur duszpasterskich, nie zacieśniając swoich zainteresowań tylko do literatury w języku niemieckim. Faktycznie austriacki pastoralista był uwrażliwiony nie tylko na problematykę duszpasterską krajów Europy, ale także na problemy tzw. trzeciego świata³⁷.

Najnowsze poszukiwania Klostermanna biorą początek na płaszczyźnie teologicznej, ale potem są wyjaśniane w świetle innych dyscyplin zajmujących się działalnością Kościoła, nie tylko teologicznych, lecz także antropologicznych i humanistycznych. Klostermann uważa, że jest konieczna stała odnowa Kościoła w duchu Vaticanum II. Odnowa ta musi czujnie śledzić sugestie pochodzące z funkcjonowania ruchów i grup religijnych oraz religijnych eksperymentów duszpasterskich. Akcent w tej refleksji spoczywa na przyszłości Kościoła.

³⁵ Blachnicki: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2, jw. s. 141.

³⁶ F. Klostermann: *Gemeinde — Kirche der Zukunft. Thesen. Dienste. Modelle*. T. 1—2. Freiburg-Basel-Wien 1974; tenże: *Die Gemeinde Christi. Prinzipien. Dienste. Formen*. Augsburg 1972; tenże: *Müssen die Priester aussterben?* Linz 1976; tenże: *Wir brauchen Priester*. Linz 1977; tenże: *Kirche-Ereignis und Institution*. Wien 1976; tenże: *Die pastoralen Dienste heute*. Linz-Wien-Passau 1980.

³⁷ Zob. F. Klostermann: *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Wien 1979; tenże: *Die pastoralen Dienste heute*, jw. Por. recenzję tej pozycji przez R. Kamińskiego. „Ateneum Kapłańskie” T. 73:1981 z. 2 (433), s. 326.

5 REFLEKSJA PASTORALNA JAKO „INTERPRETACJA DOŚWIADCZENIA”

Jest to próba częściowo zbieżna z koncepcją niemieckiego podręcznika, ale opracowana w sposób oryginalny. Propozycja ta powstała w środowisku katechetycznym. Całokształt jej rozważań i wytycznych wskazuje na szerokie pole badawcze teologii pastoralnej. Autorami tego projektu są współpracownicy czasopisma „Lumen vitae” w Brukseli: P. Schoonenberg, C. Thils, A. Exeler, a zwłaszcza M. van Caster³⁸.

Zasadniczy problem stanowi tu tzw. „doświadczenie przebyte”. Przez tę formułę rozumie się realizację i integrację wartości osobistych poprzez pośrednictwo niektórych działań. W istocie doświadczenie nie jest rozumiane wówczas jako praktyczna aplikacja stwierdzeń teoretycznych ani jako przedłużenie rzeczywistości historycznej wyrażonej w Biblii ani też jako codzienna praktyka, w której rzeczywistość duchowa sprawowana w liturgii oddziałuje i promieniuje. Chodzi tu o doświadczenie jako przedmiot refleksji chrześcijańskiej, jako doświadczenie interpretowane w świetle wiary. Doświadczenie jest wtedy rzeczywistością całego istnienia osoby. Pochodzi ono ze świadomości pragnienia i dążeń osoby w określonej sytuacji. Przeważa sytuacja poszukiwania realizacji własnego, coraz bardziej pełnego życia, które aby być autentyczne „ludzkie”, powinno realizować się w odkrywaniu sensu życia³⁹.

To nowe spojrzenie jest wynikiem pogłębionego rozumienia stosunku zachodzącego pomiędzy przeżyciem ludzkim i Objawieniem oraz pomiędzy doświadczeniem człowieka a zbawieniem. Ścisłej mówiąc, jest to rzeczywistość, którą refleksja pastoralna pragnie uwydatnić i zinterpretować w celu opracowania wskazań dla działalności eklesjalnej⁴⁰.

Przybliżenie doświadczenia na płaszczyźnie pastoralnej dokonuje się w dwóch odrębnych, ale dopełniających się kierunkach. Pierwsze ujęcie rozpatruje przeżycia człowieka jako „nosiciela” wartości. Zmierzają tu do ścisłego określania sensu bezpośredniego i sensu ukrytego wartości zawartych w doświadczeniu. Analizuje się sposoby, przez któ-

³⁸ M. van Caster: *La vie vécue selon son sens intégral*. „Lumen vitae” 24:1969, s. 89—105; tenże: *Notre foi en Jesus Christ*. „Lumen vitae” 25:1970, s. 89—102; tenże: *Pour un éclairage chrétien de l'expérience*. Tamże s. 429—446; tenże: *Aimer Dieu en aime les hommes*. „Lumen vitae” 28:1973, s. 292—316; tenże: *Consentement et créativité dans la foi*. „Lumen vitae” 29:1974, s. 72—81; P. Schoonenberg: *Révélation et expérience*. „Lumen vitae” 25:1970, s. 383—392; A. Exeler: *La catéchèse, annonce du message et interprétation d'expérience*. „Lumen vitae” 29:1974, s. 393—404; C. Thils: *Positions axiales sur „évangélisation” et „salut”*. Tamże s. 513—518.

³⁹ Zob. van Casters: *Pour un éclairage chrétien*, jw. s. 429.

⁴⁰ Por. Thils, jw. s. 513a; Schoonenberg, jw. s. 383—390.

re może być realizowana i uzupełniana działalność w różnych sytuacjach⁴¹. Drugie ujęcie rozważa przeżycie jako miejsce wezwań domagających się odpowiednich odpowiedzi wiary i zobowiązań chrześcijańskich. Idzie tu o interpretowanie w sposób humanitarny i chrześcijański wezwań, które pochodzą z danego doświadczenia, aby osiągnąć bardziej skuteczne sposoby działania. Wartości takiej sytuacji stanowią szansę uzupełnienia albo groźbę niepowodzeń⁴².

Duszpasterstwo towarzyszy poszukiwaniom w tym zakresie i wnosi swój wkład w rozwiązanie następujących zadań:

a) wychodząc z codzienności pomaga uświadomić podstawowe niepokoje człowieka: dokąd zmierza człowiek? jaki jest sens życia?

b) przygotowuje przyjęcie odpowiedzi pochodzących z Objawienia. Wymaga to szacunku dla sposobów myślenia intuicyjnego i dyskursywnego rozmówców i pośrednictwa typu profetycznego. Wymaga to także szacunku dla danych obiektywnych i ich treści chrześcijańskiej oraz dla dialogu osób w perspektywie wiary.

c) przedstawia treści wiary jako adekwatną odpowiedź na pytania wynurzające się z konkretnej egzystencji.

d) pobudza do udzielenia odpowiedzi egzystencjalnych⁴³.

Punktem odniesienia w interpretacji chrześcijańskiej zdarzeń jest życie codzienne, naznaczone zdarzeniami i rozumiane jako postępowanie i powołanie. Wymagane jest przy tym pełne zrozumienie zdarzenia w jego wymiarze obiektywnym. W rezultacie pogłębionej refleksji i krytyki interpretacja ta pozwala umieścić zdarzenie w kontekście chrześcijańskiego planu zbawienia i jego osobowego znaczenia oraz zadań z niego wynikających. Jedynie w takim ujednoczeniu rozumienie zdarzenia jest w pełni prawdziwe⁴⁴.

Aby uniknąć szkodliwych dwuznaczności, trzeba rozróżnić trzy typy zdarzeń. To rozróżnienie jest potrzebne do uchwycenia złożoności, jak i wymowy treściowej zdarzeń. Niektóre czynności ludzkie są bezpośrednio inspirowane i aktualizowane przez interwencję Boską, inne stanowią przedmiot bezpośredni do udzielania odpowiedzi na wezwanie Boże; wiele zdarzeń jest problemem, na który człowiek nie znajduje gotowej odpowiedzi. Skłaniają one do odpowiedzi na płaszczyźnie wiary.

⁴¹ Zob. van Caster: *Pour un éclairage chrétien*, jw. s. 429.

⁴² Por. tamże, s. 428—430.

⁴³ Zob. van Caster: *La vie vécue*, jw. s. 89—102; tenże: *Notre foi en Jésus Christ*, jw. s. 12—101; tenże: *Aimer Dieu en aimant les hommes*, jw. s. 297—311.

⁴⁴ Zob. tenże: *Pour un éclairage chrétien*, jw. s. 429—441.

Życie składa się z jednej strony z wartości obiektywnych, niezależnych od wolności osobistej, z drugiej strony z działań wolnych, przez które człowiek określa swoją postawę, kształtuje swoją osobowość wchodzi w relacje z innymi ludźmi. Wobec pierwszych wartości należy przyjąć postawę gotowości i akceptacji. W stosunku zaś do drugiej wyraża się ona w twórczości i odpowiedzialności osobistej⁴⁵.

Wnioskiem praktycznym chrześcijańskiego zrozumienia zdarzenia jest zobowiązanie. Aby je określić, należy wprowadzić rozróżnienie pomiędzy imperatywami krótkotrwałymi i długotrwałymi, które mogą być nie tylko różne, ale nawet przeciwstawne. Prowadzą one między innymi do gotowości człowieka, zmiany mentalności i takich przeobrażeń struktur, by mogły one realizować wartości odkryte w trakcie odczytywania sytuacji oraz programowania w celu określenia nowych zachowań. Obie perspektywy są odrębne, ale zarazem dopełniają się. Wychodzą one z konkretnej sytuacji egzystencjalnej i zmierzają do obudzenia wrażliwości na wezwania, które z nich biorą początek a zaadresowane są do osoby. Refleksja wiary prowadzi do ukazania znaczenia doświadczenia życiowego.

6 WKŁAD CASIANO FLORISTANA I MANUELA USEROSA

Wkład hiszpański w rozwój teologii pastoralnej w okresie posoborowym jest zgodny z ogólną linią podręcznika *Handbuch der Pastoraltheologie*. Wiąże się on przede wszystkim z twórczością Casiano Floristana i Manuela Userosa⁴⁶. Dla tych autorów teologia pastoralna jest dyscypliną teologiczną, analizującą konkretną sytuację, w której buduje się Kościół poprzez własną działalność⁴⁷. Przedmiotem materialnym tej dyscypliny są funkcje Kościoła, które można sprowadzić do trzech zasadniczych:

- a) przepowiadanie słowa Bożego na wszystkich poziomach (ewangelizacja, katecheza, homilia);
- b) sprawowanie kultu (sakramenty, Eucharystia i chwała Boża);

⁴⁵ Por. tenże: *Consentement et créativité dans la foi*, jw. s. 72n.

⁴⁶ Chodzi o następujące publikacje tych autorów: C. Floristan: *Pastoral boy*. Barcelona 1966; M. Useros: *Iglesia novedad contemporánea*. Bilbao 1967; tenże: *Promoción secular del laicado*. Barcelona 1967; C. Floristan, M. Useros: *Teología de la Acción Pastoral*. Madrid 1968. W pracy korzystano z włoskiego przekładu dzieła.

⁴⁷ Zob. C. Floristan, M. Useros: *Teología dell'azione pastorale*. Roma 1970, s. 163.

c) sprawowanie urzędu pasterskiego, sprowadzanego głównie do dyscypliny, czynnej miłości bliźniego (*caritas*) i postępu życia chrześcijańskiego⁴⁸.

Casiano Floristan i Manuel Useros wyprowadzają przedmiot formalny teologii pastoralnej z refleksji nad realizacją dzieła zbawczego. Stan ten domaga się refleksji krytycznej nad obecną sytuacją Kościoła, celem sformułowania imperatywów dla przyszłości Kościoła. Wskazuje to na przedmiot finalny teologii pastoralnej, którym jest planowanie działalności Kościoła obecnie i na przyszłość. Planowanie konkretne dokonuje się w ramach pewnej strategii, opartej o zasady i imperatywy teologiczno-pastoralne⁴⁹.

Według hiszpańskich autorów teologia pastoralna fundamentalna zajmuje się istotą działalności duszpasterskiej i jej historią. W ramach kryteriologii działania pastoralnego zajmuje się zasadami (teocentryczną, chrystocentryczną, pneumatologiczną, eklezjologiczną i historyczno-zbawczą), imperatywami i ocenami działalności duszpasterskiej i potrzebą duszpasterstwa całościowego⁵⁰. Innym zagadnieniem, poruszonym przez tych autorów, jest dynamika działania pastoralnego, rozważana w swojej strukturze obejmującej analizę działań eklezjalnych, posługi hierarchicznej i laikatu⁵¹.

Zdaniem Floristana i Userosa teologia pastoralna szczegółowa powinna być rozpatrywana w dwóch zespołach problemowych. Pierwszy z nich zajmuje się budowaniem Kościoła poprzez przepowiadanie Słowa Bożego (preewangelizacja, ewangelizacja, katecheza, homilia), duszpasterstwo liturgiczne i duszpasterstwo posługi chrześcijańskiej (działalność charytatywna, duszpasterstwo diecezjalne, rozwój chrześcijański laikatu, duszpasterstwo ekumeniczne). Drugi zespół problemowy poświęcony jest służbie Kościoła dla ludzkości, widzianej w trzech aspektach: Kościół w świecie, zadania doczesne Ludu Bożego, sekularyzacja i świadomość eklezjalna⁵².

Troską szczególną wspomnianych hiszpańskich autorów w podjętej próbie poszukiwania koncepcji teologii pastoralnej jest zintegrowanie perspektywy pastoralno-teologicznej *Handbuch der Pastoraltheologie* z refleksją nad działalnością Kościoła.

⁴⁸ Zob. tamże.

⁴⁹ Tamże s. 164—167.

⁵⁰ Por. tamże s. 17—248.

⁵¹ Tamże s. 249—415.

⁵² Tamże s. 419—892.

II Teologia pastoralna jako nauka o działalności Kościoła

Zastąpienie koncepcji klerykalistycznej teologii pastoralnej przez co raz bardziej uniwersalną koncepcję eklezjologiczną nie zadowolili wszystkich pastoralistów. Przeprowadzona analiza krytyczna odsłoniła pewne braki. W takim kontekście podjęto próbę poszukiwania innego ujęcia, które określa teologię pastoralną jako naukę o działaniu⁵³. Twórcą tego ujęcia jest czołowy pastoralista amerykański Seward Hiltner⁵⁴. Kierunek ten w teologii pastoralnej rozwijał się szczególnie na kontynencie amerykańskim, ale w ostatnich latach znalazł duży oddźwięk także w Europie Środkowej⁵⁵. Koncepcja ta traktowana jest jako alternatywa wobec koncepcji eklezjologicznej, opracowanej przez autorów niemieckich⁵⁶.

1 KONCEPCJA TEOLOGII PASTORALNEJ SEWARDA HILTNERA

Amerykański pastoralista Seward Hiltner skoncentrował się głównie na dwóch problemach teologii pastoralnej: pierwszy z nich odnosi się do określenia funkcji teologii pastoralnej, natomiast drugi dotyczy teorii w teologii pastoralnej. Szczególną jednak zasługą Hiltnera i jego kontynuatorów jest opracowanie modeli działalności Kościoła.

a) Określenie funkcji teologii pastoralnej

W określeniu miejsca teologii pastoralnej Hiltner przeprowadza różniczenie między dyscyplinami teologicznymi zajmującymi się wprost aktualną działalnością Kościoła a grupą dyscyplin teologicznych (nauki

⁵³ Por. R. Zerfass: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 164.

⁵⁴ Zob. S. Hiltner: *Preface to Pastoral Theology*. New York 1963. Podstawowe tezy Hiltnera zostały przedstawione przez W. B. Ogleaby: *The New Shape of Pastoral Theology. Essays in Honor of Seward Hiltner*. New York 1969 i I. F. Intosh: *Pastoral Care and Pastoral Theology*. Philadelphia 1972.

⁵⁵ Zob. Zerfass: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, jw. s. 164—177; tenże: *Zur Organisation des Studiums der Praktischen Theologie*. W: *Einführung in die Praktische Theologie*. Red. R. Zerfass, N. Greinacher. München-Mainz 1976, s. 71—73; C. Bäumlner, P. Krusche: *Ausgangspunkt Handlungsfeld: Münchener Modell*. Tamże s. 52—62; P. Krusche: *Die Berufsperspektive in Studium der Praktischen Theologie*. Tamże s. 95—109.

⁵⁶ Por. Zerfass: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, jw.; S. Hiltner: „Preface to Pastoral Theology” — *eine Alternative zum Handbuch der Pastoraltheologie*. „Theologische Revue” 69:1973, s. 89—98.

biblijne, teologia systematyczna i porównawcza, nauki historyczne) nie zajmujących się bezpośrednio działalnością Kościoła. Pierwsza grupa dyscyplin zajmuje się przede wszystkim życiem i działalnością wspólnot kościelnych, druga zaś analizuje określone wzory i teologiczne interpretacje działalności Kościoła⁵⁷. Pierwsza posługuje się własną metodą empiryczno-krytyczną, odpowiednią dla refleksji nad działalnością kościelną, druga ma swoją metodę historyczno-krytyczną, wypracowaną w oparciu o wymogi własnego przedmiotu. Jak zauważa Hiltner, w przeszłości uprzywilejowano drugą grupę dyscyplin i jej metody. Takie jednostronne podejście było brzemienne w konsekwencje i prowadziło z jednej strony do refleksji teologicznej oderwanej od praktyki kościelnej, z drugiej zaś strony określało apriorystycznie, jako nieteologiczne, każde studium zajmujące się działalnością Kościoła⁵⁸.

Wobec wspomnianego rozróżnienia dyscyplin teologicznych Hiltner utrzymuje, że teologia pastoralna nie może być traktowana ani jako czysta teologia stosowana, ani też nie może być utożsamiana z psychologią i socjologią pastoralną. Jest ona refleksją teologiczną nad działalnością Kościoła. Teologia biblijno-historyczna i systematyczna zajmują się w pierwszym rzędzie krytyczną konstrukcją wymagań stawianych przez tradycję. Wpływają one na działalność Kościoła częściowo spontanicznie, częściowo przez dialog z naukami praktycznymi. Teologia pastoralna natomiast widzi swoje zadanie w przygotowaniu i wykorzystaniu analizy aktualnej sytuacji, w praktyczno-teologicznym badaniu i w udzielaniu rad i wskazań pastoralnych⁵⁹.

Według Hiltnera proces wyjaśniania i konstruktywnej ewolucji działania kościelnego wymaga od teologii pastoralnej potrójnego wysiłku:

- a) teologia pastoralna musi wykorzystać tradycję jako ważny element refleksji nad teraźniejszością i przyszłością działania Kościoła;
- b) musi poważnie potraktować potrzeby teraźniejszości, teologicznie zinterpretować i skonfrontować je z tradycją;
- c) musi krytycznie ustosunkować się do propozycji zmian kościelnej działalności.

Wynika z tego, zdaniem Hiltnera, nie tylko ilościowa, ale i jakościowa różnica w ustosunkowaniu się do teologii pastoralnej i innych dyscyplin teologicznych. Egzegeci, historycy i systematycy zajmują się

⁵⁷ Zob. Zerrfass: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, jw. s. 17—171.

⁵⁸ Hiltner: „*Prefacé to Pastoral Theology*”, jw. s. 218.

⁵⁹ Zob. Midali, jw. s. 867.

nie tyle działalnością Kościoła, lecz określonymi wzorami, świadectwami i teologicznymi interpretacjami działalności. Teologia pastoralna natomiast widzi swoje zadanie w przygotowywaniu i wykorzystaniu analizy aktualnej sytuacji, w tworzeniu teologiczno-praktycznej teorii oraz w udzielaniu praktycznych rad, wskazań i programów działania⁶⁰.

b) Teoria w teologii pastoralnej

Teologia pastoralna powinna tworzyć system koordynacyjny, pozwalający uporządkować cały zakres problematyki i poszczególne zagadnienia działalności Kościoła, skoordynować poszczególne badania i udzielać wskazań pastoralnych.

Teologia pastoralna, według Hiltnera, ma jeszcze długą drogę do przebycia. Jest ona wezwana przede wszystkim do realizacji dwu podstawowych zadań:

a) zadania naukowej refleksji nad działalnością Kościoła. Teologia pastoralna musi tu korzystać z teorii teologicznej, jak i nauk praktycznych. Musi ona także przyjąć wartości tradycji oraz ich interpretację. Praktyczno-teologiczne tworzenie teorii powinno być nie tylko przekazywaniem teologicznych i humanistycznych elementów teorii. W jej skład wchodzi wartości empiryczno-naukowe, wyłonione z przeprowadzonej analizy sytuacji, wraz z przesłankami teoretycznymi, które doprowadziły do osiągnięcia tych wyników. Włączone są tu także przesłanki teologiczne. Bez nich nie można byłoby skonstruować modelu chrześcijańskiego działania, gdyż brakowałoby kryteriów specyficznie chrześcijańskich.

b) zadania formacji podmiotu działania w Kościele. Teoria służy nie tylko badaniom praktyczno-teologicznym, ale także pozostaje w związku z formacją i kształceniem studentów teologii. Przedstawiając im kwalifikacje i kompetencje teologa, żąda się pewnych postaw i uzdolnień. Hiltner wyakcentował w sposób szczególny:

— zdolność do analizowania sytuacji, dokonywania prognozy możliwych procesów rozwojowych, podejścia do konkretnej sytuacji z różnych punktów widzenia, zdolność do robienia wymiernym konkretnego, choć zawilego przypadku;

— znajomość poszczególnych etapów realizacji działania oraz jego strategicznych wariantów i alternatyw;

— otwarcie się na wielość przyczyn działania i jego motywacji itd.

⁶⁰ Por. Zerfass: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, jw. s. 170.

Wszystko to zakłada wiedzę rzeczową i znajomość reguł działania, według których można obserwować, wyciągać wnioski i interweniować. Zakłada się również znajomość granic, w których dane empiryczne posiadają wartość poznawczą, a reguły swoje obowiązujące znaczenie⁶¹.

Hiltner proponuje, aby teologię pastoralną uporządkować według trzech wyodrębnionych przez niego wymiarów: Organizing (organizacja), Communicating (komunikacja) i Sheperding (służba człowiekowi)⁶².

Pierwszym wymiarem, który mógłby przekazywać tak teologiczne, jak i wypływające z nauki o działaniu elementy teorii, nazywa „organizacją”. Rozumie on przez to nie tyle techniczny proces organizowania, ile całość procesów, które można sprowadzić do nowotestamentowego zadania Kościoła, aby to, co rozproszone, zebrać, doprowadzić do jedności i stworzyć wspólnotę.

Drugim wymiarem jest kategoria „komunikacji”. Chodzi tu o określenie, gdzie i jak działanie Kościoła popiera przekaz ewangeliczny lub mu przeszkadza. W tej perspektywie trzeba zbadać działanie Kościoła i zastanowić się nad jego ulepszeniem. Dzięki nowoczesnym metodom nauki o języku można np. uczynić bardziej zrozumiałym język przepowiadania albo wyniki badań nad przekazem skonfrontować z teorią krainodziejstwa.

Trzecia kategoria praktyczno-teologicznego budowania teorii oznaczona jest przez Hiltnera jako „służba człowiekowi”. Nie należy jej utożsamiać z urzędem proboszcza. Jest ona, podobnie jak służba dla jedności, powszechnie przyjętym wymiarem życia kościelnego i dlatego w jej świetle działalność Kościoła może być przeanalizowana i skorygowana.

e) Model działalności Kościoła

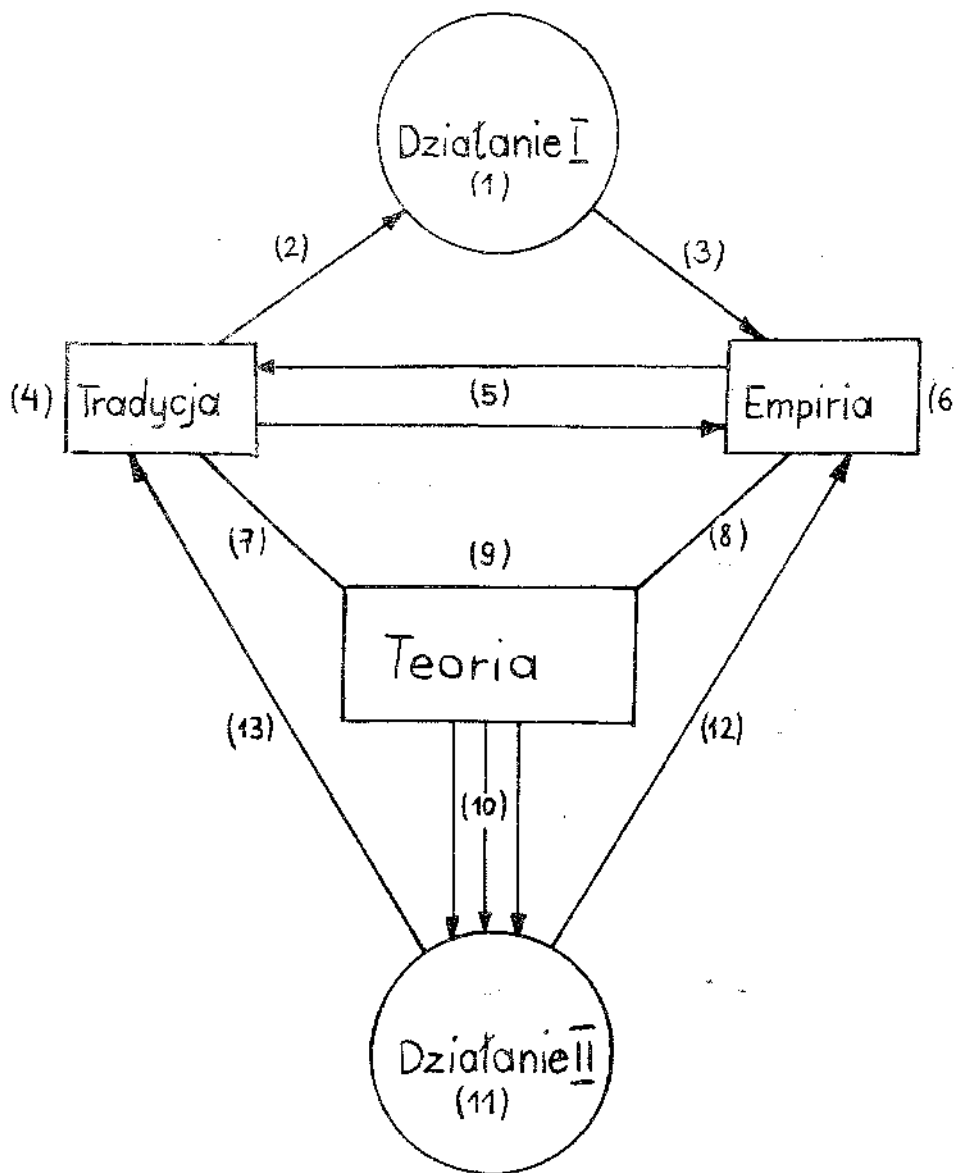
Modelem jest zestawienie znaków i reguł, które odpowiadają pewnej liczbie istotnych cech rzeczowych, pozostających w wyobrażeniu lub w faktycznym procesie. Wartość poznawcza modeli polega na tym, że — podobnie jak mapa — upraszczają, przedstawiają tylko najważniejsze elementy i powiązania strukturalne. Stąd trzeba zawsze pytać o zamierzenia i granice konstrukcji modelowej⁶⁴.

⁶¹ Tamże s. 172—173.

⁶² Tamże s. 173.

⁶³ Model działalności Kościoła S. Hiltnera został syntetycznie przedstawiony i ujęty w schemat przez R. Zerfassa: *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, jw. s. 166—170.

⁶⁴ Tamże s. 166—168.



Model działania Kościoła wg S. Hiltnera

Omawiany tu model Hiltnera przede wszystkim chce ukazać elementy konstytutywne, odgrywające zasadniczą rolę w procesie korektury działalności kościelnej. Istotną część modelu stanowi trójkąt we-

wewnętrzny, w centrum modelu, zbudowany z trzech wskaźników, a mianowicie obowiązującej tradycji (nr 4), zbadania aktualnej sytuacji (nr 6) i impulsów działania (nr 10). Ta triada rozszerza się o moment budowy teorii (nr 9), powodując jakby stałe krążenie. Wynika z tego, że nowowprowadzone działanie wymaga z jednej strony krytyki i kontroli (nr 12), z drugiej strony zaś umożliwia hermeneutyczne dane dla tradycji (nr 13).

Punktem wyjścia dla refleksji teologii pastoralnej jest definicja określonej praktyki kościelnej lub konkretnego działania Kościoła (nr 1). Pierwszą reakcją na tę działalność, wywołującą napięcie, powinno być odwołanie się do reguł i zasad, które przynosi ze sobą tradycja (nr 2). Tradycja obejmuje interioryzowane wzory i reguły zachowania się, modele myślowe i normy działania, które znalazły się w formułach wyznania wiary, w dogmatyce, w teologii moralnej i prawie kanonicznym (nr 4). To zachowanie się i aktualizacja dzisiejsza mogą być podane w wątpliwość (nr 2). Wszystkie te spontaniczne reakcje na zmiany, zachodzące na odcinku działalności, mają charakter najpierw intuicyjny, który następnie może być badany i opracowany naukowo (nr 3) jako konkretna, mniej lub bardziej konfliktowa, sytuacja (nr 6). Potrzeby same z siebie nie mogą udzielić odpowiedzi, gdyż uzyskany materiał (nr 6) nie jest dostatecznym wskaźnikiem tego działania. Należy skonfrontować go najpierw z tradycją (nr 6), jeżeli poszukiwane modele działania nie mają ulec naciskowi faktów. Jeśli konfrontacja ta nie ma pozostawać w czystej abstrakcji, to trzeba szukać wspólnej platformy, na której pojawią się nowe impulsy działania, pochodzące z syntezy obowiązującej tradycji i nowych, wyłaniających się potrzeb (nr 10). Wynika stąd nowe zadanie teologii pastoralnej, rozumianej jako teoria działania (nr 9), wezwanej, aby oddać się badaniom czy to tradycji (nr 7), czy też nowej sytuacji (nr 8). Staje się wówczas możliwe przedstawienie wskazań działania (nr 10) dla nowej praktyki (nr 11). Powtórne badanie sytuacji (nr 12) może okazać się pożyteczne dla określenia ram teoretycznych (nr 9), jak i dla późniejszych wskazań do działania (nr 10). Z drugiej strony nowe działanie pozwoli na lepsze zrozumienie tradycji (nr 13) przez możliwość dostrzeżenia wymagań, jakie stawia tradycja teraźniejszości. Lepiej rozumiana tradycja pomoże z kolei, poprzez ulepszoną teorię działania (nr 9), dojść do precyzyjnych modeli działania (nr 10), a tym samym do lepszej działalności (nr 11).

Patrząc na sporządzony przez Hiltnera model działalności Kościoła pionowo — można odnotować w nim wymiar czasu (teraźniejszość

i przyszłość, jako kierunek napięcie między działalnością pierwszą i działalnością drugą). Następnie rysuje się problem teorii i praktyki (działalność pierwsza — teoria — działalność druga, rzutująca na określoną koncepcję przewyciężenia problemu). Patrząc poziomo — modus wyraża napięcie pomiędzy metodami teologicznymi i empirycznymi⁶⁵.

W krytycznej ocenie koncepcji podkreśla się jej wpływ na obudzenie zainteresowań problematyką pastoralną oraz na ukazanie możliwości współpracy międzydyscyplinarnej. Wielu autorów dostrzega w propozycji Hiltnera możliwość rozwoju teologii pastoralnej, szczególnie przez opracowanie modeli działalności kościelnej⁶⁶.

2 REFLEKSJA PASTORALNA MARCEL LEBEBRE

Także Marcel Levebre traktuje teologię pastoralną jako naukę o działaniu. Jego zdaniem, teologia pastoralna prowadzi refleksję teologiczną w sposób specyficzny, dysponując własną metodą, i zmierza do ujęcia międzydyscyplinarnego⁶⁷.

Dokonując przeglądu określeń tej dziedziny wiedzy z ostatniego piętnastolecia Levebre wskazał na zagrożenia, jakie teologia pastoralna musi przewyciężać dzisiaj. Wymienia tu pragmatyzm, brak specyfikacji teologii pastoralnej jako nauki, potrzebę odnowy języka, naturalizm i nadprzyrodzoność itd.⁶⁸

Działanie — zauważa Levebre — jest przedmiotem intensywnych badań, prowadzonych od wielu lat. Intensyfikacja tych poszukiwań dokonuje się szczególnie ze względu na racjonalizację pracy i zachodzące przemiany cywilizacyjne. W takim kontekście zrodziła się nauka, zwana prakseologią. Według uczonego wyniki tej dyscypliny naukowej mogą być wykorzystane z powodzeniem w teologii pastoralnej.

Levebre utrzymuje, że każda działalność kościelna może być analizowana według następujących kryteriów, wyodrębnionych w analizie naukowej każdego działania: kryterium celu, który działający chce osiągnąć; kryterium kontroli celu na całej drodze realizacji działania, aż do weryfikacji ostatecznej, czy w całej działalności duszpasterskiej było stałe dążenie do zrealizowania celu i czy nie było od-

⁶⁵ Tamże s. 169.

⁶⁶ Por. Midali, jw. s. 872; K. F. Daiber: *Grundriss der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*. München-Mainz 1977, s. 61—151; Bäumlner, Krusche, jw. s. 90—92.

⁶⁷ Zob. M. Levebre: *Vers une nouvelle problematique de la théologie pastorale*. „Nouvelle Revue Théologique” 93:1971 s. 29—35.

⁶⁸ Tamże s. 29—50.

chyłeń na tej drodze; kryterium środków i metod potrzebnych do osiągnięcia celu związanego z działaniem zaplanowanym; wreszcie kryterium decyzji w różnych fazach wykonania⁶⁹.

W realizacji działania duszpasterskiego Levebre wyodrębnia następujące elementy:

a) przygotowanie (analizuje się tutaj sytuację wyjściową oraz typ działania zamierzonego);

b) organizacja (rozdziela się tutaj zadania, programuje czas, sposoby realizacji i stosowane metody ze względu na to działanie);

c) koordynacja (dokonuje się tu włączenie działania szczegółowego do ogólnego programu działania na różnych poziomach, ustalenie poprawek, które trzeba wprowadzić);

d) kontrola wykonania (zwraca się tu uwagę na wierność działania wyznaczonym zadaniom, na naturę osiągniętych rezultatów, trudności, które wyłoniły się na drodze realizacji działania, na nowe aspekty działania itd.);

e) decyzja (zaangażowanie osób odpowiedzialnych za decyzje w różnych fazach ich podejmowania; wartości i motywacje przy podejmowaniu konkretnych decyzji; konsekwencje podejmowanych decyzji itd.).

W przypadku działalności zbiorczej, jaką jest praca duszpasterska, Levebre akcentuje korzyści płynące z zastosowania metody używanej przez tzw. „Organization Development”. Dąży się tu do zapewnienia skuteczności i wydajności działania przez wzrost wymagań i kwalifikacji osób zaangażowanych w realizację tego działania. Osoby te uwrażliwione są na uczestnictwo, współpracę i współodpowiedzialność za podejmowane działania⁷⁰.

Uczony uwrażliwiony jest na potrzebę i znaczenie podejścia międzydyscyplinarnego tak w refleksji pastoralnej, jak i w działalności duszpasterskiej. Podkreśla specjalny charakter działania duszpasterskiego, wymagającego w sposób szczególny podejścia wielodyscyplinarnego. Mówiąc o potrzebie podejścia międzydyscyplinarnego w refleksji pastoralnej, zwraca uwagę na sposoby współpracy dyscyplin naukowych w teologii pastoralnej, na trudności w dotychczasowych badaniach pastoralnych, oraz wskazuje tematy, które wymagają przede wszystkim ujęcia wielodyscyplinarnego. Jego zdaniem przyczyniłoby się to do rozwoju współpracy teoretyków i praktyków duszpasterstwa oraz do wzajemnego oddziaływania i koordynacji teorii i praktyki,

⁶⁹ Por. Midali, jw. s. 873.

⁷⁰ Zob. Levebre: *Théologie pastorale et agir ecclésial*. „Nouvelle Revue Théologique” 93:1971, s. 363—386.

badań naukowych i działalności Kościoła. Ta sprawa wydaje się być jednym z głównych problemów duszpasterstwa i współczesnej teologii pastoralnej⁷¹.

III Teologia pastoralna w służbie „praktyki wyzwolenia”

Literatura pastoralna latynoamerykańska czerpie natchnienie z tzw. teologii wyzwolenia. Głównymi przedstawicielami tego kierunku są S. Galilea, L. Boff, R. Vidales, R. A. Alves, E. Pironio, A. Alonso J. L. Segudo, L. Cera i inni⁷².

W obecnym stanie teologia wyzwolenia nie jest szkołą, ale prądem z różnymi kierunkami i tendencjami. W literaturze tego prądu znajdują się pozycje podejmujące problematykę teologiczną oraz opracowania będące refleksją nad wyzwoleniem społeczno-politycznym. Mieszanie tych dwu płaszczyzn przesądziło o samej teologii wyzwolenia, czyniąc ją niejednokrotnie przedmiotem krytyki ze względu na niedowartościowanie w niej wymiaru teologicznego i duszpasterskiego⁷³. Niektórzy autorzy są uwrażliwieni przede wszystkim na aspekty społeczno-polityczne nowej sytuacji w Ameryce Łacińskiej i Południowej, inni na religijność ludową. Dla niektórych z nich teologia wyzwolenia jest teologią zbawienia w uwarunkowaniach, w jakich żyje człowiek na tym kontynencie, dla innych jest raczej wyrazem łacińsko-amerykańskiej teologii politycznej. Są też i tacy, którzy interesują się tematami ściśle religijnymi i duszpasterskimi.

Wszyscy przedstawiciele tzw. teologii wyzwolenia odsuwają się mniej lub bardziej od kierunków progresywnych teologii na Zachodzie. W szczególności odrzucają oni tzw. teologię sekularyzacji, w świetle której Kościół nie wywiera już wpływu o charakterze społecznym na wspólnoty współczesne. Przedstawiciele teologii wyzwolenia kładą nacisk na odpowiedzialność historyczną Kościoła. Chrześcijaństwo musi być siłą przekształcającą społeczeństwo i nie może zwalniać się z pełnienia tego historycznego zadania⁷⁴.

⁷¹ Zob. tenże: *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorales*. Tamże s. 947—962, 1051—1071.

⁷² Por. J. Comblin: *Evangelização e Libertação*. „Revista ecclesiastica brasileira” 37:1977, s. 567—797.

⁷³ Zob. S. Galilea: *Teologia della liberazione e nuove esigenze cristiane*. W: *La nuova frontiera della Teologia in America Latina*. Red. R. Gibellini. Brescia 1975, s. 250—253.

⁷⁴ Zob. F. Fiorenza: *Latin American Liberation Theology*. „Interpretation” 28:1974, s. 441—457.

Teologia wyzwolenia opiera się na następujących założeniach:

a) trwa sytuacja niedorozwoju i niesprawiedliwości, którą odczuwa większość ludzi kontynentu latinoamerykańskiego;

b) interpretacja chrześcijańska tego stanu rzeczy oceniana jest przez wierzących jako „sytuacja grzeszna”. Utrwała ten stan zinstytucjonalizowana przemoc oraz struktury społeczno-gospodarcze i polityczne;

c) istniejąca sytuacja i odwołanie się do sumień chrześcijan i Kościoła, aby bronili w imię wiary różnego rodzaju ucisnionych, doprowadziła do powstania tzw. historycznej praktyki wyzwolenia.

W kontekście latinoamerykańskim wyzwanie dla teologii nie pochodzi, jak w Europie, od niewiary, ale od „nieczłowieka”, to znaczy od tych, którzy w warunkach społeczno-politycznych tego kontynentu nie są traktowani w sposób humanitarny. Teologia tradycyjna wychodziła z Objawienia, aby określić wartość działalności chrześcijańskiej. Teologia wyzwolenia natomiast, aby prowadzić refleksję teologiczną, wychodzi z historycznej praktyki wyzwolenia. To rzutuje nawet na sposób odbierania Słowa Bożego. Biblia jest odczytywana w kontekście praktyki wyzwolenia i konfrontowania z tą działalnością. Praktyka wyzwolenia prowadzi do nowego rozumienia działania Boga w historii. Pismo święte, tak interpretowane, pomaga w analizowaniu, w sposób ewangeliczny, sytuacji i procesów wyzwalających, które występują w aktualnej rzeczywistości latinoamerykańskiej⁷⁵.

Opracowanie głęboko odnowionych zagadnień teologii tradycyjnej w bezpośrednim związku z teologią wyzwolenia przyjmuje nową wymowę teologiczną. Zbawienie eschatologiczne jest uważane tutaj za rzeczywistość, która dokonuje się w aktualnych procesach historycznych i jest wyzwoleniem integralnym, dokonującym się *hic et nunc*, ze względu na ostateczne zbawienie w Chrystusie⁷⁶.

Historyczna praktyka wyzwolenia zawiera nowy typ duchowości, jakąś mistykę praktyki wyzwolenia, która odkrywa nowe znaki w postaciach Proroków, Chrystusa i Apostołów, oraz nowe podjęcie ewangeliczne i postępowanie chrześcijańskie wobec ubogich i grzeszników. Kontemplacja jest tu źródłem praktyki wyzwalającej oraz służby braciom. Miłość chrześcijańska w pełnym konfliktach społeczeństwie latinoame-

⁷⁵ Por. J. C. Scannone: *Teologia, cultura popolare e discernimento. Verso una teologia che accompagni i popoli latinoamericani nel loro processo di liberazione*. W: *La nuova frontiera della Teologia in America Latina*, jw. s. 321.

⁷⁶ Zob. H. Assmann: *L'attuazione storica del potere di Cristo. Note sul discernimento delle contraddizioni cristologiche*. W: *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, jw. s. 202—225; J. L. Segudo: *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*. Buenos Aires 1970, s. 24—46.

rykańskim staje się solidarnością z uciskanymi. Nadzieja natomiast jest perspektywą nadejścia królestwa eschatologicznego, którego wartości można poznać w rzeczywistości latynoamerykańskiej przez wyzwalający lek⁷⁷.

Teologia wyzwolenia chce być nie tylko refleksją teologiczną na praktykę, ale jednocześnie refleksją dla praktyki wyzwolenia. Zmierzając ona do zmiany sytuacji i uwolnienia z ucisku i niesprawiedliwości oraz sprzyja takiemu działaniu. W tym kontekście rozwinęła się także teologia pastoralna, która faktycznie została opracowana na fundamencie historycznej praktyki wyzwolenia. Funkcja tak rozumianej teologii pastoralnej w świetle literatury, wciąż wzrastającej⁷⁸, jest określanie jednoznacznie. Do tej funkcji należy ocenianie w świetle Ewangelii w świetle zaś praktyki wyzwolenia odczytywanie i interpretowanie wszystkich działań pastoralnych, wynikających z rzeczywistości latynoamerykańskiej, sygnalizowanie pewnych sposobów działania chrześcijańskiego, zmierzających do wyzwolenia⁷⁹.

Wielu autorów podkreśla potrzebę gruntownej refleksji naukowej nad złożoną rzeczywistością latynoamerykańską. Taka analiza byłaby podstawą skutecznego działania duszpasterskiego. Chodzi tu o określenie sytuacji ucisku, uwarunkowań historycznych i społecznych oraz specyfiki religijności ludowej. W teologii pastoralnej podkreśla się za barwienie chrześcijańskie wyzwolenia; opracowuje się zasady ewangelizacji wyzwalającej, opartej na solidarności z ludem; docenia się funkcję prorocką i zapowiedź braterstwa chrześcijańskiego; podkreśla się znaczenie liturgii, która budzi wiarę i ożywia praktykę wyzwolenia; popiera strategię duszpasterską, pomagającą wspólnotom chrześcijańskim na przyjęcie odpowiedzialności za wyzwolenie człowieka i budowanie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa⁸⁰.

Teologia pastoralna, oparta na teologii wyzwolenia, nie stosuje odmiennych metod. Opiera ona swoją refleksję na metodzie historyczno-

⁷⁷ Zob. S. Galilea: *La liberazione come incontro fra politica e contemplazione*. „Concilium” 10:1974 nr 6, s. 39—45; tenże: *Spiritualità della liberazione*. Brescia 1974, s. 32—41.

⁷⁸ Zob. np. Scannone, jw. s. 317—328; L. Gera: *Elementos para una pastoral popular*. „Contacto” 1974 nr 2, s. 56—61; G. Gutierrez: *Prassi di liberazione, teologia e annuncio*. „Concilium” 10:1974 nr 6, s. 73—97.

⁷⁹ Por. Gera, jw. s. 321—327.

⁸⁰ Zob. np. E. Gilardi: *Teologia politiche e della liberazione. Osservazioni metodologiche*. „Scuola Cattolica” 1976 nr 2, s. 137—191; F. H. Lepargneur: *Théologies de la liberation et théologie tout court*. „Nouvelle Revue Théologique” 98:1976, s. 126—169.

-krytycznej. Wykorzystuje ponadto osiągnięcia nauk humanistycznych oraz teologii biblijnej i systematycznej. Wyniki tych dyscyplin uwzględnia niejednokrotnie przy opracowywaniu modeli i programów działania duszpasterskiego⁸¹.

IV Protestantkie ujęcia teologii praktycznej

Dla pełniejszego ukazania obrazu teologii pastoralnej w okresie posoborowym może być pożyteczne krótkie wspomnienie kierunków i koncepcji teologii pastoralnej w Kościele protestanckim. Protestantką teologię praktyczną (nazwę tę teologowie protestanccy wolą bardziej niż teologia pastoralna) omawianego tu okresu można podzielić, jak się wydaje, na cztery główne kierunki, które zostaną tu pokrótce scharakteryzowane.

1. TEOLOGIA PRAKTYCZNA JAKO „TEOLOGIA EMPIRYCZNA”

Przedstawicielami takiego ujęcia teologii praktycznej są przede wszystkim: Yorick Spiegel, Bernd Päsche, Walther Eisinger⁸². Zdaniem ich, teologia praktyczna zajmuje się głównie trzema dziedzinami: działalnością chrześcijańską i religijną, działaniem kościelnym zinstytucjonalizowanym i działalnością Kościoła i grup chrześcijańskich traktowanych jako instytucje o określonych strukturach i systemach legitymizacji a zdolnych zaspokajać potrzeby religijne członków wspólnot czy grup.

Teologia praktyczna jako „teologia empiryczna” rozwija podwójne dowodzenie teologiczne. Jedno z nich dotyczy zrozumienia interpretacji wypowiedzi teologicznych dotyczących wskazanych wyżej trzech dziedzin. Drugie odnosi się do stwierdzeń normatywnych, które teologia praktyczna opracowuje we wszystkich wyliczonych dziedzinach stanowiących przedmiot jej refleksji.

W prowadzeniu tego podwójnego dyskursu teologicznego teologia praktyczna koncentruje się głównie na następujących zagadnieniach:

⁸¹ Por. Gilardi, jw. s. 137—168.

⁸² Zob. Y. Spiegel: *Praktische Theologie als empirische Theologie*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 178—194; W. Eisinger: *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*. W: *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*. Red. H. Siemers, H. R. Reuter. Göttingen 1970, s. 13—27; B. Päsche: *Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft*. „Theologia Practica” 6 (1971), s. 1—16.

a) dąży za pomocą metod socjologicznych i hermeneutycznych oraz przy wsparciu innych dyscyplin zajmujących się działaniem do zrozumienia współczesnej działalności eklezjalnej w trzech wspomnianych wcześniej dziedzinach kościelnej rzeczywistości;

b) zmierza do interpretacji krytycznej działalności kościelno-religijnej w tychże dziedzinach. Wychodząc z danych Nowego Testamentu ocenia późniejszą tradycję i normatywy, które kierują życiem eklezjalnym;

c) zmierza do odnowy działalności kościelnej poprzez refleksję na podejmowanych próbach i eksperymentach oraz programowanie działania kościelnego;

d) wskazuje na potrzebę uwzględniania w poszczególnych dziedzinach teologicznych formowania działaczy duszpasterskich.

Kładzie się tu nacisk na konieczność współpracy teologii praktycznej z innymi dyscyplinami, a zwłaszcza z socjologią religii. Do pełnej współpracy tych dwu dyscyplin, zdaniem Spiegela, jeszcze pozostała daleka droga⁸³.

2. TEOLOGIA PASTORALNA JAKO „TEORIA FUNKCJONALNA”

Przedstawiciele tej koncepcji (Karl Wilhelm Dahm, Manfred Josuttis, Christof Bäuml i inni) widzą w teologii praktycznej naukę stosowaną. Dyscyplina ta powinna stosować w różnych sektorach działalności eklezjalnej dane wypracowane przez różne dyscypliny teologiczne. Ma przyczyniać się do rozwoju działalności kościelnej poprzez analizę empiryczną. W tym celu powinna ona korzystać z osiągnięć nauk humanistycznych zajmujących się działaniem, a także innych nauk teologicznych⁸⁴. Teologia pastoralna nie jest tylko dla stosowania wyników egzegezy biblijnej albo dla nadawania treściom dogmatycznym odpowiedniejszego wyrazu, ale jest dyscypliną, w której, stosując odpowiednie metody, można analizować działalność Kościoła na płaszczyźnie poznawczej typu empirycznego⁸⁵.

Według Karola Wilhelma Dahma działanie kościelne jest funkcjonalne w podwójnym znaczeniu: najpierw w tym sensie, że Kościół jest

⁸³ Zob. Y. Spiegel: *Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in den Praktischen Theologie*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 227—243.

⁸⁴ Por. H. D. Bastian: *Praktische Theologie und Theorie*. „*Theologia Practica*” 9(1974), s. 85—96.

⁸⁵ Zob. tenże: *Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgabe der Praktischen Theologie*. „*Evangelische Theologie*” 28:1968, s. 28—30.

włączony w inne niż eklezjalne grupy społeczne, oraz że Kościół jest skierowany do ścisłych zadań, które mu są powierzone. Kościół jako religia zinstytucjonalizowana jest wezwany do rozwijania dwu zadań. Jest to zadanie pośredniczenia w osiągnięciu pewnych wartości oraz zadanie towarzyszenia w poszczególnych ludzkich sytuacjach kryzysu lub potrzeb⁸⁶.

Teologia praktyczna stawia, w oparciu o doświadczenie czy badania rzeczywistości religijnej, hipotezy i wnioski. Wyrzekając się zamiaru opracowania teorii globalnej, usiłuje ona połączyć osiągnięcia wszystkich dyscyplin zajmujących się działalnością, celem ulepszenia działalności eklezjalnej. Z tego powodu teologia praktyczna określana jest jako „teologia funkcjonalna”⁸⁷. Opracowanie takiego ujęcia zakłada wykorzystanie osiągnięć socjologii religii⁸⁸.

3 TEOLOGIA PRAKTYCZNA JAKO „TEORIA KRYTYCZNA”

Głównymi przedstawicielami tego ujęcia teologii praktycznej są Gert Otto, Georges Casalis i Bernd Päsche⁸⁹. Zdaniem tych autorów teologia praktyczna jest „krytyką teologii”, pojmowanej tradycyjnie, ukierunkowanej tylko ku przyszłości, zaniedbując działalność w teraźniejszości i przyszłości. Teologia praktyczna rozumiana jako „teoria krytyczna” ma dwojakie zadanie: krytykę ideologiczną teologii i krytykę teologiczną ideologii⁹⁰. Rozwija ona „teorię krytyczną” w sensie tzw. Szkoły Frankfurckiej, gdzie termin „teoria” brany jest w znaczeniu historycznym i społecznym, z koniecznym nawiązaniem do ak-

⁸⁶ K. W. Dahm: *Religiöse Kommunikation und kirchliche Institutionen*. W: *Religion System und Sozialisation*. Red. K. W. Dahm, N. Luhmann. Darmstadt 1972, s. 133—188.

⁸⁷ Por. Bastian: *Praktische Theologie und Theorie*, jw. s. 86—90.

⁸⁸ Por. M. Josuttis: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*. München 1974, s. 245—253; C. Bäumer: *Praktische Theologie — ein notwendiges Element wissenschaftlicher Theologie?* „*Theologia Practica*” 9(1974), s. 72—84.

⁸⁹ Zob. np. G. Casalis: *Théologie pratique et pratique de la théologie*. „*Le Point Théologique*” 5(1973), s. 85—105; G. Otto: *Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis-Thesen zum Verständnis einer Formel*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 196—203; tenże: *Einführung in die Praktische Theologie*. Stuttgart 1976, s. 75—89; tenże: *Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie*. W: *Praktisch-Theologisches Handbuch*. Red. G. Otto. Hamburg 1970, s. 9—24; Päsche, jw. s. 1—13.

⁹⁰ Por. Casalis, jw. s. 86—93.

tualnej sytuacji⁹¹. Termin zaś „krytyczna” dotyczy sądu wartościującego. Ten krytycyzm teorii dotyczy jej samej, innych teorii oraz działalności, z którą jest związana. Teoria działania powinna analizować siebie samą oraz działanie kościelne w kontekście konkretnej „historii”⁹². Teoria krytyczna nie tylko dedukcyjnie wpływać powinna na kształtowanie praktyki, ale poprzez doskonalenie siebie także na rozwój działania. Przedstawiciele tego ujęcia teologii praktycznej idą: T. W. Adorno i twierdzą, że teoria i praktyka wzajemnie są od siebie zależne i wzajemnie siebie potrzebują⁹³. Działalność powinna zatem nawiązać kontakt z teorią krytyczną. Przez to teoria odzyskuje walor realności i przydatności, a praktyka nie będzie pozbawiona kontaktu z refleksją.

4. TEOLOGIA PRAKTYCZNA JAKO „TEORIA POSŁUGIWANIA DUSZPASTERZA”

Poprzednie koncepcje protestanckie teologii praktycznej pozostały wiały niedomówienia w zakresie funkcji formacyjnej duszpasterzy przez tę dyscyplinę. Sytuacja ta wywołała wystąpienie niektórych pastoraliistów (Walter Neidhart, Wolfgang Steck, Peter Krusche) z żądaniem aby teologia praktyczna zajmowała się formowaniem działaczy duszpasterskich. Walter Neidhart uważa, że teologia praktyczna formacji duszpasterza powinna traktować jako najważniejsze swoje zobowiązanie. Zadaniem teologii praktycznej — według niego — jest refleksja, przy pomocy odpowiednich metod, nad tymi działaniami w grupach ekumenicznych i rzeczywistości publicznej, które mają wpływ na formowanie postaw i zachowań działaczy pastoralnych⁹⁴. Również Wolfgang Steck

⁹¹ Por. J. Heinrichs: *Theorie welcher Praxis. Theorie-Praxis Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie*. W: *Theologie zwischen Theorie und Praxis*. Red. L. Bertsch. Frankfurt am Main 1975, s. 10—28; R. Marié: *Le projet de théologie pratique*. Paris 1979, s. 75—81.

⁹² Por. E. Schillebeeckx: *La „nuova teoria critica” e teoria critica e ermeneutica teologica*. Brescia 1975, s. 158—211.

⁹³ Problem relacji teorii i praktyki do siebie był dotąd niedostatecznie doceniany w teologii praktycznej. W podejściu do tej problematyki występowały uprzedzenia albo uproszczenia. Skutkiem tego było powstanie dwu skrajnych tendencji w traktowaniu tego zagadnienia. Pierwsza z nich głosiła prymat teorii nad praktyką, a druga doceniała tylko działalność. Współczesna refleksja wykazuje, że próby podporządkowania albo nadrzędnego traktowania teorii lub praktyki były wypaczeniem teologii pastoralnej. Por. N. Greinacher: *Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie*. W: *Praktische Theologie heute*, jw. s. 108—110; Neufeld, jw. s. 210—225; R. Kamiński: *Teoria działania Kościoła jako problem teologii praktycznej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1982 z. 6.

utrzymuje, że teologia praktyczna ma sens o tyle, o ile zajmuje się przygotowaniem działaczy duszpasterskich, szczególnie „pasterzy”⁹⁵. Nie może jednak stać się tylko teologią na usługach „pasterzy”, jak było w przeszłości⁹⁶. Jest ona wezwana także do wypracowania zasad w zakresie przepowiadania, katechizacji, poradnictwa indywidualnego. Jednocześnie powinna studiować najlepsze metody i sposoby współdziałania, pracy w grupach religijnych i kierowania wspólnotami eklezjalnymi⁹⁷.

Spoglądając wstecz na dokonany przegląd ujęć i tendencji rozwojowych należy stwierdzić, że po Soborze Watykańskim II odnotowuje się wzrastające znaczenie teologii pastoralnej, zwanej przez wielu pastoralistów praktyczną. Badana dyscyplina rozwija się jako refleksja wiary nad działalnością kościelną w kontekście aktualnych uwarunkowań społeczno-kulturowych.

W wielości zauważonych kierunków i koncepcji można odczytać pewne cechy wspólne. Wspólne jest traktowanie teologii pastoralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej, mającej swój przedmiot badań i posługującej się w badaniach własną metodą naukową. Teologia pastoralna nie może być sprowadzona tylko do wymiarów nauki stosowanej, do recept moralnych, norm prawnych, wskazań liturgiczno-ascetycznych i duszpasterskich czy technologii duszpasterskiej. Wychodzi z istoty Kościoła i jest kierowana nie tylko ku działalności kościelnej, ale także na zaprowadzenie refleksji nad tą działalnością, celem jej ulepszenia. Wychodzi ona z praktyki nie tylko po to, aby sformułować teorię, ale także aby opracować kryteria i wskazania dające się bezpośrednio zastosować w praktycznej działalności, celem jej odnowy.

Refleksja teologiczna prowadzona w ramach teologii pastoralnej ma charakter międzydyscyplinarny. Opiera się na dialogu z innymi dyscyplinami teologicznymi i naukami humanistycznymi, zajmującymi się działalnością ludzką. W takim ujęciu teologia pastoralna występuje jako nauka z pogranicza innych dyscyplin teologicznych i nauk humanistycznych. Stosuje się w niej metodę empiryczno-krytyczną, właściwą naukom doświadczalnym. Stosowanie tej metody służy powiązaniu teorii pastoralnej z praktyką kościelną.

⁹⁴ W. Neidhart: *Aspekte der Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen*, „Theologia Practica” 9(1974), s. 97—98.

⁹⁵ Zob. W. Steck: *Die wissenschaftlichen Situation der Praktischen Theologie*, „Wissen und Praxis in Kirche und Gesellschaft” 63(1974), s. 65—80.

⁹⁶ Por. P. Krusche: *Der Pfarrer als Kriesengagent. Gesichtspunkte zur Profilierung der pastoralen Berufsrolle*, „Theologia Practica” 9(1974), s. 277—291.

⁹⁷ Por. Neidhart, jw. s. 98.

W refleksji pastoralnej wielu autorów odwołuje się do następujących nauk humanistycznych: antropologii, psychologii, socjologii, na o języku i środkach masowego przekazu, cybernetyki i futurologii. Niektóre z tych dyscyplin potrzebne są w fazie analizy sytuacji, inne na etapie planowania, jeszcze inne na odcinku opracowywania strategii działania kościelnego. Teologia pastoralna może wykorzystać wyniki tych nauk, interpretując je w perspektywie teologicznej.

PASTORAL THEOLOGY AFTER THE COUNCIL (1965—1982)

SUMMARY

The pastoral theology of the postconciliar period has been influenced by the change in the Church itself, transformations in the world, and in particular by the changes in the mentality and interests of contemporary people, which do not always favour the growth of religiousness. All this indicates not only that the contemporary Church carries out its mission under increasingly difficult conditions but also that the present situation requires a search for an adequate conception of pastoral theology.

During the postconciliar period pastoral theology has been understood in a variety of ways. Discussions about its conceptions are still continuing. There are different approaches to its subject matter, solutions and methods of investigation.

There are several possible ways to classify the work of postconciliar pastoral theologians. This article adopts a division into three distinct currents. One is the ecclesiological trend, initiated during the council by the authors of the German „Handbuch der Pastoraltheologie” and continued by F. Klostermann (the community principle), H. Schuster (the problem of Jesus), J. Goldbrunner (the principle of Incarnation), C. Floristan, M. Uscros and M. van Caster (interpretation of experience). The second current of pastoral theology regards the discipline dealing with the activity of the Church. This approach is due to S. Hiltner and its continuators are R. Zerfass and M. Levebre.

The various postconciliar conceptions of pastoral theology have some features in common. They agree in viewing pastoral theology as a separate theological discipline, with its own subject matter and methods. Pastoral theology takes the essence of the Church as its starting point and aims not only at analyzing the activities of the Church but also at improving them. Pastoral theological reflection is interdisciplinary. It is based on a dialogue with other theological disciplines and those of the humanities which deal with human activity. The humanistic disciplines often invoked are: anthropology, psychology, sociology, language science, science of the media, praxeology, cybernetics and futurology. Some of these are useful in the analysis of the situation, some in the planning phase and some in the developing of strategies for Church action. Pastoral theology makes use of the results of these disciplines interpreting them theologically.

PAPIESTWO W MIĘDZYKOŚCIELNYCH DIALOGACH KATOLICKO-LUTERAŃSKICH

Duch Święty prowadzi Kościoły do jedności zasadniczo trzema drogami: ekumenizmu duchowego (modlitwa i pokuta), współpracy („chrześcijaństwo praktyczne”; wspólne starania o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka; pomoc materialna szczególnie potrzebującym itp.) i dialogu. Ta ostatnia zyskuje coraz bardziej na znaczeniu i ukazuje realne szanse pojednania.

W okresie posoborowym zainicjowano kilkadziesiąt doktrynalnych dialogów międzykościelnych. Oprócz dialogów na forum światowym (przykładem Grupa Watykan—Genewa czy Komisja Mieszana, utworzona przez Światową Federację Luterańską i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan), toczą się rozmowy na forum lokalnym, np. w Polsce w Podkomisji Dialogu utworzonej przez Kościół katolicki i osiem Kościołów mniejszościowych.

Temat papieżstwa został podjęty przez różne grupy dialogu. Trzeba wspomnieć przede wszystkim komisję katolicko-anglikańską z jej deklaracją *Autorytet w Kościele*. Uczestnicy dialogów katolicko-luterańskich, zarówno na forum światowym, jak lokalnym, doszli do wniosku, że w poważnym dialogu między tymi dwoma wspólnotami chrześcijańskimi nie da się pominąć trudnej problematyki posługiwania Piotrowego na rzecz całego Kościoła.

Ze względu na odwagę w podejmowaniu tych zagadnień, z uwagi na tempo i skalę wykonanej pracy, jak też na doniosłość opublikowanego już tekstu, na pierwszy plan w dialogach lokalnych wysuwa się bezdyskusyjnie grupa luterańsko-katolicka w USA, utworzona przez rzymskokatolicką Komisję Episkopatu tegoż kraju oraz Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luterańskiej.

Od 1965 r. wspomniana komisja opublikowała następujące uzgodnienia, zwane częściami deklaracji:

1) O Symbolu Nicejskim (*Status Credo Nicejskiego jako dogmat Kościoła — The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church, 1965*);

W refleksji pastoralnej wielu autorów odwołuje się do następujących nauk humanistycznych: antropologii, psychologii, socjologii, na o języku i środkach masowego przekazu, cybernetyki i futurologii. Niektóre z tych dyscyplin potrzebne są w fazie analizy sytuacji, inne etapie planowania, jeszcze inne na odcinku opracowywania strategii działania kościelnego. Teologia pastoralna może wykorzystać wyniki tych nauk, interpretując je w perspektywie teologicznej.

PASTORAL THEOLOGY AFTER THE COUNCIL (1965—1982)

SUMMARY

The pastoral theology of the postconciliar period has been influenced by changes in the Church itself, transformations in the world, and in particular by changes in the mentality and interests of contemporary people, which do not always favour the growth of religiousness. All this indicates not only that the contemporary Church carries out its mission under increasingly difficult conditions but also that the present situation requires a search for an adequate conception of pastoral theology.

During the postconciliar period pastoral theology has been understood in a variety of ways. Discussions about its conceptions are still continuing. There are different approaches to its subject matter, solutions and methods of investigation.

There are several possible ways to classify the work of postconciliar pastoral theologians. This article adopts a division into three distinct currents. One is the ecclesiological trend, initiated during the council by the authors of the German „Handbuch der Pastoraltheologie” and continued by F. Klostermann (the community principle), H. Schuster (the problem of Jesus), J. Goldbrunner (the principle of Incarnation), C. Floristan, M. Useros and M. van Caster (interpretation of experience). The second current of pastoral theology regards the discipline of dealing with the activity of the Church. This approach is due to S. Hiltner and its continuators are R. Zerfass and M. Levebre.

The various postconciliar conceptions of pastoral theology have some features in common. They agree in viewing pastoral theology as a separate theological discipline, with its own subject matter and methods. Pastoral theology takes the essence of the Church as its starting point and aims not only at analyzing the activities of the Church but also at improving them. Pastoral theological reflection is interdisciplinary. It is based on a dialogue with other theological disciplines and those of the humanities which deal with human activity. The humanistic disciplines often invoked are: anthropology, psychology, sociology, language science, science of the media, praxeology, cybernetics and futurology. Some of these are useful in the analysis of the situation, some in the planning phase and some in the developing of strategies for Church action. Pastoral theology makes use of the results of these disciplines interpreting them theologically.

PAPIESTWO W MIĘDZYKOŚCIELNYCH DIALOGACH KATOLICKO-LUTERAŃSKICH

Duch Święty prowadzi Kościoły do jedności zasadniczo trzema drogami: ekumenizmu duchowego (modlitwa i pokuta), współpracy („chrześcijaństwo praktyczne”; wspólne starania o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka; pomoc materialna szczególnie potrzebującym itp.) i dialogu. Ta ostatnia zyskuje coraz bardziej na znaczeniu i ukazuje realne szanse pojednania.

W okresie posoborowym zainicjowano kilkadziesiąt doktrynalnych dialogów międzykościelnych. Oprócz dialogów na forum światowym (przykładem Grupa Watykan—Genewa czy Komisja Mieszana, utworzona przez Światową Federację Luterańską i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan), toczą się rozmowy na forum lokalnym, np. w Polsce w Podkomisji Dialogu utworzonej przez Kościół katolicki i osiem Kościołów mniejszościowych.

Temat papieżstwa został podjęty przez różne grupy dialogu. Trzeba wspomnieć przede wszystkim komisję katolicko-anglikańską z jej deklaracją *Autorytet w Kościele*. Uczestnicy dialogów katolicko-luterańskich, zarówno na forum światowym, jak lokalnym, doszli do wniosku, że w poważnym dialogu między tymi dwoma wspólnotami chrześcijańskimi nie da się pominąć trudnej problematyki posługiwania Piotrowego na rzecz całego Kościoła.

Ze względu na odwagę w podejmowaniu tych zagadnień, z uwagi na tempo i skalę wykonanej pracy, jak też na doniosłość opublikowanego już tekstu, na pierwszy plan w dialogach lokalnych wysuwa się bezdyskusyjnie grupa luterańsko-katolicka w USA, utworzona przez rzymskokatolicką Komisję Episkopatu tegoż kraju oraz Komitet Krajowy USA Światowej Federacji Luterańskiej.

Od 1965 r. wspomniana komisja opublikowała następujące uzgodnienia, zwane częściami deklaracji:

1) O Symbolu Nicejskim (*Status Credo Nicejskiego jako dogmat Kościoła — The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church, 1965*);

2) O chrzcie (*Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów — One Baptism for the Remission of Sins*, 1966);

3) O Eucharystii (*Eucharystia jako Ofiara — The Eucharist as Sacrifice*, 1967);

4) O Eucharystii i posługiwaniu (*Eucharystia a posługiwanie — Eucharist and Ministry*, 1970);

5) O papieństwie (*Posługiwanie a Kościół powszechny — Ministry and the Church Universal*, 1974);

6) O nieomyślności (*Autorytet nauczycielski a nieomyślność w Kościele — Teaching Authority and Infallibility in the Church*, 1978);

7) O najświętszej Maryi Pannie (*Maryja według Nowego Testamentu — Mary in the New Testament*, 1978).

Obie dialogujące ze sobą strony zadbały o publikację wspólnych deklaracji, wraz z materiałami pomocniczymi¹.

Na forum światowym czy ogólnokościelnym dialog katolicko-luterański zrodził się z niezwykłego wydarzenia Soboru Watykańskiego II, które otworzyło katolicyzm na znak naszych czasów — ruch ekumeniczny. Od 1967 r. pracuje kilkunastoosobowy zespół teologów, przynależących do tych obu wielkich tradycji chrześcijańskich, który otrzymał oficjalną delegację czy to ze strony Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, czy ze strony Światowej Federacji Luterańskiej, wspierany przez ekspertów uznanej światowej klasy. Temat papieństwa

¹ Zob.: *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 1. The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church. T. 2. One Baptism for the Remission of Sins. T. 3. The Eucharist as Sacrifice*. Ed. by Paul C. Empe and T. Austin Murphy. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1967; *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 4. Eucharist and Ministry*. Publ. jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs. New York 1970; *Lutherans and Catholics in Dialogue. T. 5. Papal Primacy and the Universal Church*. Ed. by Paul C. Empe and T. Austin Murphy. Augsburg Publishing House. Minneapolis (b.r.w); *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestants and Roman Catholic Scholars*. Ed. by Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1973 (tłum. niem.: *Per Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*. Stuttgart 1976; o dialogu katolicko-luterańskim w USA nt. papieństwa zob.: P. Misner: *Das ökumenische Gespräch über das Papstum in den USA. W: Petrus und Papst. Evangelium. Einheit der Kirche. Papstdienst. Beiträge und Notizen*. Hrsg. von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. Aschendorff-Münster 1977 (tamże obszerna bibliografia przedmiotu); G. Gassmann: *Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen über das Papstum. W: Petrus und Papst*, jw. (dotyczy dialogu luterańsko-katolickiego w USA i dialogu anglikańsko-katolickiego).

do tej pory nie stał się nigdy głównym przedmiotem zainteresowania tego zespołu, został jednak poruszony ubocznie w rozważaniach nad posługiwaniem kościelnymi.

Niniejsze studium pragnie przybliżyć polskiemu czytelnikowi osiągnięcia wspomnianych grup katolicko-luterańskich w przedmiocie papieżstwa. Sama lektura — bez dopowiedzeń, wyjaśnień i podkreśleń — tylko z wielką trudnością może ukazać niezwykłość i doniosłość nowych tekstów eklezjologicznych, które odsłaniają interesujące perspektywy nauki o posługiwaniu na rzecz całego Kościoła.

I Papieżstwo w dialogu katolicko-luterańskim w USA

Praca nad dokumentem o papieżstwie trwała od jesieni 1970 r. Została uwieńczona w marcu 1974 r. publikacją końcowej deklaracji *Posługiwanie a Kościół powszechny*. Polski przekład tego pasjonującego tekstu zawdzięczamy wydawnictwu „Novum”². Edycja nabrała dodatkowej wartości dzięki temu, że do dokumentu dołączono przekład ważniejszych referatów wygłoszonych podczas sesji roboczych grupy. Naświetlają one bliżej deklarację i stanowią formę autentycznego komentarza³.

Dokument składa się z *Przedmowy*, podpisanej przez obu współprzewodniczących, Paula C. Empie z Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luteran i T. Austina Murphy z Komisji d/s Ekumenizmu Episkopatu USA, z trzech części korpusu (wspólne, katolicko-luterańskie stanowisko; refleksje uczestników luterańskich; refleksje uczestników katolickich) oraz — w charakterze jak gdyby zakończenia — z informacji o pracach zespołów specjalistycznych do spraw Nowego Testamentu i okresu patrystycznego.

W *Przedmowie* obaj współprzewodniczący przyznają, że podejmowanie tematu papieżstwa jest przedsięwzięciem ryzykownym, a zdaniem wielu obserwatorów — przedwczesnym i nieroztropnym, że jednak podejmują go z dwu racji: zachęcają do tego dotychczasowe osiągnięcia.

² *Prymat papieski i Kościół powszechny*. Tłum. J. Zagórski. „Novum” 1978 nr 3—4, s. 38—75; Tamże: S. C. Napiórkowski OFMConv: *O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej katolicko-luterańskiej w USA*, s. 33—37.

³ Są to: J. F. McCue: *Okres patrystyczny do Soboru Nicejskiego*. „Novum” 1978 nr 3—4, s. 77—108; A. C. Piepkorn: *Od Soboru Nicejskiego do Leona Wielkiego*. Tamże s. 109—138; G. H. Tavard: *Papieżstwo w wiekach średnich*. Tamże s. 139—146. Wszystkie tłum. J. Zagórski.

dialogu, po wtóre — ta problematyka otwiera szerokie pole dla dalszych dyskusji oraz decyzji ze strony autorytetów kościelnych. Charakteryzując przebieg prac, podkreślili rolę modlitwy do Ducha Świętego oraz „przeżycie braterstwa chrześcijańskiego we wspólnym wysiłku poszukiwania prawdy w duchu miłości”.

1 WSPÓLNE OŚWIADCZENIE

Autorzy dokumentu zadbali o teologiczny kontekst podejmowanego problemu. Takim kontekstem jest niewątpliwie problematyka różnic w posługiwaniu w Kościele. Przecież prymat to jakaś forma kościelnego posługiwania. Zauważyli też interesujący fakt, że temat prymatu obrócił elementami pozateologicznymi tak znacznie, że usunął w cień inne nie mniej ważne zagadnienie, jakim są sobory powszechne, które nigdy nie stały się przedmiotem poważniejszych sporów między luteranizmem a katolicyzmem.

Problem papieżstwa oddzielono od zagadnienia nicomylności, któremu poświęcono osobny dokument.

a) Postawienie problemu

Punktem wyjścia do postawienia problemu stało się doświadczenie Kościołów, które stwierdziły, że wspólnota kościelna podzielona niezgodą nie może należycie pełnić swojej misji jednoczenia i jednoczenia ludzkości, a przecież do tego została powołana przez Boga (według planu Bożego jedno ciało Chrystusa ma być skutecznym znakiem zjednoczenia wszystkich rzeczy w Bogu). Podobnie nie może w sposób właściwy spełniać otrzymanej misji wiarygodnego świadectwa o Królestwie Bożym.

By osiągnąć te dwa cele, wszystkie społeczności chrześcijańskie muszą sobie pomagać i ze sobą współpracować. Wielość nie może niszczyć jedności i odwrotnie (nr 1).

Problem, czy niezbędna jest Kościołowi jedność widzialna, nie stawiano na nowo, ponieważ rozwiązano go podczas wcześniejszych etapów dialogu, stwierdzając konieczność również jedności widzialnej. Stwierdzono też wcześniej, że Kościoły lokalne z woli Bożej mają się troszczyć także o cały Kościół, by Ewangelia była wszędzie głoszona i wszędzie sprawowane sakramenty. Nie wracając do tych spraw, dyskusję skoncentrowano na jednym szczegółowym zagadnieniu — posługiwaniu kościelnych, mianowicie „w jaki sposób konkretna

forma tego posługiwania, to jest papieństwo, służyła i służy jedności Kościoła powszechnego, oraz w jaki sposób będzie tę funkcję spełniać w przyszłości" (nr 2).

Nie chodzi więc ani o studium tylko biblijne czy jedynie teologiczne, ale o ujęcie możliwie integralne, całościowe, obejmujące różne techniki badawcze: biblijną, historyczną i ściśle teologiczną, z bardzo mocnym akcentem położonym na historię. Autorzy zapowiadają diagnozę sytuacji aktualnej (w jaki sposób papieństwo obecnie służy jedności Kościoła powszechnego?) i perspektywy na przyszłość.

Wspólnie przyjęte środki jednoczenia Kościoła — poza papieństwem (nr 3)

Jedność Kościoła powszechnego zależy nie tylko od posługiwania papieskiego, ale także od innych czynników. Pięć z nich uznają wspólnie luteranie z katolikami: chrzest, Pismo św., liturgię, wyznania wiary i sobory powszechne. Odnośnie do soborów zauważono, że Reformacja potwierdziła ich wartość, a ostatnio tworzy się instytucje częściowo przypominające sobory: Światową Federację Luterzańską czy Światową Radę Kościołów. Katolicy ostatnio podkreślili na Soborze Watykańskim II ideę koncyliarności i kolegiałości.

Piotr a jednoczenie Kościoła (nr 4)

Funkcja jednoczenia Kościoła powszechnego przypada niewątpliwie także poszczególnym osobom i urzędom w Kościele; można zastanawiać się nad jej znaczeniem. Jeśli tak, to trzeba przyjąć, że taką funkcję pełnił również Piotr.

Obraz Piotra w nowym Testamencie (nr 4)

Posługiwanie Piotra rozumiane było szeroko: 1. był najważniejszy wśród towarzyszy Jezusa; 2. pozostaje w związku z tworzeniem Kościoła; 3. z umacnianiem braci; 4. z pasieniem trzody Chrystusa; 5. jest naczelną postacią w *Listach św. Pawła* i 6. pisze dwa *Listy Powszechne*.

Obraz Piotra w historii (nr 4)

Historia przekazała obraz Piotra = pasterza, troszczącego się o Kościół powszechny. Daje podstawę do mówienia o funkcji Piotrowej. Charakteryzuje się ona tym, że: 1. podmiotem jej jest osoba sprawująca urząd lub Kościół lokalny w odniesieniu do Kościoła powszechnego; 2. służy jedności Kościoła w potrójny sposób:

— symbolizowaniem jedności (znak jedności),

- korygowaniem,
- współpracą w realizacji misji Kościoła.

Funkcja Piotrowa poza Piotrem (nr 5)

Tak scharakteryzowaną funkcję Piotrową może pełnić i pełni nie tylko Piotr i nie tylko papież. W różnej mierze i w niejednakowy sposób pełnią ją biskupi, patriarchowie i prezydenci Kościołów. Historia jednak wykazuje, że biskup Rzymu pełnił ją w stopniu najwyższym.

Reformacja a funkcja Piotrowa (nr 5)

Reformatorzy nie odrzucali funkcji Piotrowej jako takiej, ale jej nadużywanie. Filip Melanchton — Tomasz z Akwinu Reformacji, nawet podkreślił jej znaczenie, kiedy podpisując *Artykuły Szmalkaldzkie*, radykalnie atakujące papieństwo, dodał votum separatum, w którym stwierdził, że gdyby papież uznał prymat Ewangelii, można by uznać jego zwierzchnictwo nad biskupami, byle czynić to w oparciu o prawo ludzkie, nie boskie. Takie ustępstwo Melanchton uznaje za wskazane „ze względu na spokój i jedność chrześcijan obecnie znajdujących się pod jego władzą oraz tych, którzy, być może, znajdują się (pod jego władzą) w przyszłości”⁴.

Reformacja początkowo oczekiwała, że sobór zreformuje papieństwo. Nie odmawiała papieżowi duchowej władzy biskupa Rzymu oraz szerszej władzy duchowej nad innymi Kościołami, z tym jednak, że nie wiązano tego z prawem boskim.

Przerwijmy obecnie lekturę deklaracji amerykańskiej, by przypatrzeć się bliżej stanowisku Reformacji, sformułowanemu w najważniejszych jej tekstach.

b) Sprawa papieństwa w „Konfesji Augsburskiej” z 1530 roku (non variata)

Konfesja Augsburska dzieli się na dwie części: pozytywną i negatywną. W części pozytywnej, bardzo umiarkowanej, wykląda swoje podstawowe tezy nie wspominając wyraźnie o papieństwie. Pośrednio mówi o nim w artykułach na temat Kościoła. Artykuł VII (*O Kościołach*) określa Kościół i jego jedność. Kościół jest „zgrupowaniem wszystkich wierzących, wśród których ewangelia jest czysto zwiasto-

⁴ *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Hrsg. Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen 1967⁶, s. 463—464.

wana i sakramenty święte zgodnie z ewangelią bywają udzielane”⁵. Mówiąc o jedności Kościoła, *Konfesja* nie wspomina o funkcji papieża: „To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane. Do prawdziwej jedności Kościoła chrześcijańskiego nie jest zaś konieczne, ażeby wszędzie były zachowywane jednakowe ceremonie, ustanowione przez ludzi ...”⁶ Artykuł VIII (*Czym jest Kościół?*) określa go jako „zgromadzenie wszystkich wierzących i świętych” i również nie wspomina o funkcji papieskiej.

W części krytycznej, zatytułowanej: *Artykuły, w których się rozpatruje zniesione nadużycia*, artykuł XXVIII (*O władzy kościelnej*), czyli ostatni, w całości mówi o władzy kościelnej, w której kontekście umieszcza sprawę władzy papieża. Odrzuca przyjętą w średniowieczu interpretację władzy kluczy jako władzy duchownej i świeckiej. Przez „władzę kluczy” rozumie władzę głoszenia Ewangelii, odpuszczania i zatrzymywania grzechów oraz udzielania sakramentów. Uzasadnia to w następujący sposób: Jezus przekazał władzę, którą dość dokładnie określił; chodziło mu wyłącznie o władzę duchowną, wyraźnie odcinał się od władzy świeckiej. Władzy, którą przekazał Jezus, nie należy mieszać z władzą cywilną. Jeśli biskupi posiadają jakąś władzę cywilną, to z pewnością nie z prawa boskiego. Jezus nie dał żadnemu ze swoich uczniów władzy miecza⁷. W sprawach ładu kościelnego (poza głoszeniem Słowa Bożego i sprawowaniem sakramentów) nie można czegokolwiek nakazywać pod grzechem (posty, chodzenie do kościoła)⁸. O papieżstwie nie mówi się tu wprost, ale podaje się zasady, w świetle których trzeba je rozumieć i zreinterpretować.

c) „Artykuły Szmalkaldzkie” a stanowisko Melanchtona

Napisane w 1537 r. przez Marcina Lutra *Artykuły Szmalkaldzkie* poświęcają papieżstwu wprost cały specjalny fragment⁹. Luter przyznaje papieżowi biskupstwo rzymskie, a jeśli chodzi o władzę w stosunku do innych biskupów — tylko taką i tylko tyle, jaką oraz ile inni do-

⁵ *Konfesja Augsburska*. Nowy przekład. Warszawa 1970, s. 14.

⁶ Tamże s. 14—15.

⁷ Por. tamże s. 57—63.

⁸ Tamże s. 60.

⁹ Zob.: *Artykuły Szmalkaldzkie*. Cz. II. Art. IV. W: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, jw. s. 427—433.

browolnie mu przyznają; będzie to jednak władza z prawa ludzkie (iure humano), a nie z prawa boskiego (iure divino). Sposób, w jaki krytykuje papieństwo, jest agresywny, obraźliwy, uwłaczający.

Teologowie podpisali *Artykuły* bez zastrzeżeń, z wyjątkiem — o czym wspomniano wyżej — Filipa Melanchtona.

Wprost i wyraźnie Melanchton podjął kwestię prymatu w *De potestate et primatu papae tractatus* z 1537 r. Uzasadził w nim bezpodstawność trzech tez: 1. że papież jest iure divino ponad innymi biskupami; 2. że iure divino posiada władzę dwu mieczy, duchowego i świeckiego; 3. że potrzeba w to wierzyć pod groźbą utraty zbawienia — de necessitate salutis¹⁰.

Porzucając swój umiar, Melanchton przejął od Lutera tezę, że papież jest antychrystem (czyli antychrystusem), ponieważ: 1. odpowiada za ignorancję Ewangelii i jej zaniedbanie; 2. sięga po władzę świecką „przenosi królestwa”, rozdaje korony, prowadzi wojny, sede vacante zastępuje cesarza, tyranizuje królów, chce dzierżyć klucze wszystkich królestw i pod sankcją utraty zbawienia żąda uznania tych uzurpacji; 3. broni nauk bezbożnych, co jest znamieniem antychrysta (2 Tes 2, 3n); 4. nie wolno go sądzić, a jemu wolno sądzić wszystkich i wszystko; 5. głosi naukę sprzeczną z Ewangelią (ustanawia kultury sprzeczne z wolą Chrystusa, rości sobie pretensje do władzy nad człowiekiem po śmierci, sprofanował mszę, zdeprawował naukę o pokucie); 6. uniemożliwia pracę Kościoła, ponieważ sobie tylko ją zastrzega; 7. swoje zbrodnie wzmacnia okrucieństwem, zabijając przeciwników, a przez to wszystko 8. zagradza drogę do zbawienia¹¹. Takie ujęcie papieństwa znalazło dość powszechne przyjęcie w protestantyzmie, a luteranizm traktat Melanchtona o władzy i prymacie papieża do dzisiaj publikuje w zbiorze swoich pism symbolicznych.

Powracamy teraz do tekstu *Wspólnego oświadczenia*, mianowicie do punktów 6—8, które zostały zbiorowo zatytułowane: „Punkty sporne”.

d) Punkty sporne

Jest to jak gdyby przedłużenie stawiania problemu. Wylicza się trzy punkty sporne: a) trwałość, czyli przedłużenie Piotra w jego następcach, b) pochodzenie papieństwa (boskie czy ludzkie) i c) natura posługiwania papieskiego. Pierwszy punkt odnosi się wprost do posługiwania samego

¹⁰ *Die Bekenntnisschriften*, jw. s. 471n.

¹¹ Por. tamże s. 481—489

Piotra, ale w związku z zagadnieniem papieżstwa, drugi i trzeci — do posługiwania następców Piotra na stolicy rzymskiej.

Problem trwałości posługiwania Piotra w papieżach (nr 6)

Według katolików Nowy Testament każe przyjąć, że Piotr otrzymał na zawsze władzę kierowania Kościołem. Wiecznotrwałość realizuje się dzięki sukcesywnemu przekazywaniu urzędu biskupom Rzymu. Na przestrzeni wieków posługiwanie to nie uległo zasadniczej zmianie. Wszelkie historyczne zmiany miały charakter tylko drugorzędny. Według luteran:

— Piotr nie otrzymał władzy kierowania Kościołem (a więc umniejszenie rangi władzy Piotra w porównaniu do rozumienia jej przez katolików);

— władza, jaką Piotr otrzymał, nie trwa na zawsze; nie ma teologicznych podstaw do przyjmowania sukcesywnego przekazywania tej władzy, ani też do „umiejscawiania” jej w biskupach Rzymu.

Problem pochodzenia papieżstwa (nr 7)

Według katolików papieżstwo pochodzi od Boga (*iure divino*); nie tylko Piotr, ale również każdy papież posiada władzę z woli Bożej. Według luteran jest to bluźnierstwem, bowiem władza papieska pochodzi od ludzi (*iure humano*).

Problem natury posługiwania papieskiego (nr 8)

Ten punkt dopowiada poprzedni, wyprowadza praktyczne konsekwencje z tez o pochodzeniu papieżstwa *iure divino* czy *iure humano*.

Katolicy, przyjmując *iure divino*, konsekwentnie uważali, że papieżstwo jest zasadniczo niereformowalne, niezmiennalne, chyba że w elementach marginesowych, teologicznie wykluczali możliwość wprowadzenia większych zmian. Dogmat o papieżstwie z *Vaticanum I* usztywnił takie stanowisko ucząc o władzy papieskiej jako najwyższej, pełnej, zwyczajnej i bezpośredniej, nie podlegającej żadnej jurysdykcji ludzkiej, nie związanej decyzjami poprzedników w papieżstwie.

Luteranie takie rozumienie papieżstwa oceniali jako prostą drogę do nieznośnej tyranii w Kościele.

Tak radykalnie odmienne stanowiska wydawały się niemożliwymi do zbliżenia. Mimo tego, wbrew beznadziei, katolicy i luteranie zdecydowali się podjąć ten temat i jeszcze raz skonfrontować swoje ujęcia w świetle Nowego Testamentu.

e) Nowy Testament — centrum zainteresowania

Anachroniczny sposób stawiania problemu (nr 9)

Jak przyroda nie odpowiada na ź postawione pytania, tak teksty da odpowiedź lub jej nie dają w zależności od tego, czy je właściwie za pytujemy. Nowy Testament nie odpowiada i nie odpowie na pytanie „Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem?” Takie stawianie sprawy dokument nazywa anachronizmem, ponieważ pojęcia „papież” „prymat” czy „jurysdykcja kościelna” przynależą do późniejszej epoki. Nowy Testament ich nie znał. W dzisiejszej hermeneutyce biblijnej mówi się analogicznie, mianowicie że Pismo św. nie udziela odpowiedzi na kwestie, których w czasie jego powstawania w ogóle nie stawiano, np. *Księga Rodzaju* nie odpowiada na pytanie o ewolucję czy poligenizm. Podobnie wielkie teksty teologiczne, np. soborów, nie udzielają odpowiedzi na kwestie, które pojawiły się dopiero później w nowym kontekście historycznym, kulturowym, teologicznym. Pytanie, co Nowy Testament mówi na temat papieństwa, zawiera taki sam błąd ahistoryczności czy anachronizmu. Dokument nazywa ten błąd projekcją wsteczną, rozumianą jako włączanie późniejszych, historycznie ukształtowanych modeli papieństwa w o wiele wcześniejsze teksty Nowego Testamentu: projects back into the New Testament; die Frage von einem späteren Modell des Papsttums ausgeht.

Można jednak mówić o nowotestamentowych obrazach Piotra, których to obrazów jest wiele.

Właściwy sposób stawiania problemu — uwzględnienie różnicowania form posługiwania na rzecz całego Kościoła (nr 10)

By właściwie ustawić sprawę, należy pytać nie o nowotestamentowy model papieństwa, ale: a) o nowotestamentowy sposób ukazania Piotra z jego posługiwaniem oraz b) czynić to nie w izolacji, nie poza kontekstem; trzeba pilnie przypatrzeć się wielu formom posługiwania na rzecz całego Kościoła, okaże się, że były one w historii bardzo

z r ó ż n i c o w a n e:

1 jakaś wspólnota wiernych (Kościół lokalny) troszczy się o inne wspólnoty lokalne;

2 jakaś wspólnota kościelna troszczy się o poprawne stosunki między innymi Kościołami jakiegoś regionu czy tradycji;

3 jakaś wspólnota kościelna troszczy się o Kościół rozumiany całościowo jako Ciało Chrystusa;

4 jakiś Apostoł (Paweł) troszczy się o jakiś, nie swój, Kościół lokalny, jeden stawia za przykład drugiemu, troszczy się o Kościół w

Jerozolimie (nie swój!), organizuje dla niego zbiórki, dba o dobre stosunki między Kościołami żydowskimi i nie żydowskimi;

5 przywódcy kościelni wspólnie radzą nad problemem dręczącym niektóre Kościoły (sprawa obrzezania pogan na tzw. Soborze Jerozolimskim);

6 jakiś Apostoł troszczy się o grupę Kościołów lokalnych (Jan o Kościoły w Małej Azji);

7 jakiś Apostoł troszczy się o cały Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa czy wspólnotę napełnioną Duchem Świętym (Kol, Ef, Dz), inny mówi o Kościele jako jednej owczarni z jednym pasterzem (Jan).

Na tle tych różnych form posługiwania na rzecz Kościoła można i trzeba rozważać posługiwanie Piotra.

Rola Piotra w posługiwaniu na rzecz Kościoła powszechnego (nr 11--12)

Deklaracja wskazuje najpierw niejasności w tej kwestii, następnie to, co można powiedzieć pozytywnie.

A. Niejasności

Nowy Testament nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o rolę Piotra w posługiwaniu Kościołowi powszechnemu. Hagiografowie piszący o Piotrze należą do różnych Kościołów, piszą w odległych od siebie miejscach i należą do różnych pokoleń (odległość geograficzna i czasowa). Dają więc różne obrazy Piotra. Nie pozwalają one ustalić, w jakiej mierze i pod jakimi względami jego oddziaływanie ma zakres lokalny, w jakiej uniwersalny. Nowy Testament wskazuje na 5 takich niejasności:

a) Gal 2,7 zdaje się przypisywać Piotrowi specjalną funkcję w ewangelizowaniu Żydów, Pawłowi — pogan (chodziłoby więc o zakresowe zwężenie działalności i kompetencji Piotra?);

b) brak informacji o życiu i działalności Piotra na spotkaniu w Jerozolimie (ok. 49 r.) nie daje biblijnych podstaw do ustalania funkcji Piotra w Kościele pod koniec jego życia;

c) historycy coraz powszechniej przyjmują, że pod koniec życia Piotr przybył do Rzymu, ale brak dowodów, że pełnił tam funkcję zwierzchnika czy biskupa tego Kościoła lokalnego;

d) Nowy Testament niczego nie mówi o sukcesji po Piotrze w Rzymie;

e) Nowy Testament nie wyklucza możliwości, że inni Apostołowie, jak Paweł czy Jakub, odgrywali ogólnokościelną funkcję jednoczącą.

B. Co w świetle Nowego Testamentu można pozytywnie powiedzieć o posługiwaniu Piotra i rzecz Kościoła uniwersalnego

Nowy Testament zawiera 9 danych, które podkreślają znaczenie posługiwania Piotra na rzecz całego Kościoła:

- a) Piotr wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa (Mk 8; Mt 16; Łk 9);
- b) Piotr wyznaje, że Jezus jest „świętym Bożym” (J 6);
- c) Piotr ukazany został jako pierwszy świadek zmartwychwstałego Pana (1 Kor 15; Łk 24);
- d) Piotr jest skałą, na której ma być zbudowany Kościół (Mt 16 sformułowanie to, przyjęte w dokumencie, zasługuje na uwagę z tego względu, że protestantyzm z zasady interpretuje „skałę” z Mt 16 jak wiarę w Chrystusa;
- e) Piotrowi Chrystus powierzy władzę kluczy (Mt 16);
- f) Piotr będzie wspierał i umacniał braci we wierze (Łk 22);
- g) on ma paść owce Jezusa (J 21);
- h) podejmuje inicjatywę wyboru Macieja (Dz 1); wreszcie
- i) przyjmuje pierwszych nawróconych pogan (Dz 10).

Oprócz powyższych przekazów, które pozytywnie wskazują na znaczenie posługiwania Piotra na rzecz całego Kościoła, Nowy Testament zawiera dane o czterech błędach Piotra. Zapamiętanie i zanotowanie ich przez Ewangelistów dowodzi pośrednio znaczenia Piotra: Piotr sprzeciwia się Jezusowi, co odnotowują wszystkie Ewangelie; tonie w jeziorze na skutek braku wiary (Mt 14); zostaje ostro zganiony przez Jezusa (Mk 8 Mt 16); ostro karci go Paweł (Ga 2).

Obrazy Piotra w Nowym Testamencie. Deklaracja dokonuje najpierw podsumowania ogólnego, następnie za trzymuje się przy podsumowaniu młodszych pism Nowego Testamentu Mt, Łk, J oraz Dz i obu Listów Piotra.

W podsumowaniu ogólnym mówi się nie tylko, że Piotr był „kimś bardzo ważnym”, ale nadto że „zdaje się być najwybitniejszym” z uczniów Chrystusa, (he... seems to have been the most prominent among the regular companions)¹²; że bez wątpienia był „najwybitniejszym z dwunastu”; że „odegrał kluczową rolę w decyzjach mających wpływ na rozwój Kościoła”; że można mówić o „wybitności” (a prominence) Piotra w okresie publicznej działalności i zmartwychstania Jezusa.

¹² Polski przekład niedokładnie oddaje tę myśl pisząc, że „był najwybitniejszym”.

Młodsze pisma Nowego Testamentu, napisane w znacznej części już po śmierci Piotra, mówią o jego słabościach, ale także przynoszą serie wymownych i mocnych obrazów Piotra. Ukazują go jako: rybaka; pasterza owiec; prezbitera, który zwraca się do innych prezbitarów; proklamującego wiarę w Jezusa Chrystusa; odbierającego specjalne objawienie; korygującego błędne rozumienie słów Pawła (2 P 3, 15—16: o przyjsciu Pana w związku ze słowami Pawła o Paruzji); jako obraz skały, na której będzie zbudowany Kościół.

Te siedem obrazów Piotra układa się w coś, co tekst określa wziętym w cudzysłów terminem „trajectory” (w przekładzie niemieckim: eine Laufbahn — kariera, bieżnia), a tłumaczenie polskie oddaje przez „ciąg chronologiczny”, przy czym pozostawia w nawiasie angielską „trajektorię” z tekstu oryginalnego. Polski tłumacz raczej szczęśliwie oddał myśl oryginału. Chodzi rzeczywiście o swego rodzaju galerię obrazów Piotra ułożoną według pewnej logiki, orientacji. Nie ma w tej galerii Piotra = papieża ani papieństwa w późniejszych jego kształtach, niemniej „można dostrzec orientację w tym kierunku”.

Na zakończenie przeglądu biblijnego pod kątem świadectw o Piotrze z jego funkcją odnośnie do całego Kościoła dokument powraca do stwierdzenia z nr 11, że stawianie Biblii oraz historii pytania: „Czy Jezus ustanowił Piotra pierwszym papieżem?” jest anachronizmem. Dodaje wszakże uwagę zasadniczą pod względem metodologicznym: tamten anachronizm współczesna nauka zamienia na pytanie: „W jakiej mierze późniejsze wiązanie obrazów Piotra z papieństwem jest zgodne z wymową Nowego Testamentu?” W jaki sposób można by ująć różnicę między jednym i drugim ustawieniem zagadnienia?

Warto zauważyć, iż pierwszy sposób został ujęty w pytanie zamknięte, czyli pytanie rozstrzygnięcia. W pytaniach rozstrzygnięcia możliwe są tylko dwie odpowiedzi: „tak” lub „nie”. W wielu sytuacjach nie można w ten sposób zasadnie stawiać pytania, gdyż udzielenie odpowiedzi twierdzącej czy przeczącej prowadzi do uproszczeń, zniekształceń prawdy i nieporozumień (takimi pytaniami zamkniętymi są: „Kościół jest święty czy grzeszny?”; „Czy wszystkie sakramenty zostały ustanowione bezpośrednio przez Chrystusa?” itp.). Właściwsze bywają pytania otwarte, rozpoczynające się od: „w jakiej mierze”, „w jakim stopniu”, „w jakim sensie”, „o ile”; pozwalają one wprowadzać różróżnienia, aspekty, odcienie zaznaczeniowe itd. W formie takiego pytania otwartego dokument stawia problem związku obrazów Piotra z papieństwem. Stanowisko to wydaje się być słuszne, stwarza szansę

owocniejszej dyskusji nad związkiem historycznej galerii obrazów pieża z biblijną galerią obrazów Piotra. Po tym wspólnym katolicko-luterańskim spotkaniu wokół Pisma św. mówiącego o Piotrze — misja weszła w historię. Poświęciła jej kilka sesji. Przygotowała i w słuchała kilku referatów, poddała je dyskusji, by wreszcie włączyć do końcowego tekstu zasadnicze wnioski. Zbierają je numery 14—16 pod wspólnym tytułem: „Zagadnienia historyczne i teologiczne”.

f) Zagadnienia historyczne i teologiczne

Wstęp (nr 14) Wielowiekowy impas teologiczno-międzykościelny w kwestii prymatu przełamały studia historyczne. Dzisiaj wiemy, że w kwestii prymatu nie rozwiąże przytaczanie tekstów biblijnych. Wiemy też, że w badaniach tego problemu trzeba uwzględniać faktory poza biblijne: społeczne, polityczne, teologiczne, kulturowe czy kanoniczne. Dokument przechodzi kolejno: okres następujący bezpośrednio po Nowym Testamencie, okres sporów z gnostykami, czasy papieża Leona IX, wczesne Średniowiecze i jego złoty okres, późne Średniowiecze, czasy po Soborze Trydenckim i ostatnie lata po Soborze Watykańskim II.

Okres następujący bezpośrednio po powstaniu Nowego Testamentu (nr 15—16)

Zauważa się tu dwie główne linie rozwojowe: a) linię rozwoju obrazów Piotra i b) linię rozwoju znaczenia Rzymu (dotyczy rozwoju nie tylko religijnego, ale także politycznego i kulturowego).

Jeśli chodzi o linię rozwoju obrazów Piotra (nr 15), zauważa się, że do wyliczonych wyżej siedmiu obrazów biblijnych (nr 13) doszły osiem nowych obrazów: kaznodziei, wizjonera, zwycięzcy herezetyków, spadkobiercy nowego prawa Bożego, klucznika bram niebieskich, sternika nawy Kościoła, współnauczyciela (wraz z Pawłem) i współmęczennika (również z Pawłem).

Jeśli chodzi o linię rozwoju znaczenia Rzymu (nr 16), podkreśla się szybką akomodację Kościoła do struktur świata grecko-rzymskiego (przejmowanie wzorców administracji na terenach misyjnych). Chrześcijaństwo zakorzeniło się przede wszystkim w dużych zorganizowanych ośrodkach, metropoliach z gotowymi wzorcami administracyjnymi. Prawdopodobnie Rzym stał pod tym względem na pierwszym miejscu, stanowiąc stolicę państwa, górował bogactwem i hojnością, dlatego w sposób naturalny wysuwał się do rangi pierwszoplanowej również w Kościele. Oczywiście, że poważną rolę odegrał fakt śmierci w nim dwu wielkich Apostołów, Piotra i Pawła.

Tekst odwołuje się w tym miejscu do wypowiedzi J. F. McCue. James McCue, katolik, profesor Iowa University, członek grupy dialogu, która przygotowała analizowany tutaj dokument, opracował na zlecenie grupy referat „Prymat rzymski w epoce patrystycznej”, penetrujący czasy do Soboru w Nicei włącznie. Po dyskusji autor wprowadził do tekstu poprawki i w tej formie referat dołączono do definitywnego dokumentu o prymacie¹³.

Studium McCue uzupełnia sumaryczne ujęcie deklaracji. Najpierw konstatuje fakt bardzo ubogiej bazy źródłowej niezbędnej do pogłębio- nego rozumienia chrześcijaństwa z końca I w. i w wieku II: zachowało się pismo z Rzymu (pierwszy list Klemensa, koniec I w.), kilka listów z Antiochii, z okresu nieco późniejszego, fragmenty różnych innych dokumentów, przy czym mówią one o sprawach szczegółowych. Mimo to można stwierdzić rzecz interesującą — świadomość koinonii: w jednym regionie Kościoła istnieje wiele różnych grup chrześcijan. Justyn (Dial. 45) dostrzega cztery: 1. żydochrześcijanie, którzy od pogan żądają zachowywania Prawa Starego Testamentu; 2. żydochrześcijanie, którzy sami zachowują to Prawo, ale od pogan tego nie żądają; 3. chrześcijanie nie żydujący i odcinający się od żydujących oraz 4. chrześcijanie nie żydujący i nie odcinający się od żydujących. Nadto zna on dwie inne grupy chrześcijan: 5. prawowiernych i 6. zarażonych herezją, choć jeszcze nie heretyków. Można przypuszczać, że była w Rzymie jeszcze inna grupa, mianowicie 7. chrześcijan z Azji, którzy zachowywali swoją odrębność ze względu na własny czas obchodzenia Wielkanocy. Jednakże — mimo istnienia różnych grup, nawet pewnych napięć — żyła wśród chrześcijan świadomość jedności, koinonii.

Jaka była natura tej jedności?

Przed wszystkim duchowa. Ef 4, 2—6 mówi o jedności Ducha, jedności nadziei, do której wszyscy jesteśmy wezwani, podkreśla jedność wiary, jedność chrztu, wreszcie że jest jeden Bóg i Ojciec, który działa przez wszystkich i we wszystkim.

Pierwszy list Klemensa (+ 101), znany dopiero od końca XIX w., argumentuje podobnie. Według Ignacego (+ ok. 110) jedność ta realizuje się w nabożeństwie eucharystycznym. Interesujące, że nie mówi się tu o jedności organizacyjnej, strukturalnej, uwarunkowanej jednym centrum władzy czy czymś podobnym.

Tak w liście Klemensa, jak u Ignacego istnieje poczucie jedności o zasięgu uniwersalnym; przyjmuje się, że Kościół ma zasięg światowy

¹³ Zob. przypis 3.

wy i jest zjednoczony w Jezusie Chrystusie. Chrystus jest zasadą jedności, on jest Pasterzem Kościoła powszechnego na całym świecie (Ignacy). To odczucie i świadomość jedności Kościoła na całym świecie — dzięki Chrystusowi — towarzyszy pisarzom chrześcijańskim przez następne półtora wieku, zanim się wykrystalizowały mocniejsze struktury.

Jeśli Klemens nie interesuje się strukturami Kościoła, a zachwyca się jego wewnętrzną jednością, powiązaną z jednością Ojca, Słowa i Ducha Świętego, to u Ireneusza jedność Kościoła jest już wyraźnie instytucjonalizowana: biskupi stolic apostolskich stają się ośrodkami życia Kościołów. W II w. społeczności chrześcijan organizują się już wokół swojego biskupa. Biskupi jako zespół (kolegium) stają się czynnym elementem jednoczącym cały Kościół.

Kiedy pojawiła się monoepiskopalność? Listy pasterskie i *Dzieje Apostolskie* mówią o biskupach w liczbie mnogiej. *List do Filipian* łączy biskupów (liczba mnoga!) z diakonami. Także w Koryncie prawdopodobnie jeszcze ok. 90 r. Kościół nie był monoepiskopalny. Tylko trzeci list Jana można interpretować monoepiskopalnie. Najstarsze świadectwo wyraźnej episkopalności występuje w listach Ignacego z Antiochii. Ukazuje on biskupa z przebiterami i diakonami. Ta strukturalno-kościelna trójca funkcjonuje już w pierwszym ćwierćwieczu II w.¹⁴ Około roku 190, gdy pisze Ireneusz, monoepiskopalizm staje się oczywisty.

Referat McCue przynosi wiele wymownych szczegółów w tym względzie. Związek monoepiskopalności z sukcesją apostolską — zauważa uczony — pojawia się wyraźnie pod koniec II w. Ta konjunkcja dwu idei otworzyła drogę do „rzymskiego” rozumienia prymatu. Takie jego rozumienie wyłoniło się na pewno w IV, a może w III wieku. Ilegezyp (+ ok. 185) mówi o trzech Kościołach (w Rzymie, Koryncie i Jerozolimie) i wiąże ich ortodoksję z sukcesją. Ireneusz sukcesję uważa za kamień probierczy ortodoksji. Dionizy z Koryntu i Ireneusz zwracają uwagę, że Kościół w Rzymie został założony nie tylko przez Piotra, ale również przez Pawła. Dionizy mówi też, że Kościół w Koryncie założyli Piotr i Paweł. Orygenes znowu bardzo starannie unika wszystkiego, co kazałoby Piotra uznawać za kogoś więcej niż za zwykłego chrześcijanina¹⁵. Tertulian (+ ok. 220) uznaje pewien rodzaj prymatu: „Pan zostawił Piotrowi, a przez niego Kościołowi, klucze do nieba”.

¹⁴ W „Novum” (s. 83) błędnie podano: „I wieku”.

¹⁵ Por. McCue, jw. s. 93.

Cyprisan (+ 258) stwierdza, że z woli Chrystusa Piotr jest źródłem jedności, ale tylko jako przykład i symbol, nie jako centrum władzy.

Podsumowując swoje badania, McCue napisał: „Do Soboru Nicejskiego włącznie powszechny prymat jurysdykcyjny Rzymu nie istniał ani jako konstrukcja teoretyczna, ani jako praktyka de facto, oczekująca interpretacji teoretycznej (...) Okres przednicejski bowiem dostarcza nam tylko nieco „materiału surowego” i wskazuje na pewne kierunki nacisku”¹⁶.

Kościół rzymski na drodze do pierwszego miejsca: pierwsze pięć wieków (nr 17)

Sprawdzeniem ortodoksji nie był od razu Rzym, ale poszczególne stolice biskupie. Dowodzi tego historia walki z gnostycyzmem. Rzym wybijał się powoli, najpierw w kregu zachodnim. Zauważalne są następujące przejawy wzrastania funkcji Rzymu: a) interweniuje w sprawach odległych Kościołów, zabiera głos w sprawach, które je trapią; b) konsultują go różne Kościoły; c) wysłał legatów na odległe sobory; d) pełni funkcję odwoławczego sądu.

**Pontyfikat Leona I (440—461)
Piotr = papież. Papież =
przeobrażenie Piotra (nr 18)**

W nauce Leona I wypowiedziała się w sposób zdecydowany nauka wielu zachodnich teologów, którzy twier-

dzili, że: 1. Piotr żyje nadal w biskupach Rzymu i przez nich pełni swoją funkcję; 2. funkcja Piotra w biskupach Rzymu jest funkcją zwierzchnika i opiekuna w stosunku do innych Kościołów (obraz papieża utożsamiano z obrazem Piotra); 3. biskupi innych Kościołów mają obowiązek posłuszeństwa biskupowi Rzymu i realizowania jego decyzji.

O faktorach tego proprymicjalnego stanowiska dokument z USA idzie za referatem A. C. Piepkorna.

Artur Piepkorn (+ 1973), profesor teologii systematycznej Luterskiego Seminarium Duchownego w St. Louis (Missouri, USA), jako współprzewodniczący (razem z J. McCue) zespołu do opracowania zagadnienia papieżstwa w okresie starożytności, przebadał okres po Soborze Nicejskim do Leona I (do 461 r.). Według Piepkorna dojrzewająca stopniowo doktryna o prymacie osiągnęła swój szczyt właśnie za Leona I, zwłaszcza w nauczaniu i stanowisku zajmowanym przez tego wielkiego papieża.

¹⁶ Tamże s. 195.

Święty Piotr — pisał Leon — „nie zaniechał powierzonego mu sturu Kościoła (...) Dlatego też, jeżeli cokolwiek słusznie czynimy i postanawiamy, jeśli modlitwy codzienne cokolwiek osiągają, jest to skutkiem dzieł i zasług tego, którego moc spoczywa w jego stolicy, której autorytet tam panuje. Piotr doznaje czci w swoich następcach, w których znajduje kontynuację pieczy powierzonej wszystkim pasterzom, którego godność na niczym nie traci nawet w przypadku niegodnego spadkobiercy. Piotr jest biskupem nie tylko tej stolicy, lecz także prymasem wszystkich biskupów. Dlatego (...) wierzcie, że on przemawia przez nas, bo my działamy w jego imieniu” (PL 54, 146—147).

„Święty Piotr (...) nie przestaje przewodzić nad swoją stolicą i używa kuje stałe partnerstwo z wiecznym Kapłanem. Trwałość uzyskaną o Chrystusa Piotr przekazał również swoim następcom. On rządzi wszystkimi częściami Kościoła i swoją pomocą wzbogaca” (PL 54, 153).

By wzmocnić swoją władzę, Leon korzystał z pomocy cesarskiej; przypisywał przy tym władzy świeckiej charakter sakralny: „Książęta naszych czasów mają spełniać funkcję kapłańskiego nauczania (sacerdotalium doctrinam); oni posiadają świętość kapłańską” (PL 54, 1036—1038).

Na Soborze w Chalcedonie ojcowie zawołali: „Piotr przez Leona przemówił”¹⁷. Przedstawiciel z Rzymu zarzucił Dioskurowi z Aleksandrii (+454), odgrywającemu wybitną rolę podczas efeskiego latrocinium w 449 r., zwołanie soboru bez zgody Rzymu. Tymczasem dotąd nie pytano o to Rzymu.

Legaci Leona I stwierdzili w Chalcedonie, że biskup Rzymu jest „biskupem wszystkich Kościołów i biskupem Kościoła powszechnego”¹⁸. Mimo tego, podczas ich nieobecności, ojcowie soboru uchwalili kanon 28, przyznający patriarche Konstantynopola prymat honorowy i autorytet nad patriarchami Wschodu. Gdy następnego dnia legaci pojawili się na soborze, chcieli zrewidować uchwałę i jakoś odwrócić sytuację, ale ojcowie nie wyrazili zgody. Leon I potępił ten kanon: „Rozwiązujemy jako nieważne i autorytetem św. Piotra całkowicie anulujemy dekretem ogólnym (odnośnie do wszelkich spraw kościelnych) wszystkie rezolucje biskupów, sprzeciwiające się świętym kanonom uchwalonym w Nicei” (PL 54, 1000).

Do wzrostu znaczenia biskupa Rzymu przyczyniło się częściowe uratowanie Rzymu w 455 r., kiedy to Leon I wyszedł naprzeciw Genzery-

¹⁷ Zob. *Acta Conciliorum Oecumenicorum III*, II, 81(227). Wyd. E. Schwartz, Berlin 1914.

¹⁸ Tamże I, 65; II, 93(141).

ka, króla Wandalów, i uchronił własną interwencją Rzym od spalenia (nie od złupienia: dwa tygodnie okrutnej grabieży!). Bładła coraz bardziej świecka władza cesarza. Papież wychodzi na wybawcę, obrońcę i rządcę ludności Rzymu.

Podsumowując swoje studium, Piepkorn sformułował 5 tez, w następującym brzmieniu:

„1) Do Leona włącznie biskupi Rzymu rozwinęli „samowyoobrażenie” przedstawiające ich jako spadkobierców i następców, oraz — w pewnym sensie — nieustające wcielenie Piotra. Czuli się obdarzonymi, na tle całego Kościoła powszechnego — całą tą władzą, którą ich własna egzegeza miejsc Nowego Testamentu, związanych z Piotrem, nadawała księciu Apostołów.

2) W patriarchacie Zachodu powyższy punkt widzenia był przeważnie akceptowany. Wyjątkiem była Afryka, która nie odrzuciła władzy Rzymu zupełnie, lecz opierała się nieproszonym interwencjom biskupa Rzymu w drugim ćwierćwieczu V wieku.

3) Ten punkt widzenia jest tolerowany na Wschodzie wtedy, gdy odpowiada to interesom Wschodu; w innych wypadkach praktycznie jest odrzucany (jednocześnie istnieją na Wschodzie pewne prądy myślowe uznające w dużym stopniu pewien prymat Rzymu).

4) Biskupi Rzymu często myślą, piszą i działają raczej na sposób „patriarchalny” (bądź regionalny), a nie papieski.

5) Biskupi Rzymu nie mają odpowiedniej władzy, by wyegzekwować swoje decyzje poza patriarchatem Zachodu, a nawet i tam często muszą i faktycznie zabiegają o pomoc władz cywilnych”¹⁹.

Średniawiecze (nr 19) Dokument omawia najpierw wczesne, następnie późne Średniowiecze.

A. Wczesne Średniowiecze

Następuje dalszy rozwój i wzmocnienie instytucji prymatu. Decydowały wyraźnie 3 typy czynników:

1 **historyczne**. Wydarzenia historyczne czyniły Rzym najważniejszą metropolią biskupią i centrum władzy niezależnym od władzy świeckiej, przede wszystkim cesarskiej;

2 **jurydyczne**. Prawnicy skutecznie pracowali nad wzmocnieniem stanowiska biskupa Rzymu. Dużą rolę odegrały nieautentyczne zbiory

¹⁹ Piepkorn, *op. cit.* s. 132—133.

praw, tzw. *Falsae decretales*. Papieże (Grzegorz VII i Innocenty III) oparli się na nich, co ułatwiło im ukazywanie papieństwa jako monarchii i wzór monarchii świeckich. Wykwitem tego stanowiska oraz takiego sposobu interpretacji papieństwa była bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* (1302); przyznająca papieżowi nie tylko najwyższą władzę duchową, a również najwyższą świecką władzę na całej ziemi;

3 teologiczne. Również niektórzy teologowie podkreślali jednoczącą funkcję papieństwa w odniesieniu do wszystkich Kościołów. Na ogół rozumieci tę funkcję w kategoriach jurydycznych i administracyjnych. Tylko nieliczni akcentowali charyzmatyczny i religijny charakter czynskiego ośrodka kościelnego.

B. Późne Średniowiecze

W tym czasie przyczyniały się do eksponowania stanowiska biskupa Rzymu zakony zebrzące (franciszkanie i dominikanie), odznaczające się szczególną czcią dla papieża i biskupów. Można to zauważyć w pismach św. Franciszka, św. Tomasza z Akwinu czy św. Bonawentury.

Teologia scholastyczna rozwijała na ogół jurydyczny model papieństwa

Jeśli chodzi o problem źródła władzy w Kościele, to wykrystalizowały się dwa stanowiska: a) dominujące, według którego wszelka władza w Kościele (biskupów i wiernych) pochodzi od papieża; b) słabsze głoszące, że władza tkwi w ludzie, od którego biorą ją biskupi i papieże (koncyliaryści, Sobór w Bazylei 1431—1437).

Sobór Florencki podał doktrynę o władzy papieskiej podobną do nauki Vaticanum I.

g) Uzupelnienie George'a H. Tavarda

Związły szkic dokumentu USA uzupełnia i naświetla opracowanie księdza George'a H. Tavarda, asumpcjonisty, wykładowcy w Metodystycznej Szkole Teologicznej w Delaware (Ohio), członka grupy dialogu katolicko-luterańskiego w USA⁸⁶.

Odnosnie do nauki o prymacie Tavard zauważa, iż w VIII wieku funkcjonowały trzy interpretacje:

a) Interpretacja orientalna, według której papież jest pierwszym biskupem przede wszystkim z racji tradycyjnie wybitnego znaczenia Rzymu, stolicy cesarstwa. Nie chodzi o prymat jurysdykcji, ale

⁸⁶ Zob. przypis 3.

o prymat miłości, który zawiera więcej obowiązków niż praw. Papież ma wspierać innych biskupów w ich posługiwaniu wiary.

b) Interpretacja Franków, głównie Karola Wielkiego, według której:

1. pierwszeństwo biskupa Rzymu wśród innych biskupów wynika z faktu, że jest on następcą Piotra, od niego otrzymał klucze i władzę kluczy przekazuje innym biskupom, jednak:

2. władzę tę papież ma sprawować zgodnie z soborami, których ustalenia zostały przyjęte pod wpływem Ducha Świętego. Zatem władza papieża posiada granice, wyznaczone kościelnymi kanonami, albo inaczej — przez *sensus Ecclesiae*. Jeśli wspomniane kanony określają władzę biskupów i metropolitów, papież musi się z nimi liczyć;

3. do papieża można się odwoływać w wypadkach spornych;

4. w zakresie doktryny biskupi frankońscy mogą działać niezależnie od Rzymu;

5. wybory biskupów i arcybiskupów są sprawą lokalną. Mimo tego

6. przyjmuje się praktyka proszenia papieża o paliusz jako znak władzy arcybiskupiej; Mikołaj I i Jan VIII interpretują ten zwyczaj na korzyść prymatu: metropolici przez udzielenie im paliusza otrzymują władzę jurysdykcyjną.

c) Interpretacja rzymska szła w kierunku rozumienia władzy papieża w sensie uniwersalnej jurysdykcji biskupa Rzymu jako następcy Piotra. Kiedy św. Bonifacy udawał się do Germanii, by ją chrystjanizować, papież ostrzegali, by nie wprowadzał tam zwyczajów określanych później jako gallikańskie, zakładających daleko posuniętą autonomię w stosunku do Rzymu. Coraz częściej i zdecydowaniej powołują się na zasadę, że nikt nie ma prawa sądzić stolicy rzymskiej (*Prima sedes a nemine iudicatur*); zasada ta została sformułowana w sposób wyraźny ok. 500 r.

II) Koła św. Franciszka z Assyżu

Nie bez podstaw deklaracja amerykańska przypomina rolę zakonów zebrzących w wyeksponowaniu uprawnień biskupów Rzymu (nr 18). Warto podkreślić zasadność tej uwagi.

Św. Franciszek w pierwszej i drugiej regule nakazał swoim braciom szczególną cześć dla papieża i posłuszeństwo w stosunku do jego rozporządzeń. Reguła pierwsza, z 1221 r., zatwierdzona bez bulli przez Innocentego III a ułożona przez świętego, zawiera taki tekst: „Brat Franciszek i każdy, kto będzie zwierzchnikiem tego zakonu, ma przy-

rzec posłuszeństwo i szacunek papieżowi Innocentemu i jego następcom. Inni zaś bracia mają obowiązek posłuszeństwa wobec brata Franciszka i jego następców”²¹.

Reguła druga, zatwierdzona przez Honoriusza III bullą *Soles au nuere* z 29 listopada 1223 r., do posłuszeństwa papieżom dodaje posłuszeństwo „Kościołowi Rzymskiemu”: „Reguła i życie braci mniejszych polega na zachowywaniu Ewangelii Pana naszego Jezusa Chrystusa przez życie w posłuszeństwie, bez własności i w czystości. Bracia Franciszek przyrzeka posłuszeństwo i uszanowanie papieżowi Honoriuszowi i jego prawowitym następcom, i Kościołowi Rzymskiemu. A inni mają obowiązek słuchać brata Franciszka i jego następców”²². Św. Bonawentura, zwany drugim założycielem zakonu, jego prawodawca, intencje Franciszka wyraził w języku bardziej teologicznym i akademickim, w takiej też formie przekazując je franciszkanom²³.

i) Kłopotliwa bulla o dwu mieczach

Bulla Bonifacego VIII *Unam sanctam* (1302 r.) stanowi prawdopodobnie świadectwo apogeum teologii władzy papieskiej typu królewskiego absolutyzmu feudalnego. Bullę tę można rozważać jako niezwykle interesujący pomnik kultury Średniowiecza, która przeniknęła średniowieczną eklezjologię. Dla teologów dzisiejszych stanowi niemalże problem, ponieważ z jednej strony uważało się dość powszechnie, że podaje ona naukę w formie dogmatu, z drugiej zaś strony nie sposób obecnie podtrzymać i bronić tamtej wizji papieństwa i przyjętego w niej modelu władzy kościelnej. W świetle *Vaticanum II* podstawowa jej teza o dwu mieczach jest nie do przyjęcia.

Polscy jezuici, zamieszczając fragmenty *Unam sanctam* w *Breviarium fidei*, opuścili jej istotny fragment o dwu mieczach. Nie krytykując ważnego dokumentu magisterium Ecclesiae, wyeliminowali z niego zdania zasadnicze, ponieważ zawarta w nich teoria władzy papieskiej wydała się im (i słusznie) przestarzała i zenująca²⁴.

²¹ *Pierwsza Reguła Braci Mniejszych*. Wstęp, wiersz 4—5. W: *Pisma św. Franciszka z Assyżu*. Warszawa 1976, s. 47.

²² *Reguła Braci Mniejszych z 1223 r.*, 1. 1—3. W: *Pisma św. Franciszka z Assyżu*, jw. s. 23.

²³ Por. S. Kafel: *Zarys nauki o Kościele*. W: *Święty Bonawentura. Życie i myśli*. Pod red. S. C. Napiórkowskiego OFMConv i E. I. Zielińskiego OFMConv. Niepokalanów-Warszawa 1976 s. 313—314.

²⁴ Por. Denzinger-Schönmetzer (DS) — (469)873—874; *Breviarium Fidei II*, 13—14.

Vaticanum I Dogmat o prymacie z Vaticanum I należy rozumieć, zdaniem grupy luterancko-katolickiej z USA, jako reakcję na ruchy nacjonalistyczne, nagły wzrost ultranontanizmu i liberalizmu²⁵.

Vaticanum II (nr 20) Sobór Watykański II — orzeka dokument — „rozwinął naukę Soboru Watykańskiego I”.

Jak Amerykanie rozumieją to „rozwiniecie”?

Polega ono, ich zdaniem, na podaniu „bardziej wyważonego określenia stosunku papieża do biskupów i biskupów do Ludu Bożego”²⁶. Formuła „bardziej wyważone” dość wyraźnie mówi, że nauka Vaticanum I była „mniej wyważona”. W czym wypowiada się owa „większa wyważoność”? Po pierwsze — w pastoralnej interpretacji charakteru władzy papieskiej. Dokument stwierdza, że nawet jeśli papież wyraża swoją wolę w sposób wyraźnie jurysdykcyjny, należy ją rozumieć pastoralnie, ponieważ zawsze ma cel duszpasterski. Trzeba przyznać, że jest to dość dyskusyjna interpretacja tak Vaticanum I, jak Vaticanum II. Po drugie — w nauce Vaticanum II o kolegiałości. Kolegium biskupie „dzieli odpowiedzialność” z papieżem. Ta partycypacja jest uniwersalna, tzn. z a w s z e władzę papieską należy interpretować w świetle nauki o kolegiałości.

j) Wnioski z analizy danych biblijnych i historycznych (nr 21)

W świetle dokonanych analiz po obu stronach, katolickiej i luteranckiej, wzrasta przekonanie, że scentralizowanie władzy kościelnej

²⁵ Najważniejsze stwierdzenia dogmatu o prymacie i nicomyślności Vaticanum I (Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pater aeternus* z 18 lipca 1870 r.) to: 1. Prymat jurysdykcji nad całym Kościołem bezpośrednio i wprost (*immediatè et directè*) ziceony przez Chrystusa Piotrowi: *universalis iurisdictio Petri* — DS (1822)3053; 2. Prymat jurysdykcji w ścisłym tego słowa znaczeniu: *vere proprioque iurisdictionis primatu* — DS (1822)3054, nie tylko prymat honorowy — DS (1823)3055; 3. Taki prymat trwa w następcach Piotra, biskupach Rzymu — DS (1824)3056; 4. *Iure divino*, ponieważ tak ustanowił Chrystus — DS (1825)3058; 5. Chodzi o władzę zwyczajną i bezpośrednią: *ordinaria potestas; potestas iurisdictionis vere episcopalis; immediatà; ad fidem et mores; ad disciplinam et regimen Ecclesiae* — DS (1827)3060 oraz (1831)3064; 6. Definicje papieża *ex cathedra* są niereformowalne *ex sese* — DS (1839)3074.

Jednak Vaticanum I podkreśla coś bardzo istotnego dla hermeneutyki dogmatu, co się, niestety, często pomija: a) Władza papieża nie uszczupla władzy biskupów — DS (1828)3061; b) Celem prymatu jest: strzec od błędu, karmić prawdą i służyć jednością — DS (1837)3071; c) Posiada taką nieomyślność, jaką mu chciał dać Chrystus — DS (1839)3074. Ustalić to — jakże niełatwe zadanie!

²⁶ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, jw. s. 48.

w jednej osobie następcy Piotra, czy w jednym urzędzie, dokonało się na drodze długiego procesu ewolucji.

Natura tego procesu może podlegać dyskusji. Można w nim dostrzec faktory i dynamizmy czysto świeckie lub w większej czy mniejszej mierze religijne, a więc można ten rozwój rozumieć jako odpowiedź na działanie Ducha Świętego w chrześcijańskiej wspólnocie. Ważne, że takie stwierdzenie możliwości pneumatologicznej interpretacji przemian modelu papieżstwa jest stwierdzeniem całej dialogującej grupy, również luteran, czyli przyjmują oni możliwość, że rozwój instytucji papieżstwa dokonał się nie tylko pod wpływem czynników świeckich, ale może być dziełem Ducha Świętego. Przyjęcie takiej tezy przez stronę luterzańską stanowi niewątpliwy krok w porównaniu z powszechnie akceptowanym stanowiskiem luteranizmu opartym na *Artykułach Szmalckaldzkich* Marcina Lutera.

Następnie dokument charakteryzuje osobno katolicką, osobno luterzańską interpretację wartości papieżstwa:

1. Według katolików „papieżstwo rozwinęło się z Nowego Testamentu pod kierownictwem Ducha Świętego” i „w gruncie rzeczy jest darem dla ludu” (choć Bóg mógł dać Kościołowi inną formę władzy).

2. Według luteran papieżstwo posiada obecnie również pozytywny wpływ na życie Kościoła; luteranie stwierdzili to, chociaż „w przeszłości przeważnie krytycznie traktowali strukturę i funkcjonowanie papieżstwa”. Dlatego podkreślają przysłówką „obecnie”; mówią nadto o „również” pozytywnym wpływie na życie Kościoła, czyniąc niedwuznacznie aluzję do „również obecnie” wpływu negatywnego.

Obie strony dostrzegają możliwość takiego dostosowania się papieżstwa do nowej sytuacji, że będzie skuteczniej wychodziło naprzeciw potrzebom Kościoła.

k) Ku odnowie struktury papieżstwa

Obie strony stawiają sobie pytanie: „W jaki sposób papieżstwo mogłoby lepiej służyć całemu Kościołowi?” Zakładają więc, iż może ono służyć, i to całemu Kościołowi (nr 23). Najpierw ustalają trzy normy odnowy.

A. Normy odnowy

Zasada legalnej różnorodności (nr 23) Wynika ona z faktu, że wszyscy wierni mają udział we władzy, która jest w Chrystusie, następnie z faktu, że Duch Święty rządzi w Kościele i że sędzią wszystkich

jest Słowo Boże. Mogą więc w sposób uprawniony powstawać różne formy pobożności, liturgii, zwyczajów i prawa. Papiestwo również winno uznawać taką sytuację za naturalną.

Zasada kolegialności (nr 24)

Jak zasadę legalnej różnorodności uzasadniono teologicznie, tak zasadę kolegialności uzasadnia się socjologicznie i psychologicznie: w instytucji o światowym zasięgu żadna jednostka nie jest w stanie uchwycić całej złożoności i subtelności sytuacji; konieczna jest współpraca wielu osób i grup z różnymi kwalifikacjami.

Zasada subsydiarności (nr 25)

Odwołuje się ona do znanej w socjologii zasady, że szczebel wyższy nie powinien robić tego, co może wykonać szczebel niższy. W zastosowaniu do Kościoła znaczy to, że: „To, o czym można zdecydować i wykonać w mniejszych jednostkach życia kościelnego, nie powinno być przedkładane przywódcom mającym obowiązki o charakterze szerszym”.

Należy przy tym:

- dać miejsce Duchowi Świętemu w podejmowaniu decyzji oraz akcji;
- popierać inicjatywy i pluralizm w teologii, czci Bożej, świadectwie i posługiwaniach;
- szanować i zabezpieczać prawa oraz punkt widzenia mniejszości.

B. Perspektywy rzymskokatolickie (nr 26—27)

Zdaniem katolików:

- 1) Ewangelia ukazuje plastyczny i otwarty na przemiany model władzy, wrażliwy na zmieniające się potrzeby regionów i czasów;
- 2) Należy postulować większą partycypację we władzy kościelnej ze strony uczonych, duszpasterzy i wszystkich wiernych;
- 3) Nauczyeliwski Urząd Kościoła „nie jest ponad Słowem Bożym, ale mu służy” (stwierdzenie niesłychanie doniosłe ze względu na protestantów, którzy generalnie rozumieeli władzę papieską jako zaprzeczenie nadrzędnej funkcji Słowa Bożego w Kościele);
- 4) Trzeba rozróżniać dwie rzeczy: „władzę posiadaną” i „władzę w praktyce wykonywaną”; niezależnie od tego, jaką władzę papież w rzeczywistości posiada, nie musi jej maksymalnie wykorzystywać; może przecież posługiwać się nią mniej lub więcej; może ją sobie dobrowolnie ograniczyć; może ją ograniczyć tak, że stanie się możliwa do przyjęcia przez innych; to dobrowolne ograniczanie może się wiązać ze

wzrostem kolegialnych form sprawowania władzy w Kościele. Ten postulat dobrowolnego ograniczenia władzy kościelnej odwołuje się do zasady przyjętej w polityce, że każdej władzy w społeczeństwie wini się używać tylko w takiej mierze, jaka umożliwi osiągnięcie określonego celu (nie w większej mierze, ale jedynie takiej);

5) Wzrost znaczenia zasady kolegialności wprowadzi wartościów „system wzajemnej kontroli w ramach władzy najwyższej”.

C. Perspektywy luterzańskie (nr 28—34)

Zdaniem luteran:

1) Ewangelia nie wyklucza jakiegos jednego uniwersalnego posługiwania na rzecz jedności Kościoła;

2) Kościół potrzebuje takiego uniwersalnego znaku jedności;

3) Trudno znaleźć jakiś nowy znak tego rodzaju; dlatego Reformatorzy nie odrzucali historycznych struktur Kościoła; skoro obecnie papieństwo jest takim znakiem, Kościół powinien go akceptować, ale pod określonymi warunkami: a) będzie ono miało charakter nie jurydyczny, lecz pastoralny; b) nie „podkopie” wolności chrześcijańskiej, lecz będzie jej znakiem i zabezpieczeniem; c) pozostawać będzie „pod nadzorem Ewangelii” (prymat Słowa Bożego; prymat biskupa Rzymu pod prymatem Słowa).

Jeśli chodzi o „iure divino”, to luteranie zauważyli (nr 30), że kwestia ta pozostaje kwestią sporną, ale że oni jej nie przeceniają; dla nich jest to zagadnienie drugorzędne; pierwszorzędne jest to, czy prymat służy Ewangelii i czy nie niszczy wolności chrześcijańskiej.

Określiwszy swoje stanowisko, grupa luterńska skierowała kilka pytań pod adresem Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów luterzańskich.

Kościółowi rzymskokatolickiemu postawiła następujące pytania:

1) O priorytet zjednoczenia z luteranizmem: czy pojednaniu z Kościołami luterzańskimi nie powinien on nadać priorytetu? (por. inicjatywę Jana Pawła II powołania międzykościelnej komisji katolicko-luterńskiej do spraw zjednoczenia);

2) O struktury pojednania: czy katolicyzm poszedłby na ich pluralizm po zjednoczeniu? Luteranie pragną również w nowej sytuacji jedności zachować swoje cenne tradycje i dziedzictwo duchowe (Harding Méyer podczas sesji Komisji Luteransko-Katolickiej w Augsburgu powiedział stanowczo, że uzgodnienie na temat usprawie-

dliwicznia wcale nie znaczy, że luteranie nie zachowają swojej luteranńskiej specyfiki w tej dziedzinie);

3) O samorząd Kościołów luteranńskich, które chciałyby go zachować w nowej jednej wspólnotcie: czy Kościół katolicki byłby skłonny traktować Kościoły luteranńskie jako Kościoły bratnie (Kościół siostry) z ich własnym określonym statusem?

Kościół luteranński grupa zapytuje:

1) O możliwość uznania prymatu, oczywiście w sensie wyżej przez luteran określonym;

2) O gotowość do dyskusji nad przyjęciem takiego prymatu w odniesieniu do Kościołów luteranńskich; grupa luteranńska sądzi, że nadeszła okazja do takiej dyskusji i Kościół nie powinny jej zmarnować.

Perspektywa rychłej publikacji tekstu napełniała autorów radością i niepokojem: radością z dobrej i wielkiej roboty ekumenicznej, niepokojem z racji niepewności co do sposobu przyjęcia tego dokumentu w obu Kościołach. Byli świadomi, że stali się twórcami doniosłego wydarzenia historycznego i kościelnego. Dokonane zbliżenie w arcytrudnej kwestii, równie nieoczekiwane co realne, należało obecnie pokazać światu, dać do przeczytania w Watykanie i Genewie, biskupom, superintendentom, pastorom i księżom, teologom i szeregowym wiernym obu Kościołów. Co na to powiedzą? Jak przyjmą niekonwencjonalne i nie zawsze tradycyjne sformułowania? Czy nie oskarżą o niezdecydowanie lub wprost o zdradę katolickiej względnie luteranńskiej ortodoksji?

Uprzedzając takie i podobne pytania komisja dopisała dwie następne części dokumentu. Najpierw luteranie, potem katolicy zwrócili się do swoich braci we wierze, by wytłumaczyć się z tego, co zrobili. Teolog i ekumenista z wdzięcznością odbiera te strony jako cenne dopowiedzenie i potrzebne pogłębienie zasadniczego wykładu z części pierwszej dokumentu.

2 REFLEKSJE UCZESTNIKÓW LUTERAŃSKICH

„Tak luteranie jak katolicy będą zdumieni tą zbieżnością stanowisk na temat prymatu papieskiego, zawartą w powyższym oświadczeniu”²⁷. Tak zaczynają swoje wyjaśnienie luteranscy członkowie komisji. Najpierw usprawiedliwiają się, że wyrazili zgodę na podjęcie tego

²⁷ Tamże s. 53.

problemu, następnie przypominają tradycyjne stanowisko luteranśkie w kwestii prymatu, wraz z przyczynami jego protestu, wreszcie wyjaśniają, dlaczego obecnie należy zmienić stanowisko.

Dlaczego luteranie zdecydowali się na dialog o papieństwie?

Uczynili tak, ponieważ inaczej postąpić nie mogli: „Nie mogliśmy uniknąć w naszej dyskusji kwestii prymatu papieża, nawet gdybyśmy tego pragnęli”²⁸.

Trzy racje zmusiły do tego ryzykownego kroku: a) potrzeba ustalenia granic tego, co wspólne; b) potrzeba składania świadectwa chrześcijańskiej jedności nie tylko duchowej, ale również zewnętrznej i c) wynikająca z powyższego potrzeba zaatakowania nawet takich problemów, których rozwiązanie wydaje się sprawą beznadziejną.

a) Historyczna negacja papieństwa w luteranizmie

Historyczna negacja papieństwa w luteranizmie nie wyklucza dialogu. Pierwsi reformatorzy nie odrzucali „funkcji Piotrowej” jako takiej, ale jej konkretną, zniekształconą średniowieczną postać, która prowokowała do nazywania papieża Antychrystem. Nie reformatorzy zresztą wpadli na pomysł określania złych papieży tym przykrym mianem. Czynili to przed nimi zarówno dysydenci i heretycy, jak i święci, w ten drastyczny sposób karcąc zbyt rażąco nadużycia biskupów Rzymu, którzy mieliby być wikariuszami Chrystusa, niszczyli jego dzieło. Zgorszenia takie na stolicy Piotrowej przepełniały, niestety, okres poprzedzający bezpośrednio Reformację, choćby: 1. zuchwała teza z bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII o podleganiu każdego człowieka biskupowi Rzymu, absolutnie koniecznym do zbawienia, i o władzy świeckiej na usługach władzy duchownej; 2. potwierdzenie *Unam sanctam* (w złagodzonej formie) przez Sobór Laterański V w 1516 r., a więc u samego progu Reformacji; 3. wikłanie się papieży w wojny czy 4. odejście od Ewangelii w sposobie sprawowania władzy, nadużywanie jej dla korzyści politycznych i materialnych itp.

Pozycję protestantyzmu reformatorzy porównywali do sytuacji Kościoła Wschodniego: tu i tam nie chodziło o zdradę Ewangelii, ale o uwolnienie się od prymatu biskupa rzymskiego, który zdradzał Ewangelie. Dogmat z 1870 r. o powszechnej jurysdykcji papieża ze względu na wierność Ewangelii luteranizm uznał za absolutnie niemożliwy. Doszły do tego doświadczenia wewnętrznluteranśkie: 1. zbyt daleko po-

²⁸ Tamże.

sunięte uleganie władzy świeckiej; 2. nie zawsze wystarczające poszanowanie wolności chrześcijańskiej i wierności Ewangelii; 3. postawa obronna wobec ruchów intelektualnych i kulturowych czy 4. wewnętrzne rozbitcie.

b) Sytuacja obecna

Obecnie sytuacja uległa zmianie. We współczesnym luteranizmie zwraca się uwagę, że:

a) Pierwsi luteranie mieli nadzieję, iż papieństwo zostanie zreformowane, by służyło pokojowi i jedności: nawet atakując je, atakowali nadużycia, żądając oczyszczenia tej instytucji; biskupowi Rzymu nie odmawiali władzy w obrębie jego rzymskiej diecezji, a nawet poza nią — na mocy prawa ludzkiego; gotowi byli uznawać Piotra za skałę Kościoła, byle nie jako świeckiego władcę, ale jako sługę Chrystusa.

b) W okresie klasycznej ortodoksji luteranńskiej teologowie odrzucali monarchistyczno-absolutną władzę w Kościele, ale nie chcieli bezwzględnie odrzucać prymatu Piotra i biskupów Rzymu.

c) Nigdy w luteranizmie nie wygasła całkowicie nadzieja na porozumienie w tej sprawie; dlatego luteranie wysłali delegację na drugą fazę Soboru Trydenckiego i wciąż na nowo podejmowali rozmowy: kolokwium regensburskie (1557), alzackie (1562), badeńskie (1589), w Emmendingen (1590), w Regensburgu (1601) czy w Toruniu (1645).

d) Nasz wiek niezwykłego rozwoju wiedzy zbliża do siebie wszystkich ludzi i chrześcijan.

e) Powrót do źródeł (Pisma św. i ojców Kościoła) ukazuje bogactwo wspólnego dziedzictwa wiary.

f) Jan XXIII swoim przykładem wskazał na możliwość „łagodnego papieństwa”: ani dyktator, ani absolutny monarcha, lecz brat i sługa.

g) Chociaż w nauce Vaticanum II mówi się o wyjątkowej władzy papieża, a Paweł VI działał niekiedy niezależnie od soboru (*Humanae vitae*) i zastrzegał sobie rozstrzyganie pewnych spraw, to jednak nauka o władzy papieża została komplementarnie ubogacona nauką o kolegialności i poddaniu Ewangelii.

h) Luteranie muszą przyznać, że papieństwo mimo swoich słabości i błędów umiało porządkować Kościół zachodni, zabezpieczając mu jedność, i bronić skutecznie przed podporządkowaniem go władzy świeckiej.

i) Nie da się zaprzeczyć, że posługiwanie biskupów Rzymu sięgało niekiedy daleko na Wschód (por. Leon Wielki i Sobór w Chalcedonie).

j) Obecnie biskupi Rzymu służą sprawie pokoju, sprawiedliwości i prawom człowieka.

k) Wiele z tradycyjnie luterzańskich sposobów odczytywania biblijnych świadectw o Piotrze zostało podważonych.

l) Centralizm władzy papieskiej został znacznie złagodzony przez instytucję Synodu Biskupów, zniesienie indeksu i powołanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

To wszystko nie tylko pozwala luteranom, ale również zobowiązuje ich do ponownego podjęcia kwestii prymatu biskupów Rzymu.

Luteranie wiedzą, że istnieje wiele sposobów sprawowania „funkcji Piotrowej”, np. sobory, Kościoły lokalne, wyznania wiary, poszczególni przywódcy kościelni, nie zaprzeczają jednak, że jedną z form pełnienia tej funkcji może być niewątpliwie posługiwanie biskupa Rzymu na rzecz całego Kościoła.

Na temat tezy o prymacie „z ustanowienia Bożego (de iure divini) czy „z ustanowienia przez ludzi” (de iure humano) luteranie zauważają, iż przez wieki różnica zdań w tym przedmiocie była tak ogromna, że — tak się wydawało — nieprzezwycięzalna. Tymczasem, po starannych badaniach i katolickich wyjaśnieniach, obie strony doszły do wniosku, obecnie trzeba zrezygnować z tej kategorii językowej jako z nieużytecznego instrumentu dyskusji nad papieństwem:

„(...) stwierdziliśmy, że tradycyjne rozróżnienie *ius divinum* — *ius humanum* nie dostarcza użytecznych kategorii dyskusjom nad papieństwem (...) Dlatego też zarówno luteranie, jak i katolicy postanowili nie używać tradycyjnej terminologii prawa Bożego i ludzkiego”²⁹.

Uczyniwszy to zastrzeżenie, strona luterńska kończy wyjaśnienie wnioskiem: luteranie są wolni — mogą przyjąć papieskie „posługiwanie Piotrowie”:

„(...) mówimy o możliwościach, których aktualizacja jest sprawą przyszłości. Jednakże podkreślamy, iż ważne jest, by luteranie czynili wysiłki na rzecz odnowienia papieństwa, nie tylko dla dobra katolickich braci, ale przede wszystkim dla dobra wspólnego.

Prosimy najgoręcej nasze Kościoły, by rozważyły, czy nie nadszedł czas przyjęcia nowej postawy wobec państwa ze względu na pokój i zgodę w Kościele, a jeszcze bardziej ze względu na jedność świadectwa Chrystusa wobec świata. Nasza luterńska nauka o Kościele i posługiwaniu zmusza nas do wiary, że uznanie papieskiego prymatu jest możliwe, gdyby przyszłe odnowione papieństwo rzeczywiście

²⁹ Tamże s. 60.

cie umacniało wierność Ewangelii i prawdziwie spełniało funkcję Piotrową w Kościele (...) Przynaglamy, aby organizmy kościelne, które nas wyznaczyły, przyznały dyskusji nad tą kwestią wysoki priorytet"³⁰.

3 REFLEKSJE UCZESTNIKÓW RZYMSKOKATOLICKICH

Przyznając, że deklaracja nie jest „ugodą w pełni”, katolicka strona komisyj uznała tekst za „duże osiągnięcie w ekumenicznej dyskusji nad jednym z najdrażliwszych problemów, które w historii oddzielały Kościoły luterzańskie od katolickiego”³¹. Do pierwszej, wspólnie zredagowanej części deklaracji, katolicy także uznali za wskazane dołączyć kilka wyjaśnień.

a) Nie dowolność, lecz wola Boża

Przyjęcie urzędu papieskiego jest dla katolika imperatywem, obowiązkiem płynącym z wiary, że Bóg chciał tego posługiwania dla swego Kościoła jako znaku jedności oraz narzędzia życia i miłości. Należy więc podtrzymać tradycyjny pogląd rzymskokatolicki.

b) „Prawo Boskie” — obciążone

Pojęcie ustanowienia prymatu „z prawa Boskiego” zostało rzeczywiście bardzo obciążone przez historię. Jeśli w Kościele katolickim tezę o prymacie z prawa Boskiego rozumiano tradycyjnie w ten sposób, że Chrystus ustanowił prymat jakimś formalnym aktem i że da się to wykazać zarówno Nowym Testamentem, jak tradycją, sięgającą czasów Apostolskich, to obecnie trzeba „sprecyzować” i „zniuansować” takie uproszczone upraszczające twierdzenie. Studia nad Nowym Testamentem zawierają wprawdzie wiele miejsc, które prowadzą w kierunku papieżstwa (por. różne obrazy Piotra), jednakże brak „wyraźnego i bezpośredniego stwierdzenia” tegoż papieżstwa. Jeśli dla protestantów z ich *Sola Scriptura*, czyli zasadą opierania się tylko na Piśmie św. takie stwierdzenie jest rozstrzygające w sensie, że nie można wobec tego mówić o Boskim ustanowieniu papieżstwa, to katolików brak wyraźnych tekstów biblijnych na prymat biskupa Rzymu nie sprawia w wielkim zakłopotanie. Wiedzą przecież, że w samym Piśmie św. nie ma ustalonego kanonu ksiąg świętych, a mimo tego Kościół go ustalił (mają go

³⁰ Tamże s. 62.

³¹ Tamże.

również luteranie!); że w Piśmie św. nie znajdujemy starożytnych symboli wiary, a Kościół (również luteranie) je przyjął i według nich wierzy; że Pismo św. jedynie ogólnie ustala sposób sakramentalnego życia wspólnot chrześcijańskich, a Kościół (również luteranie) bliżej go określił; że samo Pismo św. nie zdeterminowało dokładniej struktury posługiwania kościelnych, a Kościół (również luteranie) uczynił to w imię dobra Ewangelii oraz posłannictwa, które otrzymał od swego Pana — i nie można zasadnie twierdzić czy zauważać, że to wszystko dokonało się bez woli Bożej, bez Boskiego ustanowienia *nie iure divino* (oczywiście, w jakimś sensie), nawet jeśli stwierdza się historyczny rozwój wspomnianych instytucji kościelnych. Ewolucja jakiejś instytucji nie musi wykluczać jej Boskiego ustanowienia.

e) Reinterpretacja dogmatu o prymacie z *Vaticanium I*

Potrzeba reinterpretacji dogmatu prymacjalnego z *Vaticanium I* raczej nie podlega dzisiaj dyskusji. Trzeba jednak podjąć próbę ustalenia zasad tej interpretacji.

Zasada pierwsza: odczytywać „w kontekście czasu”

Dogmat o prymacie z Soboru Watykańskiego I można i trzeba odczytywać „w kontekście czasu, w którym został sformułowany i zgodnie z intencją ojców soboru”³². Taką zasadę zaleca — zdaniem katolickiej podkomisji — Deklaracja Kongregacji Doktryny Wiary *Mysterium Ecclesiae* z 24 czerwca 1973 r. Jeśli się przyjąć tę zasadę, wolno i trzeba będzie przyznać, że Sobór Watykański I: a) silniej zaakcentował jurystyczną stronę papieństwa niż tego wymaga szerszy kontekst naszych czasów oraz b) że przymiotniki, jakimi określił władzę papieża nad całym Kościołem (pełna, najwyższa, zwyczajna, prawdziwa, bezpośrednia, właściwa), trzeba rozumieć bardzo ostrożnie i również „historycznie”.

Zasada druga: niesprzeczności z Ewangelią

Jak każde sformułowanie dogmatyczne, tak również sformułowanie z *Vaticanium I* o pełnej, najwyższej itd. władzy papieża trzeba interpretować w taki sposób, by nie ustawić go przeciwko nauce Chrystusa, który przestrzegał swoich Apostołów przed pokusą panowania na modłę królów ziemskich („Królowie ziemscy panują nad swym ludem (...), lecz nie tak będzie z wami” — Łk 22, 25—26)) i uczył ich o służebnym charakterze władzy, jakiej im udzielał.

³² Tamże s. 63.

Zasada trzecia: uwzględnienia
Vaticanum II

Trzecim kryterium reinterpretacji dogmatu z Vaticanum I o prymacie jest ekklezjologia Vaticanum II, z jego nauką o działaniu Ducha Świętego w całym Ludzie Bożym, o zróżnicowaniu posługiwania kościelnych czy o kolegialności.

3) Zagrożenie czy zabezpieczenie wolności chrześcijańskiej?

Katolicy solidaryzują się z luteranami w ich trosce o zabezpieczenie wolności chrześcijańskiej przed nadużyciami władzy kościelnej na różnych szczeblach, również na szczeblu najwyższym. Podkreślają jednak zasadność szerokich uprawnień papieskich, jeśli biskup Rzymu ma skutecznie służyć całemu Kościołowi w wielu ważnych sprawach i stwierdzają, że niełatwo jest ustalić takie ograniczenia władzy papieskiej, które optymalnie harmonizowałyby skuteczność działania władzy najwyższej na rzecz jedności i rozwoju Chrystusowego orędzia — z zabezpieczeniem chrześcijańskiej wolności tak jednostek, jak grup kościelnych.

Jak niezwykle trudno ustrzec Kościół od nadużyć władzy, przekonali się w swojej historii sami luteranie, którzy „uwolniwszy się” od papieża, nie zdołali uwolnić się od nadużyć władzy urzędników kościelnych różnych szczebli. Okazuje się, że wszędzie ludzie Kościoła zdolni są do gwałcenia praw i swobód wiernych i wszędzie wykazują zadziwiająco małą pojętność odnośnie do nauki Chrystusa o władzy jako służbie.

e) Możliwość zjednoczenia z Rzymem bez pełnego uznania prymatu biskupa Rzymu?

Katolicy przypominają sugestię wspólnej deklaracji (nr 33), że luteranie mogliby utworzyć wspólnotę z Rzymem na jakimś specjalnym statusie, bez pełnej akceptacji nad sobą papieskiej jurysdykcji. Prawdopodobnie jedynie taka szersza katolicko-luterańska *communio* może wchodzić w rachubę, a to z dwu względów: ze względu na silne u luteran uprzedzenie w stosunku do papieża, po wtóre — ze względu na ich specyficzne duchowe dziedzictwo, któremu będą chcieli pozostać wierni.

II Papieżstwo w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym

Sobór Watykański II, na którym była obecna Światowa Federacja Luterańska reprezentowana przez swoich oficjalnych obserwatorów, za-

inspirował podjęcie dialogu doktrynalnego między katolicyzmem a luteranizmem na szerokim forum światowym. W 1967 r. została powołana oficjalna komisja mieszana. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijańskich zamianował jej 9 członków, Światowa Federacja Luterkańska — 7. Obie strony korzystały z pomocy oficjalnie mianowanych ekspertów.

Komisja, oprócz sesji roboczych w mniejszych grupach, odbyła w czasie swojej pięcioletniej działalności 5 sesji plenarnych; przedyskutowano następujące tematy: *Ewangelia i jej przekazywanie (Tradycja)*; *Świat i Kościół pod Ewangelią*; *Struktury Kościoła*; *Ewangelia a Prawo* oraz *Zagadnienie wzajemnego uznania urzędów kościelnych i problem interkomunii*. Wyniki swoich prac komisja opublikowała w tzw. *Raporcie z Malty*, który nosi tytuł *Ewangelia a Kościół*³³.

I PAPIESTWO W „RAPORCIE Z MALTY”

Chociaż komisja programowo wyłączyła z zakresu swoich zainteresowań niektóre tematy, między nimi nauzczyielski urząd Kościoła, w przekonaniu, że należy poświęcić mu więcej uwagi w przyszłości, to jednak nie chciała i nie mogła pominąć całkowicie tego zagadnienia.

Charakterystyczne jest samo usytuowanie fragmentu o papieżstwie w kontekście całego raportu, który składa się z czterech rozdziałów: 1. *Ewangelia a Tradycja*; 2. *Ewangelia a świat*; 3. *Ewangelia a urząd kościelny* i 4. *Ewangelia a kościelna jedność*. Temat papieżstwa umieszczono w rozdziale czwartym, nie w trzecim, poświęconym urzędowi, mimo że mówi się tam o strukturach kościelnych i sukcesji. Otrzymał więc kontekst wyraźnie ekumeniczny, jako zagadnienie ściśle związane z jednością Kościoła.

Rozdział czwarty omawia tylko dwie sprawy: papieżstwo oraz interkomunię, drugą szerzej, pierwsze — w sposób bardzo zwięzły i raczej szkicowy (nr 66 i 67 raportu). Autorzy zaznaczają, że nie traktują tematu *ex professo*, tzn. nie mogli przedyskutować go w sposób wyczerpujący, ale też nie mogli go całkowicie pominąć (nr 65).

³³ Zob. *Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“*. „Lutherische Rundschau” 22:1972, s. 344—362; *Report of the Joint Lutheran/Roman Catholic Study Commission on „The Gospel and the Church“*. „Lutheran World” 19:1972, s. 259—273; *Rapport de la Commission d'Étude Évangélique Luthérienne/Catholique Romaine sur le thème „L'Évangile et l'Église“*. „La Documentation Catholique” 69:1972 nr 1621, s. 1070—1081. Tłum. polskie (niestety bez „vota separata” w sprawie interkomunii): *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie wspólnej ewangelicko-luterkańskiej i rzymsko-katolickiej Komisji Studiów*. „Novum” 1972 nr 9.

Wykład o prymacie składa się z trzech, dość wyraźnie zaznaczonych komponent:

a) Stanowisko katolickie

Katolicy zaprezentowali swoje stanowisko wskazując na Pismo św., całą dwutysięcletnią Tradycję i na II Sobór Watykański.

a) Pismo św. — ich zdaniem — uzasadnia szczególne stanowisko Piotra. Nie mówią: „stanowisko papieża”, ale tylko: „stanowisko Piotra”.

b) Pierwsze i drugie tysiąclecie. Katolicy nie mówią tu o dwutysięcnej Tradycji czy historii, ale ogólniej: „I i II tysiąclecie”. Nie twierdzą, że te dwa tysiąclecia dowodzą prymatu papieskiego. Twierdzą tylko tyle, że szczególne stanowisko Piotra (stwierdzone przez Biblię) było rozmaicie rozumiane.

c) Sobór Watykański II. Jego stanowisku katolicy poświęcają więcej uwagi i w jego świetle charakteryzują prymat. Sobór Watykański II — uważają — ustawił zagadnienie prymatu w nowej perspektywie interpretacyjnej. Na czym ona polega? Otóż:

1) Prymat rozumie się jako służbę. Katolicy zauważyli przy tym, że sprzeciwia się to innemu, szeroko rozpowszechnionemu i wyizolowanemu sposobowi rozumienia prymatu. Nie mówią wprawdzie, jaki to był sposób, ale łatwo się domyśleć, że przeciwny do służenia.

2) Prymat jest służbą podwójną: na rzecz gminy oraz na rzecz jedności między gminami, czyli jedności Kościoła.

3) Służenie sprawie jedności pojmuje się przede wszystkim jako służenie jedności w prawdzie, a więc na płaszczyźnie wiary.

4) Służba jedności znaczy służbę odmienności. Troska o jedność nie wyklucza zabezpieczania uprawnionej odmienności Kościołów lokalnych, ale ją postuluje. Posługiwanie prymicjalne winno się urzeczywistniać w dialektycznej współgrze obu służb potrzebnych Kościołowi.

5) Model prymatu winien być dynamiczny i otwarty. Trzeba się zgodzić na historyczną zmienność form jego posługiwania w zależności od warunków historycznych.

b) Stanowisko luterzańskie

Luteranie ze swej strony stwierdzili doniosłość służby na rzecz wspólnoty Kościołów (the Communion of Churches; Gemeinschaft der Kirchen) i przewyciężenia izolacji. Wypowiedziało się tutaj bolesne doświadczenie Kościołów protestanckich, nie tylko luterzańskich, które nie posiadają dość silnej instytucjonalnej więzi kościelnej, a zachowują

całkowitą autonomię, co niekiedy trudno odróżnić od izolacjonizmu i separatyzmu. Strona luterkańska uważa izolowanie się Kościołów za zło, ponieważ Kościoły = zbory, czy Kościoły lokalne (krajowe), winny być manifestacją Kościoła uniwersalnego.

Ta przesłanka eklezjologiczna, wzmocniona historycznym doświadczeniem braku wewnątrzluterkańskiej jedności, doprowadziła stronę luterkańską do wyraźnego otwarcia się na jakąś instytucję ogólnokościelną, która by skutecznie służyła jedności.

Czy taką instytucją miałyby być papieństwo?

Odpowiedź luteran jest ostrożna, lecz jasna i odważna: tak! Nie można jej wykluczyć. Oczywiście, z pewnymi zastrzeżeniami:

„(...) dostrzeżona została ważność służby na rzecz społeczności Kościołów, równocześnie zaś zwrócona została uwaga na problem, który powstaje dla luteranów na skutek braku tego rodzaju skutecznej służby na rzecz jedności. Dlatego też nie wykluczono, iż urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on — drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury — podporządkowany prymatowi Ewangelii” (nr 66)²⁴.

Powyższe stwierdzenie możliwości luterkańskiej akceptacji papieństwa opublikowano przed deklaracją amerykańską (trzy lata wcześniej). Jest to niewątpliwie wielkie wydarzenie ekumeniczne, chociaż jego autorami nie były wysokie autorytety kościelne, a jedynie wyznaczone przez nie zespoły teologów.

Swoje w pewnym sensie rewolucyjne stanowisko luteranie opatrzyli warunkami, że papieństwo zostanie zreinterpretowane ewangelicznie w podwójnym znaczeniu: teoretycznie (teologicznie) i praktycznie, czyli w sposobie jego pełnienia. Jedno i drugie powinno być ustawione w taki sposób, by ustrzec prymat Ewangelii, który stanowi dobro naczelne i wszelkie inne prymaty muszą mu się poddać. Protestancka krytyka rzymskokatolickiego prymatu papieskiego wytykała mu poprzez wielki rozmijanie się z Ewangelią, zwłaszcza przez wielkie świeckowładcze ambicje papieży.

c) Kwestia sporna: „dopuszczalne” czy „nieodzowne”?

Powyższe stwierdzenia katolickie i luterkańskie, aczkolwiek zreferowane osobno, zdają się być przyjęte przez obie strony, ponieważ następny numer raportu (67) zaczyna się od słów podkreślających, że mimo tego pozostała pewna kwestia sporna: kwestia konieczności pryma-

²⁴ *Ewangelia a Kościół. Sprawozdanie*, jw. s. 47.

tu. Wiadomo, że katolicyzm przyjmuje konieczność; wyraźne stwierdzenie przez stronę luterańską tylko możliwości trzeba uznać za decyzję odważną, nietypową, o znaczeniu niewątpliwie historycznym.

Związek problemu papieżstwa z problemem wzajemnego uznania Eucharystii i posługiwania kościelnych uznano zgodnie za niekonieczny, tzn. nie musimy najpierw uzgadniać stanowisk wobec papieżstwa, by móc skutecznie poszukiwać wspólnoty Eucharystii oraz kapłaństwa czy biskupstwa. Jest to doniosłe stwierdzenie eklesjologiczne, które wymagało więcej uwagi od katolików niż od luteran.

Powołana przez Komisję Episkopatu do Spraw Ekumenizmu grupa pięciu teologów do oceny *Raportu z Malty* pozytywnie oceniła fragment o papieżstwie. Konferencja Episkopatu zleciła definitywną redakcję odpowiedzi grupie trzech biskupów (jednym z nich był kard. Karol Wojtyła). Biskupi akceptowali „papięski” fragment oceny „teologicznej piątki” bez zastrzeżeń. Wnieśli natomiast uwagę natury ogólnej, by odważnie uwzględniać Tradycję i zdecydowanie mówić o Magisterium Kościoła.

2 PAPIESTWO W DOKUMENCIE „DUCHOWNY URZĄD W KOŚCIELE”

Publikacja *Raportu z Malty* zamknęła okres działalności pierwszej Komisji Dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. W 1973 roku została powołana do życia druga Komisja Dialogu. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan i Światowa Federacja Luterańska powołały do niej po sześciu teologów. Od 1973 do 1982 r. komisja odbyła osiem dorocznych sesji plenarnych (Genewa, Rzym, Liefbrauenberg we Francji, Paderborn, Sigtuna w Szwecji, Augsburg, Lantana na Florydzie, Wenecja) pogłębiając przede wszystkim tematykę dotkniętą dość ogólnie przez pierwszą komisję. Wiele uwagi poświęciła Eucharystii, zwieńczając dyskusję na jej temat w dokumencie *Wieczera Pańska*. Długą dyskusję na temat posługiwania w Kościele podsumowała w dokumencie *Duchowny urząd w Kościele*. W związku z jubileuszem *Konfesji Augsburskiej* (450-lecie) opublikowała krótką deklarację na jej temat pt. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, a rozważania nad naturą poszukiwanej jedności chrześcijan podsumowała w obszernym dokumencie *Drogi do wspólnoty*. Temat papieżstwa programowo wykluczono z tych dyskusji, przewidując osobny dokument, poświęcony temu wyjątkowo doniosłemu i trudnemu problemowi. Jednak okazało się, że nie sposób pominąć całkowicie tej sprawy w dokumencie o kościelnych posługiwaniach.

Podczas dorocznej sesji w lutym 1980 r. w Augsburgu komisja jednogłośnie zatwierdziła dokument *Duchowy urząd w Kościele*⁵⁵ z dwoma passusami o papieżstwie: pierwszy (punkt 3.3) mówił o urzędzie nauczycielskim oraz nauczycielskim autorytecie, drugi (punkt 3.4) o urzędzie biskupa w jego relacji do posługiwania powszechnej jedności Kościoła.

a) Urząd nauczycielski a nauczycielski autorytet

Tekst dokumentu zajmuje się przede wszystkim nauczycielskim autorytetem biskupów. O biskupie Rzymu wspomina mówiąc na temat obowiązków biskupów w sytuacji szczególnego zagrożenia wiary.

Strona katolicka w następujący sposób ujęła swoje stanowisko: gdy jedności wiary grozi poważne niebezpieczeństwo, biskupi mają obowiązek i prawo do wiążącego rozstrzygnięcia. Jeśli w powszechnej zgodzie między sobą i z biskupem Rzymu wykładają prawdy objawione, ich świadectwo nabiera cechy zobowiązawalności, tzn. nieomyłności. Recepcja w Kościele nie ma wpływu na prawną ważność nieomylnych rozstrzygnięć; decyduje tylko o ich owocowaniu (nr 50).

Według ujęcia luteranckiego urząd biskupa polega na przepowiadaniu Ewangelii, odpuszczaniu grzechów, rozstrzyganiu problemów doktrynalnych i odrzucaniu nauk sprzecznych z Ewangelią. Sprawuje się go nie władzą ludzką, ale Słowem Bożym. W czasie Reformacji funkcję tę pełnili faktycznie teologowie, jeśli nawet wiążące formalnie nauki ogłaszali księżęta jako „biskupi z konieczności” (Notbischöfe). Teologowie formułowali nawet pisma wyznaniowe. Jednak taka doktryna nabierała siły wiążącej dopiero w miarę recepcji. Obecnie interpretacja i rozwój kościelnej nauki dokonują się poprzez rozstrzygnięcia organów kościelnych, jak synody, kierownictwa kościelne itp., przy czym biorą w nich udział duchowni teologowie i ludzie świeccy. Ich rozstrzygnięcia mają znaczenie, gdy służą aktualnemu przepowiadaniu i jedności Kościoła. Wspólnoty luteranckie są świadome problemów, które stają przed nimi: rozchodzenie się teologii akademickiej i życia kościelnego, ogólniejsze zagrożenie potrzeby jakiegoś wiążącego rozwoju, a jeśli przyjmie się taką potrzebę — sprawa kompetencji danego organu, szczególnie urzędu biskupiego, dalej — znaczenie recepcji we wspólnocie sformułowań doktrynalnych.

⁵⁵ Jest to kseroks, znajdujący się w posiadaniu członków komisji: *Das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des ordinierten Bischofsamtes.*

Oba Kościoły mogą wspólnie powiedzieć, że: a) odpowiedzialność doktrynalna wiąże się ze świadectwem wiary, składanym przez cały Kościół; b) „Duch Święty nieustannie prowadzi Kościół do prawdy i w niej go utrzymuje” (*Raport z Malty* nr 22) oraz c) „Utrzymywanie Kościoła w prawdzie nie może być rozumiane statycznie, lecz winno być pojmowane jako dynamiczny proces, który dzięki pomocy Ducha Świętego rozwija się zarówno w Kościele, jak i w świecie, w nieustannej walce z błędami i grzechem” (tamże nr 23).

O samym papieżstwie analizowany fragment dokumentu mówi niewiele. Jeśli katolicy wspominają je wprost w kontekście zobowiązującego wykładu Objawienia, to luteranie prezentują swoje stanowisko w tej kwestii unikając wzmianki o nauczycielskim urzędzie biskupa Rzymu w wymiarze ogólnokościelnym.

b) Urząd biskupa a służba powszechnej jedności Kościoła

Według nauki katolickiej każdy biskup ma służyć jedności własnego Kościoła lokalnego przez przepowiadanie i naukę. Ponieważ jednak Kościoły lokalne tworzą jedną wspólnotę (*communio*) Kościołów lokalnych, a poszczególni biskupi wspólnotę biskupów (*kolegium*), służenie jedności, właściwe każdemu poszczególnemu biskupowi, poszerza się na inne Kościoły. *Communio* Kościołów lokalnych posiada swoje centrum w Kościele i w biskupie rzymskim, którego funkcja znajduje swe oparcie w świadectwach biblijnych o urzędzie Piotra, pozostającym w służbie jedności Kościoła uniwersalnego. W takim znaczeniu urząd Piotra jest trwałą widzialną zasadą i fundamentem jedności wszystkich biskupów i wiernych (KDK 22—23). Ponieważ jedność Kościoła jest przede wszystkim jednością we wierze, urząd Piotrowy pełni w tej dziedzinie szczególnie doniosłe posługiwanie: umacnia Kościoły w wierze, troszczy się o rozszerzanie wiary w świecie, a zachowując odpowiednie warunki, zabiera głos wiążący i nieomylny.

W historii urząd Piotrowy przybierał różne kształty. Przed niebezpieczeństwem jego jednostronnej interpretacji Sobór Watykański II chroni go nauką o kolegialności.

W Kościołach luterskich również żyje świadomość istotnego związku między poszczególnymi zborami a Kościołem regionalnym, natomiast Kościoły regionalne nawiązują między sobą kontakty ekumeniczne tak na płaszczyźnie teologicznej, jak w praktycznym działaniu, a we współczesnych dialogach międzykościelnych dyskutują o różnych modelach uniwersalnej jedności. Nie cofają się też przed pytaniem o jakies

centralne posługiwanie jedności na płaszczyźnie powszechnej. *Duchowny urząd w Kościele* nr 73 mówi: w różnych dialogach okazało się, że luteranie nie muszą wykluczać urzędu Piotrowego jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, „o ile prymat podda się teologicznej reinterpretacji, a jego strukturę podporządkuje się Ewangelii” (*Raport z Malty* nr 66; Wspólna deklaracja z USA, część III).

Jak łatwo zauważyć, katolicy zinterpretowali funkcję biskupa Rzymu przede wszystkim jako umacnianie we wierze, na płaszczyźnie wiary. Pominęli problem jurysdykcji. O tyle mieli do tego prawo, że przygotowuje się specjalny dokument o prymacie, nie ma więc obowiązku mówić tutaj wszystkiego.

Luteranie powtórzyli tezę o możliwości akceptacji przez nich papieża jako widzialnego znaku jedności. Powołali się na uzgodnienia z USA, nie wnieśli żadnych nowych elementów w stosunku do *Raportu*. Ważne jest jednak, że podtrzymali i powtórzyli wcześniejsze sformułowanie. Tak sformułowany tekst komisja przedyskutowała i zaakceptowała podczas lutowej sesji w 1980 r. Sekretarze mieli po zakończeniu sesji nanieść przyjęte w czasie obrad korektury.

W maju członkowie komisji otrzymali przepisane na czysto egzemplarze dokumentu *Duchowny urząd w Kościele*. List z datą 5 maja 1980 r. informował, że tekst należy przejrzeć, a jeśli się zauważy jeszcze jakąś pomyłkę, należy natychmiast napisać o tym do Watykanu. Jeśli uznaje się go za właściwie poprawiony i przepisany, zgodnie z ustaleniami z Augsburga, należy złożyć swój podpis na załączonej kartce i przesłać ją do watykańskiego Sekretariatu.

W liście datowanym 16 lipca tegoż roku Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan doniósł o nieprzewidzianej awarii. Otóż na sesji w Augsburgu, gdzie treść dokumentu jednogłośnie przyjęto, nie było dwu członków komisji: katolickiego księdza z USA, Johna F. Hotchkina, oraz biskupa luterńskiego z Monachium (obecnie emerytowanego), Hermanna Dietzfelbingera. Ten ostatni odmówił (drogą korespondencyjną) podpisania przesłanego mu dokumentu. Co więcej, stwierdził, że nie może go podpisać.

Jakie racje nie pozwoliły biskupowi Dietzfelbingerowi złożyć podpisu?

Przede wszystkim, jak się wyraził w piśmie z dnia 25 maja 1980 r. do sekretarza podkomisji luterńskiej, prof. Vilmosa Vajty — z racji teologiczno-kościelnych rozważań urzędu nauczycielskiego, z uwzględnieniem również współczesnej sytuacji ekumenicznej. Nie napisał wyraźnie,

o jakie elementy chodzi w tej sytuacji, ale nie ma wątpliwości, że czynił aluzję do sprawy Hansa Künga, która wówczas była niesłychanie gorąca i którą odczytywano w Niemczech jako historię kompromitującą nauczycielski urząd Kościoła, kompromitującą tak bardzo, że mówienie dalej o uzgodnieniu na temat prymatu stało się farsą. Oprócz uwag drobnych Dietzfelbinger przytoczył trzy koronne argumenty przeciw tekstowi. Jeden odnosił się do sprawy święcenia kobiet (zarzut pominięcia tej doniosłej i aktualnej tematyki), dwa inne dotyczyły prymatu:

a) Dokument o urzędzie w Kościele nie powinien, zdaniem jego, eliminować problem urzędu Piotrowego, ponieważ jest on zbyt wielkim, zasadniczym i fundamentalnym tematem. To pominięcie spowodowało, że dokument o urzędzie sprawia bardzo pozytywne i optymistyczne wrażenie. Zbyt optymistyczne, zwłaszcza jeśli się uwzględni ostatecznie wydarzenia (czytaj: sprawa Hansa Künga).

b) Za mało podkreślono funkcję kluczy, którą — za częścią teologów współczesnych — należałoby odważniej wiązać z urzędem kościelnym. Ekumeniczny charakter dokumentu zyskałby na tym. Ten zarzut biskup Dietzfelbinger skierował pod adresem strony luterańskiej.

Obaj współprzewodniczący mieszanej Komisji Dialogu, George Lindbeck i Hans Martensen, w porozumieniu z przedstawicielami Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan w Rzymie i Światowej Federacji Luteranckiej w Genewie, postanowili wstrzymać publikację dokumentu, zwołać małą, ad hoc zorganizowaną podkomisję i zastanowić się, co dalej czynić. Do podkomisji, oprócz współprzewodniczących, powołano prof. Waltera Kasperra z Tybingi, katolika, oraz prof. Wenzia Lohffa z Hamburga, luteranina.

Podkomisja opracowała dodatkowo krótki tekst o papieństwie. Włączyła go do numeru 3.5, mówiącego na temat: „Urząd biskupa a posługiwanie uniwersalnej jedności Kościoła”, uzupełniając następująco prezentację stanowiska luterańskiego:

„Reformacja ciągle obstawała przy soborze jako miejscu zgody całego chrześcijaństwa, a więc jedności ogólnokościelnej, nawet wówczas, gdy istniały wątpliwości co do tego, czy taki naprawdę powszechny i wolny sobór jest jeszcze możliwy. Papieństwo przedstawiało się luteranom jako instytucja, która uciska Ewangelię, a co za tym idzie, stanowi przeszkodę dla prawdziwej jedności chrześcijańskiej. Dogmat z I Soboru Watykańskiego wielu utwierdził w tym przekonaniu. Wprawdzie tradycyjne spory nie w pełni jeszcze wygasły, jednak można powiedzieć, że również teologowie luterańscy, gdy chodzi o problem posługiwania jedności Kościoła na forum światowym, zwracają dzisiaj uwagę nie tylko na przyszły

sobór czy odpowiedzialność teologów, ale także na jakiś szczególny urząd Piotrowy. — Od strony teologicznej pozostaje tu jeszcze wiele kwestii otwartych, przede wszystkim zaś sposób, w jaki to uniwersalne zadanie służenia prawdzie i jedności ma być pełnione: przez sobór powszechny, przez kolegium czy przez jakiegoś jednego biskupa uznanego w całym chrześcijaństwie”³⁶.

Po tym tekście następuje znane już, przyjęte wcześniej stwierdzenie, że luteranie m o g ą nie wykluczać ostatniego wariantu, byleby przewodnictwo biskupa Rzymu przeszło reinterpretację teologiczną i praktycznie było podporządkowane Ewangelii.

Łatwo zauważyć, że podkomisja nie dopowiedziała niczego, co zasadniczo zmieniałoby stary tekst z Augsburga. Dołączony fragment jeszcze raz stwierdza niekonieczność wykluczania papieża jako służby jedności ogólnokościelnej. Za element w pewnym sensie nowy można uznać zestawienie czterech form posługiwania jedności na forum ogólnokościelnym: a) sobór rzeczywiście powszechny; b) kolegium biskupów; c) jakieś gremium teologów i d) jakiś jeden biskup uznawany w całym chrześcijaństwie. Podkomisja nie wymieniła w tym kontekście Światowej Rady Kościołów, chociaż już w chwili obecnej pełni ona wobec świata funkcję znaku jedności chrześcijaństwa poza rzymskim katolicyzmem. Po ewentualnym przystąpieniu do Rady również katolicyzmu, genewskie centrum pełniłoby niewątpliwie funkcję wielkiego i łatwo zauważalnego znaku jedności chrześcijaństwa.

III Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że w dialogu katolicko-luterańskim na forum światowym nie podjęto dotąd w sposób zasadniczy i wprost zagadnienia papieża. Pojawia się ono na marginesach sprawy posługiwania kościelnych. Natomiast papieżstwo stało się bezpośrednim i głównym tematem dialogu katolicko-luterańskiego w USA.

We wszystkich dialogach łatwo da się zauważyć zgodność poglądów tak wśród katolików, jak wśród luteran, przy czym stanowisko tak jednych, jak i drugich wnosi nowe elementy w stosunku do teologii tradycyjnej.

³⁶ *Das geistliche Amt in der Kirche*. Paderborn-Frankfurt am Main 1981, s. 49—50.

1 POGŁĄD LUTERAN

Luteranie stwierdzają, że:

1. Wciąż żyje w ich Kościołach głęboka niechęć do papieżstwa, pływająca z racji historycznych i ze współczesnego centralistycznego sposobu wykonywania „funkcji Piotrowej” przez biskupa Rzymu;

2. Luterkańscy ojcowie Reformacji odrzucali papieżstwo przede wszystkim ze względu na popełniane przez nie nadużycia, zwłaszcza „uciskanie Ewangelii” oraz niszczenie wolności chrześcijańskiej;

3. Pogłębione studia biblijne każą im skorygować niektóre tradycyjnie negatywne poglądy luterkańskie na urząd Piotrowy i papieski;

4. Istnieją różne formy posługiwania na rzecz jedności uniwersalnej, przede wszystkim sobory rzeczywiście powszechne (o ile takie są możliwe), jakieś kolegium, a również jakieś gremium teologów;

5. Luteranie są wolni w stosunku do przyjęcia czy odrzucenia papieżstwa jako formy posługiwania ogólnokościelnego;

6. Ewentualne przyjęcie papieżstwa musiałyby się jednak łączyć ze spełnieniem następujących warunków:

— z reinterpretacją tego urzędu (zmiany w strukturze i funkcjach, odmonarszenie, bardziej zdecydowana akomodacja do potrzeb naszych czasów itd.);

— z przyjęciem, że nie chodzi o instytucję Boską, a więc — konsekwentnie, że niekoniecznie należy je akceptować, ale że chodzi o instytucję ludzką, utworzoną w trosce o dobro Ewangelii;

— z zabezpieczeniem wolności chrześcijańskiej, by nie powtórzyły się bolesne nadużycia władzy papieskiej;

— z uznaniem najwyższego prymatu Ewangelii.

2 POGŁĄD KATOLIKÓW

Katolicy stwierdzają, że:

1. Posługiwanie prymacjalne jest wolą Bożą, jednak termin techniczny „z ustanowienia Bożego — *iure divino*” nie znaczy, że Chrystus zdeterminował w szczegółach formy papieskiej służby; na ustanowioną czy chcianą przez Chrystusa istotę tego posługiwania nałożyły się oczywiście różne zmienne elementy czysto historycznego rozwoju;

2. Pojęcie „*iure divino*” okazuje się mało sprawnym i bardzo niedoskonałym instrumentem w refleksji nad papieżstwem; obciążone historycznie (tradycyjnie polemiczne, a więc jednostronne wyjaśnienia tego terminu), nie zdołało się w pełni oczyścić w wypowiedziach środowisk katolickich, a wśród protestantów „robi złą krew”;

3. Pogłębione studia biblijne każą skorygować niektóre tradycyjnie katolickie poglądy na urząd Piotrowy w kierunku większego krytycyzmu i ostrożności;

4. Sformułowań dogmatu o prymacie z Soboru Watykańskiego I nie należy interpretować poza historycznym kontekstem, w jakim powstały, i trzeba je odczytywać w zestawieniu z nauką Soboru Watykańskiego II o kolegalności;

5. Papiestwo nie rości sobie pretensji do panowania nad Słowem Bożym, ale pragnie mu służyć i pozostawać „pod Ewangelią”.

Perspektywy dalszych badań kierują się ku pogłębieniu dotkniętych dotąd zagadnień. Luteranie z USA jako pierwsi zaatakowali problem nieomylności, dochodząc wraz ze stroną katolicką do wyników równie zaskakujących i ekumenicznie doniosłych, jak w dialogu na temat samego papiestwa.

Doświadczenie przebytej drogi dialogu o papiństwie rodzi optymizm. Dowodzi bowiem, że nie ma w chrześcijaństwie aż tak trudnych problemów, w których nic można zbliżyć stanowisk i przekonuje, iż obie strony mogą się czegoś ważnego w spotkaniach nauczyć. Zadufana w sobie świadomość posiadania całej prawdy czy przynależenia do chrześcijaństwa, które już się zreformowało i jest ewangeliczne, niewiele ma wspólnego z antropologią i eklezjologią Ewangelii, a zjednoczenie w prawdzie i miłości zamienia na fatamorgana. Kościoły nauczają Ewangelii i wciąż się jej uczą; zakochane w niej wciąż ją zdradzają; obdarowane prawdą — wciąż o nią pytają; przekonane o swojej słuszności — słuszność bratnich Kościołów odkrywają; cieszą się znamieniem jedności, a przecież są podzielone ... Tam, gdzie piętnowały błąd, zaczynają dostrzegać sporo racji, a tam, gdzie widziały tylko prawdę, stwierdzają uproszczenia i konieczność odważnych korektur. Dialog ekumeniczny to miejsce, gdzie objawia się pielgrzymujący wymiar Kościoła, który wciąż jest w drodze ku całej prawdzie, ku doskonałej miłości, ku autentycznemu braterstwu i ku pełni Królestwa Bożego. Z dialogu wychodzą Kościoły pokorniejsze doświadczeniem mądrości, bliższe sobie pogłębionym poznaniami siebie, ubogacone przebywaniem ze sobą w miłości. Dlatego dialog ekumeniczny przyjmujemy dziś jako wielką łaskę udzieloną Kościołom naszego życia, łaskę bycia w pasjonującej drodze i przekraczania siebie ku pełni wzajemnego spotkania.

„Bo rozpada się wewnętrznie, kto siebie bez ustanku nie przewyższa, tj. nie uczy się, nie działa, ale na to rzeczywistość społeczna musi być dostatecznie plastyczna” (Cz. Miłosz)³⁷.

³⁷ Cz. Miłosz: *Rodzenna Europa*. Paryż 1980, s. 225—226.

Cyprian Kamil Norwid rozmyślając nad znaczeniem prawdy dla wolności czy zniewolenia narodu napisał: „Naród, tracąc przytomność — traci obecność — nie jest — nie istnieje ... Głos prawdy — ludzie prawdą żyjący i dla prawdy — mogą znowu powołać go do życia”³⁸.

Podobną rolę pełni prawda w stosunku do jedności Kościoła. Kiedyś wydawało się, że tylko miłość łączy, a prawda dzieli. Posoborowe lata dialogów ekumenicznych wykazały, że „ludzie prawdą żyjący i dla prawdy”, gdy podejmują trudne problemy teologiczne, które dotąd dzieliły Kościoły, mogą znowu jedność powołać do życia, stają się bowiem instrumentem Ducha Prawdy i Ducha Jedności, który jest Duchem Chrystusa, jednego Pana jednego Kościoła.

THE PAPACY IN THE LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC DIALOGUE

SUMMARY

The aim of the article is to familiarize the reader with three documents of the Lutheran-Roman Catholic dialogue: the Malta Report, „Spiritual Office in the Church” (both of these sum up the dialogue on the world forum), and the declaration of the US Joint Lutheran-Roman Catholic Commission on „Ministry and the Universal Church”. In analyzing the American document the author also makes use of papers by McCue, Piepkorn and Tavaud read and discussed during the Commission's meetings. In the presentation of the positions of the Malta Report and „Spiritual Office in the Church” the author draws on his own experience of work on the reception of the Malta Report and on the preparation of the text of „Ministry and the Universal Church”.

The article is an outgrowth of a course of lectures on the subject of the papacy in the oecumenical dialogue conducted at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin in the academic year 1981/1982.

The author's assessment of the treatment of the subject in the three documents is on the whole positive.

³⁸ C. K. Norwid: *Promethidon*. Epilog X. W: *Pisma wybrane*, T. 2. Warszawa 1980, s. 318.



DUCHOWOŚĆ BIBLIJNA JAKO DOSKONAŁE „SKUPIENIE SIĘ” NA OBECNOŚCI BOGA

I Czym jest duchowość biblijna?

Teologiczny kierunek zaangażowania społecznego i chrześcijańskiego działania — ze względu na pietystyczne ustosunkowanie się do rzeczywistości — wyraża zastrzeżenie odnośnie do terminu „życie wewnętrzne” (Innerlichkeit) i dlatego coraz częściej używa się dziś słowa „duchowość” (Spiritualität). Aczkolwiek istnieje życie „wewnętrzne” albo — jak proponuje Frieso Melzer — „uwewnętrznienie” człowieka (Innerung), to jednak w tym stanie trudno mówić o intensywnym odniesieniu się do świata zewnętrznego. Modne zaś słowo medytacja w pewnym sensie również się zniekształciło. Obok właściwego rozumienia i praktyki medytacji, podstawią się pod to słowo wiele innych treści, np. spokojną, bez głębszego zaangażowania intelektualnego, rozmowę na temat Ewangelii albo nie pozbawione pogłębłości rozważanie, prowadzone przez grupę i mobilizujące innych.

Spotykamy również niemałe trudności z użyciem terminu „skupienie” (Sammlung)¹. Konkretnie słowo to kieruje uwagę w pierwszym rzędzie (tak jest przynajmniej w języku niemieckim) na zbieranie dóbr materialnych, chociaż, w oparciu o wskazania Filipa Desauer'a², można dojść do wniosku, że także w zakresie duchowości jest pojęciem ważnym i służy wyjaśnieniu podjętego przez nas tematu. Otóż skupienie ma miejsce wtedy, gdy cały człowiek ze wszystkich swoich sił, przy doskonałej czujności, kieruje się do tego jednego, co tu i teraz zgłasza swoje prawo; chodzi tu o skoncentrowaną uwagę, bez jakiegokolwiek rozproszenia czy zastrzeżenia. Takie skupienie różni się od „koncentracji” w tym znaczeniu, że osiąga się je bez szczególnego wysiłku. Koncentracja jest niezbędna np. w pracy buchaltera; skupienie natomiast jest właściwą postawą modlącego się. Skupienie można zaobserwować w większości spełnianych prac. Jednakże zachodzi

¹ Por. G. Stachel: *Plädoyer für weltoffene „Sammlung”*. W tegoż: *Erfahrung interpretieren*. Zürich-Köln 1982, s. 197.

² Zob. Ph. Desauer: *Die naturale Meditation*. München 1961.

zasadnicza różnica pomiędzy tym, gdy czytam książkę skoncentrowany, a tym, gdy czytam ją skupiony. Czytanie skoncentrowane sprzyja czysto poznawczemu przyswojeniu treści, czytanie skupione zaś wywołuje zaniepokojenie całego człowieka i zaoszczędza mu napięcia mogącego pomniejszyć jego postawę. Im bardziej człowiek jest odprężony, tym bardziej może być skupiony, wszakże nie w formie uwolnienia się od zmęczenia czy znużenia, lecz w formie doskonałej czujności: skupiony będzie zawsze bardzo czujny.

Nietrudno spostrzec, że zwraca się tutaj uwagę na pewien sposób wysławiania, którym posługuje się Pismo św.: „...z całej twojej siły”; „bądźcie czujni”; „sprzedaj wszystko, co posiadasz...” albo na taki, który intencji Pisma św. odpowiada. Sens rozwijanego wyżej pojęcia skupienie stanie się jeszcze jaśniejszy, gdy zapoznamy się bliżej z pojęciem duchowości.

„Duchowość” (Spiritualität) ma wszakże w sobie zgubne znaczenie uboczne, które możliwie szybko musi być usunięte. Wywodzi się ona od łacińskiego słowa spiritus (duch) i odsyła do „Ducha”, przy czym ma się na myśli Ducha Bożego. Trzeba jednak zaznaczyć, że chrześcijanin związany z tradycją grecką używa słowa „duchowość” (Geistlichkeit) prawie zawsze w znaczeniu czystej niematerialności. „Zmysłowość” i „ciało” nie miałyby nic do czynienia w tego rodzaju czysto niematerialnej duchowości. Taka duchowość popierałaby dualizm ducha (duszy) i ciała, występujący w pojęciach filozofii arystotelesowskiej. Stary Testament i Jezus, przemawiający z kart Ewangelii synoptycznych, nie używają słów „ciało” i „dusza”, lecz „ciało i życie”. Na miejscu, gdzie w Ewangeliiach synoptycznych w przekładzie niemieckim pokazuje się słowo dusza (Seele), w ojczywej mowie Jezusa występuje pojęcie, które oznacza życie.

Duchowość biblijna nie jest czystą duchowością, zawiera bowiem w sobie również rzeczywistość cielesną i zmysłową. Działanie Boże wśród nas i skierowane do nas we wcieleniu, sakramentach, Eucharystii, nacechowane miłością, dokonuje się w jedności ciała i ducha. Dlatego też w duchowość pojętą biblijnie zaangażowane są również zmysły. Wyżej zaś wspomniana duchowość czysta wynika z niepełnego rozumienia człowieka. Duch (jako podmiot) nie może być oddzielony od ciała (jako przedmiotu). Ja nie posiadam mego ciała, ale żyję moim ciałem, żyję jako człowiek zmysłowy i cielesny i wyłącznie jako taki „nie cieleśnie lecz duchowo” (tj. prowadzony przez Ducha Bożego) jestem powołany do życia³. Tylko taki człowiek pokłada nadzieję w ta-

³ Rz 8, 9.

jemnicy zmartwychwstania, które — także dla św. Pawła — nie jest zdarzeniem czysto duchowym⁴. Dobrze się stało, że nowe sformułowanie wyznania wiary w języku niemieckim nie mówi już o „zmartwychwstaniu ciała”, ale o „zmartwychwstaniu umarłych”. Jakim ciałem obdarzy Bóg umarłych przy zmartwychwstaniu (Paweł nazywa je „ciałem niebieskim”), o tym nie mówi się w Nowym Testamencie.

Duchowość Biblii należy rozumieć nie w tym znaczeniu, że Biblia jest samym Słowem Bożym, ale raczej że ona daje świadectwo o Słowie Bożym. To świadectwo interpretuje zdarzenia — mianowicie wydarzenia i czyny Boże dokonane dla człowieka i poprzez człowieka; zostało ono złożone przez ludzi — przez proroków, a w końcu przez Jezusa z Nazaretu i jego świadków. Jeżeli ma ono być żywe i wiarygodne, to nie wystarczy, że zostało zdeponowane w Biblii. Musi być świadectwem Kościoła i wierzących, których Duch Boży skłania (Rz 8, 14) do mówienia i działania. Sama naukowa teologia nie gwarantuje obecności i działania Ducha.

II O biegunowości albo dialektyce duchowości

Dialektyka miłości Boga i bliźniego stała się oczywista w momencie, gdy Jezus stawia obok siebie, co więcej, równoważy przykazanie miłości Boga (Pwt 6,4n) i przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18b): „Będziesz miłował Pana Boga twego całym swoim sercem, całym swoim życiem, całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 37—39).

Na pierwszy rzut oka wydaje się rzeczą niemożliwą kochać Boga całym sercem i jednocześnie kochać bliźniego jak samego siebie. Zrazem jawi się pytanie, czy w oparciu o *Księgę Powtórzonego Prawa* nakaz miłości bliźniego nie usuwa się w cień przykazania miłości Boga? Taki wypadek miałby miejsce, gdyby Bóg i bliźni występowali oddzielnie i byli miłowani miłością różną. Jeśli jednak usunie się dualizm Boga i bliźniego, ponieważ Bóg spotyka się w bliźnim, a bliźni reprezentuje Boga jako Stwórcę i Zbawcę, wtedy nie ma innej miłości (tej podarowanej i nakazanej przez Boga według świadectwa Biblii), jak tylko ta w dialektyce i jedności Boga i bliźniego. Bóg i bliźni nie są tym samym; wszakże ich miłość nie może być rozłączna. Z biegunowego napięcia i jedności miłowania Boga i bliźniego wynika, że nie

⁴ Por. 1 Kor 15, szczególnie wiersze 35—40.

ma czei Bożej (a więc również duchowości) bez miłości bliźniego. Jeżeli zaś miłość bliźniego jest jądrem chrześcijańskiej moralności, wtedy oczywiście uprawianie duchowości i etyki oddzielnie byłoby rzeczą niemożliwą.

Miłość bliźniego zawiera sama w sobie (nieświadomie) swoistą dialektykę. „Każdy jest sam dla siebie bliźnim”, o ile chce żyć, musi siebie kochać, a może siebie kochać, o ile jest kochany. Ponieważ zaś bliźni jest kochany, szczególnie przez Boga, swego Stwórcę i Zbawcę, i (należy się spodziewać) przez innych, również i ja winienem go kochać jak siebie samego. Nie ma tutaj żadnego dualizmu miłości siebie i miłości bliźniego, jest tylko biegunowe napięcie, które obydwa bieguny utrzymuje w równowadze.

W Ewangelii Jezus istotnie mówi: „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swoje życie z mego powodu⁵, znajdzie je” (Mt 16,25). Czy nie żąda się tutaj wyniszczenia siebie? A gdy powiada: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje” (Mt 16,24), to ma się dzisiaj na myśli krzyż symboliczny (mówi się: „ten ma również swój krzyż!”), choć pierwotnie mówiło się o rzeczywistym drzewie krzyża, na który kogoś skazywano i ten zmuszony był nieść go osobiście, aż na miejsce stracenia.

Dialektyka miłości siebie samego (a więc również miłości bliźniego na miarę miłości siebie i miłości Boga, która się dokonuje w miłości siebie) i wyniszczenia siebie jest składnikiem duchowości nowotestamentalnej. Można ją już spotkać również w Starym Testamencie, poczynając od ofiary, jakiej zażądano od Abrahama, a skończywszy na Jeremiaszu i Izajaszu (Rdz 22; Jr; Iz 50,4—9; 52,13—53,12).

Wyrzeczenie się (wyniszczenie) siebie nie jest jednak znieprawieniem siebie, ale raczej jest odejściem od „posiadania” własnego życia, by powrócić w życie przy Bogu i z Bogiem. Śmierć jest powrotem do Boga, jest wejściem w nowe życie zmartwychwstania. Biblijna duchowość jest zatem duchowością człowieka podległego śmierci. Jedną z głównych jej treści jest umieranie, aby żyć „w Chrystusie”, aby powrócić do „domu Ojca” (J 14,2), albo inaczej mówiąc — aby się przemienić w nowego człowieka, w którym Ojciec i Chrystus w Duchu zamieszkują.

Zatem samowyrzeczenie należy interpretować w dialektycznym odniesieniu do miłości siebie, a wtedy, podobnie jak noc zmysłów u mi-

⁵ Słowa „z mego powodu” w oparciu o historię tradycji wydają się być późniejsze, jako proste i antytetyczny parallelismus membrorum.

styków⁶, nie będzie ono negacją istnienia, lecz możliwością wypełnienia się obecnością Boga w „pustej świątyni”⁷. Wyniszczenie samego siebie i wypełnienie Bogiem wskazują na dynamikę mistycznego przyzwolenia. Wierzący jest świątynią duchową, „żywym kamieniem” na budowę duchowego domu (1 P 2,5).

Zwykle w oparciu o lekturę któregoś z wyżej przytoczonych tekstów na pierwszy plan wysuwa się wyrażenie: „Ratuj samego siebie!” A wówczas powstaje pytanie, gdzie ma miejsce popieranie sprawiedliwości i pokoju, wyzwolenia uciśnionych? Cytowany tekst 1 P 2,5 rozwija dalej myśl słowami: „...by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa”. W ten sposób wyjaśnia się kapłaństwo ołtarza w świątyni jerozolimskiej. Nie potrzeba więcej żadnych ofiar krwawych ani całopalenia, ale konieczne są „ofiary duchowe”. Przy czym słowo „duchowe” należy rozumieć w sensie wyżej przedstawionym. Cały człowiek ofiaruje się i składa siebie w ofierze. Należy tu się zastrzec, że nie chodzi o jakąkolwiek formę rezygnacji, lecz o nieustanną cześć Boga (z siły niepodzielnej miłości), która przecież — jak to widzieliśmy — w wizji przedstawionej przez Jezusa jest niemożliwa bez miłości bliźniego. Miłość bliźniego i sprawiedliwość wobec innych są jednym i tym samym. Kto miłuje bliźniego, czyni sprawiedliwość i występuje przeciw nieuczciwości; miłość bliźniego spieszy z pomocą tym, którzy są bezradni, ciemniejsi i wykorzystywani. Byłoby więc rzeczą niezrozumiałą polemizować z duchowością ze względu na „wyzwolenie”.

Wyrzeczenie się siebie i wyniszczenie z miłości do pełni Bożej a zarazem walka o sprawiedliwość i wyzwolenie (a więc konkretna miłość bliźniego) w kontekście czasów nie wykluczają się wzajemnie, lecz znów wykazują dialektykę duchowości, która podważa każdy monizm, nie opowiadając się również za dualizmem. Wyniszczenie siebie dla Boga i oddanie się innym są przedstawiane jako bieguny pola magnetycznego albo jako ruch wahadła z lewej strony w prawą i z powrotem: im silniejsze jest puszczenie w jedną stronę, tym większe jest wychylenie na drugą. Friedrich von Hügel dla wyjaśnienia wzmiankowanego zagadnienia posługuje się obrazem ognisk elipsy: chrześcijańska duchowość i miłość bliźniego to dwa ogniska, wokół których elipsa życia „w Chrystusie”, tj. chrześcijańskiego życia w Bogu, kreśli

⁶ Por. Mistrz Eckart: Kazanie I: „*Intravit Jesus in templum*”, według wydania Quinta I, 1, s. 4—20.

⁷ Obraz świątyni po raz pierwszy jest przedstawiany wierzącemu w 1 Kor 3,15.

swoją drogę⁸. Mówić o duchowości oznacza więc mówić zarazem o miłości w stosunku do innych, o miłości do braci (1 J 4), szczególnie o miłości do najbiedniejszych i opuszczonych. Również tutaj okazuje się, że nie istnieje duchowość bez moralności. Duchowość człowieka, który nie kocha bliźniego, byłaby w biblijnym rozumieniu słowa ateizmem, mianowicie takim, gdzie nie rozchodzi się o istnienie Boga, ale o zauważalną obecność boga w ludzkim postępowaniu. Dla takiego ateizmu „nie ma Boga” (Ps 53,2b). Służba Boża bez miłości bliźniego jest tylko duchowością pozorną, a ponieważ znajduje się w wewnętrznej sprzeczności, nie można jej wróżyć długiego trwania.

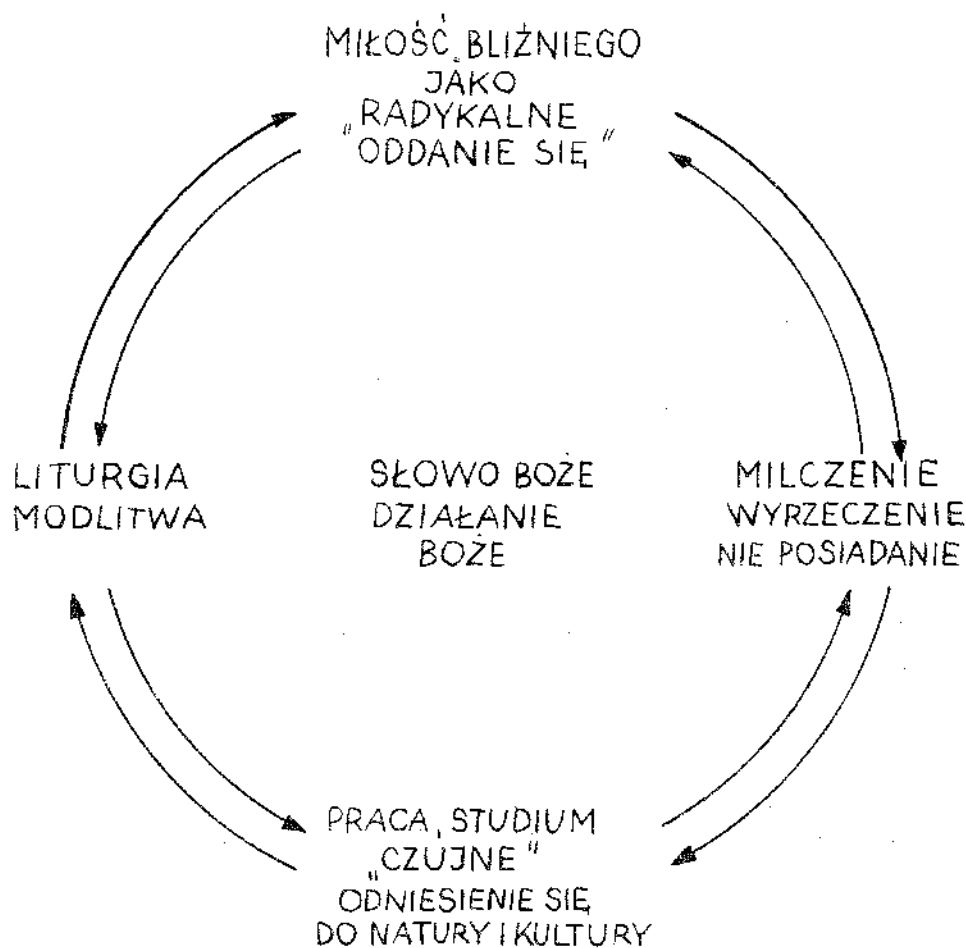
III Biblijna mistyka

Generalnie rzecz biorąc, nie ma żadnej księgi Nowego Testamentu wolnej od mistyki. Oddanie się synoptycznego Jezusa Ojcu jest wypełnieniem się słów Starego Testamentu: „Nie chciałeś ofiary krwawej ani obiaty, lecz otwarłość mi uszy” (Ps 10,7; według przekładu greckiego w Hbr 10,5: „aleś mi utworzył ciało”). Synowi Bożemu zostały otwarte uszy, aby słyszał i wypełniał to, co Bóg poleca — „...wyszedł sam jeden na górę, aby się modlić. Wieczór zapadł, a on sam tam przebywał” (Mt 14,23). Mistyka Apostoła Pawła często wraca do sformułowania: „w Chrystusie” lub „Chrystus we mnie”, „Chrystus w nas”. Również mistyka Jana jest mistyką Chrystusa zakorzenionego w istnieniu, mistyką nierozzerwalnych związków z tym, który został przez Boga posłany z miłości. Jest wiarą *Księgi Wyjścia*, że Bóg mieszka w Namiocie ze swoim ludem. Św. Jan (1,14) mówi: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (dosłownie: i zaobozowało wśród nas).

„Bóg przychodzi do nas i zamieszkuje z nami”. I ten sam obraz rozważany w innej perspektywie: „W domu mojego Ojca jest mieszkań wiele” (J 14,23 i 14,2). Za pomocą obrazowania zawierającego wyobrażenia przestrzeni (być w czymś; być w kimś; zamieszkać; przybyć do kogoś) Biblia mówi o zniesieniu podziału, o przeczyciężeniu odległości między Bogiem a człowiekiem, którą spowodował grzech. Łaska obdarowuje człowieka bliskością Boga, w niej też przeczycięża się grzech i śmierć. Obrazy owej bliskości można znaleźć w Starym Testamencie

⁸ Friedricha von Hügeła dialektykę „miłości Boga i odpowiedzialności za świat”, która wyraża się w obydwu przeze mnie używanych metaforach, pokazano w książce M. Schlüter-Herzkes/G. K. Frank: *Gottesliebe und Weltverantwortung*. Würzburg 1958.

w odniesieniu się dziecka do ojca (matki) i w objęciach zakochanych. W Ps 131 modlący się do Boga nie prosi o „rzeczy”, które przerastają jego możliwości, i nie snuje wspaniałych planów, ale staje przed Bogiem w ciszy, jak „uciszone dziecko” spoczywające w ramionach matki⁹. Hebrajskie brzmienie mówi dosłownie o dziecku, które zaprzestało



Konwergencja mistycznego i etycznego
wymiaru życia

⁹ W przekładzie Biblii przetłumaczono niedokładnie: „jak małe dziecko przy matce”.

(płakać) przewinięte, uspokojone, uderzone: każda matka, każdy ojciec zna proces zaspokajania wszystkich drobnych potrzeb noworodka. W pierwszych tygodniach niemowlę potrzebuje wiele czasu na sen. Ale już sześć- czy ośmiotygodniowe dziecko pozostaje czujnie w ramionach matki (ojca) i wpatruje się w jej (jego) oczy — niepodważalne szczęście, stan jedności, w którym „ja” i „ty” się nie rozłączają. Ten proces jest podstawą wszelkiej kontemplacji i komunikacji, pozostając zarazem jednoznacznym ich symbolem. Dziecko przy tym zaczyna się uśmiechać, gdy rozpozna albo przypomni osobę je kochającą. Nie ma poznania i miłości, która mogłaby zrezygnować z poznania spostrzegalnego z zewnątrz. Być przed Bogiem zupełnie cichym, nie mieć przed nim żadnych żądań, mieć życie całkiem od niego uzależnione, takie życie, które jest istotą jego życia, mianowicie mieć udział w jego życiu, to jest doświadczenie modlącego się.

Jeszcze dosadniej mówi się o w pełni transcendentnej bliskości Boga w zakończeniu Ps 73: pomyślność u bezbożnych, nędza i choroby u tych, których Bóg miłuje — oto uderzające doświadczenie dla kogoś, kto wierzy i ufa. Lecz na końcu tego doświadczenia modlący się dochodzi do zrozumienia tego wszystkiego. Wówczas staje się obojętna odległość między niebem i ziemią, a śmierć darowanemu „teraz” (w obecnym życiu) nic nie może uczynić: „ująłeś moją prawicę” jak ujmując ojciec rękę dziecka i udziela mu pewności i bezpieczeństwa.

W *Pieśni nad Pieśniami* umiłowana pożąda i doświadcza jedności uścisku: „Lewa jego ręka pod głową moją, a prawica jego obejmuje mnie”¹⁰. Również wieczerza, którą Jezus sprawował na swoją pamiątkę, symbolizuje ludzką komunikację i mistyczną jedność Boga i człowieka: wspólnie zasiadać przy stole, własne ciało dawać na pożywanie, zawierać przymierze z Bogiem w ten sposób, że własna krew będzie przelana, a to wszystko ze względu na obietnicę zmartwychwstania i oczekiwania na powtórne przyjście Pana! Z takiego pełnego tajemnicy, tzn. sakramentalnego świętowania wyrasta możliwość mistycznej mowy: „ja żyję w Chrystusie” i on „we mnie”.

IV Konwergencja mistycznego i etycznego wymiaru

Duchowość biblijna posiada niewątpliwie tendencję do tworzenia jedności, nawrócenia i wyrzeczenia. Jedność ta będzie jednak darowana tylko czuwającemu w pełnej prawdzie. Simone Weil mówi o tym

¹⁰ Pnp 8, 3.

w *Attente de Dieu*¹¹ z ogromnym naciskiem i wielką intensywnością: czujna uwaga podczas studium jest jak sakrament: niszczy wiele złego; tylko miłość bliźniego niesie pomoc bezradnym, w niej kochający zwraca się do bezradnego ze względu na niego samego w czujnym oddaniu bez reszty; jest w niej obecny Bóg, jak jest on obecny w pięknie świata i w liturgii, szczególnie w pięknie śpiewu gregoriańskiego chorału, którego doświadczyła Weil w Solesmes.

Ten związek z Bogiem, wśród milczącego oddania w jego dialektyce z odmawianą i śpiewaną modlitwą, czujną pracą i radykalnym oddaniem się dla innych¹², związek tak bardzo znaczący, próbujemy pokazać w postaci załączonego wykresu. Ponieważ chodzi o zdarzenia, o proces, nie da się wyrazić wszystkiego. W zakresie duchowym i etycznym żyjemy w konwergencji dwóch wymiarów, dwóch płaszczyzn życia. Całość można przedstawić również (jak na rysunku) w postaci reguły kół. Wyrzeczenie nie jest pierwszym wymiarem. Jeśli bowiem ktoś chce coś podarować, musi najpierw coś posiadać i jeśli ktoś chce się wyprowadzić, np. by doświadczyć bliskości Boga na pustyni, musi przedtem stać się domownikiem między ludźmi. Ubóstwo zmierzające do podarowania wszystkiego, co się posiada, przecina się przez bogactwo i wycofanie się do ciszy pustynnej nocy i zmierza nie tylko do doprowadzenia człowieka do Boga, lecz w następstwie także człowieka do człowieka.

Tłumaczył ks. M. Majewski SDB

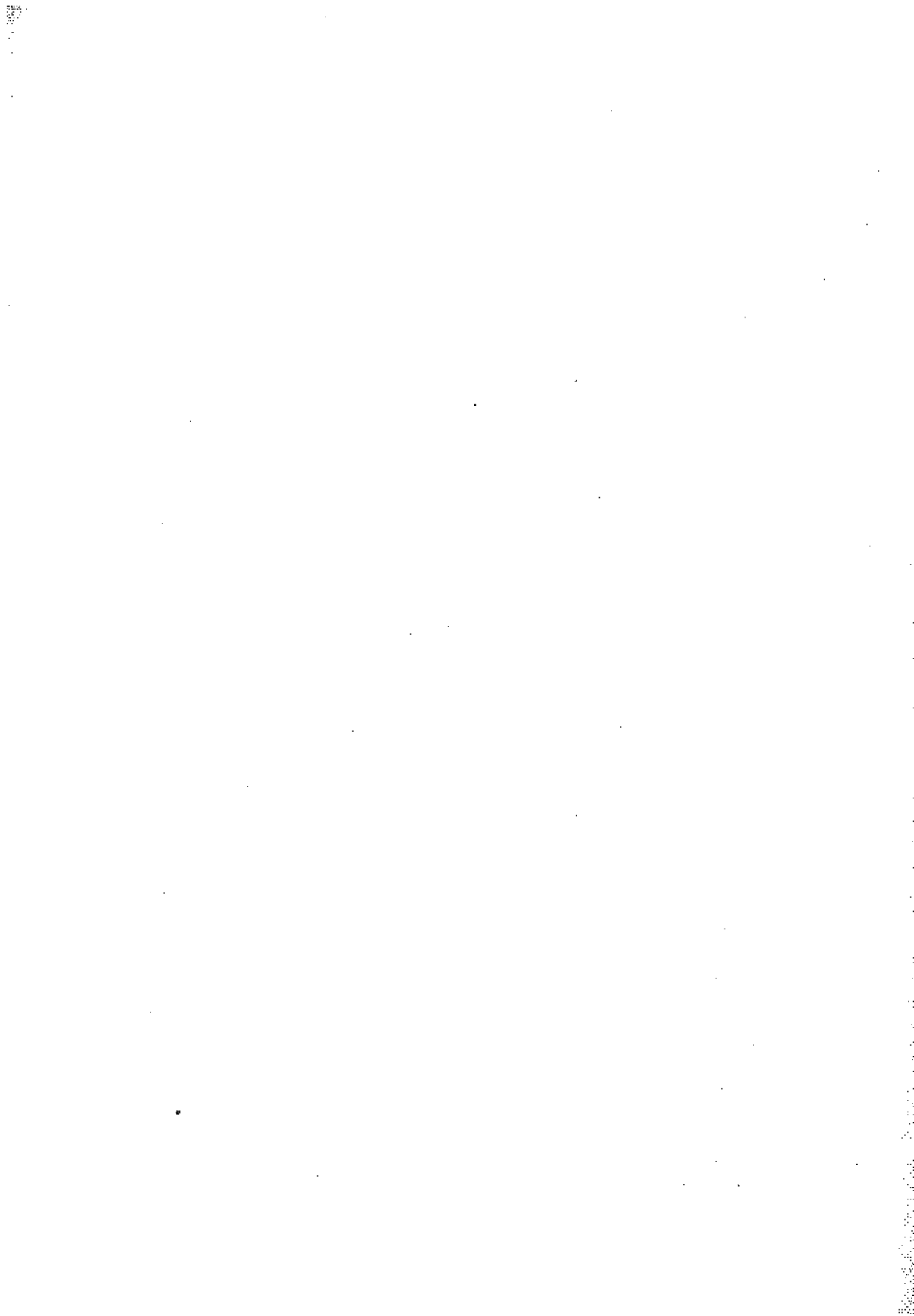
BIBLICAL SPIRITUALITY AS PERFECT CONCENTRATION ON THE PRESENCE OF GOD

SUMMARY

After an explication of the term "spirituality" and establishing its position with respect to related concepts the author offers some reflections on the dialectic of spirituality, Biblical mysticism and the convergence of the mystical and ethical dimensions of spirituality. Spirituality is understood here as a Christian attitude drawing inspiration from the life and teaching of Jesus Christ. At its centre lie the love of God and love of neighbour; these two are placed on the same level and become the central point of a man's life and activity. This kind of spirituality is not devoid of mystical elements, which are in turn correlated with man's ethical action.

¹¹ Zob. S. Weil: *Attente de Dieu*. Paris 1950. Przekład niemiecki: *Das Unglück und die Gottesliebe*. München 1953.

¹² Według Bas van Iersel jest to oddanie charakterystyczne dla działalności Jezusa!



CHRZEŚCIJAŃSKIE ZOBOWIĄZANIE A WOLNOŚĆ

Artykuł niniejszy jest próbą określenia chrześcijańskiego zobowiązania w jego relacji do wolności. Chodzi o znalezienie odpowiedzi na podstawowe pytania: Jaki jest charakter chrześcijańskiego zobowiązania? Wobec kogo i do czego? Jak w chrześcijańskim zobowiązaniu ujawnia się człowiek jako osoba wolna i odpowiedzialna? Czy chrześcijańskie zobowiązanie nie narusza wolności ludzkiej? Autor usiłuje rozwiązywać te problemy w świetle danych Objawienia Bożego. Objawienie Boże mówi nam o człowieku, który jest wezwany do łaski i chwały, wyniesiony do godności synostwa Bożego i do udziału w życiu Boga. W tym świetle widzimy człowieka jako dar Bożej miłości. Człowiek tak ubogacony, rozumny i wolny, jest sam w sobie darowanym „obrazem Bożym” (Rdz 1,26).

I Określenie pojęć i uzasadnienie tematu

Zobowiązanie występuje zazwyczaj przy zawieraniu przymierzy, kontraktów, umów itp. Oznacza ono, że dwie strony zobowiązują się do przestrzegania ustalonych warunków. W tym wypadku zobowiązanie będzie miało charakter zewnętrzny i obiektywny oraz ujawni się bardziej jako obowiązek i powinność. Wiadomo, że również sam człowiek może podejmować zobowiązania czynienia czegoś, aby osiągnąć zamierzony cel lub dobro. Wtedy zobowiązanie ma charakter wewnętrzny, osobisty, czyli subiektywny.

Zobowiązanie występuje zazwyczaj „wobec” kogoś lub „do” uczynienia czegoś. Podstawą zobowiązania jest uprzednio poznana jakaś wartość. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że u jego źródeł mogą stać różne motywy, np. zobowiązanie:

a) z motywu sprawiedliwości. Wtedy — jak już wspomnieliśmy — występuje ono jako obowiązek, powinność, należność. Najkrócej wyraża się ono w ten sposób: „chcesz lub nie, ale powinieneś!”

b) z motywu zależności od mocy autorytetu. Wtedy wyraża się jako: „muszę, bo nie mam innego wyjścia;”

c) z powodu własnej niewystarczalności lub niemocy, czyli „muszę, bo sam nie poradzę;”

d) wreszcie zobowiązanie z wewnętrznej osobistej pobudki. Zobowiązują się do czynienia czegoś celem osiągnięcia pewnej wartości. Wtedy wyraża się ono następująco: „chcę to osiągnąć, dlatego podejmuję zobowiązanie...”

Jest rzeczą oczywistą, że z każdą formą zobowiązania łączą się następstwa związane z jego realizacją. Dlatego zobowiązujący godzi się na ich przyjęcie, czyli ponosi odpowiedzialność. Analogicznie do zobowiązania istnieją odpowiednie formy odpowiedzialności: odpowiedzialność „przed” jakimś autorytetem, który jest poza nami lub w nas — będzie nim własne sumienie — oraz odpowiedzialność „za kogoś” lub „za coś”¹.

Nietrudno jest zauważyć, że samo pojęcie zobowiązania sugeruje pewną konieczność lub swego rodzaju przymus zewnętrzny albo wewnętrzny. Na tle licznych uwarunkowań i powiązań zobowiązania z odpowiedzialnością ukazuje się problem jego relacji do wolności. Występujący w zobowiązaniu element „przymusu” zda się wykluczać wolność. W tym kontekście wydaje się być rzeczą uzasadnioną ukazanie relacji zachodzących między zobowiązaniem a wolnością. Rozwiązania należy szukać na płaszczyźnie teoriopoznawczej. Przy czym można to czynić w kategorii filozoficznej teorii poznania lub w kategorii poznania przez wiarę. Pożądane byłoby uwzględnienie obu kierunków, wykazanie pewnej zbieżności wniosków i doprowadzenie do jakiejś syntezy. To jednak przekroczyłoby ramy artykułu, dlatego nasza refleksja skoncentruje się przede wszystkim na kierunku drugim, ale z uwzględnieniem tego, co konieczne jest dla obu. Podejmuje się więc dochodzenia do rozwiązania powyższego problemu w oparciu o prawdy religii objawionej, które poszerzają zakres ludzkiego poznania. Dlatego temat brzmi: „Chrześcijańskie zobowiązanie a wolność”. Podstawą zatem będą przede wszystkim dane Objawienia Bożego, refleksja Kościoła nad nim w oficjalnych dokumentach, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II, i związane z tematem wypowiedzi papieży.

Ramy studium zmuszają do ograniczenia literatury pomocniczej. Dlatego autor artykułu nie rości sobie pretensji do rozwiązania wszystkich problemów. Traktuje go raczej jako zachętę dla innych do podjęcia bardziej wyczerpującego opracowania tego zagadnienia.

¹ Zob. K. Wojtyła: *Odpowiedzialność za Kościół*. W: *Chrześcijanin w Kościele*. Red. J. Majka. Wrocław 1979, s. 242—243.

II Bóg dawcą i obrońcą wolności

Punktem wyjściowym do uzasadnienia tak postawionego stwierdzenia jest prawda objawiona o stworzeniu człowieka przez Boga na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,26). Z niej to nauka Kościoła czerpie wyjaśnienie tajemnicy człowieka, jego wielkości i ostatecznego przeznaczenia. W tej prawdzie zawarta jest tajemnica ludzkiej wolności w zobowiązaniu chrześcijańskim.

III Wolność w zobowiązaniu w świetle Bożego obdarowania

Stwórca, któremu zawierzyliśmy, jest Bogiem wolności. To on w swoim odwiecznym zamyśle przewidział człowieka jako podobnego do siebie, a więc wolnego. W swej dobroci i miłości nie tylko obdarował człowieka rozumem i wolnością, ale powołał go do udziału w swoim Bożym życiu i uczynił go partnerem w swoim twórczym działaniu². Papież Jan Paweł II, kontynuując soborową refleksję nad człowiekiem w świetle Objawienia Bożego, stwierdza, że człowiek jest chciany przez Boga, jest przez niego odwiecznie wybrany, powołany, przeznaczony do łaski i chwały, i to każdy, od chwili, kiedy się poczyrna pod sercem matki³.

Na szczególne podkreślenie zasługuje obdarowanie człowieka rozumem i wolnością oraz przeznaczenie go i powołanie do łaski i chwały. Człowiek widziany w świetle Bożego obdarowania wolnością oraz jej poszanowania ze strony Stwórcy jest wśród stworzeń jedyną i niepowtarzalną swego rodzaju rzeczywistością. Rzeczywistością, „w której trwa niczym nienaruszony „obraz i podobieństwo” Boga samego”⁴. Ten biblijny obraz człowieka implikuje także pełne użycie daru wolności. Bóg wolności przez sam fakt stworzenia człowieka „na swój obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26) objawił tym samym swoją wolę, aby człowiek w pełni używał daru wolności. Wolą zaś Dawcy życia i wolności jest, aby człowiek żył pełnią życia na podobieństwo Boże. To domaga się postawy świadomego otwarcia się na Boga i te wartości, którymi Bóg chce obdarzać, co oznacza, że człowiek wobec daru dobra powinien okazać swoją dobrą wolę, czyli po prostu chcieć dar przyjąć.

² Por. KK 2.

³ Zob. Jan Paweł II: *Redemptor Hominis*, nr 13 (dalej: RH). W: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: *Encykliki*. Warszawa 1981.

⁴ Tamże s. 233. Komentarz do Rdz 1,26.

Tak oto zarysowuje się nam jakiś kształt wewnętrznego zobowiązania. Ponieważ dar z natury swej nie zobowiązuje, gdyż jego dawca jest bezinteresowny, przeto sam dar apeluje do wnętrza człowieka, do jego sumienia, a więc do jego wolności o zajęcie odpowiedniej postawy. Obdarowany staje jakby przed samym sobą i wobec własnego sumienia podejmuje decyzję: przyjąć dar albo odrzucić. Z tego wynika, że dar kształtuje wolną postawę wobec dawcy i wyzwala wolną decyzję o charakterze samozobowiązania się do odwzajemnienia się i wdzięczności w wypadku przyjęcia daru albo w sposób wolny odrzuca się go, lekceważąc dawcę. Oczywiście, że człowiek musi najpierw poznać wartość dobra, które dar niesie. Ale tym zagadnieniem zajmiemy się osobno, w dalszym toku pracy.

IV Wolność w zobowiązaniu a odpowiedzialność

Wolność ludzka oznacza przede wszystkim możliwość podjęcia własnej decyzji o sobie samym. Tak też rzecz ma się w stosunku do daru Bożego wezwania. Człowiek, prócz pozytywnej akceptacji, może podjąć inną decyzję: może odrzucić, zignorować dar, albo nie dotrzymać podjętego zobowiązania. W każdej z tych sytuacji godzi się na przyjęcie następstw swej decyzji i łączącego się z nią zobowiązania. Nazywa się to podjęciem odpowiedzialności za siebie i przed kimś — w tym wypadku przed Bogiem — za dar wezwania. Tak więc z obdarowaniem wiąże się nierozzerwalnie odpowiedzialność za dar, a konkretnie za dobro, które dar niesie. Tak samo orzeka Jan Paweł II, gdy mówi o największym Darze, którym jest sam Syn Boży, dający się nam w pokarmie eucharystycznym: „Wobec daru musimy wszyscy w duchu głębokiej wiary kierować się poczuciem prawdziwie chrześcijańskiej odpowiedzialności”⁵.

Człowiek, wierny własnemu poczuciu odpowiedzialności, utrzymuje się w podjętym zobowiązaniu wyboru dobra. Dochodzimy tu do wniosku, że jakkolwiek odpowiedzialność jest zgodą na przyjęcie skutków zobowiązania, to jednak poczucie odpowiedzialności jest taką siłą wewnętrzną, która skłania do przyjęcia dobra i nakazuje podejmowanie zobowiązań w tym kierunku. W przyjęciu bowiem dobra odpowiedzialność najlepiej wyraża się i zarazem wypełnia. Można zatem powiedzieć, że człowiek kierujący się poczuciem odpowiedzialności zawsze okazuje dobrą wolę wobec dobra, czyli że zobowiązuje się wybierać dobro i w nim wzrastać.

⁵ Jan Paweł II: *O tajemnicy i kulcie Eucharystii*. List. Watykan 1980, s. 43.

V Wewnętrzny charakter chrześcijańskiego zobowiązania

Wolność w chrześcijańskim zobowiązaniu staje się najbardziej widoczna wobec daru Bożego wezwania. Właśnie dar apeluje do samej głębi istoty ludzkiej osobowości. Toteż i odpowiedź na ten apel może pochodzić tylko od wewnątrz, a więc jest to odpowiedź najbardziej indywidualna i wolna. Stąd też i zobowiązanie przyjęcia daru ma charakter ściśle wewnętrzny i wolny. Prawdę tę wyraża bardzo zwięźle Jan Paweł II we wspomnianej refleksji o tajemnicy i kulcie Eucharystii. Papież pisze: „Najgłębiej zobowiązuje dar, gdyż przemawia nie tyle mocą ścisłego uprawnienia, ile mocą osobistego zawierzenia, i tak — bez prawnych zobowiązań — domaga się zaufania i wdzięczności”⁶. Ojciec święty rozróżnia tutaj dwa rodzaje zobowiązań: zobowiązanie wynikające z prawa oraz zobowiązanie wynikające z daru. Pierwsze obowiązuje mocą samego prawa. Ma ono charakter zewnętrzny. Jako stojące na straży dobra i będące wyznacznikiem sprawiedliwości, nie zawsze musi liczyć się z wolnością. Widzimy to w wypadku naruszania porządku dóbr. Zatem zobowiązanie prawne, mające za przedmiot dobro ogólne, zakłada element jakiegoś przymusu.

Inaczej natomiast przedstawia się rzecz z zobowiązaniem pochodzącym z daru. Jest ono ponad prawem, ponieważ dar nie pochodzi z nakazu sprawiedliwości, lecz z wolnej miłości dawcy. Stąd i zobowiązanie może pochodzić od wewnątrz, z wolnej miłości do dawcy. Miłość, udzielająca się w postaci daru, apeluje wprost do dobrej woli ludzkiej. Człowiek natomiast może odpowiedzieć tylko osobistym i dobrowolnym zawierzeniem tej miłości. Mówiąc inaczej: dar wyzwala w człowieku moc zawierzenia. Z tej mocy zawierzenia rodzi się z kolei wdzięczność, miłość i zaufanie w stosunku do dawcy. Właśnie wdzięczność jest najbardziej spontanicznym odruchem ludzkiej świadomości i aktem wewnętrznym, pozostającym wyłącznie w sferze sumienia. Nikt z zewnątrz nie może nakazać ani zmusić do wdzięczności. Uczucie to należy do kategorii najbardziej osobistych. Stąd tylko z własnej woli człowiek może wyrazić wdzięczność w stosunku do drugiego i czuć się zobowiązanym do wdzięczności. Dlatego też zobowiązanie wobec daru nie może być inne, jak tylko dobrowolne. A zatem, kierując się wewnętrznym poczuciem odpowiedzialności za dar, zawierzeniem i wdzięcznością wobec Boga, sam człowiek i tylko sam zobowiązuje się wybierać dobro, które mu Bóg wskazuje.

Problemem rozjaśnia się jeszcze bardziej w innym spojrzeniu: kiedy człowiek okazuje wdzięczność za dar, to świadczy nie tylko o swej peł-

⁶ Tamże.

nej wolności, ale i o swej dojrzałości moralnej i duchowej. Stąd (im większa dojrzałość, tym mocniejsze samozobowiązanie się do wdzięczności⁷. W ten sposób przez wolne, odpowiedzialne i dobre działanie kształtuje się doskonałość człowieczeństwa i uwidacznia się w nim wyraźniej podobieństwo do Stwórcy. Dar Bożego wezwania jest więc też apelem do ludzkiej wolności o współpracę w kształtowaniu dojrzałości człowieka. Tę prawdę tak ujmuje Jan Paweł II: „Dojrzałe człowieczeństwo oznacza pełne użycie daru wolności, który otrzymaliśmy od Stwórcy, kiedy powołał do istnienia człowieka „na swój obraz i podobieństwo”⁸. Dlatego podstawowym obowiązkiem człowieka, ale obowiązkiem o charakterze dobrowolnego zobowiązania, jest także używanie daru wolności, aby mogło w nim dojrzewać pełne człowieczeństwo. Tej sztuki człowiek musi stale się uczyć.

Doskonałym nauczycielem jest tu Jezus Chrystus — obraz Boga niewidzialnego⁹ — który przyszedł po to, aby spełnić wolę Ojca¹⁰. Posłany przez Boga, aby był dla ludzi wzorem i pomocą w kształtowaniu pełni człowieczeństwa, Jezus na nowo pokazał ludzkości, do czego prowadzi dobrowolne pełnienie woli Boga Ojca. Swoim życiem ukazał niezwykłą jedność i harmonię między łaską Bożego wezwania a wolnością ludzką w doskonałym posłuszeństwie woli Ojca, aż do śmierci krzyżowej¹¹, dzięki czemu wyswobodził nas do wolności, do której zostaliśmy powołani na początku stworzenia¹². W ofiarowaniu swej wolności Ojcu, w dobrowolnym przyjęciu śmierci i w swoim zmartwychwstaniu przywrócił wszystkim w niego wierzącym utraconą wolność dzieci Bożych. W nim otrzymaliśmy śmiały przystęp do Ojca¹³. Nadto w zesłaniu Ducha Świętego otrzymaliśmy też w nowy sposób jego samego, jako najwyższy dar Ojca. Za ten Dar wyrażamy Bogu wdzięczność, składając ofiarę dziękczynienia. Mając Jezusa Chrystusa jako wzór, źródło i moc w kształtowaniu pełni człowieczeństwa w wolności, nie pozostaje człowiekowi nic innego, jak trwanie w nim, tak jak nas nauczył, pokładając w nim ufność, aż się zjawi w dniu jego przyjścia¹⁴. Takie trwanie w ufnej postawie wobec Boga, na wzór Jezusa Chrystusa, pozwala być całkowicie wolnym i bezpiecznym.

⁷ Por. J. Krasicki: *O wdzięczności*. „Tygodnik Powszechny” 1982 nr 32.

⁸ RH 21, jw. s. 253.

⁹ Por. Kol 1,15.

¹⁰ Por. Hbr 10,7.9.

¹¹ Por. Flp 2, 7—8.

¹² Por. Ga 5,1.13.

¹³ Por. Ef 3,12.

¹⁴ Por. 1 J 2,27—28.

Jezus zmartwychwstały, obecny mocą Ducha Świętego w swoim Kościele, w jego sakramentach, a najwyraźniej w Eucharystii, stale uczy korzystania z wolności ludzkiej w całej pełni. Uczy takiego korzystania, które prowadzi do dojrzałości człowieczeństwa. Każdorazowe przeżywanie „Pamiętki Pana” przypomina, że prawdziwe i pełne korzystanie z wolności polega na uzgadnianiu swojej woli z wolą Boga Ojca, co bynajmniej nie ogranicza wolności, lecz oznacza wyższą możliwość korzystania z niej.

VI Stwórca wobec wolności ludzkiej

Za pełną wolnością chrześcijańskich zobowiązań przemawia również i ta prawda, że Bóg, który jest dawcą wolności, sam jest jej opiekunem i obrońcą. Opieka Boża wyraża się przede wszystkim w pomocy, jakiej on udziela człowiekowi w dokonywaniu wolnego i dobrego wyboru, czyli wyboru dobra. On pomaga poznać prawdę. On daje pomocne rady i przestrzega przed konsekwencjami akceptacji zła. Szanuje wolność człowieka do tego stopnia, że pozwala mu w sposób wolny wybierać między błogosławieństwem a przekleństwem, między życiem a śmiercią¹⁵. Nawet dając przykazania, pozostawia ich zachowanie wolnej woli człowieka: „Jeśli chcesz, zachowasz przykazania” (Syr 15,15). Szanując wolność ludzką, Bóg nie ograniczył jej nawet wtedy, kiedy sam człowiek tego daru nadużył lub używa z niekorzyścią dla siebie. Bóg wolności nie narzuca człowiekowi nawet celu ostatecznego, lecz ten cel mu ukazuje i prowadzi do niego swoją łaską. Po prostu chce każdego prowadzić do pełnej dojrzałości osobowej indywidualnie, jego własną drogą, z najpełniejszym poszanowaniem jego osobistej wolności i na miarę dobrowolnej współpracy. Inaczej mówiąc: Bóg jako dawca i obrońca wolności nie może być sprzeczny z samym sobą. Skoro dał wolność, to chce, żeby człowiek w pełni z niej korzystał. Taka postawa wobec daru ludzkiej wolności powinna skłonić człowieka do podejmowania dobrowolnych zobowiązań wybierania i czynienia dobra oraz do odwzajemniania się Bogu za to wdzięcznością.

Powyższe refleksje prowadzą do stwierdzenia, że problem chrześcijańskiego zobowiązania w relacji do wolności, rozpatrywany w świetle daru Bożego wezwania, pozwala zrozumieć niesprzeczność współistnienia z wolnością elementu jakby wewnętrzznego „przymusu”. Tajemnica

¹⁵ Por. Pwt 11,26n.

niesprzeczności chrześcijańskich zobowiązań z wolnością leży w nadprzyrodzonym poznaniu wartości daru Bożego wezwania i w mocy osobistego zawierzenia Bogu z pobudek wdzięczności za ten dar. Ta moc kształtuje w człowieku postawę zaufania, wdzięczności i dziękczynienia Bogu za dar łaski, którego on udziela w Jezusie Chrystusie.

VII Dobrowolność zobowiązania wynikająca z poznania prawdy i dobra

Podstawowym warunkiem wszelkich decyzji wolnego wyboru i podejmowania zobowiązań jest uprzednie poznanie prawdy i dobra. Zobowiązanie może podejmować nie tylko jednostka, ale i społeczeństwo. Stąd należy rozważyć jego dobrowolność w tych dwóch aspektach. Ponadto należy uwzględnić dane wiary objawionej, mówiące o tym, że Duch Święty daje nam pełne poznanie prawdy i dobra.

VIII Dobrowolność zobowiązania w aspekcie indywidualnym

Wolność z natury swej domaga się uprzedniego poznania prawdy i dobra oraz odróżnienia tychże od fałszu i zła. Człowiek musi oczywiście poznać najpierw wartość dobra. Dochodzi do tego wysiłkiem swego rozumu lub wiarą. Stwórca bowiem przychodzi człowiekowi z pomocą, wspierając jego poznanie. Objawienie Boże ukazuje człowiekowi wprost nieograniczone możliwości rozwoju w dobrym, bo aż po udział w wiecznym życiu samego Boga. Dobro, którym Bóg go obdarza, wynosi człowieka ponad jego ludzką naturę. Nie jest więc należne mu ze sprawiedliwości, po prostu jest ono nadprzyrodzonym darem. Poznania tych rzeczywistości nadprzyrodzonych udziela człowiekowi sam Bóg.

Należy tu jeszcze dodać, że nie chodzi nam o abstrakcyjne poznanie prawdy i dobra, ani o samą tylko wiedzę, lecz o życiowe odniesienie się do prawdy. I to do tej prawdy, której najgłębsze poznanie zostało nam dane i ukazane przez Boga w Jezusie Chrystusie, ponieważ tylko Jezus zna całą prawdę o człowieku, gdyż on sam jest Prawdą (J 14,6) i tylko on najlepiej zna dobro, którego człowiek pragnie. Zatem poznać egzystencjalnie prawdę i dobro to znaczy wejść z nim w bardzo osobisty kontakt¹⁶, a w konsekwencji dać się prowadzić Jezusowi do Ojca¹⁷.

¹⁶ Por. J. 10,14.

¹⁷ Por. tamże 14,16.

Ze względu na najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa św. Paweł Apostoł wszystko uznaje za stratę, co przedtem wydawało mu się zyskiem, i dobrowolnie wyzybywa się wszystkiego, byleby pozyskać Chrystusa, a tym samym znaleźć w nim pełnię doskonałości¹⁸. Nie zapominałmy o tym, że Apostoł ma na myśli poznanie prawdy i dobra przez wiarę, zwłaszcza poznanie mocy Chrystusowego zmartwychwstania, jak i udziału w cierpieniach. To poznanie staje się podstawą do świętego rodzaju zobowiązania się, aby upodabniać się do jego śmierci, w nadziei dojścia do pełnego powstania z martwych¹⁹. Zobowiązania do usilnego dążenia ku doskonałości ukazanej w Chrystusie Jezusie, czyli do pozwolenia bycia zdobytym przez niego²⁰.

Człowiek poznający Jezusa Chrystusa poznaje w nim całą prawdę o sobie, a więc szansę osiągnięcia swego najwyższego dobra. Dlatego przyjęty wspaniałością Chrystusa podejmuje dobrowolne zobowiązania naśladowania go w swoim życiu. Życiowe zaakceptowanie prawdy o sobie, prawdy poznanej przez wiarę i widzianej w Jezusie Chrystusie, daje dopiero radość i pełną satysfakcję z właściwego użycia daru wolności. Tak więc poznanie prawdy i dobra prowadzi do podejmowania dobrowolnych zobowiązań, wraz z poczuciem odpowiedzialności za ich realizację, odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale i za innych. Stąd z kolei rodzi się zobowiązanie do udostępniania poznanych wartości innym.

IX Dobrowolność zobowiązania w aspekcie społecznym

Według św. Pawła udostępnianie poznania prawdy polega na głoszeniu Chrystusa, i to ukrzyżowanego²¹, który dla powołanych jest mocą Bożą²², sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem²³, oraz na ukazywaniu ducha i mocy po to, aby wiara opierała się nie na ludzkiej mądrości, lecz na mocy Bożej²⁴. Wykonywanie tego zobowiązania służy zachowaniu wolności ludzkiej. Na ten temat tak mówi papież Paweł VI w encyklice *Evangelii nuntiandi*: „Przedstawianie (...) sumieniu prawdy ewangelicznej i zbawienia w Jezusie Chrystusie, jasno je uza-

¹⁸ Por. Flp 3,7—8.

¹⁹ Por. tamże 3,10—11.

²⁰ Por. tamże 3,12.

²¹ Por. 1 Kor 2,1.

²² Por. tamże 1,18.24.

²³ Por. tamże 1,30.

²⁴ Por. tamże 2,4—5.

sadniając i pozostawiając temuż sumieniu całkowitą możność wyboru i decyzji (...) wcale nie narusza wolności religijnej, owszem, służy tej wolności, dodaje jej możność wybrania drogi"²⁵. Prawda bowiem niesie wolność, daje pokój serca i czyni wolnymi²⁶. Jest to zrozumiałe i wprost oczywiste, ponieważ Bóg prawdy i wolności sam jest pierwszą prawdą i tylko on niesie wolność²⁷. Obdarowani nią jesteśmy w Jezusie Chrystusie, który „przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, i który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu"²⁸. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32) — czytamy w Ewangelii św. Jana. W tych słowach — wyjaśnia Jan Paweł II — zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. „Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy, jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie”²⁹.

Tę przedziwną tajemnicę wzajemnej współzależności i zarazem jedności prawdy z wolnością ukazuje Jezus Chrystus na sobie, wskazując tym samym na jej pochodzenie od Boga. Dlatego Jezus mówi: „Nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale tego, który mnie posłał, Ojca” (J 14,24; por. J 7,16)³⁰. Widzimy też, że tak Chrystus, jak i Apostołowie, udostępniając w przepowiadaniu poznanie prawdy, postępują z całą mocą ducha, a równocześnie zachowują głębokie poszanowanie dla człowieka, dla jego rozumu i woli, sumienia i wolności³¹. To poszanowanie dla człowieka, jego rozumu i wolności, jest równocześnie wyrazem poszanowania dla Stwórcy, który jest źródłem tych darów i podstawą godności ludzkiej.

Jeśli Bóg-Stwórca jest dawcą, jedynym opiekunem i obrońcą wolności, która warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej, to Kościół z woli samego Chrystusa jest stróżem tej wolności. Toteż Kościół w swoim nauczaniu ukazuje prawdę o wolności i godności ludzkiej jako podstawę wszelkich zobowiązań i ludzkiej za nie odpowiedzialności

²⁵ Paweł VI. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 80. W: *Encykliki*, jw. s. 216.

²⁶ Por. tamże, nr 78.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ RH 12, jw. s. 232.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. komentarz Jana Pawła II na ten temat w RH nr 12, 19.

³¹ Por. DWR 11; RH 12.

przed Bogiem. Dlatego też zobowiązanie się do trwania w wierności nauce Kościoła, który na ziemi reprezentuje samego Chrystusa, jest nie tylko daniem świadectwa o Chrystusie, ale zarazem obroną wolności osobistej i społecznej i jej zabezpieczeniem. Wolność bowiem nie jest sama dla siebie, a człowiek nie jest wolny, gdy jej używa w jakikolwiek sposób³². Nie może być inaczej, skoro dzięki niej tak każdy człowiek, jak i cała ludzkość mają osiągnąć pełne szczęście w jedności z Bogiem. Temu celowi musi być wszystko w sposób wolny podporządkowane.

X Duch Święty w poznaniu prawdy i dobra

Wiara mówi, że autentyczne poznanie prawdy, za którym idą dobrowolne decyzje i zobowiązania, pochodzi od Ducha Bożego, który mieszka w człowieku. On jedynie daje pełne poznanie tego, co ludzkie, jak i to, co Boskie. Tegoż właśnie Ducha który jest z Boga, myśmy otrzymali dla poznania darów Bożych³³. Dzięki oświeceniu umysłu ludzkiego przez Ducha Prawdy, człowiek może poznać całą prawdę o sobie³⁴, a dzięki wspomagającej łasce Bożej, którą otrzymują wszyscy³⁵, każdy może wybierać własne szczęście w jedności życia z Bogiem³⁶. Ten wpływ na umysł i serce człowieka nie wywiera nacisku i nie pozbawia wolności.

Duch Święty swoim światłem wzbogaca poznanie ludzkie, tzn. daje pełne poznanie treści słów i zdarzeń objawiających Boga-Zbawiciela. Św. Paweł mówi: „Głoszenie Ewangelii wśród was dokonało się nie tylko przez słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego” (1 Tes 1,5). Jeśli objawienie Chrystusowe miało dla nas charakter zewnętrzny i widzialny, to Duch Święty dopełnia Chrystusowe objawienia prawdy od wewnątrz. Przez to umożliwia dobrowolne przyjęcie słowa i zawartego w nim wezwania do wiary³⁷. Dzięki temu światłu Ducha Świętego ludzkie poznanie zdolne jest pojąć prawdę samego Boga. To poznanie tworzy jakby „wspólnaturalność” z wewnętrznym życiem Boga³⁸. Dlatego

³² Por. RH 21.

³³ Por. 1 Kor 2,10—12.

³⁴ Por. J 14,6.26; 16,13.

³⁵ Por. Rz 2,12—16; 2 Kor 12,19; Flp 4,13; Hbr 3,19; 2 P 3,18.

³⁶ Por. J. 6,44.65.

³⁷ Por. B. Irlender: *Zycie w Duchu Świętym. W: Napelnieni Duchem Świętym*. Praca zbiorowa. Poznań 1982, s. 178.

³⁸ Zob. tamże.

człowiek zawiera temu, co Bóg objawia, jakby było jego własnym. Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu przypomina, że do zawierzenia prawdzie objawionej, oprócz uprzedzającej i wspomagającej łaski Bożej, potrzebna jest wewnętrzna pomoc Ducha Świętego, „który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu (...) Aby zaś głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala”³⁹. To właśnie Duch Święty, „otwierając oczy rozumu”, czyli dając głębsze zrozumienie prawdy objawionej, stwarza warunki do podjęcia najlepszej decyzji. Sama jednak decyzja należy do człowieka. Tylko sam człowiek, poznając ofiarowane mu przez Boga dobro i najwyższą godność, może okazać Bogu dobrowolną uległość, przyjmując dar Bożego wezwania.

Dochodzimy do stwierdzenia, że w normalnym życiu ludzkim pełna wolność jest wprost niemożliwa bez pomocy Ducha Świętego, który daje rozeznanie prawdy i dobra, a co za tym idzie: bez samozobowiązania się do wyboru dobra. W innym wypadku bardzo łatwo o pomyłkę w poznaniu, w konsekwencji czego dochodzi do ograniczenia wolności. Dlatego dobro i egzystencja własnej wolności zobowiązują do świadomego i umiejętnego wyboru tego, co je zabezpiecza. Tym zaś jest dobro najwyższe, osobowe — Bóg. Stąd wolność jest wtedy dobrem, gdy służy dobru pełnemu, „kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem”⁴⁰. Tak więc rozpoznanie prawdziwego dobra — dzięki światłu Ducha Świętego — jest warunkiem podejmowania dobrowolnych zobowiązań do odpowiednich działań, aby móc je zdobyć. Należy jednak zauważyć, że samo poznanie wartości bezpośrednio nie aktywizuje woli do działania. Dopiero pobudza ją do tego umiłowanie poznanego dobra. Dlatego wydaje się być rzeczą konieczną spojrzeć na dobrowolność chrześcijańskiego zobowiązania również pod tym kątem.

XI Dobrowolność zobowiązania wynikająca z umiłowania dobra i prawdy

W soborowej refleksji nad Objawieniem znajdujemy bardzo związaną wypowiedź nie tylko o ludzkiej zdolności poznania, ale i miłowania Boga: „Pismo św. uczy bowiem, że człowiek został stworzony „na ob-

³⁹ KO 5. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 1968, s. 541.

⁴⁰ RH 21, jw. s. 254.

raz Boży", zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy"⁴¹. Analizowanie tej prawdy w kontekście innych wypowiedzi soborowych prowadzi nas do odkrycia istotnych powiązań z wolnością. Spróbujmy zatem ukazać najpierw relację między miłością a wolnością.

XII Umiłowanie a wolność działania

Dwa uzdolnienia ludzkie: poznanie i umiłowanie — są głównymi komponentami wolnego działania ludzkiego, szczególnego znaku obrazu Bożego w człowieku⁴². Jeżeli poznane dobro prowadzi do jego umiłowania, to efektem umiłowania dobra jest pragnienie jego posiadania, natomiast w wypadku dobra osobowego pragnienie bycia z nim. To pragnienie jest realne, ponieważ — jak mówi Sobór — „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci (...) ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym"⁴³. Pragnienie bycia z poznany i umiłowany dobrem osobowym, którym jest sam Bóg, osiąga swoje spełnienie w faktycznej realizacji postanowienia o wyniesieniu ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym. W ten sposób „obraz Boży” w człowieku osiąga swoją głębię, bo oznacza nie tylko podobieństwo do Stwórcy, ale także daje możliwość udziału w jego potędze, mądrości, dobru, czyli pewien sposób posiadania Najwyższego Dobra jako przedmiotu swego umiłowania. Tu podjęty temat domaga się postawienia pytania: czy człowiek jest zobowiązany do udziału w życiu Bożym? A jeśli tak, to jak w tym zobowiązaniu przedstawia się jego dobrowolność?

Otóż Bóg, wynosząc człowieka do uczestnictwa w swoim życiu, chciał przede wszystkim w pełni uszanować jego wolność, gdyż uszczęśliwia tylko wolny wybór dobra. Dlatego dał mu możliwość wypowiedzenia swej woli, stawiając go wobec wyboru. Konsytucja soborowa tak tę prawdę wyraża: „Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w rękę rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i jego się trzymając dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości"⁴⁴. Wolność bowiem wiąże się z wyborem. Wybór zaś uzależniony jest od uprzedniego poznania i umiłowania dobra. Natomiast uaktywnienie wolności objawia się w decyzji wyboru. Decyzja ta może do-

⁴¹ KDK 12. W: *Sobór Watykański II*, jw. s. 849.

⁴² Zob. KDK 17.

⁴³ KK 2. W: *Sobór Watykański II*, jw. s. 147.

⁴⁴ KDK 17, jw. s. 853.

konać się tylko w obliczu różnych wartości dóbr poznanych i możliwych do osiągnięcia. Takie są naturalne zasady ludzkiego postępowania.

Komentując w świetle tych zasad treść cytowanych wypowiedzi soborowych nie zapominajmy o tym, że poznawanie wartości dóbr dokonuje się drogą pośrednią, tzn. poprzez różne dobra przez Boga stworzone i dane człowiekowi, jak i poprzez te, w których tworzeniu sam uczestniczy. „Bóg chciał człowieka pozostawić w ręku jego rady”, tzn. żeby dokonywał on świadomej oceny wartości dóbr, żeby mocą otrzymanych uzdolnień i światła Ducha Świętego dochodził do odkrycia i umiłowania najwyższego dobra, którym jest sam Bóg, a gdy go odkryje, żeby z własnej ochoty wybrał i — jak mówi Sobór — żeby „Jego się trzymając dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”.

Nasuwa się wniosek, że nie tylko poznanie, ale i miłość nadaje kierunek wolności, skłaniając wolę do wyboru dobra. A może przede wszystkim miłość? Dlatego można powiedzieć, że ostatecznie jest ona źródłem wszystkich dobrowolnych zobowiązań. Wydaje się, że dotykamy tu niejako istoty dobrowolności chrześcijańskiego zobowiązania. To oznaczałoby, że właśnie miłość nadaje jemu całkowicie dobrowolny charakter.

XIII Miłość prowadząca do wolności

Jeżeli mówiliśmy, że uprzednie poznanie prawdy jest konieczne do podejmowania dobrowolnych zobowiązań, to umiłowanie prawdy i dobra wyjaśnia ostatecznie tajemnicę współistnienia wolności w zobowiązaniu. Miłość bowiem jest mocą zobowiązującą wolę do działania w kierunku dobra, i to dobra najwyższego, którym jest sam Bóg dający się człowiekowi. A ponieważ dar wolności pochodzi od Boga, przeto tylko w zgodności miłowania z Bogiem także ludzkie działanie jest wolne, sensowne i w pełni wartościowe. Człowiek, z natury swej nastawiony na posiadanie umiłowanego dobra, decyduje o podjęciu działania w kierunku dobra. Dlatego działanie kierowane miłością jest w pełnym tego słowa znaczeniu „dobrowolnym”, czyli „wolnym na dobre” lub chcącym dobra na miarę poznania i miłowania. A zatem przez swą naturalną miłość wola ludzka nastawia się na dobro. Natomiast przez dar poznania i miłości nadprzyrodzonej, tj. z wiary, człowiek nastawia się swoją wolą na Najwyższe Dobro — Boga. W braku miłości

wolne działanie traci sens, bo nie zmierza do dobra. Może nawet stać się przyczyną nieszczęść w świecie, kończąc się ostatecznie nieszczęściem własnym człowieka. Tę prawdę ukazuje biblijny opis dziejów ludzkości.

Przekazany w Piśmie św. opis grzechu przedstawia w sposób obrazowy oderwanie wolnego działania ludzkiego od swego źródła, tj. od Bożej miłości⁴⁵. W oderwaniu od Bożej miłości człowiek myli się w poznaniu i gubi się w miłowaniu. Nie umie i po prostu nie może chcieć tego, co jest Bóg. Dlatego jego wybór często zatrzymuje się na wartościach drugorzędnych. Ten stan odbija się ujemnie na całej działalności ludzkiej. Na tę prawdę wskazuje Sobór Watykański II mówiąc: „Te bowiem wartości, jako pochodzące z twórczego ducha danego człowiekowi przez Boga, są bardzo dobre; ale z powodu zepsucia serca ludzkiego nierzadko są odwracane od należytego swego porządku i dlatego potrzebują oczyszczenia”⁴⁶. Oczyszczenia potrzebuje przede wszystkim „serce ludzkie”, tzn. ludzkie sposoby miłowania i chcenia. Dlatego miłość Boża natrafia na ciągły opór ze strony miłości ludzkiej. Do przewyciężenia tego oporu Bóg zawsze udziela swojej pomocy, o czym świadczy historia Objawienia. Najwyższym zaś tego przykładem jest dar posłania swego Syna. W Jezusie Chrystusie został ostatecznie przewyciężony opór wynikający z zepsucia człowieka. Opór miłości własnej i miłości do świata, przeciwstawiany miłości Bożej.

W Chrystusie człowiek został obdarowany wolnością dziecka Bożego. Przez Bożo-ludzką miłość swego Syna Bóg uzdolnił człowieka do miłości i przez posłanie Ducha Miłości tę miłość jemu darował. W miłości synowskiej ukazał drogę do pierwotnej pełnej wolności. Człowiek musi odnaleźć tę swoją pierwotną drogę i z powrotem dojść do jedynej i prawdziwej miłości. Tej miłości, którą przez Boga został obdarowany na początku, jako istota wolna. Poznając Boży dar wezwania w wolności do chwały, człowiek powinien poczuć się zobowiązany do odwzajemnienia się Bogu miłością i zawierzeniem, wchodząc w osobistą z nim zażyłość. A to wydaje się być jedynym zobowiązaniem, które człowiek sam w sposób wolny podejmuje. Zobowiązanie chrześcijańskie pochodzi więc z synowskiej miłości do Boga Ojca. Miłość synowska ujawnia się w wolności. Dlatego zobowiązania wynikające z tej miłości mogą być tylko dobrowolne. Tajemnica synowskiej miłości, aż po dobrowolne oddanie swego życia, wyjaśnia się ostatecznie w osobie Jezusa Chrystusa.

⁴⁵ Zob. Rdz 3.

⁴⁶ KDK 11, jw. s. 847.

XIV Miłość Chrystusa ostatecznym wyjaśnieniem wolności w zobowiązaniu

Problem wolności w zobowiązaniu, analizowany w świetle Bożego obdarowania, rozjaśnia się ostatecznie w osobie Jezusa Chrystusa, który jest „darem” miłości Boga Ojca, a zarazem ludzką odpowiedzią na tę miłość. Odpowiedź Syna Człowieczego reprezentuje odpowiedź całej ludzkości na miłość Ojca. Jest to odpowiedź w pełni wolna, oparta na pełnym poznaniu i miłości do Ojca. Chodzi więc o zjednoczenie z Chrystusem w jego synowskiej postawie wobec Ojca. Tę postawę kształtuje w nas Duch Chrystusa. On daje światło poznania i moc miłowania Boga. Ta moc Ducha Bożego wewnątrznie uzdalnia człowieka do dania wolnej odpowiedzi zgodnej z wolą Bożą. Ze strony człowieka chodzi więc o dobrowolne współdziałanie z mocą Ducha Świętego. To współdziałanie jest właściwością chrześcijańskiego zobowiązania.

XV Jezus Chrystus „darem” miłości Ojca i synowską odpowiedzią

Osobiste doświadczenie miłości Boga, który wydał za nas swojego umiłowanego Syna (Mk 1,11; 3,6), pozwala świętemu Janowi Apostołowi znaleźć najlepsze określenie: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8.16). Ta udzielająca się miłość Boża objawiła się najpełniej w darowaniu Syna. Ten dar udzielony ludziom, gdy byli jeszcze grzesznikami (por. Rz 5,6.8), świadczy o całkowitej i bezinteresownej miłości Boga. We wcieleniu Słowa Bóg okazał ludzkości tę samą miłość, jaką kocha swego jednorodzonego Syna. Człowiek natomiast otrzymał możliwość wolnego i prawdziwego wypowiedzenia się wobec miłującego Boga.

Było już powiedziane, że człowiek w oderwaniu od miłości Bożej myli się w poznaniu i miłowaniu, w rezultacie czego nie potrafi o własnych siłach dać Bogu pełnej i wolnej odpowiedzi. W tej sytuacji Bóg okazuje swoją miłość i przychodzi z pomocą. Przez wcielenie Słowa i jego zbawczą ofiarę uzdrawia naturę ludzką w poznaniu i miłowaniu. Syn Boży — nowy Adam — objawia tajemnicę Ojca i jego miłości⁴⁷. Równocześnie jako Syn Człowieczy daje w sposób wolny pełną odpowiedź Ojcu. Jezus, znając Boga Ojca i miłując go, wybiera Ojca i pełnienie jego woli: „Zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę tego, który mnie posłał” (J 6,38). Swoją ludzką wolę uzgadnia z wo-

⁴⁷ Por. KDK 22 i poświęconą temu tematowi encyklikę Jana Pawła II: *Dives in misericordia*, nr 1.

lą Ojca. Sam dysponuje swoim życiem: „Nikt mi go nie zabiera, lecz ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,18). Sam dobrowolnie oddaje swoje życie na znak umiłowania Ojca i tych, których mu Ojciec powierzył.

Jezus Chrystus, aby pokazać światu, jaką wartość przedstawia Bóg, poświęca wszystko, co świat mógłby mu ofiarować, a wybiera poniznie krzyż: „Niech świat się dowie, że ja miłuję Ojca” (J 14,31). Ta miłość do Ojca i do wszystkich ludzi wyjaśnia całe jego ziemskie życie, spędzone w całkowitym oddaniu się Ojcu i w doskonałej zgodności działania z jego wolą. Uległość Jezusa względem Ojca i jego miłość do ludzi osiągnęła swój szczyt w przyjęciu dobrowolnej śmierci na krzyżu. Tam dokonała się manifestacja pełnego użycia wolności kierowanej miłością. Na krzyżu Jezus Chrystus ostatecznie zaświadczył i w dalszym ciągu uczy nas, że najwspanialszym wypchnieniem wolności jest miłość⁴⁸. W tej miłości wyjaśnia się ostatecznie sens posłuszeństwa wobec Boga, a zobowiązanie się do posłuszeństwa z miłości staje się znakiem wolności. Znakiem wolnej odpowiedzi na wezwanie Bożej miłości.

Stąd tylko w miłości Chrystusa, objawionej na krzyżu, można do końca zrozumieć sens i dobro ludzkiej wolności oraz sens dobrowolnie podejmowanych wyrzeczeń, zobowiązań, ohotnego podejmowania cierpień, aż po dobrowolne przyjęcie śmierci. Równocześnie miłość Chrystusa jest jedynym przykładem doskonałego wypełnienia przykazania miłości Boga i bliźniego. W odpowiedzi Chrystusa na miłość Boga Ojca ujawniła się również ludzka odpowiedź. W postawie Jezusa bowiem reprezentowana była cała ludzkość, jak też i każdy człowiek z poszczególna. W Jezusie Chrystusie, jak mówi św. Paweł, „ukazała się w pełni miłość Boga do człowieka” (Tt 14,9). Ale też w nim, jako Synu Człowiecznym, miłość ludzka otrzymała możność należytego odwzajemnienia się Bogu. W Synu Bożym i człowieczym zarazem otwarła się możliwość usynowienia każdego z nas.

XVI Nasza odpowiedź w duchu Chrystusa

Pozostaje wciąż aktualny problem przyswajania synowskiej postawy Jezusa Chrystusa. Wymaga to przede wszystkim ścisłego zespolenia się z nim. Dokonuje się to w wierze i miłości poprzez włączenie się w jego ofiarę i przez uległość działaniu jego Ducha. To zespolenie z Jezu-

⁴⁸ Por. RH 21.

sem w Duchu Świętym podnosi człowieka do godności przybranego synostwa Bożego. Duch Święty ożywia i kształtuje synowską postawę miłości wobec Ojca Niebieskiego. Prowadzi bowiem nie tylko do naśladowania Jezusa Chrystusa, ale niejako do utożsamienia się z nim. Tworzy się ta sama, wspólna relacja z Bogiem Ojcem. W chrześcijaninie zjednoczonym z Chrystusem rzeczywiście żyje sam Chrystus. Tę prawdę wielokrotnie wyznaje św. Paweł, np. gdy mówi: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). A do wierzących tak się zwraca: „Dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi — w Chrystusie Jezusie (...) Wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26—28).

Synami Ojca i braćmi Chrystusa jesteśmy przez dar Ducha Świętego, który w nas zamieszkuje. Tenże Duch Święty daje nam poznanie prawdy o naszym przybranym synostwie Bożym i siłę miłowania Boga. Stąd właśnie wynikają zbawcze decyzje życiowe i wszelkie dobrowolne zobowiązania, np. podejmowanie najróżniejszych wyrzeczeń, znoszenie utrapień, ucisków, prześladowań, głodu, nagości, niebezpieczeństw czy miecza, tzn. męczeńskiej śmierci za wiarę w Chrystusa (por. Rz 8,37). Moc daru umiłowania Boga jest tak wielka, że według Apostoła „ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani zwierzchności (...) ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 8,38—39).

W osobie Jezusa Chrystusa Duch Święty daje nie tylko poznanie i umiłowanie Boga Ojca, ale też udziela pewności, że jesteśmy przez niego kochani⁴⁹. To dzięki światłu i mocy Ducha Świętego zostaliśmy uzdolnieni do miłości właściwej synom Bożym, ponieważ „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Należy przypomnieć, że podstawowym darem Ducha Świętego jest miłość Boża. Ta właśnie miłość jest uzdolnieniem skłaniającym do przyjęcia nowej rzeczywistości, obiektywnie istniejącej i ukazanej w Jezusie Chrystusie. Duch Święty daje zdolność poznania i umiłowania tej rzeczywistości. W taki oto sposób jesteśmy przygotowani do podjęcia dobrowolnej decyzji i wyboru.

W rezultacie człowiekowi pozostaje dobrowolne dokonanie wyboru poznanej wartości i konsekwentne zobowiązanie się do życia „według Ducha — do tego, czego chce Duch” (Rz 8,5), czyli do stałego z nim współdziałania. Duch Święty udziela odrodzonemu człowiekowi Boskiej miłości, która pozwala mu żyć i działać jak prawdziwemu dziecku Bo-

⁴⁹ Por. Mt 10,40; J 8,42; J 14,21n.

ga. Inaczej mówiąc, chrześcijanin ma w sobie źródło mocy uzdalniającej go do samorzutnego wypełniania woli Boga, z zachowaniem pełnej wolności, w posłuszeństwie i służbie Bogu⁵⁰. Jest to szczególna forma posłuszeństwa i poddania, płynąca z uświęcenia przez Ducha Świętego (por. 1 P 1,2). Należy dodać, że życie według wymagań Ducha Świętego nie idzie po linii prawa i jego norm, lecz po linii synowskiej miłości, która skłania wolę do wypełniania prawa Bożego. Ta miłość sprawia, że człowiek przyjmuje wolę umiłowanego jako swoją własną, wolę Boga jako przedmiot własnych dążeń i pragnień. Ostatecznie więc możemy powiedzieć, że zobowiązanie chrześcijańskie sprowadza się do współdziałania z Duchem Świętym w przyjęciu Bożego daru własnego ubogacenia. Tym ubogaceniem jest przybrane synostwo Boże i wynikający z niego udział w dziedzictwie Bożym. Dar wezwania pochodzi od Boga, zobowiązanie podejmuje sam człowiek. Duch Święty natomiast udziela każdemu człowiekowi daru rozpoznania i umiłowania jego własnej drogi życia w Jezusie Chrystusie, którą powinny kroczyć wszystkie istoty stworzone na obraz Boży.

FREEDOM AND THE CHRISTIAN OBLIGATION

SUMMARY

The author sets out to characterize the relationship between the Christian obligation and freedom. Obligation implies a certain "coercion", which is opposed to freedom. The problem of this apparent contradiction between obligation and freedom is explained in the light of God's revelation, which supplements natural rational knowledge. Revelation gives us knowledge through faith. Faith based on Revelation shows man elevated to the dignity of son of God and to participation in God's life. The elevation is a gift from God. Therefore, it is in terms of God's gift that the author seeks to define the relation of the Christian obligation to freedom.

The gift of God's calling makes a direct appeal to human freedom. The gift by its nature entails no obligation, because its giver is disinterested. Only man himself, getting to know the goodness of the gift and the love of the giver, can undertake an obligation to show his gratitude. The gift thus shapes free human action expressed in the form of self-imposed obligation to do good. God, who wants man's good, is the giver of the calling, and in the same way He is the giver and defender of freedom. If God is not self-contradictory, neither can his gifts be contradictory. If He has given man freedom, He wants him to enjoy it fully. But the very existence of freedom obligates man to use his freedom in such a way as to make his humanity grow in him.

⁵⁰ Zob. Irlender, jw. s. 186—187.

The freedom of the obligation comes from the knowledge and love of truth and goodness. The truth in question is existential; it is the truth of the coming greatness of man and of the good he can achieve. God has foreseen and revealed the measure of man's greatness. He also enriches human knowledge and love. The problem of freedom in the Christian obligation is ultimately explained by the love of Jesus Christ. Christ is a "Gift" of the Father's love and at the same time a free filial answer to that love. His answer represents the answer of all mankind. It is for the individual to freely undertake the obligation to join in that answer. A Christian has Christ's Spirit in him, a source of strength owing to which he can of his own accord undertake the obligation to fulfil the will of God as his own will. The object of God's will is man's full maturity, matching that shown in the person of Jesus Christ. Ultimately, the Christian obligation has the nature of free cooperation with the power of the Holy Spirit in accepting from God the gift of one's own enrichment. The enrichment consists in adopted sonship to God and participation in God's inheritance.

WEZWANIE DO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MIŁOŚCI I JEJ UWARUNKOWANIA

Od zarania swoich dziejów człowiek starał się nieustannie rozwijać i ubogacać największą z otrzymanych wartości: własne życie. Cała jego aktywność zmierzała do jego ubogacenia i rozwoju. Ów trend rozwojowy przejawia również człowiek współczesny. W swych zamierzeniach chciałby on osiągnąć możliwie największą pełnię życia, optymalny stopień rozwoju. Wysiłki te jednak nie zawsze kończą się powodzeniem, ponieważ zamierzony cel i środki, jakimi dzisiejszy człowiek dysponuje, nie kształtują się we właściwym do siebie stosunku. Jest prawdą oczywistą, że bez rzetelnego rozbudowania potrzebnej wiedzy, skomplikowanej techniki i sprawnej gospodarki — współczesna ludzkość nie może nie tylko działać, ale nie ma nawet szansy przeżycia. Jednakże doprowadziła ona w tym zakresie do pewnego zachwiania równowagi. Zdobywanie środków do podtrzymania życia i podniesienia stopy życiowej tak bardzo pochłania zainteresowania i siły współczesnego człowieka, że coraz mniej posiada on czasu na refleksję nad właściwym sensem i celem swego życia. Bezpośrednie osiągnięcia tak absorbują jego mentalność i usposobienie, że życie wypełnione wartościami duchowymi, wewnętrznymi, jawi mu się w zupełnie białych, niemal chimerycznych zarysach. Jego aktywność przenika urzekający nakaz: „coraz więcej, coraz wyżej, coraz dalej!” Nakaz ten jednak odczytywany jest w kategoriach czysto materialnych sukcesów, uwarunkowań zewnętrznych i korzyści doraźnych. W tym wszystkim nastąpiło zagubienie „człowieka wewnętrznego”, istoty nie dającej się sprowadzić do czystej tylko immanencji, ale całym swym jestem wychylonej ku transcendencji, przekraczającej granice bytowania: „tu i teraz”. Pogoń za chimera zewnętrzną i materialną pomyślności przyprawiła ludzkiego ducha o zadyszkę i wśród bogatych, skomplikowanych rekwizytów uprzemysłowionej, stęchniczowanej społeczności napełnia jego serce poczuciem izolacji.

Człowiek staje się coraz bardziej anonimowy w anonimowym społeczeństwie. Poddawany jest wezwaniom, które często bywają nieludzkie, a swą manipulacyjną siłą zmuszają do ślepego pędu razem z innymi. To wszystko wywołuje we współczesnym człowieku podświadomo-

The freedom of the obligation comes from the knowledge and love of truth and goodness. The truth in question is existential; it is the truth of the coming greatness of man and of the good he can achieve. God has foreseen and revealed the measure of man's greatness. He also enriches human knowledge and love. The problem of freedom in the Christian obligation is ultimately explained by the love of Jesus Christ. Christ is a "Gift" of the Father's love and at the same time a free filial answer to that love. His answer represents the answer of all mankind. It is for the individual to freely undertake the obligation to join in that answer. A Christian has Christ's Spirit in him, a source of strength owing to which he can of his own accord undertake the obligation to fulfil the will of God as his own will. The object of God's will is man's full maturity, matching that shown in the person of Jesus Christ. Ultimately, the Christian obligation has the nature of free cooperation with the power of the Holy Spirit in accepting from God the gift of one's own enrichment. The enrichment consists in adopted sonship to God and participation in God's inheritance.

— — — — —

WEZWANIE DO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MIŁOŚCI I JEJ UWARUNKOWANIA

Od zarania swoich dziejów człowiek starał się nieustannie rozwijać i ubogacać największą z otrzymanych wartości: własne życie. Cała jego aktywność zmierzała do jego ubogacenia i rozwoju. Ów trend rozwojowy przejawia również człowiek współczesny. W swych zamierzeniach chciałby on osiągnąć możliwie największą pełnię życia, optymalny stopień rozwoju. Wysiłki te jednak nie zawsze kończą się powodzeniem, ponieważ zamierzony cel i środki, jakimi dzisiejszy człowiek dysponuje, nie kształtują się we właściwym do siebie stosunku. Jest prawdą oczywistą, że bez rzetelnego rozbudowania potrzebnej wiedzy, skomplikowanej techniki i sprawnej gospodarki — współczesna ludzkość nie może nie tylko działać, ale nie ma nawet szansy przeżycia. Jednakże doprowadziła ona w tym zakresie do pewnego zachwiania równowagi. Zdobywanie środków do podtrzymania życia i podniesienia stopy życiowej tak bardzo pochłania zainteresowania i siły współczesnego człowieka, że coraz mniej posiada on czasu na refleksję nad właściwym sensem i celem swego życia. Bezpośrednie osiągnięcia tak absorbują jego mentalność i usposobienie, że życie wypełnione wartościami duchowymi, wewnętrznymi, jawi mu się w zupełnie białych, niemal chimerycznych zarysach. Jego aktywność przenika urzekający nakaz: „coraz więcej, coraz wyżej, coraz dalej!” Nakaz ten jednak odczytywany jest w kategoriach czysto materialnych sukcesów, uwarunkowań zewnętrznych i korzyści doraźnych. W tym wszystkim nastąpiło zagubienie „człowieka wewnętrznego”, istoty nie dającej się sprowadzić do czystej tylko immanencji, ale całym swym jestem wychylonej ku transcendencji, przekraczającej granice bytowania: „tu i teraz”. Pogoń za chimera zewnętrzną i materialną pomyślności przyprawiła ludzkiego ducha o zadyszkę i wśród bogatych, skomplikowanych rekwizytów uprzemysłowionej, technicyzowanej społeczności napełnia jego serce poczuciem izolacji.

Człowiek staje się coraz bardziej anonimowy w anonimowym społeczeństwie. Poddawany jest wezwaniom, które często bywają nieludzkie, a swą manipulacyjną siłą zmuszają do ślepego pędu razem z innymi. To wszystko wywołuje we współczesnym człowieku podświadome

my lęk, którego często nie wygasza wyciszony, zamknięty świat domowej atmosfery, kojąca bliskość miłującej, partnerskiej wspólnoty i świadomość swej niezamienialnej osobowej godności. Jest on najczęściej spracowany, a czas wolny nie zawsze daje mu szansę odnalezienia siebie. Trzeba więc powiedzieć, że u samych korzeni ludzkiego jestestwa, u samych fundamentów jego osobowej jaźni czai się egzystencjalna „troska”. Dzień powszedni jest „złym czasem”, a ludzie są bardzo często bez litości i pozbawieni uczuć.

Wszystkie powyższe stwierdzenia stanowią powierzchowny szkic zjawisk, jakie ujawnia egzystencja dzisiejszego człowieka. Wystarczają jednakże, by przekonać, że jego duchowa sytuacja jest alarmująca. Uzdrawienia nie przyniesie pomnażanie wartości zewnętrznych, bo nad „radością” posiadania unosi się smutek znużenia i przesytu. Człowiek musi być odnowiony od wewnątrz, odbudowany od „środka”. Nakazem chwili jest odnalezienie w swym życiu swej najgłębszej prawdy, to znaczy siebie w swym najistotniejszym wyrazie, w swej moralnej osobowości. W jego życiu powinien nastąpić moment odrodzenia, akt ponownego stworzenia jak gdyby nowego człowieka, który na otaczającą go rzeczywistość spojrzy innymi oczyma i inną miarą wartości oceniać będzie swą aktywność. Ten głęboki proces, jaki powinien się w człowieku dokonać, wyraża symbolicznie apostoła proroka Ezechiela 11,19: „wyrwę z waszego ciała serce kamienne, a dam wam serce cieleśne”, to znaczy serce prawdziwie ludzkie.

Niniejsza refleksja ma na celu przybliżyć czytelnikowi te przesłanki, jakie określają i warunkują rozwój osobowości moralnej człowieka. Należy przy tym zaznaczyć, że punktem wyjściowym tych rozważań jest religijny ogląd ludzkiej rzeczywistości, i to w jego chrześcijańskim charakterze. Oznacza to, że zamiarem autora jest ukazanie rozwoju chrześcijańskiej osobowości moralnej, zakładając, iż proces ten implikuje podwójne źródło twórczej aktywności: Boga, wyposażającego człowieka w sensie stwórczym i zbawczym, oraz człowieka, którego aktywne współdziałanie w tym procesie samorealizacji stanowi właściwą na otrzymany dar odpowiedź.

I Wielkość ludzkiego przeznaczenia

I NAJISTOTNIEJSZE PYTANIE

Twierdzenie, że tylko istota rozumna i wolna jest świadoma własnej wielkości, nie grozi poznawczym ryzykiem. Tylko bowiem taka isto-

ta posiada rozumienie sensu i celu swej egzystencji. Jej wielkość płynie z możliwości, jakie może ona uruchomić w następstwie tego rozumienia: nadawania znaczenia swoim działaniom, ukierunkowanym na cel. Zanim jednak określimy, na czym polega istotny sens i cel ludzkiej egzystencji, musimy dokonać rozróżnienia między tymi dwoma pojęciami, tak często utożsamianymi ze sobą.

Pojęcie „sensu” ma znaczenie obiektywne i określa te zadania i zamierzenia, jakie w stworzeniu tkwią immanentnie, udzielone mu w stwórczym akcie jako wyposażenie strukturalne jego bytu. Konkretnie oznacza to, że w człowieku stworzonym na Bóże podobieństwo złożone są wartości, które w procesie jego egzystencjalnego stawania się — powinny się urzeczywistnić i rozwinąć. Natomiast słowo „cel” zawiera w swej pojęciowej treści te zamierzenia, jakie człowiek podejmuje osobiście w konkretnych sytuacjach, to znaczy w określonych stadiach przestrzeni i czasu, kierowany subiektywnymi motywacjami i swoim, indywidualnym planowaniem. Między tymi dwiema wielkościami zachodzi ścisła współzależność, która oznacza, że konkretne i celowe działanie człowieka powinno odpowiadać sensowi, jaki wyraża struktura jego ludzkiego bytu, udzielonego mu przez Stwórcę. Równowaga osobowa człowieka uzależniona jest od harmonijnego współzgrania tych dwóch elementów.

Pytanie o sens ludzkiego życia ma współcześnie rangę problemu palącego, gdyż wielu ludziom dziś zagraża utrata poczucia sensowności ich życia, względnie zatarcie właściwego jej charakteru. Są również i tacy, którym towarzyszy świadomość, że w ich życiu coś istotnego odeszło i pozostawiło w sercu uczucie niepowetowanej straty. Najsmutniejszą bodaj sytuację posiadają ci ludzie, którzy nie są świadomi, że najistotniejszy i najgłębszy sens ich życia zagubił im się, ponieważ ten brak wypełniają niestrudzoną, choć powierzchowną aktywnością. Pojawiający się raz po raz niepokój, nieokreślony lęk i cierpienie w ich życiu stanowią symptomy istotnego braku i egzystencjalnego zagubienia¹. Dowodzi to, że integralny rozwój człowieka, jego nie tylko materialny, ale duchowy rozwój i odnajdywany w nim sens należą do podstawowych uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Chodzi przy tym również nie tylko o zawężone stadia i sytuacje ludzkiego życia, ale o całościowy proces jego trwania, od urodzenia począwszy, a na jego doczesnej śmierci skończywszy.

¹ Por. M. Balkenohl: *Warum fragt der Mensch nach Sinn und Zweck seines Lebens? W: Leben als Austausch — Leben als Antwort*. Red. J. Buchman. Hamm 1977.

Decydującym momentem w tym całym życiu trwającym poszukiwaniu sensu jest nadanie sensowności egzystencjalnej już w najwcześniejszym stadium ludzkiego dzieciństwa. Oczywiście nie chodzi tu o inwestycję typu intelektualnego w psychikę dziecka, ponieważ nie jest ono zdolne w tym okresie pojąć ani słów określających sens, ani zrozumieć treści i wartości tego pojęcia. Niemniej człowiek w swym środowisku w sposób nieświadomy odbiera to wszystko, co w rodzinnej płaszczyźnie wyznacza sensowność życiowych działań lub jej próżnię. Skoro zaś człowiek w swej najbliższej, osobowej strukturze nastawiony jest na uszczęśliwienie i uduchowanie, rozwój tego założenia poprzez najwcześniejsze kontakty międzyludzkie, poprzez przekaz doświadczeń najbliższego otoczenia, stanowi czynnik szczególnie ważny i nieodzowny. Na tej linii kształtują się podświadomie² pierwsze przesłanki kontaktu z Bogiem, ostatecznym źródłem tego sensu.

2 STWÓRCZO-ZBAWCZE USYTUOWANIE CZŁOWIEKA

Prędzej czy później w życiu każdego człowieka problem sensu jego życia musi przybrać postać ewangelicznego pytania: „do kogo pójdziemy?” (J 6,68). Chodzi więc o odnalezienie w życiu ludzkim takiej drogi, która nie kończy się nicością, pustką, bezsenssem. Żaden z ludzi nie pragnie jako wyniku swoich wysiłków niespełnionych ideałów, gruzów pozornych wartości, próżni, która miała być szczęściem. Dla człowieka religijnego pytanie o sens życia ma charakter aksjologiczny i wiąże się ściśle z nauką moralną. Trzeba jednak podkreślić, że nie chodzi tu o naukę moralną typu kazuistycznego, o precyzyjne wyważanie przykazań, nakazów i zakazów, poprawnych czynów i zaniechań. Chodzi o coś więcej, o prawdziwą egzystencję człowieka, o prawdziwy jego obraz. Tylko wtedy można mówić o sensie życia, o moralności, jeżeli człowiek odnajdzie i potrafi określić swoje stwórczo-zbawcze usytuowanie.

Warto przytoczyć w tym miejscu opinię mistrza Eckeharta, cytowaną przez Józefa Piepera: „Ludzie nie powinni tyle myśleć o tym, co

² Jeżeli dziecko w najwcześniejszym stadium swego dzieciństwa nie przeżyje w kręgu rodzinnym doniosłości sensu swego życia, w późniejszych latach może wystąpić patologiczna ucieczka od własnego „ja”, od „ty” bliźniego i od Boga, a także infantylna pogoń za wartościami powierzchownymi, jak rozrywka, sensacja, przyjemność, wypaczone poczucie posiadania i władzy. Zob. Balkenohl, jw. s. 24.

powinni czynić, ale raczej o tym, kim powinni być”³. W nauce moralnej zatem, niezależnie od refleksji typu: przykazania — obowiązki, chodzi w pierwszym rzędzie o naukę o człowieku. Jeżeli chrześcijańska nauka moralna ma rozświetlić zagadnienie sensu ludzkiego życia, musi przede wszystkim ujawnić pełny obraz człowieka, ukazać taki jego zarys, jaki odpowiada stwórczemu i zbawczemu zamysłowi Boga. I taki obraz chrześcijańska nauka nam przekazuje. W świetle Bożego objawienia człowiek w swym osobowym byciu oraz w udzielonym mu w Jezusie Chrystusie usynowieniu stanowi „obraz i podobieństwo Boże”. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o bezpośrednie przeobstwienie człowieka, gdyż mimo uzyskanego podobieństwa pozostaje między nim a Stwórcą różnica nieskończona⁴, ale o odnalezienie jego stwórczej i zbawczej tożsamości. Jako obraz Boży jest on w swym osobowym jestestwie jednorazowy, niepowtarzalny, a sens jego życia i postępowania ma charakter wezwania do twórczego kształtowania rzeczywistości, jaka mu została oddana w posiadanie. Najbliższą zaś dlań rzeczywistością jest jego własne człowieczeństwo, które stanowi nieustannie zadanie dla twórczej, moralnej formacji. Punktem wyjściowym w tej sytuacji musi być ufność w możliwość własnego wzrostu i gotowość do miłości. Świadomość bowiem swej bytowej i całkowitej zależności nie może przy doświadczeniu własnej słabości i winy pozbawić go poczucia swej tożsamości, kim być powinien; jego wiara, ufność i miłość uchronią go od destruktywnego bezwładu i umożliwią wyjście naprzeciw Miłości, będącej źródłem tej identyczności, która jest bardziej darem i w swym oddaniu ujawnia realizację, przewyższającą siły ludzkiej istoty⁵.

Miłość Boga określa więc ludzką kondycję i treść ludzkiego przeznaczenia. Miłość ta zbliża się do człowieka w Słowie Bożym, drugiej osobie Trójcy Świętej, Jezusie Chrystusie. On daje ostateczne wyjaśnienie sensu i drogi naszego życia. Na pytanie, po co żyjemy na świecie, Chrystus daje odpowiedź jednoznaczną: człowiek jest obrazem Boga i jego dzieckiem, może więc powiedzieć doń: „Ojciec nasz”. W swym byciu i w swej egzystencji nie jest rzucony na łup ślepych i kapryśnych mocy, ale powierzony miłującej sile Boga. „Wasz Ojciec niebieski wie o wszystkim, czego potrzebujecie. Szukajcie naj-

³ J. Pieper: *Über das christliche Menschenbild*. München 1964, s. 8.

⁴ Por. I. Dollinger: *Die zehn Gebote heute. Vom rechten Sein des Menschen*. München 1976, s. 11.

⁵ Por. J. Köhnc: *Reifung und Abwehrmechanismen*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben. Fastenziehung* 1978. Red. J. Buchman. Hamm 1978, s. 10n.

pierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko będzie wam przydane" (Mt 6,31—33). Tak więc treść naszego egzystencjalnego statusu staje się coraz wyraźniejsza i bardziej pełna. Pytanie o sens i dokąd, zyskuje jasną i pewną odpowiedź: Początkiem i przeznaczeniem człowieka jest Bóg. Ziemskie życie nie jest dążeniem ku nocy, nie jest ślepym przypadkiem, irracjonalnym kaprysem losu. Jest drogą do Ojca, który jest Miłością. Świadomość tej prawdy pozwala człowiekowi wznieść się ponad kruchość i przemijalność otaczających go zjawisk, ponad pułap sukcesów, mieszczących się w doczesnych tylko aspiracjach, ponad zagrożenia i ciemności tej immanencji, jaka jest doczesnym jego udziałem, a równocześnie zbliżyć się do nieprzemijalnej pełni, zapewnionej przez Chrystusa: „Przyszedł na świat, aby ludzie życie mieli i mieli je obficie" (J 10,10).

Zawierzenie Słowu Bożemu („Kto idzie za mną, nie błądzi w ciemności, ale posiada światłość życia" — J 8,12) przesuwa zagadnienie ludzkiej kondycji i przeznaczenia wyraźnie ku łasce wiary, to znaczy ku temu, co Bóg objawił nam w Chrystusie, a co Kościół w swym nauczaniu przekazuje⁶. Trzeba jednak uczynić tu pewne zastrzeżenie. Tajemnica wiary nie jest tylko zgodą na kogitatywne ujęcie dogmatów, ale przede wszystkim osobowym związkiem z Ojcem światłości. W wierze następuje spotkanie osób, które otwierają się dla siebie. Objawienie stanowi otwarcie się Boga człowiekowi, dlatego wiara jest czymś więcej niż wiedzą; jest rzeczywistym spotkaniem. Pierwsze spotkanie odnajdujemy w fakcie naszego stworzenia i całej rzeczywistości. Słowo Boże uzewnętrznia się w objawieniu naturalnym (kosmicznym). W Chrystusie Trójosobowy Bóg otwiera tajemnice swego serca i przekazuje prawdy, jakie nie mogą być absolutnie poznane przez istotę stworzoną. Spełnia się więc jeszcze jeden akt bezinteresownej miłości Boga: On sam poprzez łaskę wiary rozjaśnia nasz umysł i otwiera serce, uzdalniając człowieka do przyjęcia prawdy o nim samym i o ludzkim przeznaczeniu. W ten sposób pojęcie dialogu nabiera w całej swej zawartości znamienia łaski⁷. Dzięki wierze mamy udział w poznaniu samego Boga („poznanie Boga jaśnieje w nas" — 2 Kor 4,6); wiara jest znakiem Boskiej w nas obecności, ponieważ nikt nie może powiedzieć: „Jezus jest Panem, jak tylko w Duchu Świętym" (1 Kor 12,3). Odpada tym samym problem dylematu posłuszeństwa rozumowi czy posłuszeństwa wierze. Jako dar „z góry" wiara jest światłem udzielonym, ale zgodnie z rozumnością naszej istoty, której

⁶ Por. B. Häring: *Das Gesetz Christi*. Bd II. München 1967, s. 50.

⁷ Zob. tamże.

przysługuje sąd o wiarygodności przesłanek uwierzytelniających jej zbawczy sens i działanie. Do legend należy zatem supozycja sprzeczności między rozumem a wiarą, ponieważ ta ostatnia, nie przekreślając naturalnych predyspozycji intelektu — podnosi go ponad poziom jego możliwości poznawczych i poddaje światłu prawdy Bożej. Wiara wykracza ponad rozum, nigdy jednak nie przeciw niemu. Czym innym bowiem jest tajemnica, oczywista dla Boskiego Rozumu, a czym innym absurd, zawierający wewnętrzną sprzeczność. Dlatego w wierze nigdy nie występuje „kapitulacja” rozumu, ale jego wyniesienie i rozjaśnienie. W świetle tajemnic wiary — dostrzegamy głęboki sens naszego życia, a my sami nie jesteśmy sami dla siebie bolesną zagadką.

Jeżeli mówimy, że rzeczywistość wiary jest wynikiem oświecającej i poruszającej ludzką wolę łaski, to narzuca się pytanie, w jakim stopniu ten fakt uzależniony jest od człowieka? Zagadnienie to o tyle jest ważne, ponieważ jak było już poprzednio wspomniane, sensowność naszego życia i codziennego postępowania uwarunkowana jest osobistym ustaleniem celów, zgodnych z prawidłowością naszej istoty, określonej stwórczo-zbawczo przez Boga. Na to pytanie można odpowiedzieć następująco: Bóg wzywa nas do wiary w dwojaki sposób. Z jednej strony zewnętrznie uwierzytelniając swoją relewatywną ingerencję, z drugiej strony poprzez swoją łaskę, przenikającą rozum i wolę. Wolność ludzka nie zostaje tutaj zniesiona, ale wyniesiona i wezwana. Człowiek pozostaje wolny, może odrzucić racje wiarygodności, może nawet uporczywie poszukiwać racji przeciwnych wierze, przyczepiać się do pewnych treści wiary, które w jego subiektywnym odczuciu stwarzają mu trudności. Trzeba bowiem pamiętać, że prawdy wiary są prawdami egzystencjalnymi, to znaczy takimi, które człowieka wzywają i angażują w jego „wnętrzu”. Przyjęcie wiary oznacza przyjęcie ubogacającego wezwania w najgłębszym rdzeniu naszego bytu. Kto jednak tego nie chce, ma pełną możliwość powiedzenia Bogu „nie”⁸. Dlatego słusznie stwierdził św. Augustyn: „wierzyć może tylko ten, kto chce”⁹.

Jeżeli więc w podsumowującym stwierdzeniu chcielibyśmy naszkicować obraz chrześcijanina, ujęty w aspekcie światła wiary¹⁰, to trze-

⁸ Por. Dollinger, jw. s. 31—33.

⁹ S. Augustinus: *In Joannis Evangelium* XXVI, 3. PL 35, 1608.

¹⁰ Należy podkreślić, że kondycja ludzkiej istoty może i musi być ujmowana w świetle wielorakich aspektów, które są niezbędne, by uzyskać możliwie całościowy obraz człowieka. Tutaj chodzi o jego wymiar sakralny, ważny dla człowieka religijnego.

ba wysunąć następujące jego określenia. Chrześcijanin — to człowiek, który dzięki wierze doświadcza wewnątrznie rzeczywistości Trójjedynego Boga. Jego egzystencja naznaczona jest dynamiczną nadzieją ostatecznego wypełnienia w życiu wiecznym. Poprzez teologalną cnotę miłości zwraca się on w nadprzyrodzonej akceptacji ku Bogu i bliźniemu. Poznanie rzeczywistości umacnia on roztropnością, która pozwala mu zaakceptować tylko właściwą prawdę rzeczy. Jego życie zorientowane jest społecznie i wspólnotowo, a relacyjność jego postawy określa zasada prawdy i sprawiedliwości. Rangę najwyższej oceny zyskuje u niego realizacja tych zasad, choćby za cenę heroicznego aktu (cierpienie, śmierć). W postępowaniu zachowuje on miarę, aby chęć posiadania nie wpłynęła destruktywnie na prawidłowość życia indywidualnego i społecznego¹¹.

3 NAKAZ WIELKOŚCI

Jak już wspomniano, proces rozwoju moralnej osobowości chrześcijanina dynamizuje podwójna aktywność: Boga poprzez udzieloną łaskę oraz osobiste współdziałanie człowieka jako odpowiedź na ten darmowy akt Bożej miłości. Wezwanie do współdziałania ma uzasadnienie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Już u progu ludzkich dziejów Bóg postawił przed człowiekiem nakaz, który ma nie tylko materialno-techniczny wydźwięk: „Rośnijcie i rozmnażajcie się i czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). Człowiek ma więc wyciągnąć konsekwencje z tego faktu, kim jest i stosownie do swej godności rozwinąć swe możliwości, by być coraz pełniej człowiekiem. Uzupełnieniem tego nakazu, jego sublimacją i otwarciem nieskończonej perspektywy rozwoju człowieka jest Chrystusowe wezwanie z kazania na górze: „doskonali bądźcie, jak Ojciec wasz w niebie jest doskonały” (Mt 5,48). Oznacza to w obu wypadkach, że człowiek powinien dążyć do przekroczenia jakby naturalnego wymiaru swego bytu i kształtowania w sobie takiego podobieństwa, które nosi cechę nadprzyrodzonego związku ze Stwórcą i Ojcem. Rozwój człowieka ma więc ścisły związek z nakazem postępu.

a) Warto postawić pytanie, co dziś powszechnie uważa się za postęp? W pierwszym skojarzeniu słowo to nasuwa obraz osiągnięć w naukach przyrodniczych i płynący z nich postęp techniki oraz zbliżonych do niej dziedzin. Należy jednak rozważyć, czy fakt technicz-

¹¹ Powyższe określenia wysnuwa J. Pieper, w oparciu o naukę św. Tomasza z Akwinu (Pieper, jw. s. 13—14).

nych osiągnięć oznacza tym samym postęp samego człowieka? Czy wysyłanie statków w przestrzeń kosmiczną, sukcesy medycyny, genetyki, komputeryzacja czynią nas ludźmi postępowymi? Co odróżnia np. robotnika lat trzydziestych od pracownika lat osiemdziesiątych? U tego ostatniego można wymienić: większe zarobki, większą zasobność materialną, wyższe kwalifikacje, bogatszą informację, doskonalsze maszyny, którymi się posługuje, ale jest problemem, czy on duchowo jest inny, czy dokonała się w nim w sensie moralnym jakościowa zmiana na lepsze, czy on istotnie „postąpił” naprzód? Pytania te prowadzą do koniecznego i głębszego rozwarstwienia słowa „postęp”. Należy przede wszystkim wyróżnić dwa rodzaje postępu. Pierwszy to powyżej wspomniany postęp w rzeczach nas otaczających. Inny, to postęp samego człowieka, jego indywidualnej osobowości. Tu tkwi zasadnicze zróżnicowanie. Najczęściej popełniany błąd polega na utożsamieniu postępu czynników zewnętrznych, okalających człowieka, z postępcem jego własnej osobowości.

W niniejszej analizie chodzi o postęp typu moralnego. Postęp w zakresie rzeczy, techniki, czynników cywilizacyjnych jest konieczny, słuszny i dobry, ale postęp samego człowieka jest bez wątpienia ważniejszy i decydujący. Jeżeli sprawą słuszną jest czynić sobie wszystkie rzeczy, które nam służą — „poddanymi” i je udoskonalać, to koniecznością o wiele bardziej nieodzowną jest udoskonalenie tego, który nad tymi rzeczami panuje. Uwzględniając zaś perspektywę jego „wiecznego trwania”, tym silniej rysuje się konieczność prawdziwego postępu i jego wiodącej rangi nad krótkodystansowym rozwojem typu materialno-technicznego¹². Prawdziwy zaś postęp człowieka polega na tym, że coraz lepiej poznaje on prawdę i coraz doskonalej realizuje moralne dobro. Mądrość człowieka, a więc jego duchowe bogactwo, polega nie tyle na tym, że posiada on znajomość ostatnich tajemników techniki, względnie nauki¹³, ale na tym, że on poznaje prawdę istotną, swoje zadania wobec Boga, drugiego człowieka i świata, wobec siebie samego. Do tej wiedzy musi dojść jeszcze wewnętrzne przywiązanie do dobra, jego dobrowolna realizacja i walka ze złem moralnym. Dopiero wzrastanie w tym podwójnym aspekcie czyni człowieka prawdziwie „postępowym”¹⁴.

¹² Por. Dollinger, jw. s. 7n.

¹³ Nie oznacza to antyintelektualizmu, niedoceniańa roli nauki, lecz chodzi o podkreślenie koniecznej człowiekowi mądrości w aspekcie jego ostatecznego przeznaczenia i istotnego sensu, określającego jego postawę moralną.

¹⁴ Por. Dollinger, jw. s. 8n.

b) Samo rozumienie właściwej treści postępu nie posuwa jeszcze człowieka w procesie jego osobowościowego rozwoju. Pierwszy krok, jaki musi on uczynić współdziałając z Bożą łaską, to zdobyć się na wolę stawania się nieustannie bogatszym, doskonalszym moralnie.

Temu nastawieniu powinna towarzyszyć świadomość głębokiej prawdy ludzkiej egzystencji, że „człowiek aż do swej śmierci znajduje się w stanie bycia — w drodze (in statu viatoris)”¹⁵. Stan ten jest jego partycypacją w podstawowej właściwości każdego stworzenia, którego istnienie spełnia się jako „rzeczywistość naznaczona czasem”. Posiada więc on razem z całym światem organicznym naturalną predyspozycję, by kroczyć naprzód ku pełni i do końca właściwego sobie istnienia. Wola nieustannego stawania się pozwala, mimo nieraz egzystencjalnych lęków, na uporczywe kontynuowanie tej wędrówki. Cała siła tego przedsięwzięcia polega na odwadze ujęcia siebie w prawdzie i pokornym przyjęciu tej prawdy. Oznacza to przyjęcie swej rzeczywistości bez zastrzeżeń po to, by umożliwić sobie podjęcie „zmiany”, „nawrócenia”. Jest przywilejem człowieka, że zdolny jest mocą autorefleksji dostrzec w sobie cały splot dobrych i niedobrych mocy własnej psychiki. Nic dziwnego, że mogą tu wystąpić odruchy lęku i samoobrony¹⁶.

Każda osobowość przejawia swą własną linię wiodącą w życiu i własną indywidualną strukturę psychiczną, więcej lub mniej odmienną od innych. Ta wiodąca linia ujawnia się w przyjmowaniu określonej wartości jako najbardziej doniosłej, co zakłada kierowanie się systemem wartości, jakąś perspektywą czasu, zdobytym doświadczeniem, akceptacją określonych motywów. Można powiedzieć, że każdy człowiek kieruje swe wysiłki ku temu, by być tym, kim by być chciał i rozwija się konsystentnie na drogach, jakie, według jego przekonania, zbliżają go do zamierzonego celu¹⁷. Psychologia nazywa to „idealnym — ja”, którego zarys człowiek w sobie nosi i pragnie urzeczywistnić. Nie jest ono w pełni świadome, trudno je nazwać po imieniu, ale działa ono realnie w życiu ludzkim, wymagając, jako impuls osobowościowego dojrzewania, jeśli dostosowane jest do faktycznej rzeczywistości, względnie hamując, jeżeli przedmiotem dążeń człowieka staje się ideał fałszywy. Jest rzeczą interesującą, że paralelnie do zdu-

¹⁵ J. Pieper: *Über die Hoffnung*. München 1949, s. 13.

¹⁶ Por. H. Stenger: *Wider die Angst vor Selbstverwirklichung*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 6n.

¹⁷ Por. M. Wasna: *Der Wunsch nach Leben — der Wunsch nach Umkehr*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 13.

miewających odkryć i postępu w zakresie nauk przyrodniczych (ewolucjonizm, fizyka nuklearna, chemia) i technicznych możliwości (radio, telewizja, komputeryzacja) nastąpił przełom również w dziedzinie badań antropologicznych. Zwrócono uwagę na rolę ludzkiej podświadomości, która, jak się okazuje, bierze znaczny udział w rozwoju ludzkiej osoby i aktywna jest w jej międzyosobowych relacjach. Toteż wydaje się, że problem odpowiedzialności wobec cywilizacyjnych osiągnięć nie może stać w izolacji od zaakceptowania w człowieku sfery podświadomej, która warunkuje w dużym stopniu morale człowieka. Jesteśmy świadkami ciekawego procesu integrowania się natury i stawania się człowieka, przy czym ten wzajemny spłot osiąga wysoki stopień aksjologicznej doniosłości. Człowiek ze swoją wolnością i możliwością ingerencji w siebie i otaczającą go rzeczywistość doszedł do granicy, która stawia go wobec problemu dalszego rozwoju i istnienia lub nieistnienia i totalnej katastrofy¹⁸. Dlatego tak ważną jest rzeczą, aby chrześcijanin uświadamiał sobie właściwy ideał moralny i realistycznie nastawiał nań swoją wolę. Nie będzie mógł jednak tego dokonać bez uzyskania właściwej samowiedzy, tzn. wiedzy o własnych zdolnościach i możliwościach, jakie posiada, jak również rozeznania tego, co stanowi w jego życiu „strefę cienia”. Chodzi więc o radość i zgodę na otrzymane od Boga „charyzmaty”, jak i realistyczne przyjęcie własnej niedojrzałości. Dążący do dojrzałości osobowej chrześcijanin nie żyje złudą. Cierpliwie potrafi znosić „cień” swej egzystencji, który nie zawsze musi już być złem moralnym. Według Karola Gustawa Junga zawiera on to wszystko, co w życiu człowieka pozostało nieożywione, nieprzeżyte, zepchnięte w podświadomość: odrzucone popędy i impulsy, destruktywne siły, ale i twórcze energie, które czekają na uaktywnienie w całości życia. Jeżeli człowiek nie przyjmie własnego „cienia” jako odwrotnej strony swego „ja”, zawsze będzie skłonny projektować go na środowisko i własne otoczenie. To i nni czynią to lub tamto, i nni są w błędzie, innych należy zwalczać za spotykane zło. Samowiedza dojrzałego chrześcijanina rodzi zdrowy krytycyzm i przeświadczenie, że to, co w świecie jest złe i naganne, jest również w nim, że usunięcie lub przewyciężenie własnej słabości stanowi rzeczywisty wkład w dobro powszechne¹⁹. Samowiedza jest pierwszym krokiem do samoakceptacji, ponieważ doświadczenie siebie samego i akceptacja siebie łączą się ściśle ze sobą.

¹⁸ Por. W. Heinen: *Die Wandlungen des Menschen in der personalen Mitte*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 2.

¹⁹ Por. J. Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung*. Zürich 1940, s. 194.

Jak pisze Romano Guardini: „rzeczywistą wiedzę o sobie można posiadać tylko wtedy, gdy rzeczywiście się siebie przyjmuje, a rzeczywiście przyjąć siebie można tylko wówczas, gdy ta wiedza o sobie jest czysta”²⁰.

„Czysta wiedza o sobie” oznacza: niczego nie odrzucać, niczego nie usuwać. Przymykać oczy potrafi tylko lekliwy. Znamienna jest uwaga Junga na temat miłości nieprzyjaciół, uczyniona na kanwie jego refleksji nad akceptacją siebie: „co czynię najmniejszemu z moich braci, to uczyniłem Chrystusowi. Jeżeli jednak odkryję, że ten najmniejszy ze wszystkich, najbiedniejszy żebrak, najzłośliwszy z wszystkich obrazających, owszem, sam wróg, jest właśnie we mnie, że ja sam potrzebuję jałmużny moich dóbr, że sam jestem wrogiem, by go kochać, co wtedy?”²¹ Słowa Junga: „ja sam potrzebuję jałmużny moich dóbr” nie mają nic wspólnego z ustępliwością, z narcystycznym współczuciem dla siebie. Zawiera się w nich świadomość wiary, że Bóg przyjął mnie również bezwarunkowo, że zgodził się raz na zawsze na moje życie. Poczucie tej podwójnej akceptacji (przez siebie i przez Boga) daje umocnienie psychiczne i siłę do stałej przemiany: dojrzewania osobowościowego. Ściśle biorąc to jedynie Bóg zna miarę pełni poszczególnego człowieka. W jego stwórczym nakazie „rośnijcie” zamierzone jest nasze dojrzewanie i moralny rozwój. Nie jest też ważne, jaką miarę łałki otrzymuje chrześcijanin. Ważne jest, aby wiedział, że ten skarb niesie w słabym, łamliwym, doczesnym naczyniu, „aby wielkość płynęła z mocy Bożej, a nie z nas” (2 Kor 4,7).

Poznanie siebie, akceptacja siebie stanowią dla człowieka najważniejsze, ale zarazem najtrudniejsze zadanie. Trzeba powiedzieć, że jest ono niewykonalne o własnych siłach. W dążeniu „wzwyż” musi człowiek otrzymać pomoc od innych. Ten pomocny kontakt wyrażają dwa pojęcia: spotkanie i odniesienie. Obserwacja współczesnego życia dowodzi, że w naszym stuleciu u większości ludzi nastąpiło osłabienie międzyludzkich kontaktów w płaszczyźnie spotkań i relacji. Jest paradoksem naszej epoki, że doskonałość wszelkiego rodzaju środków komunikacji umożliwiła i rozszerzyła kontakty, ale równocześnie utrudniła osobowe spotkania, a przede wszystkim stosunek do Boga, źródła i celu ludzkiego życia. Skutkiem tej sytuacji jest zjawisko izolacji własnego „ja” i występujące za nią dojmujące przeżycie lęku. Lęk stanowi symptom wewnętrznego rozbicia jaźni ludzkiej, niedorozwoju

²⁰ R. Guardini: *Die Annahme seiner selbst*. Würzburg 1960², s. 272.

²¹ C. G. Jung: *Psychotherapie und Seelsorge*. W: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Stuttgart-Zürich 1963, s. 367.

osobowej struktury, nieufności do siebie i innych. Tylko w spotkaniu międzypersonalnym może nastąpić zarówno odnalezienie siebie, jak i ubogacające odniesienie do „ty” współblizniego. Pomoc może przyjść od Boga i od człowieka-brata. Jednakże Bóg nie działa nie napotkawszy gotowości człowieka, a bliźni nie może pomóc bez współpracy tego, kto znajduje się w potrzebie. Dlatego też nieodzownym warunkiem jest otwarcie się, postawa pytająca i gotowość na przyjęcie odpowiedzi. Nawet w sytuacji bez wyjścia człowiek może stawiać pytania, a Bóg, który jest zasadą scalającą każdej istoty, odpowiada bądź przez drugiego człowieka, bądź przez światło swej łaski, bądź przez zdarzenia jako kairologiczne znaki dane wierzącemu²². Wyjście z zamknięcia, z izolacji, otwarcie się na „ty” są warunkiem, a zarazem symptomem pragnienia „nawrócenia”. Hebrajskie znaczenie tego słowa ma podwójny sens. Odnosi się równocześnie do Boga i do człowieka. Bóg „zwraca” się do swego stworzenia, pozwala spłynąć na niego swemu światłu, wzywa go do siebie. Równocześnie człowiek „nawraca się”, dokonując w swej postawie przewartościowań i reorientacji. Rozstrzygający dłań jest rodzaj jego miłości. Korektura w procesie samorealizacji możliwa jest, jeżeli istotne wartości wejdą w obręb poznawczego i emocjonalnego doświadczenia jako wartości upragnione, chciane, a równocześnie osiągalne. „Nawrócenie” — odwrót od słabości, załamania, strefy cienia, nabiera znaczenia, jeżeli cel, do którego się dąży, ma taką doniosłość, że aktywizuje motywy. Wartość miłości tworzy osobowość chrześcijanina. Na tyle rozwinięta on swą moralną pełnię, na ile ukocha służebnie swego bliźniego (spotkanie i odniesienie) i zaakceptuje swoją miłością Boga, swój Początek i Cel. W głębi swej osobowej jaźni (KARDIA = serce) chrześcijanin wierzy i ufa, że jego droga ku swemu pełnemu życiu i pełnemu szczęściu jest darem miłości Boga i owocem odejścia od swego izolowanego „ja” oraz przedstawienia się na postawę służebnej miłości. Kurczowe trzymanie się siebie, wartości doczesnych, utrudnia samorealizację oraz przechodzenie (transitus, non exitus) do życia jedynie godnego człowieka: życia w tym świecie, ale wychylonego ku transcendencji²³.

e) Najłatwież zarysować linię optymistycznego wzrostu w życiu moralnym i ufać, że nie dozna ono żadnych załamania. Niestety, linia ta nie ma wymiaru czystej teorii, ale przebiega przez wnętrze człowieka, byłoby więc złudzeniem założenie, że w procesie rozwoju moralnej

²² Por. Heinen, jw. s. 2n.

²³ Por. Stenger, jw. s. 8; Heinen, jw. s. 4n; Wasna, jw. s. 14.

osobowości chrześcijanin nie ulega swoistej grawitacji słabości. W jednej i tej samej osobowości występują właściwości przeciwstawne (np. uległość i chęć dominacji) i ambiwalencja uczuć, która wiedzie do psychicznej sprzeczności. „Każdy człowiek przeżywa konflikty, które znajdują swój wyraz w antagonistycznych dyspozycjach. Wiecznie zmieniające się otoczenie wprowadza raz w jedną, drugi raz w inną właściwość stan aktywnego napięcia”²⁴.

Stadium przeżywanych sprzeczności, utrudniających samorealizację, występuje bardzo ostro w okresie dojrzewania. Przeciwności występują nie tyle z zewnątrz, ile z własnego wnętrza, które musi odnaleźć swój własny osobowościowy, indywidualny wyraz. W młodym człowieku budzi się protest przeciw autorytarnym wymaganiom domu rodzicielskiego, szkoły, przełożonych, w zawodzie, protest przeciw ograniczeniom czasowym i przestrzennym. Stadium młodości, pełne sprzeczności i przeciwieństw, stwarza trudności w rozwoju moralnym, ponieważ młodzi ludzie (już nie dzieci, a jeszcze nie dorośli) nie rozumieją siebie i trudno im przychodzi samoakceptacja oraz akceptacja innych. Ujawnia się to głównie w wysuwanych zastrzeżeniach, uprzedzeniach i wymówkach. Zastrzeżenia kierują przeciw wszelkim wymaganiom i zobowiązaniom, pomawianym o łamanie wolności. Uprzedzenia mają przekonać o niesłuszności postępowania drugich, a uzasadnić prawidłowość własnej postawy. Wymówki mają na celu stworzenie zastłony dymnej dla własnych popełnionych błędów, właściwych temu okresowi. To wszystko nie ułatwia samoakceptacji i moralnego rozwoju. Niepewność i brak zaufania do siebie rzutuje na szerszy zakres odniesień, mianowicie powoduje zachwianie wiary w Boga i jego świat, a także niewiarę w osobową miłość. Efektem tych młodzieńczych perturbacji jest niepewność i brak psychicznej równowagi. Zrozumienie wezwania, by stać się tym, kim się jest ze swej natury, przychodzi znacznie później i nosi cechę swoistego „objawienia”, które przeżywane jest zupełnie indywidualnie i niezamiennie z nikim²⁵. Można powiedzieć, że młodzi ludzie w pewnym okresie przeżywają jak gdyby lęk przed stawaniem się i zajmują postawę pewnego rodzaju odmowy na to, co w ich wnętrzu wybiega naprzód i pnie się w górę. Następstwem tego jest niejednokrotnie zbyt szybka rezygnacja z walki, a dalszą konsekwencją, wykrywaną przez psychologię głębi, to poczucie winy, nie mającej związku z winą moralną, ale podświadomie obecne jako eg-

²⁴ G. W. Allport: *Persönlichkeit*, Meisenheim 1959², s. 334.

²⁵ Por. Heinen, jw. s. 3n.

egzystencjalna frustracja²⁶. Wszelka zmiana, wszelka decyzja następnego kroku, jest częstokroć odraczana w obawie przed ryzykiem, wszystko to zaś utrudnia proces dojrzewania i rozwoju moralnego. Tymczasem wiadomo, że dojrzewać znaczy, zawsze czegoś dotychczasowego się zrzekać, coś pozostawiać za sobą. Na pewnym stopniu rozwoju trzeba przejść przez etap dezintegracji po to, by zintegrować się osobowościowo już na wyższym szczeblu duchowego wzrostu. Tomasz Brocher powołuje się w swym dziele na wypowiedź Anny Freud, córki słynnego Zygmunta Freuda, że nie ma żadnego postępu w nauce bez umiarkowanej frustracji²⁷, a więc i w nauce życia. Frustracja umiarkowana prowadzi do nowego osobowego kształtu człowieka, frustracja zbyt głęboka, zbyt destruktywna, jest pochodem ku duchowej śmierci. Søren Kierkegaard nazwał taką frustrację „zwątpieniem słabych”, ponieważ opanowany przez nią człowiek wątpi, czy on sam chce być sobą, żyje jak gdyby obok własnej prawdy²⁸. Nie zdobywa się na żaden twórczy wysiłek. Św. Tomasz nazywa to „acedia” (lenistwo) lub „smutkiem świata” (*tristitia saeculi*)²⁹, a polega ono na braku wielkoduszności. Człowiek nie pragnie wielkości, jaka odpowiada naturze chrześcijanina. Lękliwie poczucie słabości podcina jego lot ku tej wyżynie, ku której Bóg podnosi go swoją łaską. Nie ma on ani odwagi, ani woli, by być wielkim tak, jak go widzi Bóg w swoim zamierzeniu. Raczej chciałby być mniejszy i uwolnić się od obowiązku wzrastania ku wielkości. Acedia (lenistwo) jest perwersyjną pokorą, która nie chce przyjąć daru Bożego, związanego z wezwaniem do przekraczania siebie. Tej odpowiedzialności za dar obawia się chrześcijanin małoduszny³⁰. Jest to również jeden z czynników, które nazwaliśmy „grawitacją słabości”. Chrześcijanin ma jednak wszelkie dane, by ją pokonać skutecznie.

4 PEŁNIA ŻYCIA

Pokonanie słabości, przewyciężenie przeszkód stojących na drodze do bogatej osobowości moralnej, wyrasta z głęboko ewangelicznego

²⁶ Teologia moralna zbyt mało poświęcała dotąd uwagi temu egzystencjalnemu poczuciu winy i problem ten stoi przed nią jako zadanie poznawcze.

²⁷ Por. T. Brocher: *Wer am Leben bleiben will, muss sich ändern*. W: *Dienstagsgespräche mit Zeitgenossen*. Red. G. Rein. Stuttgart-Berlin 1976.

²⁸ Por. Stenger, jw. s. 6n.

²⁹ Por. *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica* II-II q 35; 2 Kor 7,10

³⁰ Por. Pieper: *Über die Hoffnung*, jw. s. 60.

wzwania, by umarł w nas „stary człowiek”, a narodził się „nowy” (zob. Mt 16,24—26; Mk 8,34—36; Łk 9,23—24; Rz 6,1—14). W dawnej modlitwie brewiarzowej charakteryzowano św. Marcina z Tours: „nie bał się umrzeć, ale też nie odrzucał życia”. To zdanie oddaje istotę chrześcijańskiego powołania i wielki poeta Goethe ma słuszną, gdy rzuca wezwanie: „umrzyj i stań się”. Jest w tym wyrażeniu jakaś analogia z Chrystusową nauką i jego tajemnicą śmierci i zmartwychwstania. Nawet szkoła psychologiczna Junga ukazywała tajemnicę Chrystusa: życia, śmierci i zmartwychwstania jako archetyp i symbol drogi odnajdywania siebie i moralnej, duchowej indywidualizacji, choć w aspekcie wiary tajemnica ta ma wymiar realny i zupełnie inną zawartość treściową. W Chrystusie widoczne jest działanie Boga, który ma moc stworzyć świat z niczego i z „nicości” śmierci wyprowadzić nowe życie. Niemniej ludzkie „umrzyj i stań się”, cały proces przełomu, walki, słabości, przchwycięzania — może być włączony w Chrystusowy lęk, śmierć i triumf, pod warunkiem, że nie potraktujemy tego symbolicznie, ale „przekodujemy” całą naszą egzystencję przez akt wiary i złączymy z doświadczeniem nowego stworzenia w Chrystusie⁸¹.

W chrześcijańskim sensie osiągnięcie duchowej równowagi, stałego usposobienia w podtrzymywaniu swej fundamentalnej opcji dla Boga, wyraża słowo „cnota”. To słowo obecnie umiera, słyszy się je coraz rzadziej, względnie zupełnie fałszywie pojmuje. Jeżeli pojawia się na ustach, to najczęściej w ironicznym znaczeniu, w żartach. Zachowały go jeszcze katechizm i akademickie rozprawy. Przyczyną tego zjawiska może być po prostu los wielkich słów, które tracą z czasem swoją nośność, albo złośliwość szatańska tych, którym zależy na tym, by pojęciom wyrażającym autentyczne wartości nadać otoczkę śmieszności i zafofania. Nie zawsze też teologia moralna potrafiła umiejętnie ukazać tę trudną, a równocześnie wzniosłą rzeczywistość cnoty. Nie wystarczy określić ją tylko jako zacność i pocziwość ludzkiego działania, względnie powściągu, ale trzeba ukazać w niej właściwe nastawienie (rectus) człowieka w sensie naturalnym i nadprzyrodzonym. To jest właśnie cel współpracy z wzywającym człowiekiem Bogiem. Cnota nie wyraża postawy moralizmu, który odrywa i usamodzielnia czyn, aktywność i zadanie od życiowej egzystencji żywego człowieka, ani postawy supernationalizmu, który odmawia wartości naturalnemu, dobrze prowadzonemu życiu naturalnej szlachetności i czystości. Cnota w pojęciu chrześcijańskim jest wyniesieniem ludzkiej osoby, zgodnym z jej strukturą bytową. Jak twierdzi św. Tomasz, jest ona „najwyższym poziomem tego,

⁸¹ Por. Stenger, jw. s. 8n.

kim człowiek może być³², tzn. najwyższym wypełnieniem możliwości ludzkiej egzystencji tak w naturalnym, jak i nadprzyrodzonym zakresie. Człowiek cnotliwy — to ten, kto przez najbardziej wewnętrzną afirmację, zawartą w jego czynie, urzeczywistnia dobro³³. W tym wypadku człowiek taki jest prawdziwie postępowy i twórczy, wewnętrznie wolny, pełen światła i roztropności, pełen Boga.

W zamykającym akordzie tej refleksji stwierdzić należy, że przesłaniem, które łączy człowieka z Bogiem, jest Chrystus działający w Kościele. Poprzez wiarę przeżywaną we wspólnocie Ludu Bożego i poprzez sakramenty-znaki Chrystus pozwala nam na międzyosobowe spotkanie ze sobą, na zrealizowanie głębokiej wspólnoty sumień wszystkich wierzących. Chrystus w Kościele ukierunkowuje nas na ten najważniejszy postęp duchowy: poznanie prawdy, wypełnienie dobra, zjednoczenie z Najwyższym Dobrem, samym Bogiem, ostatecznym celem wszelkiego rozwoju. Ów wewnętrzny postęp człowieka jest nicodzinny nie tylko z racji uczestniczenia w niewyobrażalnym bogactwie życia Boga, Miłości, ale też ze względu na dobro całej ludzkości. Postęp zewnętrzny, nie zintegrowany z tym drugim, nasuwa wyobraźni naszej ponure widmo Kaina, wyposażonego już nie w maczugę, ale w najdoskonalsze środki techniczne. To przeświadczenie zawiera w sobie oczywiste wezwanie czucione sumieniu człowieka.

II Sumienie jako wyznacznik ludzkiego rozwoju

Rozwój osobowy człowieka stanowi skomplikowany proces, który wymaga od niego otwarcia się na czynniki rozwojowe, zdolności podejmowania decyzji, znajomości granic własnych możliwości i ograniczeń. Podstawowe i powszechne założenie osobowej struktury człowieka (habitus), właściwe wszystkim ludziom, musi w moralnym działaniu człowieka ujawnić jednoznaczny wyraz niepowtarzalnej jego jednorazowości i osobowej głębi. Innymi słowy, to co u dziecka jest jeszcze nieuświadomione i nieskoordynowane, u człowieka dojrzałego objawić się musi jako rozwój twórczej jaźni, z której wyprowadza on swoje działanie świadome i ukierunkowane na cel. Na tej rozwojowej linii kształtuje się jego niezamienialna i niepowtarzalna człowiecza tożsamość. Na tym właśnie polega podstawowe znaczenie sumienia jako wyznacznika w osobowym rozwoju.

³² Zob. *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica* II-II q 35 a.3 i 4.

³³ Por. Pieper: *Über das christlichen Menschenbild*, jw. s. 20.

1 „SERCE-SUMIENIE” JAKO OSOBOWE CENTRUM CZŁOWIEKA

Psychologia osobowości wskazuje na istnienie w człowieku pewnego osobowego punktu środkowego, w którym osadzone są psychiczne głębie jego wnętrza, jego osobowej jaźni. Z tego osobowego centrum wyrasta poczucie tożsamości, właściwe tylko ludzkiej istocie. Jedynie człowiek określony istotowo rzeczywistością swego gatunku doświadcza, a zarazem potrzebuje tej siły ujednostkowania, indywidualizacji podmiotowej, dzięki której czuje się wyniesiony ponad strefę instynktów, które mogłyby regulować, jak u zwierząt, deterministycznie jego naturalne popędy i inklinacje. Przeciwnie, on kształtuje i rozwija swoją ludzką egzystencję poprzez uaktywnienie swej, jemu tylko właściwej, osobowej jaźni, która organizuje i jednoczy bierny i dynamiczny element ludzkiej struktury bytowej, skierowując oba ku harmonijnemu owocowaniu. Pismo św. określa tę osobową jaźń terminem „serce”³⁴. Wokół tego centrum, stanowiącego podstawową strukturę osobowości człowieka, lokalizują się i splatają wielorakie oddziaływania popędów i motywacji, tworząc indywidualny obraz napięć psychicznych danej jednostki. Równocześnie w głębi tego osobowego centrum występuje oddziaływanie motywów, które są dla danego osobowego podmiotu najbardziej własne, indywidualne, absolutnie nie dzielone wspólnie z innymi³⁵. Siłą motywacyjną, energią stwarzającą duchowe napięcie, a w konsekwencji uruchamiającą działanie woli, stanowią podstawowe potrzeby danej osoby, która zmierza do odpowiadającej jej wartości³⁶. Jeżeli w tym dążeniu działający podmiot kieruje się silną, obiektywną orientacją, doświadcza on radości, której nie zaciemniają występujące okresowo cierpienia i załamania, na tle których uwyrażniają się pozytywnie wybrane cele³⁷. Tak więc wzajemna relacja czynnika pasywnego i dynamicznego staje się rozwojowo obecna, jeżeli człowiek w sposób świadomy ujmie ją w kardialnym centrum swej jaźni, skąd ma wyrastać twórcza odpowiedź wobec Tego, komu zawdzięcza on swoje istnienie. Mamy wtedy do czynienia z podstawowym, a równocześnie dialogicznym nastawieniem jednostki, której towarzyszy świadomość

³⁴ Język hebrajski określa tę rzeczywistość osobową słowem „leb”, grecki — „kardia”, łaciński — „cor”. Por. J. Teuzler: *Die anthropologische Bedeutung des polaren Grundverhältnisse von Empfangen und Handeln im menschlichen Seelenleben*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 9.

³⁵ Por. Allport, jw. s. 324.

³⁶ Por. K. Lewin: *Der reale Zusammenhang zwischen Quasibedürfnis und echten Bedürfnissen*. W: *Handbuch der Psychologie*. Bd II. Red. H. Thoma. Göttingen 1971, s. 148.

³⁷ Por. Allport, jw. s. 213.

obowiązku powierzenia się w swym najgłębszym osobowym centrum Rzeczywistości. Stwórczej³⁵. Centrum osobowej jaźni, zwane biblijnie „sercem”, stanowi ośrodek decyzji ludzkiego ducha, który w sposób odpowiedzialny ujawnia się poprzez sumienie. Bóg immanentnie i transcendentnie obecny nadaje owemu centrum kardialnemu szczególną godność (a przez nią ostatecznie człowiekowi) i uzdalnia do dialogicznego kontaktu ze sobą. W osobowej jaźni mieszczą się więc pasywne i dynamiczne założenia ludzkiej istoty i powinny się przejawiać w uporządkowanych a zarazem wolnych aktach decyzji i wyboru jako odpowiedzi na ów fakt osobowego wyposażenia. W tym sensie słusznie się twierdzi, że każdy dar jest równocześnie zadaniem. Kontakt z Bogiem poprzez pośrednictwo „serca” jest najbardziej wewnętrznym powołaniem ludzkiego ducha, faktem, który niebywalej konkretności nabrał w akcie wcielenia Boskiej Osoby w naturę ludzką Jezusa Chrystusa³⁶.

W świetle powyższej analizy, ukazującej głęboki wzajemny związek między Bogiem i osobowym centrum („sercem”) człowieka, wyjaśnia się, dlaczego w rozwoju chrześcijańskiej osobowości naczelnym nakazem i podstawową siłą jest miłość Boga i bliźniego. Miłość aktywizuje najbardziej wszystkie osobowe założenia ludzkiej jaźni, której symbolem zawsze było serce, a co św. Augustyn wyraził głęboko: „Ty sprawiasz, że rozkoszą dla niego (człowieka) jest chwaleńcie Ciebie, ponieważ stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (Wyznania I,1)⁴⁰.

2 STRUKTURA SUMIENIA

Treść biblijnego wyrazu „serce”, oznaczającego sumienie, w powszechnym odczuciu wydaje się zrozumiała. Ścisła jednak jego definicja nastęrcza trudności. Można powiedzieć, że w swej strukturze⁴¹ oznacza ono głębię jaźni ludzkiego, osobowego życia, a więc ten obszar naszego „ja” (Mittelpunkt), gdzie stanowią indywidualną, niezamienialną i niepowtarzalną osobę. Tutaj powstają nasze myśli, nasze uczucia, życzenia, a szczególnie najbardziej podstawowe decyzje i czyny naszego życia. Tak pojęta treść „serca” równoznaczna jest z wewnętrzną dyspozycją i założeniem naszej psychiki, zwanym powszechnie sumieniem. Jako

³⁵ Por. Tenzler, jw. s. 11.

³⁶ Por. tamże s. 9.

⁴⁰ Por. Heinen, jw. s. 5.

⁴¹ Niniejszy odcinek, poświęcony strukturze sumienia, nie stanowi gruntownej, całościowej analizy tego zjawiska. Posiada ono obszerną i wystarczającą literaturę. Tutaj zostaje ono tylko naszkicowane w takiej mierze, jakiej wymaga podjęty temat i logiczny tok wywodów.

dyspozycja stanowiąca tylko potencjalną zdolność działania gromadzi ona w sobie całą gamę naturalnych odruchów, nastawień, podświadomych motywacji, całą spuściznę moralnej świadomości pokoleń, pewien osad wpływów środowiskowych, determinizmów biologicznych, wpływów wychowawczych itp., a także związane z naturą ludzką i wkodowane w nią przez Stwórcę intuicyjne poczucie wartości. Ten cały kapitał w swym najgłębszym założeniu skierowany jest istotowo ku rozwojowi danej osoby, ujawnia trend do samorealizacji i można go nazwać „sumieniem wrodzonym”. Jest ono nośnikiem Bożego wezwania, by każdy człowiek był sobą i by w akcie wolnej decyzji zrealizował sens i cel swego życia. Ponieważ wezwanie kierowane jest do osoby świadomej i wolnej, nie może ono wypływać z bezosobowego świata wartości, ale pochodzić musi również od istoty świadomej i wolnej, która wzywa. Poprzez wartość przemawia więc „Ktoś”, kto żąda odpowiedzi, spełnionej w naszym osobowym centrum. Wiara pozwala nam poznać, że jest nim Bóg. Nie jest to puste pojęcie, nie jest to żadna konstrukcja myślowa przyjmowana jako konieczna hipoteza lub imperatyw (Kant), ale żyjący Bóg, który daje się poznać i w swoim Duchu jest najbardziej, wewnątrz, obecny naszemu wnętrzu (partycypacja ludzkiej natury w prawie wiecznym). W sumieniu nie stykamy się z jakąkolwiek księgą pisanego prawa, z jakimkolwiek przepisami czy regułami przyzwoitości, ale stajemy wobec żywego Boga, który nas kocha i wzywa i któremu powinniśmy odpowiedzieć decyzją naszego sumienia oraz realnością naszego czynu⁴². W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* (KDK) czytamy: „W swoim sumieniu odkrywa człowiek prawo, które Bóg wypisał w jego sercu, któremu z uwagi na jego godność ma być posłuszny i zgodzić z nim ma się kierować. Sumienie stanowi najbardziej ukryte sanktuarium w człowieku, gdzie on sam rozmawia z Bogiem, którego głos słyszy w swoim wnętrzu. W sumieniu poznaje się w przedziwny sposób każde prawo, jakie w miłości Boga i bliźniego znajduje swoje wypełnienie”⁴³. Ten ścisły związek sumienia z Bogiem podkreśla Pismo św. i zwraca uwagę na wielkie znaczenie, jakie Stwórca przywiązuje do ludzkiego „serca”. „Człowiek zwraca uwagę na zjawiska, Pan natomiast patrzy w serce” (1 Sm 16,7). On je przenika i jego Boska wszechwiedza oświeca je swoją jasnością⁴⁴.

⁴² Por. J. H. Müller: *Gewissen und Gewissensfreiheit*. „Gottes Wort im Kirchenjahr” 1977, Bd II, s. 196.

⁴³ KDK nr 16.

⁴⁴ Por. 2 Kor 4,6. „Albowiem Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zaśmiały się światem, zabłysnął w naszych sercach, by oświecić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”...

Struktura więc ludzkiego sumienia z natury swej jest dialogiczna, nastawiona na wezwanie. Rozwija się i uaktywnia (=funkcja sumienia), o ile występuje w roli partnera. Dojrzały człowiek poprzez głębię swego sumienia rozpoznaje i „słyszy” wezwanie Boga, w świetle wiary odczytuje w tym głosie jego łaskę i całą czunością „serca” stara się odpowiedzieć na nią⁴⁵.

Sumienie jest więc takim stanem świadomości moralnej, która przekazuje człowiekowi wiedzę, czego Bóg nieodwołanie żąda od niego. W swoim Słowie (=Chrystus) domaga się nie tylko zewnętrznego wypełnienia boskiej woli, ale przede wszystkim autentycznej miłości. Sumienie doświadcza tego wezwania jako nieustępliwego wymagania, ponieważ chodzi tu o oddanie Bogu najbardziej intymnego wnętrza ludzkiej osobowości. Stwórca, przemawiając w sumieniu, nie chce „czegoś” ode mnie, ale pragnie totalnego określenia siebie dla wspólnoty ze sobą, to znaczy mnie jako partnera na zawsze. W tym sensie sumienie jest podstawą i założeniem spotkania i wspólnoty z Bogiem, a zarazem najwyższej samorealizacji człowieka (opcja fundamentalna).

Naturalnie, sumienie posiada nie tylko ten, kto wierzy w Boga. Każdy człowiek ma sumienie, każdy nosi w sobie dyspozycję, aby siebie urzeczywistnić i być w pełni tym jednym, jedynym człowiekiem, jakim Bóg go zamierzył, choćby tego faktu nie przyjmował do wiadomości. W każdej ludzkiej osobie tkwi skłonność do osiągnięcia celu, zgodnego z jej naturą, a więc pełnego zadowolenia i szczęścia. Dlatego też nie ma człowieka, który by nie szukał tego, co dlań jest właściwe i dobre. Nawet pomyłki i błędy, jakie w tym poszukiwaniu popełnia, płyną nie tyle ze złej woli, ile raczej z błędnego pojmowania aspektu dobra⁴⁶. W tym miejscu dochodzimy do tego momentu, który oznacza aktywność sumienia, jego funkcję polegającą na poznaniu, osądzie, nakazie. Aby sumienie mogło działać w sensie najgłębiej ludzkim, musi ono posiadać pewną przestrzeń wolności. Nie ma ludzkich wyborów bez wolności, ale równocześnie tam, gdzie otwiera się wolność, występuje niebezpieczeństwo ryzyka. Nasłuch sumienia musi być czujny, ponieważ w grę wchodzi rozwój moralnej osobowości, rozwój w człowieku miłości, która wymaga wiele. Jest nieszczęściem wielu współczesnych ludzi, że w imię wolności własnego sumienia rozmijają się oni w swoich decyzjach i wyborach z rzeczywistością, z właściwymi normami moralnymi, normami rozwoju pełnego chrześcijaństwa w ludzkiej osobie.

⁴⁵ Por. R. Egenter: *Unseres Herz als Partner*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 13.

⁴⁶ Por. Müller, jw. s. 196.

3 FUNKCJA I ROZWÓJ SUMIENIA

Sumienie w swej funkcji popularnie określa się jako „głos Boga” w człowieku. Określenie takie jest zarówno prawdziwe, jak i fałszywe. Prawdziwe w tym sensie, że faktycznie poprzez sumienie, jak mówi Bóg objawienie i naucza Kościół, stoimy wobec wezwania Bożego. Fałszywe jednak, gdybyśmy ten głos rozumieli jako bezpośrednie wezwanie Boga w naszym wnętrzu. Gdyby tak było, czynilibyśmy Boga odpowiedzialnym za wszelkie pomyłki, jakie mogą pojawić się w funkcji sumienia, oraz za wszelkie moralne nieprawidłowości, popełniane „w imię sumienia”. To prawda: Bóg przemawia w sumieniu, lecz nie bezpośrednio; czyni on to jak gdyby drogą okrężną: poprzez poznanie, zdolność otrzymaną z jego woli. Ogólne wymagania Boże, odnoszące się do wszystkich, dzięki sumieniu stają się osobowymi i osobistymi w z w a n i a m i, skierowanymi do tego, ściśle określonego, indywidualnego podmiotu. Co to oznacza? Oznacza to, że np. wezwanie ogólne: „kochaj twego bliźniego” zostaje w sumieniu przekształcone w konkretny, osobisty i indywidualny nakaz: „ty musisz temu, konkretnemu człowiekowi w tej sytuacji (tu i teraz) w taki właśnie sposób pomóc”. Zasada: „nie kłam” w nakazie sumienia brzmi: „Ja muszę teraz, w tej sytuacji, powiedzieć prawdę, choćbym musiał ponieść osobistą konkretną szkodę”. Funkcja sumienia jest więc ściśle sytuacyjna, wynikająca z oceny najrozmaitszych sytuacyjnych elementów i oddziałujących na podmiot moralny motywów, całego kompleksu zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań, i ujawnia się w konkretnej ocenie, nakazie lub zakazie. Akty te w świadomości moralnej decydującego, względnie działającego człowieka określają jakość moralną jego zamierzeń, względnie spełnianych czynów. Przeżywana przez podmiot nieustępliwość głosu sumienia rodzi poczucie czyjejs obecności w osobowym wnętrzu człowieka, heteronomicznej siły, zewnętrznej jak gdyby władzy, której nie można wyminąć ani się przed nią ukryć. Równocześnie człowiek nie traci świadomości, że jest to jego „własne” sumienie, a decyzje podejmowane — jego osobistą rzeczywistością moralną⁴⁷.

Zawarta w sumieniu dyspozycja, by siebie urzeczywistnić, by coraz pełniej rozwinąć swoją moralną osobowość, uaktywnia się więc poprzez jego „głos”, czyli przez jego działanie. Rozwój osobowości związany jest ściśle z rozwojem sumienia, ten ostatni zaś zależy od tego, czym się sumienie kieruje, według jakiego kryterium wydaje ono swe osądy i decyzje. Dyspozycja, która się nie rozwija, marnieje i się zatracą,

⁴⁷ Por. tamże s. 195.

a z nią regresji ulega posiadający ją podmiot. Dyspozycja, która rozwija się według fałszywych norm --- wypacza swoje działanie, a w konsekwencji prowadzi do rozbicia podmiotu, który się nią posługuje. Tak może być w rozmaitych dyspozycjach i sprawnościach technicznych, artystycznych (tzw. „zmarnowane talenty”, „nierozwinięci geniusze”), taka sytuacja może wystąpić również w działaniu sumienia. Sumienie nie jest dyspozycją od razu doskonałą, idealną i nieomylną. Jego prawidłowe działanie uzależnione jest od właściwej informacji, od rzetelnej wiedzy. Samo musi się uczyć i samo musi być również pouczane o wartościach moralnych, o obiektywnych kryteriach i normach postępowania ludzkiego.

Największa bolączka naszych czasów to relatywizm moralny i skrajny indywidualizm. Nie ulega wątpliwości, że źródłem kryzysu moralnego, jaki dziś powszechnie występuje, jest brak wiedzy, co stanowi autentyczną i obiektywną wartość moralną. Ignorancja wymagań, jakie stawia prawda, wstrzemięźliwość, potrzeba drugiego --- rodzi niewrażliwość sumienia (moral insanity) wobec antywartości, na które ono przestaje reagować. Poważnym błędem typu wychowawczego jest ustalenie od dzieciństwa fałszywej hierarchii wartości, w której naczelne miejsce znajdują takie wartości, jak pieniądze, posiadanie, kariera, sukces, władza, własna przyjemność, choćby za cenę cierpienia drugiego człowieka. Deformującym działanie sumienia jest również kryterium kompromisu, tzn. stosowanie zasady łatwizny, konwencji powszechnej, płynięcia „z prądem”, uległości aktualnej modzie itp. Sądy sumienia oparte są w tym przypadku o socjologiczny czynnik zwany normą przeciętności: tak wszyscy myślą, czynią, taki jest duch czasu, nie można się wychylać. Ciśnienie tych obiegowych nastawień jest tak wielkie, że ludzie, uważający się za osoby wierzące i religijne, odrzucają niewygodne im dogmaty (życie po śmierci, kara wieczna, synostwo Boże Chrystusa, Niepokalane Poczęcie NMP) oraz zasady moralne (toleruje się zdradę małżeńską, rozwalność związku małżeńskiego, stosunki przedmałżeńskie, przerywanie ciąży, eutanazję itp.). Poparcie zyskują oni niejednokrotnie ze strony środków masowego przekazu, które tego rodzaju postawy zachwalają jako przejaw wolności sumienia.

Powstaje pytanie, kto daje owym menażerom środków przekazu prawo do manipulowania opinią wielu milionów ludzi i urabiania w ich świadomości fałszywych, niebezpiecznych kryteriów moralnych przy pomocy wyrafinowanej techniki wpływania i ingerencji? Najbardziej poszkodowani są ci, którzy nie posiadają wystarczającej kultury intelektualnej i moralnej, aby krytycznie się ustosunkować do tych fety-

szów pseudowartości. Badania psychologiczne w zakresie działań manipulacyjnych wykryły, że człowiek posiada skłonność do poddawania się takiej ingerencji i przyswajania sobie narzuconych mu schematów poprzez pośrednictwo jego podświadomości. Tym bardziej więc krytyczny musi być chrześcijanin, aby nie ulec takiemu sterowaniu, lecz w poczuciu odpowiedzialności kształtować i rozwijać poprawnie swoje sumienie. W tym przypadku chodzi nie o rzecz błahą, ale o podstawowy sens i cel jego chrześcijańskiego życia. Słuszne jest zdanie: „ja się kieruję moim sumieniem”, ale trzeba wprowadzić do niego poprawkę: „prawidłowym sumieniem”, gdyż w tym tkwi kolosalna różnica, jeśli chodzi o konsekwencje w procesie rozwoju moralnego człowieka.

Właściwe funkcjonowanie chrześcijańskiego sumienia nie jest pozabawione niebezpieczeństw. Każdy sąd sumienia kształtuje się w oparciu o wiele źródeł. Niektórych sobie nawet człowiek nie uświadamia. Wiedza o tym, jak być powinno, jak należy działać, by być godnym swego chrześcijańskiego powołania, nie płynie tylko z jednego źródła. Na urobienie właściwego sądu składa się nieraz cały kompleks przeżyć osobowych, starań, słabości i skłonności, nastrojów i uczuć, zwycięstw i porażek, wiedzy i posiadanej kultury. Nasuwa się więc nieodparcie wniosek, że sumienie, aby mogło być wyznacznikiem osobowego rozwoju, musi otrzymać właściwą obiektywną orientację moralną; inaczej można zasłużyć sobie na ostrzeżenie Chrystusa: „bacz, aby światło w tobie nie stało się ciemnością” (Łk 11,35).

III Obiektywna miara osobowej wielkości

Refleksja nad rozwojem chrześcijańskiej osobowości moralnej przybliżyła, choć może nie w wystarczającym stopniu, oczywistość prawdy, że Bóg powołał człowieka do wielkości, że wyposażył go w odpowiednie ku temu dyspozycje, że nie odmawia mu w tym twórczym wysiłku swej pomocy: światła i łaski. Ze strony człowieka musi ujawnić się zdecydowana wola samorealizacji i wyczulenia sumienia na właściwe uchwycenie woli Bożej, która wyznacza wznoszący się kierunek ludzkiego i chrześcijańskiego przeznaczenia. Bezpośrednim więc wskaźnikiem woli Bożej jest sumienie, zdolność ujmowania przez człowieka prawidłowości własnego rozwoju, odczytywania i formułowania zasad w oparciu o rzeczywistość własnej ludzkiej godności, otaczającego nas świata oraz objawionych wymagań Bożych w historiozobawczej sytuacji.

Największe znaczenie mieć będzie więc zawsze konkretny osąd jednostki, ujawniający zrozumienie wartości, rangę wartości religijno-mo-

ralnych w aksjologicznej siatce ich hierarchicznego porządku, a także osobowe przeżycie tych wartości. Ten moment jest szczególnie ważny, ponieważ chodzi o taką realizację moralnej osobowości, która opiera się nie o pseudowartości, o antywartości (byłaby to sprzeczność wewnętrzna), ale o wartości autentyczne, widziane w ich doczesnym i transcendentnym wymiarze, tak jak to przedstawia Chrystusowa Ewangelia. Nie ma więc prawdziwego rozwoju człowieka, jeżeli nie wyrasta on z obiektywnej podstawy porządku moralnego, który wyznacza prawidłową miarę osobowej wielkości.

1 CIEŃ SCEPTYCYZMU I NEGACJI

Współczesny człowiek bardzo chętnie powołuje się na swoje sumienie, by uzasadnić słuszność swego działania lub postawy. Sumienie uważa za papierek lakmusowy własnej godności i nienaruszalnej wartości swego człowieczeństwa. Wynika to z faktu gorzkich doświadczeń historycznych, kiedy niszczonego człowieka łamiąc jego sumienie. Wśród ludzi wytworzyła się tego rodzaju samoświadomość, iż nie chcą się oni zgodzić na jakiegokolwiek i przez kogokolwiek kierowanie ich życiem i postępowaniem. Ponadto — osiągając władzę nad naturą — współczesny człowiek pragnie również „autonomicznie” rozporządzać sobą, swym życiem, uważa się za samowystarczalnego prawodawcę i nie przyjmuje żadnych norm, żadnej religii, żadnych zasad, poza tymi, które ustala sobie sam. Tu tkwi źródło współczesnego kryzysu moralności⁴⁸. Ta zmiana w społecznej świadomości moralnej nie ominęła również i wierzących chrześcijan. Może nie tyle kwestionują oni treść norm, ile sposób ich przekazywania oraz podstawową ważność ich wymagań. Rodzi to postawy indyferentne, bez troskę w przekraczaniu uznawanych teoretycznie zasad, a ostatecznie duże zagubienie i niepewność w sądach moralnych⁴⁹. Niektórzy uzasadniają swoją niechęć do norm moralnych twierdzeniem, że są one represyjne i że przeciwstawiają się samostanowieniu i samorealizacji człowieka⁵⁰. Tak więc wszelkie wskazania, noszące w sobie cechę autorytarności Boskiej lub ludzkiej, są z góry kwestionowane jako ograniczające wolność ludzką. Źródłem takiej postawy jest błędne rozumienie nauki moralnej, którą utożsamia się z całą siatką dyktatów, co wolno, a czego nie wolno, nakazów i zakazów, wywołujących wrażenie zniewolenia. Błąd ten staje się zrczu-

⁴⁸ Por. tamże s. 193.

⁴⁹ Por. F. Böckle: *Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral*. „Concilium” 10:1974; s. 759—766.

⁵⁰ Por. Dollinger, jw. s. 11.

miały, jeśli uwzględni się, że dla wielu chrześcijan z zachowaniem przykazań kojarzy się czysto zewnętrzny czyn, jego formalistyczne wykonanie, natomiast przeocza się istotowy związek, jaki zachodzi między tym czynem a samym człowiekiem, jego bytowo, osobową strukturą. Jest jeszcze jeden moment wyjaśniający owo zagubienie moralne. Jest nim historia, która przynosi zmiany i one stanowią jej istotną treść. To, co żyje, posiada swoją historię. Historia oznacza rozwój, ten zaś przynosi ze sobą zmiany. W dziejach ludzkich są takie momenty, kiedy pewne struktury, które przez długi okres nabrały optyki niezmienności, nagle się rozpadają, zmieniają i przekształcają. Powstaje wtedy rodzaj przeświadczenia, że zmiana musi ulec wszystko, a więc i te elementy, które są z istoty niezmiennie i zachowują swoją ważność, niezależnie od koniecznych i dokonujących się modyfikacji. W ten sposób praktycznie i teoretycznie podnoszą się pytania, czy w ogóle istnieją niezmiennie wartości moralne i oparte o nie niezmiennie normy⁵¹.

Teoretykiem burzącym fundamenty porządku moralnego w ostatnich czasach był filozof niemiecki Fryderyk Nietzsche. Rozumiał on doskonale, że przekreślając Boga, dokonując swoistego nad nim „mordu” — burzy on wszelkie założenia prawdy i dobra. Bez Boga nie ma niczego stałego, niczego ważnego i miarodajnego, jest noc, jest nicość. „Jesteśmy wszyscy mordercami Boga. W jaki sposób tego dokonaliśmy? Jak byliśmy w stanie wypić morze? Kto dał nam gąbkę, aby wymazać cały horyzont? Co uczyniliśmy pozbawiwszy ziemię jej słońca? Dokąd się ona teraz skieruje? Dokąd my podążymy? Daleko od wszelkich słońc? Czyż nie spadamy ustawicznie? Do tyłu, na boki, naprzód i na wszystkie strony? Czy istnieje jeszcze coś, co stanowi górę i dół? Czy nie błądzimy idąc jak poprzez nieskończoną nicość? Czyż nie zieje ku nam pustka przestrzeni? Czyż nie stało się zimniej? Czyż nie nadciąga coraz szybciej noc i coraz większa noc? Czyż nie musimy zapalić w południe światła?”⁵² W wypowiedziach tego filozofa zawarte są tragiczne implikacje negacji Boga, absurd ludzkiej egzystencji i bezsens ludzkich działań. Niemniej niektórzy uważają, że „śmierć” Boga stanowi rzeczywiste uwolnienie człowieka i otwarcie dlań drogi rozwoju.

Podobne wnioski wyciąga ateistyczny egzystencjalista Jean Paul Sartre. Stara się on polemizować ze zwolennikami etyki laickiej, któ-

⁵¹ Por. A. Brems: *Nicht an der Liebe vorbei. Zu den Normen der Sexualmoral.* „Die lebendige Zelle” 19:1976 nr 1, s. 11.

⁵² F. Nietzsche: *Die frohliche Wissenschaft.* München 1959, s. 166n.

rzy — jego zdaniem — odrzucają Boga jako niepotrzebny i kosztowny wynalazek, ale z drugiej strony sądzą, że jest on konieczną hipotezą, by mogła istnieć jakaś moralność, społeczeństwo i uporządkowany świat wartości, aby pewne wartości były na serio pojmowane i niejako z góry zobowiązujące, np. szlachetność, prawdomówność, wierność małżeńska, rodzicielstwo itp.⁵³ Jak twierdzi ten filozof: „podejmiemy więc drobną pracę, która pozwoli ukazać, że te wartości istnieją mimo wszystko, chociaż Bóg nie istnieje. Innymi słowy, nic się nie zmieni, chociaż Boga nie ma: odnajdziemy te same zasady kierunkowe szlachetności, rozwoju i człowieczeństwa, czyniąc z Boga przeżyty wynalazek, który cicho i sam z siebie umrze”⁵⁴. Niemniej przytacza on przeświadczenie, jakie właściwe jest niektórym egzystencjalistom, pisząc: „przeciwnie, egzystencjalista myśli, że byłoby to przeszkodą, gdyby Bóg nie istniał, gdyż razem z nim znika wszelka możliwość odnalezienia wartości. Nie mogłoby więcej zaistnieć z góry dobro. Nigdzie nie napisano, że dobro istnieje, że należy być szlachetnym, że nie należy kłamać. I to dokładnie z tej racji, że znajdujemy się na tej płaszczyźnie, gdzie istnieją tylko ludzie”⁵⁵. Co z tych wywodów wynika? Mianowicie to, że Sartre dostrzega jasno absurd, jaki kryje się w odsuwaniu z jednej strony Boga, wartości Absolutnej, a z drugiej strony w uznawaniu porządku wartości, zwłaszcza moralnych, oraz zobowiązujących i ważnych zasad moralnego postępowania. Niestety, filozof ten, mimo optymistycznej obietnicy, nie rozwiązał tej myślowej sprzeczności, tego braku logiki, ujawnionej w przyjmowaniu dwóch wykluczających się twierdzeń. Co więcej, przytaczając zdanie Fiodora Dostojewskiego, jeszcze bardziej osłabia swoje stanowisko: „„jeżeli by Bóg nie istniał, wszystko by było dozwolone” — to jest punkt wyjściowy egzystencjalizmu. Faktycznie wszystko jest dozwolone, jeżeli nie ma Boga (...), skoro więc nie ma Boga, wobec tego nie odnajdujemy żadnych wartości, żadnych przykazań”⁵⁶. Jeżeli z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary pogląd Sartre’a, iż Bóg nie istnieje, jest całkowicie fałszywy, to przyznać trzeba, że uwyraźnione w jego wypowiedziach poznanie o wzajemnym związku między Bogiem, Wartością Najwyższą, a całą hierarchią wartości, w tym wartości moralnych, jest zupełnie słuszne.

⁵³ Por. J. P. Sartre: *Drei Essays*. Frankfurt a. Main 1969, s. 112.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na znanego zachodniego myśliciela Bertranda Russella. W swej książce *Warum ich kein Christ bin* (Dlaczego nie jestem chrześcijaninem) zakwestionował on podstawy jakiegokolwiek moralności. W koncepcji Russella wszelki związek człowieka z Bogiem zostaje odrzucony, a w konsekwencji zatarło się tym samym rozróżnienie na to, co dobre i złe. Jakie wobec tego znajduje ów filozof wyróżniki dobra i zła? Oto jego odpowiedź: „W tym względzie nie odnajduję sam lepszego uzasadnienia, jak tylko to, że odróżniam między kolorem niebieskim a żółtym. A jak uzasadniam moje rozróżnienie między niebieskim a żółtym? Dostrzegam, że one się różnią”⁵⁷. Oczywiście, że dzięki zmysłom można odróżnić niebieskie od żółtego. Tak więc — zdaniem Russella — dla rozróżnienia dobra i zła nie potrzeba żadnego sumienia, żadnego intelektu, żadnej refleksji. Po prostu odróżniam te dwie rzeczywistości „poprzez moje odczucie” — mówi. W tym określeniu zawarta jest zagłada wszelkiej moralności. W miejsce dwóch całkowicie przeciwstawnych sobie wielkości, dwóch rzeczywistości zupełnie nie do pogodzenia, ponieważ stanowią swoją odwrotność w sensie ścisłym i rzeczowym, stawia współczesny filozof dwie rzeczy równorzędne, jak dwie farby: żółtą i niebieską. Wniosek, jaki z takiego ujmowania tych dwóch pojęć płynić, jest niesamowity. Dobro i zło ustala nie obiektywne kryterium, niezależnie od czyjejkolwiek woli lub kaprysu, ale subiektywne „poczucie” jakiejś jednostki. Czy nie dotykamy tu źródeł piekła obozów koncentracyjnych, gdzie zbrodnicze postawy oprawców „odczuwane” były jako moralnie słuszne dla tej cząstki, która uważała się za „rasę panów i nadludzi”? Jest prawdziwym nieszczęściem naszej epoki, że wielu ludzi pozwala narzucać sobie tego rodzaju ryzykowne idee. Co więcej, nabierają oni przeświadczenia, że moralne zasady, zawarte w prawie naturalnym, są wyrazem zmierzchłej i minionej epoki kulturowej, że sformułowania normatywne w Piśmie św. nie mają już znaczenia dla ludzi dzisiejszych. I to jest cień, jaki kładzie się na drodze moralnego rozwoju człowieka, ponieważ jak każdy rozwój, musi on uwzględnić obiektywne prawidłowości wzrastania i je zaakceptować w sposób świadomy i wolny.

2 POTRZEBA PUNKTU OPARCIA

Odrzucanie norm moralnych prowadzi do nikąd. To wydaje się dość jasne. Ponadto poprzednie rozważania na temat funkcji sumie-

⁵⁷ Por. B. Russell: *Warum ich kein Christ bin?* München 1969, s. 197.

nia w sposób przekonywający uwyraźniły prawdę, iż sumienie chrześcijanina na drodze samorealizacji potrzebuje normatywnej orientacji. W tym miejscu chodzi o to, aby tej tezie nadać charakter jeszcze większej oczywistości. Aby sumienie mogło podejmować twórcze i rozwojowe decyzje, potrzebuje ono takich wartości i norm, które istotnie mogą wyznaczać kierunek właściwy, tzn. linię wznoszącego się człowieczeństwa. Nie jest więc rzeczą obojętną, jakiego rodzaju są te normy. Zarówno w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym (np. odniesienie do Boga i bliźniego) człowiek potrzebuje pewnego zespołu wartości podstawowych, jako bezpiecznego i obiektywnego fundamentu w zakresie wyborów i decyzji. Psychologia moralności i aksjologia podkreślają wielkie znaczenie, jakie w życiu człowieka ma przeżycie wartości. Ma ono cechę zdarzenia, ogarniającego całego człowieka. Bez takiego fundamentalnego doświadczenia wartości mowa o postawie zasadniczej, o odpowiedzialności, o normach i sumieniu pozostanie tylko teorią, bez głębszej trwałości. Nabierze najwyższej cech legalistycznej konwencji bez realnego wpływu na wewnętrzną postawę człowieka. Tego rodzaju doświadczenie wartości spełnia się już w okresie wczesnego dzieciństwa i wywiera wpływ na całe późniejsze życie i zachowanie się człowieka. Jeżeli wspomnieliśmy o negatywnym ustosunkowaniu się ludzi do norm, do autorytetu zasad, do przykazań, to można z wielkim prawdopodobieństwem stwierdzić, że piynie to z braku autentycznego doświadczenia wartości w czasie, kiedy krystalizują się zręby osobowego „ja” człowieka. Wzmocnienia to jeszcze bardziej przekonanie, jak nieodzownie potrzebuje on normatywnych linii kierunkowych, by mógł coraz bardziej stawać się człowiekiem⁵⁸. Im bardziej wzrasta techniczna wiedza i możliwości człowieka, im lepiej opanowuje on siły natury i ośmiela się manipulacyjnie ingerować w swoją własną psychiczno-cielesną osobową strukturę, tym bardziej potrzebuje on podstawowych wartości, opartego o nie porządku moralnego, wiążącego powszechnie.

Wspomniany fakt technicznego rozwoju nakazuje zwrócić uwagę na wzrastającą konieczność odnalezienia siły wiążącej. Życie ludzkie w swym progresywnym pochodzie, niezależnie od tego, czy rozpatrywane jest jednostkowo, czy też w kategoriach całej ludzkości, poddane jest dwóm podstawowym impulsom, które mają w sobie cechę zasad roz-

⁵⁸ Por. R. Egenter: *Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben von Christen*. München 1974; L. Wachinger: *Erinnern und Erzählen. Reden von Gott aus Erfahrung*. München 1974; J. Gründel: *Das Werterlebnis und seine Lebenskraft. W: Leben als Austausch*, jw. s. 17n.

wojowych. Pierwszy impuls — to uwolnienie, drugi — to związanie. W każdym procesie rozwojowym należy otworzyć drogę nowym siłom, uwolnić je od skostniałych form i struktur, pozwolić im dokonać przelomu i ukształtowania bogatszej rzeczywistości. Ten twórczy rozmach musi jednak w następnej fazie doznać pewnego ograniczenia, aby jego ekspansywna energia nie okazała się niszcząca. Aktywizuje się wówczas drugi impuls, który nakazuje wstrzymanie pędu, czasem nawrócenia lub zmiany kierunku. Jest to impuls „związania”. Tak fałduje każdy proces rozwojowy: od uwolnienia do związania, ponownego uwolnienia i ponownego związania⁵⁹. Podobny proces osobowościowego rozwoju w człowieku wymaga nieustannie zachowania równowagi między impulsem wolności, kształtującym twórczo „nowego człowieka”, a impulsem zasad, które stoją na straży moralnego porządku i wiążą subiektywne tendencje samowoli i przesadnego indywidualizmu. Tego rodzaju obiektywne spojrzenie tkwi u źródeł prawidłowej teorii moralności, która wysuwa wartości doniosłe dla człowieka i godne jego starań. Czy będzie to sprawiedliwość, miłość, prawda, wierność, zawsze będą one wiązały się z wartością życia i wolności ludzkiej, a wszystkie one swą ubogacającą nośność otrzymują od Wartości Najwyższej, ostatecznego fundamentu wszelkiej pełni i rozwoju⁶⁰. Tajemnica wielkości człowieka i chrześcijanina polega nie na odcinaniu się od źródła, ale na obiektywnym zharmonizowaniu swych osobistych, indywidualnych celów z ogólnymi wymaganiami całej rzeczywistości i Przerzeczywistości (Boga).

3 OBIEKTYWNY FUNDAMENT ŻYCIA I ROZWOJU

a) Życie ludzkie jest wieloaspektowe, można je opisywać i odkrywać w nim wielkie i małe zdarzenia, skomplikowane procesy gospodarcze, społeczne i polityczne, ale w najgłębszym jego centrum chodzi ostatecznie o wybór między dobrem a złem, między Bogiem lub przeciw Bogu. Ta alternatywa jest tak zasadnicza, że spełnia się ona nawet niezależnie od tego, czy ludzie sobie ją uświadamiają, czy nie. Afirmacja rzeczywistości: stworzenia, człowieka, jest równocześnie afirmacją Boga, ale negacja Boga staje się w najgłębszym odniesieniu negacją stworzenia i człowieka. Ustalając obiektywną miarę osobowej wielkości człowieka chodzi przede wszystkim o metafizyczny punkt wyjścia. Realistyczna, obiektywna filozofia bytu przez całe

⁵⁹ Por. P. Lippert: *Vom Gesetz und von der Liebe*. München 1932, s. 10n.

⁶⁰ Por. Gründel, jw. s. 16.

wieki podkreślała wzajemny i wewnętrzny związek wartości (dobra) i bytu. Każdemu bytowi przynależy wewnętrzna, właściwa mu struktura istotowa i odpowiadające jej działanie. Nie można powiedzieć, że zasada „agere sequitur esse” uległa dewaluacji. Działanie bytu osiąga cechę doniosłości aksjologicznej, ubogaca ten byt i go rozwija, jeśli zgodne jest z jego istotową strukturą. To jest fundament wartości, również wartości moralnych, które zyskują przy takiej interpretacji swoje metafizyczne oparcie.

Wartość może mieć znaczenie podwójne: jako wartość przedmiotu i jako uwewnętrzniona koncepcja. Wartość przedmiotu sprawia, że człowiek jest przez nią pociągnięty i pragnie ten przedmiot pozyskać dla siebie (tzw. wartość operatywna). W tym sensie wartością mogą być rzeczy, istoty, zdarzenia, idee, które zaspakajają ludzkie potrzeby i nabierają różnego znaczenia w zależności od sytuacji, jej uwarunkowań i konkretnych doświadczeń podmiotu osobowego⁶¹. Doniosłość wartości (Valenz) może być rozumiana pozytywnie jako pozytywnie określone wymaganie (przyciąganie przez wartość) lub negatywnie jako negatywnie określony imperatyw (odtrącanie przez antywartość), wskazujący na potrzebę reakcji unikania.

Wartość rozumiana jako uwewnętrzniona koncepcja określa, w jaki sposób jednostka widzi świat i jaką w nim przybiera postawę. Ta określona koncepcja wartości, przyjmowany system wartości, sformułowany w oparciu o daną kulturę i doświadczenia, umożliwia działającemu podmiotowi normatywną orientację. W tym sensie wartość emanuje obiektywną siłą powinności w poszczególnych sytuacjach podmiotu i pozwala mu na podjęcie decyzji i wyborów w sposób dlań i innych najbardziej optymalny⁶². Jeśli chodzi o aspekt realizacji osobowościowej chrześcijanina, jego orientacja na wartości, przyjmowanie określonych norm i linii kierunkowych musi być rozumiana w sensie akceptacji kompleksowych, strukturalnych zasad, sformułowanych poprzez zgranie poznawczych, afektywnych, wolitywno-dyrektywnych elementów procesu wartościowania. Udzielają one nurtowi ludzkich myśli, aktów, obiektywnego porządku i ukierunkowania⁶³. Stwierdzenie, że ów cały system wartości sformułowany bywa na podłożu określonej kultury i ludzkich doświadczeń, nie oznacza

⁶¹ Por. R. Oerter: *Die Entwicklung von Werthaltungen während der Reifezeit*. München 1966, s. 9.

⁶² Por. C. F. Graumann: *Die Dynamik von Interessen, Wertungen und Einstellungen*. W: *Handbuch der Psychologie*, jw. s. 280.

⁶³ Por. tamże s. 281.

wcale, że geneza wartości i ich normatywna siła, ujawniona w zasadach moralnych, tkwi jedynie w społeczności. Gdyby tak było, społeczność zajmowałaby wobec nich pozycję nadrzędną, mogłaby nimi rozporządzać, postawy społeczne nie mogłyby być poddawane sile ich powinności, co więcej, modyfikacja ich treści nie byłaby wyłączona z gestii społecznej. Trzeba więc stwierdzić, że podstawowe wartości, uzasadniające wymagania moralne, nie noszą w sobie cechy dowolności, są stałe. Można powiedzieć, że wnoszą się one ponad naturę i empirię, mają odniesienia metafizyczne⁶⁴.

b) Konceptualną formą moralnej powinności, jaka tkwi w bycie, ujmowanym w kategoriach aksjologicznych, są zdania powinnościowe, zwane zasadami moralnymi. W swej treści wyrażają one prawo moralne, prawo właściwego postępowania, zgodnego z wolą Bożą. Termin „prawo” może u współczesnego człowieka budzić pewną, zupełnie niesłuszną, nicufulness. Nie chodzi tu bowiem o rodzaj represyjnej reguły policyjnej, nawet nie o przepisy typu tetycznego, jakimi się rządzi społeczność, a które są zmiennie (np. prawo cywilne, reguły konwencjonalne itp.). Chodzi tu o prawo, które wyraża pełny realizm normatywnego faktu, wynikającego z tej rzeczywistości, jaka istnieje i dostępna jest naszemu poznaniu. Można powiedzieć, że prawo moralne wyraża konieczności, jakie wynikają z rzeczywistości, a których nie wolno naruszyć pod groźbą oddalenia się od tej rzeczywistości i wejścia z nią w konflikt. Są one tak zasadnicze, wkodowane przez Stwórcę w naszą osobową strukturę, że wszelkie inne przepisy i reguły ludzkie nabierają ważności tylko ze względu na zgodność z nimi.

Jeżeli chcemy bliżej wyjaśnić ów realizm normatywnego faktu, owo wewnętrzne zobowiązanie, od którego zależy cała ludzka moralność i jej moralny rozwój, trzeba dokonać rozróżnienia na trzy zasadnicze odmiany, jakie zawarte są w tej normatywnej rzeczywistości. Są to:

- prawo przestrzeni i energii;
- prawo życia;
- prawo ducha, czyli prawo moralne.

Prawo przestrzeni i energii, względnie masy i energii, obowiązuje w zakresie tego pola, w jakim znajdują się, poruszają ciała określane miarą wielkości masy, względnie energii. Jest to więc

⁶⁴ Por. Gründel, jw. s. 16. Takimi wartościami są np. godność i wolność ludzkiej osoby, prawo do życia, wartość małżeństwa i rodziny, własność, prawo do własnych przekonań, odpowiedzialność itp.

prawo rządzące dynamiką procesów energetycznych, od kwantu, atomu począwszy, a na niewyobrażalnych wielkościach międzygwiazdnej, międzygalaktycznej energii skończywszy. Dzięki rozwojowi badawczej penetracji kosmosu — wiele z tych praw zostało rozpoznanych, wykorzystanych i wprzęgniętych w służbę człowieka. Jedno jest jednak dla nas oczywiste, że ich istnienie i działanie musimy przyjąć jako konieczność, z którą trudno się zgodzić, a jeszcze trudniej jej się sprzeciwić. W tym prawie tkwi straszny dyktat Woli, jaka się objawia, i przy całym poczuciu ludzkiej autonomii — jedyną rzeczą właściwą jest uznanie tego prawa, szacunek dla niego i takie jego wykorzystanie, które nie jest sprzeczne z naturą jego działania.

Prawo życia — stanowi zasadę rozwoju materii organicznej, ożywionej. Siła tego prawa, rządzącego najmniejszą ożywną komórką, jest bardziej ukryta, nie objawiająca swej potęgi tak zewnętrznie i głośno, jak prawa energii i masy, ale za to o wiele groźniejsza i doskonalsza co do stopnia swej bytowej rangi. Moc ożywionej komórki jest tak ogromna, że zmusza ona do służenia sobie energią atomów i słońc. Prawo życia jest jak gdyby nieustannym cudem wzrostu, rozwoju, postępu. To prawo ma również siłę dyktatorską i każda żywa istota pod groźbą zagłady musi przestrzegać jego bezwzględnych wymagań. Alternatywą oporu jest tylko śmierć. Żaden akt autonomicznej decyzji człowieka nie może zmienić prawa narodzin i śmierci, procesów biologicznych, fizjologicznych, genetycznych⁶⁵. Próba zakwestionowania prawa życia grozi chorobą, śmiercią, zagładą jednostek lub całej społeczności.

Prawo ducha — to najwyższy rodzaj wśród praw znanych człowiekowi. Jest to również prawo życia, ale życia duchowego, naszej kultury, historii i ludzkiego moralnego rozwoju. Stanowi ono prawidłowość, która rządzi osobową strukturą człowieka, a więc stanowi prawo jego duchowych założeń (rozum, wola), jego relacjonalnego charakteru (prawo społecznego rozwoju i współżycia). Jest to prawo określające naturę istoty rozumnej i wolnej (stąd nazwa prawo naturalne) i działające w polu dwóch biegunów ludzkiego życia: konieczności, jakiej poddany jest byt człowieka, i wolności, zgodnie z którą może jedynie rozwinąć się jego osobowość moralna. Uznanie tego prawa i kierowanie się nim jest dla człowieka tak samo konieczne, jak konieczne są wyżej wymienione prawo przestrzeni i energii oraz prawo życia. Zlekceważenie i odrzucenie prawa ducha, tzn. prawa mo-

⁶⁵ Genetyczna manipulacja stanowi próbę wykorzystania tylko prawidłowości występującej w DNA, ale nie przekształcenia istotnej jego struktury.

ralnego, grozi również śmiercią, ale śmiercią o wiele groźniejszą niż śmierć biologiczna, śmiercią duchową, zatraceniem tego, co nazywamy człowieczeństwem, ludzką godnością, a w świetle prawdy objawionej — godnością dziecka Bożego, zatraceniem nadprzyrodzonego przeznaczenia do współżycia z Bogiem Miłości. Dlatego ranga tego prawa jest tak wysoka, że musi ono być zachowane za cenę nawet takich wartości, jak życie, ponieważ stoi ono na straży wartości jeszcze wyższych, przekraczających wymiar życia doczesnego. Z tą koniecznością wiąże się wolność, jedyna i najwyższa wolność — właściwa człowiekowi: świadomie, dobrowolnie wybierać dobro⁶⁶.

Powyższa refleksja nie ma w sobie nic z demagogii czy też zamierzonej indoktrynacji. Wyjaśnia ona jedynie fakt, że człowiek na gruncie swej rozumności może poznać podstawowe wartości w świecie, w którym żyje i działa. Nie tylko wnika w prawidłowości otaczającej go nieożywionej i organicznej natury, ale poznaje podstawową strukturę swej osobowej istoty, jej obiektywne relacje do rzeczy, do innych ludzi i Stwórcy. Rzeczywistość, której doświadcza w kategoriach metafizycznych i aksjologicznych, pozwala mu na sformułowanie podstawowych norm moralnych, z istoty swej obiektywnych i określających jego postawę wobec siebie, bliźniego i Boga⁶⁷. W normach tych dostrzega on przesłanie osobowej Woli tego, który jest Prąfundamentem całej rzeczywistości: Boga.

c) Chrześcijanin, który swą moralność traktuje dialogicznie jako stale ponawianą odpowiedź Bogu na jego wezwanie, nigdy nie będzie pojmował norm moralnych jako sumy nieosobowych wskazań czy nakazów. Jego świadomość moralną nasycą głębokie przekonanie i wiara, że przykazania moralne osłaniają osobę Boga Żywego. Jeżeli wyznaczają one miarę i kierunek dobra dla człowieka, to prócz najwyższej konieczności, jaka w nich jest zawarta, są one słowem Kogoś Dobrego, kochającego, kto pragnie, by człowiek w sposób wolny realizował dobro i miłość. Tak pojmowana moralność staje się treścią miłosnego dialogu między Bogiem a człowiekiem, gdyż „Bóg jest Miłością” (J 4,8). Tylko Bóg, Wielki i Miłujący, zapala w

⁶⁶ Por. Lippert, *ibid.* s. 12—19.

⁶⁷ Autorowi chodzi głównie o podkreślenie faktu istnienia obiektywnej podstawy porządku moralnego, a więc o wykluczenie relatywizmu moralnego i relatywistycznej dowolności. Pozostaje natomiast na uboczu tej refleksji sprawa ustalenia, w jakim stopniu normy moralne są niezienne, jaki wpływ na ich aplikację mają konkretne sytuacje etyczne ludzi, warunki historyczno-kulturowe, a także psychologiczne uwarunkowania podmiotu moralnego. Ta sprawa nie jest tu rozważana.

kosmosie gwiazdy, a w sercu człowieka przykazania, jako drogi do miłości. Normy moralne, wypełnione przez człowieka, wracają jak gdyby do swego źródła, do Boga, ponieważ są one jego zamiarami, nakazami, uzewnętrznieniem jego Woli. Dlatego też ich wypełnianie upodabnia człowieka do Boga. Poprzez swe przykazania Bóg mówi one go objawiają, przenikają przestrzeń świata i ludzkiego serca. Bóg pragnie, by cały świat odzwierciedlał jego wielkość, potęgę i dobroć. W sposób świadomy, wolny, może uczynić to duch ludzki, gdy aktem swej woli zaakceptuje wolę swego Stwórcy. Ten dialog między stworzeniem a Stwórcą, Fundamentem wszystkich fundamentów, Nakazem wszystkich nakazów, jest wyrazem obiektywnej rzeczywistości, a zarazem wewnętrznej osobistej prawdy moralnej człowieka, który zgadza się ze swoim Boskim Partnerem i upodabnia się do niego. Miał rację Fryderyk Nietzsche, kiedy twierdził, że „moralność jest ostatecznym obliczem Boga”, choć chciał je zniszczyć, by Bóg już więcej nie poręczał ludzkiej egzystencji. Stąd też zawsze walka przeciw Bogu jest walką przeciw moralności, gdyż te dwie rzeczywistości są nierozdzielne⁶⁸. Jeżeli normy moralne są wezwaniem skierowanym przez Boga do naszej wolności i miłości, to moralność-odpowiedź staje się autentyczna tylko ze względu na otwarcie się dla niego. Wierność nakazom moralnym jest kroczeniem zawsze ku „ty”, ale choćby to bezpośrednio i konkretnie było „ty” bliźniego, w ostatecznym odniesieniu jest to Bóg, którego spotykamy na wszystkich naszych drogach⁶⁹.

d) Jako zamykającą klamrę tych rozważań należy postawić jeszcze jedno stwierdzenie, które dla ludzi wierzących ma znaczenie zasadnicze. Obiektywna wola Boża, sformułowana w zasadach i normach moralnych, ujawniła się ludziom w jeszcze jednym geście szczególnej miłości Boga: w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. To on powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), on też siebie określił jako normę życia: „Jam jest Droga, Prawda i Życie” (J 14,6). Poprzez tajemnicę przyjścia na świat dokonało się jak gdyby w człowieczeństwie woli Bożej, która pragnie prowadzić człowieka drogą właściwą. „Jeżeli przestrzegacie moich przykazań, trwacie w mojej miłości” (J 15,10). Przykazania Chrystusa są normami jego Ojca, normami miłości. W ten sposób posłannictwo Chrystusa zcstraja się w sposób naturalny i oczywisty z przesłaniem Boga, zawartym w całym otaczającym nas świecie. Ponadto Chrystusowa nauka ma gwarancję

⁶⁸ Por. Müller, jw. s. 204; Dollinger, jw. s. 18; Lippert, jw. s. 21n.

⁶⁹ Por. Mt 25, 31—45; scena sądu ostatecznego, gdzie Chrystus utożsamia się z każdym „z braci najmniejszych”.

nieomyślności i pewności. Wymagania Zbawiciela są jasne: „Kto moich słów słucha i idzie za nimi, podobny jest do człowieka roztropnego, który buduje swój dom na fundamencie” (Mt 7,24). W jakimkolwiek zagrożeniu znalazłby się chrześcijanin, jakie by go nie ogarniały egzystencjalne ciemności, Chrystus jest Światłem Boga: „Kto idzie za mną, nie błądzi w ciemności, ale posiada światłość życia” (J 8,12). Każdy potrzebujący pomocy może liczyć na niego: „Kto do mnie przychodzi, tego nie odrzucę” (J 6,37); „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy obciążeni i utrudzeni jesteście, a ja was ochłodzę” (Mt 11,28). Jest więc zawsze światłem Prawdy, ale jest również Życiem („Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, we mnie mieszka, a ja w nim” — J 6,56), jest wreszcie normatywną Droga chrześcijanina, którego rozwój moralny zależy po prostu od naśladowania Chrystusa (Mt 19,28). Zadaniem wyznawcy jest spoglądać na Pana, który powiedział: „Ja jestem! Jeśli nie uwierzycie, że to ja jestem, zginięcie w grzechach waszych” (J 8,24). „Jam jest” — to stwierdzenie Boskiej Transcendencji, Początek i Cel, Droga i Wypełnienie, Pokój i Pewność dane ludzkości.

4 SŁUŻEBNOŚĆ AUTORYTETU

Dotychczasowa refleksja mogłaby nasunąć optymistyczny wniosek, że dla chrześcijanina otwiera się właściwie łatwa, pewna, bezkonfliktowa droga moralnego rozwoju. Światło rozumu pozwala mu na poznanie obiektywnych zasad moralnych, a wiara jednoczy go z najwyższą i osobową normą chrześcijańskiego życia, Jezusem Chrystusem. Wystarczy więc tylko uchwycić się tych drogowskazów, by w sposób najbardziej optymalny osiągnąć pełnię swego moralnego rozwoju.

Takie optymistyczne stanowisko nie jest jednak realistyczne. Doświadczenie życiowe i objawienie przynoszą nam jeszcze jedną prawdę o człowieku: prawdę o jego moralnej słabości, o jego skażeniu przez grzech pierworodny, dzięki czemu to, co wydaje się oczywiste i łatwe, ulega zaćmieniu, a wypełnienie dobra — trudne i chwiejne. Tę prawdę znał nawet tak wielki apostoł Chrystusa, jak św. Paweł, kiedy skarżył się na wewnętrzne rozdarcie swej osobowości między prawem Chrystusowej łaski a prawem własnej niemocy i skłonności do grzechu (por. Rz 7,14—25; 2 Kor 12,7—9).

Człowiek jest niepowtarzalną indywidualnością, a równocześnie istotą bezwarunkowo potrzebującą do życia i rozwoju egzystencji wspól-

notowej. Ten podwójny aspekt jego natury rodzi podwójne zagrożenie. Jego indywidualność przejawia tendencje do autonomii i dominacji nad innymi ludźmi, do narzucania swego punktu widzenia bez liczenia się z przekonaniem innych, owszem, często ze szkodą i ograniczeniem praw swoich bliźnich. Z drugiej strony struktury życia społecznego, jakie tworzy, rodzą również zagrożenie takiej alienacji, gdy stają się wartościami dla siebie i miast zajmować postawę służebności, stają się nadrzędne, dominujące, często dyktatorskie w stosunku do tych, którym powinny służyć. Tak więc w życiu i postępowaniu ludzkim występuje podwójne niebezpieczeństwo: przesadnej autonomii jednostki i jej subiektywnych nastawień oraz przesadnej dominacji struktur społecznych, depreczających uprawnienia jednostek. Sytuacja takiego zagrożenia może wystąpić i występuje również w życiu chrześcijanina, który jest niepowtarzalnym w swej jednostkowości obrazem Boga, a zarazem członkiem wspólnoty Ludu Bożego, Kościoła, ukonstytuowanego hierarchicznie, z całą siatką czynników nie tylko nauczających, ale również jurysdykcyjnych. Mimo więc jasno określonej drogi, dostępności poznania woli Bożej — tak pojedynczy chrześcijanin, jak i cała wspólnota Ludu Bożego potrzebują autorytetu, aby ustrzec się błędów i niepewności w drodze do Pana. Tezę tę ośmielamy się postawić, niezależnie od gorzkich doświadczeń w dziejach ludzkości i Kościoła, które znają wiele bolesnych konfliktów w płaszczyźnie wzajemnego odniesienia sumienia i autorytetu⁷⁰, ponieważ konflikty te nie podważają samej zasady nieodzowności autorytetu w życiu ludzkim.

Nadużycia autorytetu, jakie się zdarzają, wcale nie dowodzą, że on sam w sobie jest wrogi sumieniu i zbędny. Każdy człowiek potrzebuje pomocy, aby stać się bardziej dojrzałym, aby mógł określić siebie zgodnie ze swym przekonaniem i wolnością. Jak dowodzą fakty, radykalnie antyautorytarne wychowanie prowadzi do iluzji. Kierownictwa i orientacji potrzebuje tak jednostka, jak społeczność, zwłaszcza społeczność, aby nie doznało uszczerbku dobro żyjących w niej jednostek. Wszelka władza pochodzi od Boga, Najwyższego Władcy („nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci z góry nie była dana” — powiedział Chrystus do Pilata: J 19,22), ale sposób jej wy-

⁷⁰ Analiza konfliktów między sumieniem a autorytetem, występujących w historii, dowodzi, że konflikty te powstawały wskutek nieuzasadnionych i niewłaściwych protestów jednostek oraz wskutek fałszywego rozumienia roli i kompetencji autorytetu, często przekraczającego granice swych kompetencji dydaktycznych i jurysdykcyjnych. Literatura na ten temat jest obszerna.

konania nie zawsze zgadza się z wolą Boga. Dlatego ważną jest rzeczą, aby uświadamiać sobie, że wszelki autorytet ludzki jest autorytetem udzielonym, zastępczym i swoją funkcję wobec ludzkich spraw i problemów musi traktować słuźebnie. Jego zadaniem jest służyć sumieniu, nigdy go zastępować. Obojętnie czy to będzie autorytet rodzicielski, szkolny, państwowy, czy kościelny — jeżeli zapomina o charakterze słuźebnym swej funkcji, otwiera drzwi bezprawiu. Autorytet więc nie może łamać sumienia, choć ma obowiązek wyjaśnić mu właściwy kierunek decyzji i wyboru. Podmioty władzy łatwo ulegają pokusie, by przekraczać granice posiadanych kompetencji. Powołaniem natomiast autorytetu jest uwrażliwić sumienie na autentyczne wartości, ułatwić mu — w dobie manipulacyjnych ingerencji w podświadomość człowieka — odróżnienie pszenicy od plew, nauczyć krytycznego myślenia, a niekiedy przekonać o słuszności i potrzebie protestu, jeśli autentyczne wartości ludzkie i Boskie są podważane lub łamane.

Wszystkie powyższe uwagi odnoszą się w równym stopniu do autorytetu Kościoła. Należy jednak podkreślić, że jest on czymś więcej niż tylko społeczną koniecznością. Jego prawda i istota nie wyczerpuje się w czysto socjologicznej rzeczywistości. Kościół jest Ludem Bożym, ożywionym w swej całości, jak i w poszczególnym swym członku (chrześcijaninie) przez Ducha Jezusa Chrystusa, swoją Głowę i Założyciela, oraz prowadzonym do celu ostatecznego. Tenże Chrystus polecił swemu Kościołowi, aby wszystkim wyjaśniał i przekazywał prawdę i wolę Bożą (autorytet nauczania; Urząd Nauczycielski), czerpaną ze stworzenia i pozytywnego objawienia. Dotyczy to nie tylko wskazań, jakie zapisane są w Piśmie św., ale wszystkiego, co może być osiągnięte w oparciu o naturalne, obiektywne poznanie. Autorytet Kościoła ma więc obowiązek, na gruncie chrześcijańskiego obrazu Boga, człowieka i świata, w trudzie współpracy z wszystkimi, którzy się starają zgłębić prawdę ludzkiego bytu, dokładniej poznać i formułować wolę Bożą. Jego zadanie zatem nie polega na moralizowaniu, ale na strzeżeniu i obronie praw Boskich i ludzkich. Autorytet Urzędu Nauczycielskiego służy więc właściwemu uformowaniu sumienia. Wyklucza on wszelki kompromis tam, gdzie zachodzi niebezpieczeństwo zdrady Ewangelii Chrystusowej, gdzie chodzi o wynikające moralne konsekwencje z prawd wiary. Toteż jego rola nie jest krótkodystansowa, związana z aktualnymi prądami, modą, powiewem „nowoczesności”, ale z obroną wartości podstawowych, zawsze aktualnych, wiecznych: życia, prawdy, sprawiedliwości, wolności, mi-

łości, godności człowieka. Dlatego też orzeka, co jest niehumanitarne i złe, co jest przeciwne życiu zarówno indywidualnemu, jak i społecznemu (np. stanowisko wobec postulatów przerywania ciąży; obrona praw ludzkich). W tym sensie stanowi on pomoc w decyzjach i wyborach sumienia, przekazuje jak gdyby „klucze” do prawdziwej wolności dzieci Bożych. Jest autorytetem służebnym i tylko takim wolno mu być w ramach życia i wspólnoty Ludu Bożego.

Właściwie rozumiany autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie może „z istoty swej” prowadzić do konfliktu między wierzącymi nosicielami tegoż autorytetu a wierzącymi członkami tej Wspólnoty. Jeżeli takie konflikty zachodzą, nie są one wynikiem braku w samej naturze autorytetu, ale słabości i grzeszności ludzkiej po obu stronach. W takiej próbie, jaką jest występujący konflikt, okazuje się, czy obie strony kierują się duchem miłości Bożej, czy też inspirowane są bądź przez ducha apodyktycznej obrony władzy, bądź przez ducha ślepego protestu i buntu. Nie „strategia konfliktu” jest rozwiązaniem dla sumienia, ale wspólne i pokorne poszukiwanie prawdy⁷¹. W Kościele nie może występować zasada ślepego posłuszeństwa, bo jest to niezgodne z godnością człowieka i duchem Ewangelii. Ale inne też jest podejście do autorytetu. Nie zależy on od upodobania członków wspólnoty, ale jest charyzmatem udzielonym przez Boga. Jest związany ze wskazaniami Chrystusa, w duchu którego formuje się każde chrześcijańskie sumienie na drodze do zjednoczenia z tym, który jest „wszystkim we wszystkich” (Kol 1,16—17).

IV Uwarunkowania rozwoju osobowej pełni

Nie ulega wątpliwości, że życie ludzkie określone bywa przez biologiczne konieczności, codzienne potrzeby i fakty sytuacyjne, zupełnie niezależne od woli. Aby ocenić postawę człowieka, musimy zdawać sobie sprawę, że czy on chce, czy nie, wpleciony jest w zmienną grę sił społecznych, procesów gospodarczych, politycznych. Wyprowadzenie z tego faktu wniosku, iż jest on wobec tej sytuacji bezsilny i całkowicie „narzuconą sobie sytuacją” związany, byłoby posunięciem błędnym i nie odpowiadającym prawdzie. Podmiotowość człowieka wyrosta ponad te konieczności i ma ona zawsze możliwość realizować swoją linię rozwojową poprzez świadome nadawanie sensu koniecz-

⁷¹ Por. Müller, jw. s. 210—212.

nościom, które go utaczają, oraz określać siebie w sposób wolny w tym zakresie, w jakim jest on nieprzenikalny jakimkolwiek determinizmem, mianowicie w głębi swego osobowego „ja”. Tam staje się człowiek najprawdziwiej sobą, tam spełniają się wybory i decyzje, które wynoszą człowieka ponad jakiekolwiek determinanty: emocjonalne, instynktowe, biologiczne, socjologiczne, kulturowe itp. Dlatego też można powiedzieć, że każdy człowiek, niezależnie od warunków, w jakich przebiega jego życie, ma możliwość i szansę w sposób najpełniejszy zrealizować siebie, swą moralną osobowość. Ogromną pomocą dla niego stanowi obiektywna orientacja normatywna, właściwe i jasno określone zasady porządku moralnego, według których kieruje się jego sumienie. Prócz tego jednak w procesie samorealizacji pełnego chrześcijaństwa w postawie wierzącego i jego zachowaniach powinny spełnić się pewne warunki, które temu procesowi nadać mogą właściwą intensywność i ściśle nadprzyrodzony charakter. Są nimi: a) wolność — jako uczestnictwo w wolności Boga; b) miłość — jako udział w miłości trynitarnej; c) wierność — jako naśladowanie Boskiego Zbawiciela.

1 WOLNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Słowo „wolność” jest w dobie obecnej pojęciem centralnym, przekazywanym we wszystkich przypadkach. Kryje się za nim tęsknota i pragnienie całej ludzkości. Jest to przejaw ogólnej świadomości, że nie ma ani rozwoju, ani dobra dla człowieka bez wolności. Wolność stała się tak pożądana, że nawet ci, którzy ją tłumią, szermują tym słowem i często kryją się za jej parawanem. Byłoby jednak pomyłką twierdzić, że stała się ona dopiero dziś pojęciem odkrytym i dowartościowanym. Wolność jest dobrem, do którego człowiek zmierzał od początku swej historii, ponieważ jest wartością, jaka przysługuje mu ze swej istoty. Należy jednak podkreślić, że wokół tego pojęcia powstało wiele nieporozumień, które wymagają wyjaśnienia.

a) Zanim zarysujemy chrześcijańską koncepcję wolności, zwróćmy uwagę na współczesne nurty myślowe i zachowania, które dążą do wolności „absolutnej”. Takim kierunkiem jest filozofia egzystencjalistyczna Jean Paul Sartre'a, który głosi całkowitą wolność człowieka, jego niczym nie skrepowany „projekt”, który się staje w oparciu o niczym nie skrepowane (zwłaszcza przez obiektywne i stałe zasady) wybory i decyzje. Ta „totalna” wolność swoją aplikację znajduje w anarchistycznych lub terrorystycznych ruchach, manifestujących swój pro-

jest wobec istniejącego społecznego porządku. Wolność całkowita głoszona bywa przez zwolenników całkowitej autonomii człowieka, głoszących zdolność nie skrupowanego wzniesienia się ponad wszelkie determinanty biologiczne, psychologiczne, socjologiczne oraz zdolność realizacji swego całkowicie wolnego „ja”⁷².

Błędne pojmowanie wolności może wystąpić nie tylko w zakresie teoretycznych rozważań lub ruchów typu socjologicznego czy politycznego, ale w osobistym życiu moralnym pojedynczych jednostek. Ma to miejsce wtedy, gdy jest ona nadużyta poprzez grzeszną opcję, świadome i wolne naruszenie porządku moralnego. W takich aktach nie ujawnia się moc wolności, ale słabość, która ulega sile popędów lub namiętności. Jeżeli duch ludzki nie panuje nad nimi, ulega swoistemu zniewolniczeniu. Paradoxem tej niewoli jest to, że jest ona wynikiem szeregu w sposób wolny podjętych decyzji. Oczywiście, cień tej niewoli nie występuje tylko w sferze nieopanowanych popędów czy instynktów. Byłoby to nieomal purytańskie uproszczenie. Stan utraczonej wolności występuje w groźniejszym jeszcze wymiarze, w płaszczyźnie ducha, gdy człowiek wewnętrznym usposobieniem sprzeciwia się Bogu, gdy pragnie urzeczywistnić swą wolność bez Boga i przeciw Bogu (por. pierwszy upadek człowieka) jako totalne dysponowanie sobą. Ten stan można nazwać „stanem odmowy siebie — jako stworzenia — swemu Stwórcy”. Jest to istotnie wolność „od”, ale w sensie wolności od rzeczywistości, ponieważ grzech przeinacza rzeczywistość, źle ją pojmuje i fałszywie ustawia. Tak więc akt ten, pozornie wolny, jest poddaniem się w niewolę, co więcej, jako sprzeciw przeciw Dawcy życia — jest wolnością ku śmierci. Nie można być wolnym poza tym, kto jest fundamentem i źródłem wolności⁷³. Człowiek więc, posługując się wolnością do popełnienia zła, tak bardzo traci siłę wolności, że trudno mu wrócić do dobra.

W życiu ludzkim występuje jeszcze pewna forma wolności „od”, która nie nosi w sobie cech postawy negatywnej, przeciwnie — objawia upragnione dążenia człowieka. Znajduje się ona na linii ludzkiego pochodzenia ku prawdziwej wolności, ku wolności „do”. Otóż ta postać wolności ogniskuje w sobie wysiłki, by być wolnym od ucisku, od krzywdy w życiu publicznym itd. Człowiek dzisiejszy, tym bardziej

⁷² Por. J. Sudbäck: *Läuterung ein ausgestorbenen Begriff*. W: *Umdenken — Umkehren — Leben*, jw. s. 32.

⁷³ Por. J. Ries: *Pfingstfest — Johannes 20,19—23*. W: B. Dreher: *Neue Predigtwerk. Matthäus — Jahr I (Advent bis Pfingsten Evangelien)*. Graz-Wien-Köln 1971, s. 272.

chrześcijanin, słusznie pragnie być wolny od wszelkiej dyskryminacji rasowej, politycznej, społecznej, religijnej itp. Jest trendem naszego czasu uwalnianie się od ubóstwa, zaniedbania kulturalnego, zacofania. Wszystko to można nazwać wysiłkiem podejmowanym w tym celu, by dać człowiekowi wolność od krzywdy nie tylko materialnej, ale przede wszystkim duchowej i osobowej. Są to tendencje słuszne i usprawiedliwione, choć jeszcze nie wyrażają najgłębszej istoty wolności⁷⁴.

b) Chrześcijańska wolność, sformułowana negatywnie jako wolność „od”, oznacza przede wszystkim niezależność od nacisku cielesności, niekontrolowanej i nie poddanej rozumnemu kierownictwu. Ta niezależność jest posunięta tak daleko, że ciało ludzkie w świetle naszej wiary zostaje po zmartwychwstaniu poddane chwalebniemu uświęceniu. W tym zaś życiu chrześcijanin podejmuje walkę z niewolą namiętności po to, by zachować właściwą sobie godność⁷⁵. Wyrażają ją wewnętrzny, prawidłowy wolny byt człowieka. Wolność „od” — to również niezależność od środowiska, w chrześcijaństwie posunięta tak daleko, że wspólnota ludzka uczestniczy w sensie ostatecznym w kosmicznym wydarzeniu (por. Rz 8), i wreszcie niezależność od nieosobowych wartości, potraktowana tak głęboko, że akceptacja jakiegokolwiek autentycznej wartości nabiera sensowności przez to, iż wszystkie wartości zbiegają się w wartości Najwyższej, która jest realną Osobowością: w Bogu!⁷⁶ Trzeba wreszcie podkreślić i tę wolność, która stanowi uwolnienie od tego wszystkiego, co człowieka oddala od swego Nieskończonego wypełnienia, od zjednoczenia z Bogiem, a więc wolność od grzechu, od kary i katastrofy wiecznej, od błędu tej ciemności, która zamyka człowiekowi zbawienie. Tę wolność przyniósł nam Chrystus, otwierając równocześnie drogę do najwyższego dobra, jakie człowiek może osiągnąć. Grzech jest zawsze jarzmem egoizmu, jarzmem złego ducha, natomiast drogę do wolności otwiera w sposób wolny przyjęcie Bożej łaski⁷⁷.

Należy z kolei wyjaśnić problem nakazów moralnych, które w odbiorze niektórych traktowane są jakby bariery ograniczające wolność człowieka i utrudniające jego rozwój. Trzeba tu stwierdzić, że wolność nigdy nie oznacza samowoli. W imię tzw. „pseudowolności” można zniszczyć prawdę i życie. Dlatego też porządek, który ochrania najwyż-

⁷⁴ Por. Dollinger, jw. s. 19.

⁷⁵ Por. Dollinger, jw. s. 20; Sudbrack, jw. s. 32.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. Dollinger, jw. s. 23.

sze wartości ludzkie i Boskie, nie tylko nie niszczy wolności, ale jej strzeże i pozwala się jej rozwinąć w pełni. Nikt nie kwestionuje porządku prawnego, porządku wspólnoty rodzinnej, porządku obowiązującego na ulicy, ponieważ wszystkie one służą rozwojowi dobra, życia, samego człowieka. Podobnie porządek moralny, który określa właściwe postępowanie człowieka przy pomocy sformułowanych zasad i przykazań, warunkuje istnienie wolności moralnej. Nie można mówić o wolności tam, gdzie człowiek nie ma możliwości określenia się w sposób wolny wobec zasady, która czegoś od niego wymaga lub czegoś mu zakazuje. Fakt, że styka się on ze sformulowaniem: „ty powinieś uczynić to, nie wolno ci popełnić tego”, dowodzi, że dysponuje on wolnością wyboru i decyzji. W przeciwnym przypadku ani nakaz, ani zakaz nie miałyby sensu, a zatem również i wszelka moralność. Pełnia dobrego czynu ujawnia się tam, gdzie dobro zostaje poznane i spełnione dobrowolnie. Zły zaś czyn polega na tym, że człowiek poznaje, iż powinien wypełnić określone dobro, ale odrzuca je aktem zupełnie wolnej decyzji. Nie ma tam autentycznego dobra moralnego, gdzie nie ma wolności. Wobec tego Boskie przykazania ograniczają nie wolność, ale samowolę, są one właśnie murem ochronnym wolności, bez którego byłaby ona fikcją. Kto by chciał być wolny od przykazań, w istocie wybiera niewolę.

Wolność chrześcijańska zna istotnie jedno ograniczenie, a jest nim miłość bliźniego. Św. Paweł w *Listie do Koryntian* stwierdza, że chrześcijanin z miłości dla współbrata, by nie dać mu zgorszenia, rezygnuje ze słusznej wolności sumienia (1 Kor 8,13). W dobie obecnej analogiczne sytuacje występują zwłaszcza w dziedzinie wychowania, kiedy uwzględnić należy stan formacji sumień u dzieci i młodzieży i wyrzec się czegoś, co „samo w sobie” jest dozwolone⁷⁸. Najwyższa forma osobowej wolności polega na zdolności wyjścia poza ograniczenia własnego „ja”, a afirmowanie „ty” współbrata. Jest to po prostu miłość, życzliwa i twórcza. Miłość bowiem stanowi najdoskonalszą formę wzajemnego scalenia wolności i zobowiązania, samopanowania nad własnym „ja” i uznania konieczności. W miłości wolność i przykazanie staje się czymś jednym, ponieważ miłość sama dla siebie jest własnym przykazaniem. Kochający nie może postąpić inaczej, ponieważ jest wolny. Narzuca się więc jeden wniosek: treścią i sensem praw moralnych w ich szczytowym wymiarze jest miłość, ona jest największym przykazaniem, pełnią prawa i pełnią wolności⁷⁹.

⁷⁸ Por. Müller, jw. s. 208.

⁷⁹ Por. Lippert, jw. s. 18n.

c) Dotknęliśmy najbardziej istotnego momentu chrześcijańskiej wolności. Każdy człowiek jest wolny, z wyjątkiem tego, kto się skoncentrował tylko wokół własnego „ja”. Kto wychyla się ku sobie, wychyla się ku duchowej, osobowościowej śmierci. Chrześcijańska wolność jest całkowitym tego przeciwieństwem. Jest ona nie tyle wolnością „od”, ile wolnością „do”. Przepowiadanie ewangeliczne głosi wolność człowieka jako najwyższe dobro zbawcze. Św. Paweł woła: „abyśmy byli wolni, Chrystus uczynił nas wolnymi” (Ga 5,1), a św. Jan: „jeżeli Syn was uwolnił, to rzeczywiście będziecie wolni” (J 8,36). Chrześcijanin więc przeznaczony jest do daru wolności, a jego wiara jest wiarą w wolności, przeżyciem wolności i obietnicą jej niewyobrażalnej pełni. Dlatego nie może się z nią równać żadna inna wolność (polityczna, gospodarcza, społeczna i kulturalna), gdyż ona uprzedza wszystkie i jest ich założeniem, ich fundamentem. Określana bywa też jako wolność fundamentalna. Jest ona możliwa tylko w powiązaniu wzajemnym z objawiającym się Bogiem, który skutecznie jej udziela przez Ducha Świętego. Jest to Duch Chrystusa, Duch Prawdy, który pokonuje kłamstwo i grzech, gdyż „gdzie jest Duch Pana, tam jest wolność” (2 Kor 3,17; Rz 8,11). Rezultatem tej łaski jest wolność dzieci Bożych (Ga 4,6—7). W Duchu Świętym więc doświadczamy tej wolności, dzięki której wolni jesteśmy od grzechu i która skutecznie w nas działa, ubogacając coraz pełniej łaską naszego Zbawcy⁸⁰. On sprawia, że postępowanie nasze nabiera sensu, a każdy akt jest odpowiedzią miłości. Taka wolność w istocie swej jest uczestnictwem w wolności Boga samego, a więc rozkwitem w nas podobieństwa Bożego, uświęceniem naszego osobowego wnętrza. Wolność więc to nie wolność od Boga, jak chcieliby egzystencjaliści typu Sartre’a lub filozofowie typu Nietzschego, ale wolność dla Boga, czyli najgłębsze z nim zjednoczenie. Toteż konstytucja *Gaudium et spes* mówi: „Prawdziwa wolność jest jednak wzniosłym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Bóg mianowicie pragnął pozostawić w rękach człowieka jego osobiste decyzje tak, aby on szukał swego Stwórcy z własnego postanowienia i w sposób wolny dążył do doskonałej i duchowej pełni, jak również do jedności z Bogiem” (nr 17). Wzniosłość tej wolności uwidacznia się w tym, że wyrastają z niej decyzje, które niosą ze sobą następstwa dla całej wieczności, ponieważ człowiek może zdecydować, czy pragnie z Bogiem żyć we wspólnocie przez wieczność całą, czy też zdecydując się na powiedzenie Bogu „nie”. Trzeba jednak pamiętać, że jedna i druga

⁸⁰ Por. Ries, jw. s. 272—276.

ostateczna decyzja przygotowuje się poprzez ciągi tysięcy, drobnych decyzji dnia codziennego.

Wolność jako wspólnota egzystencjalna z Bogiem została wyrażona zwięźle przez św. Pawła: „żyję ja, już nie ja, ale Chrystus żyje we mnie” (Ga 2,19). To powierzenie się Bogu czyni człowieka wolnym od rozwoju i do uaktywnienia własnych możliwości. W tym tkwi sedno postępu, a zarazem uchylenie lansowanego przez współczesne kierunki autonomistycznego założenia, że trzeba Bogu odebrać rzeczywistość, by móc ją posiadać i rozwijać⁶¹.

Chrześcijanin, który pragnie rozwijać swoją osobowość, do takiej wolności wezwany jest przez Chrystusa. Jego zbawcze dzieło miało na celu uwolnienie człowieka od jego własnej słabości, a udzielenie mu wolności dla Boga i bliźniego. Jest to wezwanie do wolności dzieci Bożych. W niej człowiek staje się nowy, otwarty, jak Chrystus, dla wielu. Od człowieka zależy też przyjęcie tego wezwania i właściwa nań odpowiedź.

2 MIŁOŚĆ JAKO DAR ODDANIA

Drugim warunkiem rozwoju chrześcijańskiej osobowości jest miłość. Już dotychczasowa analiza ujawniła wyraźnie, że z wolnością ludzką łączy się miłość, gdyż obie te wielkości są od siebie uzależnione. Nie może być miłości tam, gdzie nie ma wolności, ale tylko miłość pozwala na przestrzeń wolności, w której odnajduje się człowiek. Obecnie należy poddać refleksji potrzebę miłości jako czynnika budującego człowieczeństwo i chrześcijaństwo w ludzkiej osobie, aby ukazać, jak istotną i wewnętrzną wartość stanowi ona w ludzkim życiu.

a) Nie tylko zewnętrzne odniesienia człowieka, ale również jego wewnętrzna rzeczywistość wymaga pewnego rodzaju braterskiego partnerstwa. Człowiek nie tworzy się sam z siebie, ale wzrasta w swej osobowej, egzystencjalnej prawdzie poprzez „odpowiedź”, jakiej udzielać musi swemu otoczeniu. Im bardziej „dialogiczny” przejawia on charakter, tym więcej ubogaca swe człowieczeństwo. W tym dialogicznym i partnerskim odniesieniu pomocą i wsparciem są jego naturalne tendencje społeczne (św. Tomasz określa je jako „inclinaciones naturales”), które ułatwiają mu zajęcie stanowiska wobec rzeczywistości. Ta relacjonalność może ukształtować w nim jak gdyby kulturę serca, tzn. wrażliwość i intuicyjne wyczucie na wartości świata, który go otacza. Właściwe jednak braterstwo, tkwiące u źródeł osobowej dojrzałości, mu-

⁶¹ Por. tamże s. 275.

si objawić się przede wszystkim wobec międzyosobowego „ty”. Nieosobowa rzeczywistość, choćby w całej skali zawartych w niej wartości, jest zbyt słaba, aby ukształtowała w podmiocie moralnym właściwą kulturę serca, a więc jego osobowe ubogacenie. Dokonać tego może jedynie spotkanie między miłującym „ja” a odpowiadającym w głębi swej jaźni osobowym „ty” drugiego człowieka. Tego rodzaju spotkanie stanowi jakby otwarcie się na miłujące utożsamienie z drugim „ty” (człowiekiem), wobec którego dany podmiot zajmuje pozycję serdecznego oddania. Odtąd każde „słowo” miłującego partnera staje się darem, ujawnia gotowość coraz głębszego wzajemnego zrozumienia i przyjęcia go w sensie dobrym. Spotkanie partnerskie jako dar i przyjęcie swego „ja” — „ty” przeżywane bywa jako doświadczenie „nowego życia”, jako nowe spojrzenie na cały świat, całą rzeczywistość. Partnerskie spotkanie wyposaża osoby jakby w duchowe „antenę”, dzięki którym one pełniej odbierają rzeczywistość, a równocześnie bardziej twórczo nastawiają się na zrealizowanie tego, co poznane i umiłowane bywa jako wartość.

Im bardziej człowiek skłonny jest do oddania siebie, tym łatwiej może on ująć drugiego człowieka, i to nie tylko w jego przejawach zewnętrznych, ale w jego wewnętrznym osobowym życiu. Tego rodzaju wyjście ku drugiemu pozwala prawdę drugiego „ty” przyjąć jako zadanie do osobistej przemiany, do rozwoju. Bez międzyosobowej wymiany, bez otwarcia się na drugiego człowieka — nie ma wewnętrznego ubogacenia, gdyż realizacja siebie spełnia się jedynie komunikatywnie⁸². Postawa partnerska, otwarcie na „ty”, jest po prostu miłością do drugiego człowieka. Dojrzewanie człowieka leży na linii trzech zasadniczych odniesień miłości: do Boga, do bliźniego i do siebie, przy czym podstawowe znaczenie posiada w tym procesie wczesna faza ludzkiego życia. W okresie dziecięcym rozwija się zdolność do kochania poprzez kontakty międzyosobowe, których terenem jest przede wszystkim rodzina. Tam człowiek doświadcza po raz pierwszy bezpieczeństwa, ufności, miłości. Wszelkie próby wychowawcze poza rodziną mają tylko znaczenie pomocnicze. Nie bez znaczenia jest również umiejętne zetknięcie dziecka z Bogiem. Obcowanie z nim w modlitwie i życiu wiedzie do doświadczenia wartości, które przewyższają swoim wymiarem i rangą ludzkie, zwykłe doświadczenia. Również wspólnota pozarodzinna, jak parafia, wioska, wspólna klatka schodowa, działka, klasa, zrzeszenie, może stać się terenem, gdzie kształtuje się krąg przyjaźni, w

⁸² Por. Egenter: *Unseres Herz als Partner*, jw. s. 13n; B. Hesse: *Das Leben Werwirklicht sich im Austausch*. W: *Leben als Austausch*, jw. s. 3.

nim zaś swoiste i ubogacające przeżycie wartości. Te spostrzeżenia, charakteru psychologicznego, mają jednak silny związek z moralną zmianą człowieka, ponieważ wykazują, że „zmiana postawy”, a więc rozwój, uwarunkowana jest miłością Boga i bliźniego, przy czym chodzi w niej nie tylko o rozumowe i wolitywne ukierunkowanie się na drugiego człowieka, ale również o wewnętrzną, zlokalizowaną w sferze popędowej, wrażliwość wobec prawdy i rzeczywistości drugiego „ty”. Wewnętrzność człowieka, jego ośrodek kardialny (KARDIA), ogniskujący sferę osobową, psychofizyczną, jest terenem miłości, a więc siły, która przemienia⁸³.

b) Miłość, która ma za sobą tak wiele psychologicznych przesłanek, jest siłą przekraczającą wymiar doczesnego życia. Zakłada ona, a równocześnie warunkuje rozwój osobowy człowieka, niemniej jednak cała jej bogata treść ujawnia się w kontekście transcendentnym, religijnym. Pismo św., zwłaszcza wypowiedzi Chrystusa i jego uczniów, ukazują, iż jej wznoszący się trend, warunkujący Boże dzieciństwo, ukierunkowany jest na cel ostateczny, na Boga oraz na człowieka, rozpoznanego jako obraz Boży. Miłość — *eros* jest tylko naturalną predyspozycją do poddania się Miłości — *agape*, by osiągnąć stopień nadprzyrodzonej integracji. W koncepcji chrześcijańskiego życia jest to zupełnie zrozumiałe. Człowiek musi się wznosić, ponieważ nic, co jest mniejsze od niego, nie może go wypełnić ani udoskonalić. Wypełnić go może jedynie Absolutny, Nieujmowalny Bóg, który jest równocześnie najgłębszą immanencją człowieka. To on wierzącemu ofiarowuje ową twórczą energię i dynamikę w łasce trójistej miłości (Bóg, bliźni, ja). W Chrystusie Jezusie zaś owa Boska miłość zostaje wezwłowieczona, chrześcijanin, dzięki braterstwu ze Zbawicielem, zyskuje wspólnotę z braćmi, a dzieciństwo Boże w relacji do Stwórcy. Duchowo-osobowe życie chrześcijanina rozwija całe swe bogactwo poprzez nasycenie się słowem objawionym Boga (Pismo św.) i darem sakramentalnego życia (zwłaszcza Eucharystii)⁸⁴.

Miłosny kontakt z Chrystusem otwiera nowe życie, ale trzeba w niego „uwierzyć sercem” (Rz 10,10) i musi to być wiara „z całego serca” (Dz 8,37). Chrystus sprawia, że serce ludzkie „płonie”, gdy Boskie słowo w nas trafia (Łk 24,32). Wielkość wewnętrzna wzrasta dlatego, że

⁸³ Por. Gründel, jw. s. 18n; M. Balkenohl: *Die Integration von Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe — Voraussetzung für Bekehrung und Lieben. W: Umdenken — Umkehren — Lieben*, jw. s. 22,25.

⁸⁴ Por. J. Zapf: *Das geistliche Leben — Bedeutung, Erfahrungen, Deutungen. W: Leben als Austausch*, jw. s. 29; Balkenohl: *Die Integration von Gottesliebe*, jw. s. 24.

wiara nasza „skuteczna jest w miłość” (Ga 5,6). Konsekwencją tego zespolenia ze Zbawicielem jest braterstwo „z całego serca”, a to dokładnie oznacza: „z całej duszy swojej, ze wszystkiej myśli i z wszystkich sił” (Mk 12,37). Człowiek musi swoim niepodzielnym sercem (Dz 7,51) dokonać wymiany „własnej wielkości”, „w duchu, a nie według litery” (Rz 2,29). Jeżeli Bóg wypełnia nas swoją miłością, nie wolno oszczędzać swego serca, jak tego dał przykład celnik Zacheusz (Łk 19,8), a czego nie uczynił bogaty młodzieniec (Mk 10,21n). Tak więc autentyczna religijność pozwala poprzez braterską i nadprzyrodzoną komunikację z bliźnim rozjaśnić i ubogacić swoją egzystencję, w myśl wyrażonej przez św. Jana prawdy: „Kto nie miłuje swego brata, którego widzi, nie może miłować prawdziwie Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). Religijność nie wyklucza rozwoju życiowego człowieka, ale go zakłada, ponieważ nie można komunikować się z Bogiem, jeżeli nie potrafimy rozmawiać z człowiekiem. Chodzi jednak nie o słowa i formuły, ale o czyny miłości. Przykład takiej postawy daje nam Chrystus w swej Ewangelii: to on podejmuje próbę obcowania „z celnikami i grzesznikami”, on w „modlitwie arcykapłańskiej” wzywa do miłości służebnej, on dał pouczenie o miłości w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie: „idź i czyn podobnie” (Łk 10,25—37), on przebacza, uzdrawia, a po swym odejściu zsyła Ducha Świętego jako siłę Boskiej Miłości, działającej skutecznie. Chrześcijanin posiada więc inspirujące przesłanki, by kochając wzrastać w swej chrześcijańskiej godności, a równocześnie ma nadprzyrodzone dyspozycje, które, wkomponowane w jego życie, uaktywniają w nim życie Chrystusowe, umacniają go i prowadzą do pełni. Są to cnoty teologiczne: wiara, nadzieja i miłość. W ten sposób kontakt „ja — ty — my” zostaje ukierunkowany na autentyczną wielkość, zabezpieczoną w Chrystusie i jego Kościele⁸⁵.

3 WIERNOŚĆ WYRAŻONA SUMIENNOŚCIĄ

Trzecim warunkiem wzrastania chrześcijanina w swej moralnej i osobowej pełni jest postawa wierności tej prawdzie, która się sumicniu objawia w swej obiektywnej i nieuszczerplonej treści. Prawda ta ma charakter intelektualnego wyniesienia przez światło wiary, ale również i charakter praktyczny, uwyraźniony w nastawieniu woli człowieka. Św. Paweł w *Liście do Kolosan* stwierdza, że wierzący chrześci-

⁸⁵ Por. Egenter: *Unseres Herz als Partner*, jw. s. 13; Hesse, jw. s. 4; Heinen, jw. s. 5; H. Kramer: *Recht auf Versuch und Irrtum im Leben. W: Leben als Austausch*, jw. s. 21.

janin ma wzrastać w poznaniu Boga, aby odpowiednio do tego poznania żyć (Kol 1,9—12). Jest to nic innego, jak wierność prawidłowo ukształtowanemu sumieniu.

W moralności zażeń człowiek, tym bardziej chrześcijanin, nie może zaczynać od punktu zerowego i powierzać się samemu tylko doświadczeniu. Występuje bowiem u niektórych pokusa, by do prawdy i tego, co w działaniu słuszne, dochodzić na drodze osobistych prób i moralnych „eksperymentów”. Nie jest to pogląd słuszny. Moralność, a także teoria moralności, jak i inne wielkości ludzkiego życia: kultura, cywilizacja, życie społeczne, wzrastają w oparciu o przekazaną już sumę doświadczeń, a więc w oparciu o naukę. Nic oznacza to wyeliminowania doświadczenia. Ono nieraz modyfikuje przekazywane poglądy, prostuje postawy, które wskutek historycznego rozwoju ludzkiego ducha mogą być błędne, ale nie mogą to być próby ślepe, nieprzemysłane. Zarówno teorii, jak i ludzkiej praktyce moralnej należy wyznaczyć zasadę racjonalnej refleksji i roztropnościowej mądrości⁵⁶.

Jeżeli chodzi o formację sumienia wśród chrześcijan, a jest to cecha wierności prawdzie i dobru, występują w tym względzie zarówno błędy, jak i zaniedbania. W wielu wypadkach chodzi nie o sumienie słuszne, prawdziwe, ile o sumienie „dostosowane”. Zamiast pytania, czy taka postawa lub działanie są słuszne, prawdziwe, a tym samym dobre, stawia się pytania, czy dana postawa lub czyn są „dogodne”, by osiągnąć zamierzony efekt lub czy ewentualnie nie narażą na szkodę (użyteczność i zasada, że cel uświęca środki). Sumienie, zamiast być terenem spotkania Boga i człowieka, intymnego dialogu, staje się wówczas instrumentem przeprowadzania osobistych interesów. Źródło tego nieporozumienia tkwi w braku dostatecznej wiedzy o moralnych wartościach i normach. Wielu chrześcijan, którzy w zakresie swych zawodowych obowiązków przejawiają wysokie kompetencje, w dziedzinie religijno-moralnej są przykładem katechizmowego poziomu dzieci szkolnych. Co gorsze, nie uświadamiają sobie swej ignorancji, nie chcą przyjąć do wiadomości, iż powinni zetknąć się w tym względzie ze źródłami, bądź kompetentnymi rzeczoznawcami (teologami). Nic dziwnego, że w przeciętnej świadomości społecznej ludzi religijnie obojętnych Bóg, religia, Kościół, wymagania moralne jawią się jako rekwizyty zacofania, starości, fanatyzmu, w najlepszym przypadku jako sprawy osób stojących nad grobem. Zamiast rzetelnego rozeznania w sprawach fundamentalnych własnego życia, pojawia się płytkie szermowanie hasła-

⁵⁶ Por. Kramer, jw. s. 21.

mi: „ja wiem, jak mam postępować!”, „nie pozwolę nikomu sobą kręcić!”, „ja już sam sobie poradzę z Bogiem”, „człowiek musi coś z życia mieć!”, „każdy jest bliźnim dla siebie” itd. Lecz hasła nigdy nie będą prawdziwe z tej tylko racji, że większość idzie za nimi. Dla chrześcijanina ważne jest nie to, co głosi pseudonowoczesne hasło, ale to, czego oczekuje od niego Bóg. Tu mieści się tajemnica jego prawdziwej godności i wielkości. Tej prawdzie powinno być wierne jego sumienie.

Wierność własnemu, chrześcijańskiemu powołaniu, własnemu chrześcijańskiemu sumieniu, wyraża się więc w rzetelnym osiąganiu wiedzy religijnej. Chodzi w tym przypadku o właściwą selekcję wśród lektur, jakie chrześcijanin podejmuje, uczciwość w wyborze tego, co ważne i istotne, a odrzuceniu i pomijaniu lektur, które nie tylko niczego nie budują, ale podważają prawdziwe wartości w świadomości moralnej chrześcijanina. Czyż jest do pomyslenia brak Pisma św. w domu rodziny katolickiej, chrześcijańskiej? Dlaczego w każdej pozareligijnej dziedzinie życia chrześcijanie potrafią krytycznie przyjmować informacje środków masowego przekazu, natomiast bez zmużenia oka wierzą wszelkim przeinaczeniom, jakie w sprawach Boga, religii, Kościoła przekazują ludzkie niekompetentni? Kształtowanie wiedzy jest jednym z elementów osiągania chrześcijańskiej doskonałości. Ale nie stanowi wszystkiego. Wiadomo, że są ludzie, którzy doskonale wiedzą, jak powinni postępować, a jednak nie kierują się tym rozpoznaniem. Za poznaniem prawdy, jak uprzednio zaznaczyliśmy, musi podążyć czyn. A to nazywa się s u m i e n n o ś c i ą.

Sumiennosc jest wiernością wobec dobrych natchnień, poruszeń sumienia, jest czujnością miłości, która odpowiada na wezwanie odwagą, jaka mieści się w wierze. Sumiennosc nie poszukuje kompromisów, nie uchyla się od ofiary, ma odwagę wyznać swoje przekonanie wbrew powszechnemu mniemaniu opinii publicznej. Najlepszą formacją sumienia jest iść za nim wytrwale, choćby drogowskazy moralne były nużące i niełatwe. Czyż nie w tym urzeczywistnia się naśladowanie Chrystusa? To są warunki istotnego rozwoju chrześcijańskiej osobowości moralnej, formowania w sobie wolności, miłości, zaufania i współdziałalności. Z tego procesu wyrasta i tworzy się wspólnota Jezusa Chrystusa, Kościół, aby był znakiem Boga w świecie. W osobistym sumieniu stoimy przed Bogiem, który jako jeden jedyny kocha każdego z nas w sposób jednorazowy, wzywa do siebie osobiście i oczekuje odpowiedzi miłości. On wezwał wszystkich do wolności dzieci Bożych, do wspólnoty ze swoim Synem i przez nasze działanie, wyrastające z wiernego i dojrzałego sumienia, pragnie cały świat doprowadzić do zbawienia.

We właściwym pojmowaniu sumienia oraz roli, jaką ono spełnia w nieustannym kształtowaniu siebie i dążeniu wzwyż, rozstrzyga się nasza przyszłość osobista i całej ludzkości⁸⁷.

THE CALL TO CHRISTIAN GREATNESS AND ITS CONDITIONS

SUMMARY

In the present study the author points out an innate and specifically human developmental tendency. The entire dynamism of man's existence is directed towards an increasing personal fullness. The process is essentially motivated by man's recognition of the sense of his life, his position in the history of salvation and the positive command of greatness given by God, who is the source of all existential and moral fullness. In this approach, conscience appears to be the subjective indicator of personal growth. The author analyzes the concept of personal "self" denoted by the biblical term "heart", the structure, function and development of conscience, and places it on the foundation of an objective measure of truly human greatness. Rejecting minimalistic scepticism about the value of moral order, he finds a steady and immovable support in objective moral law as the law of specifically human development. In the realization of full Christianity certain conditions must be met, however, which make it both intensive and strictly supernatural. The conditions are: freedom as participation in the freedom of God, love as participation in the love of the Trinity and fidelity as imitation of the Divine Saviour.

⁸⁷ Por. Kramer, jw. s. 21; Müller, jw. s. 214—216.



WOKÓŁ RÓŻNYCH ASPEKTÓW INKULTURACJI KATECHEZY

Słowa Chrystusa skierowane do Apostołów przed odejściem do Ojca: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...”¹ stały się zadaniem i zarazem nieustannym problemem Kościoła. Problem ten można wyrazić w następujących sformułowaniach: jak głosić jedną i nieskażoną treść orędzia Bożego różnym ludziom w zmieniających się ciągle uwarunkowaniach czasowych, terytorialnych, kulturowych? Jak docierać z Bożym słowem do konkretnego odbiorcy, który zawsze jest dzieckiem swoich czasów? Kościół musiał stawiać sobie te pytania od początku swoich dziejów i stawia je stale na nowo, jeżeli jego misja ma być skuteczna, jeżeli ma rzetelnie wypełnić polecenie Syna Bożego. Dlatego też papież Paweł VI pisze, że Kościół na przestrzeni wieków zastanawiał się, „w jakiej mowie przepowiadać tę tajemnicę? Jak to robić, żeby była zrozumiana i dotarła do wszystkich?”² Ewangelia bowiem nie jest zależna od ludzkich kultur, chociaż ma te kultury przenikać, zakorzeniać się w nich, posługiwać się ich językiem i formą zewnętrzną oraz ma w nich przynosić owoce³.

Kościół współczesny eksponuje na nowo z całą świadomością ten prastary problem, który dziś występuje pod hasłem: „inkulturacja Ewangelii”, czy bardziej szczegółowo: „inkulturacja katechezy”. Powodem wzmożonej recepcji tego zagadnienia jest, jak się wydaje, fakt ateizmu, który obejmuje tereny zamieszkałe dotąd przez chrześcijan i przenika kulturę dotąd chrześcijańską. Paralelną przyczyną może być również fakt występującego jeszcze poganizmu, z jakim spotykają się misjonarze w różnych regionach globu ziemskiego. Paweł VI określa sytuację naszej współczesności jako „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą, (który) jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”⁴. W tych słowach zawiera się istota omawianego przez nas problemu. Bo Ewangelia ma kształtować kulturę ludzką, a kultura ma stanowić podatne

¹ Mt 28,19.

² Paweł VI. Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi* nr 22.

³ Por także nr 20.

⁴ Tamże.

tworzywo dla zakorzenienia się Dobrej Nowiny. Jeżeli zaś tak nie jest, to Ewangelia nie może być przyjęta, a kultura sekularyzuje się.

Oficjalne dokumenty Kościoła, zwłaszcza III i IV Synod Biskupów (1974, 1977), a także dwie adhortacje Apostolskie: Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) i Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (1979) poświęcają wiele uwagi zagadnieniu inkulturacji słowa Bożego⁵.

I Kolejne etapy odczytywania inkulturacji tekstu objawionego

W związku z żywą aktualnością zagadnienia warto przebadать różne aspekty inkulturacji katechezy, aby głębiej wniknąć w jej komponenty, a w praktyce katechetycznej przyjąć bardziej skuteczne kierunki działania. Przystępując więc do proponowanych rozważań dobrze będzie poczynić rozróżnienia wstępne. Otóż bezsprzecznie pierwszy i podstawowy punkt wyjścia w tej dziedzinie stanowi inkulturacja pierwotna tekstu objawionego poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Tekst objawiony został nam przekazany w swoistej szacie kultury ludzi, którzy z Bożego natchnienia go pisali. Autorzy ci używali języka swoich czasów, swojego narodu, formułowali myśli w interpersonalnie zrozumiałej wówczas formie. Pisali tak, by adresaci zechcieli przyjąć ich wieść. Musieli więc dbać, mniej czy bardziej świadomie z ich strony, o dwie zwłaszcza sprawy, a mianowicie o autentyczność przekazywanego tekstu (zgodność z myślą i wolą Boga) oraz o najwłaściwszą formę tego przekazu. Kolejny etap odczytywania inkulturacji tekstu objawionego polega na wydobyciu prawdy Bożego orędzia z uwikłania kulturowego biblijnego zapisu. To jest żmudna praca biblistów. Można by ją nazwać „ekskulturacją”. Ma ona na celu poprawne zrozumienie treści ksiąg natchnionych przy pomocy wielu nauk i metod badawczych. Bibliści posługują się między innymi hermeneutyką, archeologią, lingwistyką, egzegezą itd. Trzecim dopiero etapem jest proces przekazywania tekstu objawionego, czyli właściwa „inkulturacja”, chociaż jest to już raczej „inkulturacja wtórna” w relacji do tej, która nastąpiła przy pierwszym redagowaniu tekstu. Tę pierwszą inkulturację można by nazwać „pierwotną”. Trzeba zauważyć, że wszystkie trzy etapy zachodzące w procesie inkulturacji są ze sobą korelatywnie związane, i to w sposób sukcesywny. Przy przekazywaniu słowa Bożego należy więc

⁵ Zob. tamże nr 62—65; Jan Paweł II. Adhortacja Apostolska *Catechesi tradendae* nr 46,49,53; por. R. Murawski: *Katecheza a kultura*. „Collectanea Theologica” 49:1979 fasc. I, s. 47n.

mieć je na uwadze, bo przecież wprowadzając prawdy Boże we współczesną kulturę, co czyni katecheta, nie można pominąć rozumienia ludzi piszących księgi biblijne, jak też nie można ignorować naukowych interpretacji biblistów. Oczywiście, kwestie dyskusyjne nie wchodzą w zakres katechezy. W praktyce katechetycznej świadomość inkulturacji pierwotnej i ekskulturacji wskazuje na dystans między treścią słowa Bożego a kulturą, w której ono zostało zakodowane i potem było głoszone. Stanowi też warunek powodzenia inkulturacji wtórnej.

II Treść i forma w kulturze

Z kolei poddamy refleksji samą istotę kultury i działania kulturotwórczego. Kulturę tworzy człowiek i tylko człowiek, w sobie i dokoła siebie — w środowisku społecznym, biologicznym, a nawet technicznym⁶. Człowiek jest z natury swej istotą potencjalną, czyli stworzoną do autorozwoju, do stawania się coraz pełniej tym, kim jest od początku. Kultura stanowi znak ludzkiego dążenia do doskonałości bytowej, do ulepszania siebie i świata. To więc, co w procesie życia jednostkowego czy też wspólnotowego ludzi notujemy jako przejaw doskonałości, należy niewątpliwie do zakresu kultury. Papież Jan Paweł II określa kulturę jako „właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka”⁷.

Można jednak rozróżnić kulturę człowieka oraz kultury różnych epok historycznych, ras, środowisk itd. Jeżeli twórcą kultury w jej podstawowym osobowym znaczeniu jest tylko sam człowiek, to formy kultury bywają różne, zależnie od czasowych, przestrzennych czy społecznych uwarunkowań, w jakich wypadało mu i wypada żyć.

Zasadniczą poniekąd sprawą w rozważanym zagadnieniu jest dostrzeżenie dwóch niejako elementów kultury — jej treści oraz formy, w jakiej ta treść się objawia. Kultura stanowi bowiem działanie doskonalące, względnie stan osiągniętej doskonałości, który domaga się uzewnętrznienia w odpowiedniej postaci materialnej. W tym aspekcie kultura stanowi środek porozumienia interpersonalnego. Stąd też określa się współcześnie kulturę jako właściwe tylko człowiekowi narzędzie informacji czy komunikacji między ludźmi. Powstają nowe nauki, takie jak semiotyka kultury czy cybernetyka kultury, które specjalnie ak-

⁶ Por. H. Wistuba: *Twórczość techniczna jako problem kultury*. W: *Jakość życia*. Red. J. Krucina. Wrocław 1977, s. 277—357.

⁷ Jan Paweł II. *Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1980 nr 6.

centują znaczenie elementu formalnego w kulturze. Dla semiotyki kultury przedmiotem badań jest kultura jako system znaków. Stąd każdy wytwór kultury, czy to będzie dzieło plastyki, architektury albo utwór literacki czy muzyczny, może być uznane za system znaków. Będą to oczywiście różne znaki, bądź ikoniczne, bądź językowe, akustyczne czy jeszcze inne⁸. Znaki te mogą podlegać zabiegom sformalizowania według określonego stopnia. Cybernetyka kultury natomiast prezentuje się jako nauka, która bada procesy sterowania społecznego w zakresie kultury⁹. Kultura jest w tej nauce potraktowana jako przedmiot podlegający siłom, które kierują życiem społecznym. Obie wymienione nauki wskazują, że można oddzielić niejako w kulturze dwa jej bytowo zespolone elementy, a mianowicie treść, którą ona prezentuje i przekazuje, od formy, w jakiej ta treść jest ujmowana i przekazywana. Jakkolwiek treść kultury stanowi obiektywne dobro = doskonałość i sama nie zmienia się jako taka, to jednak zmianom ulega jej strona formalna, zależnie od zmiennych układów ludzkich dziejów, sposobów informacji, postępu nauk. Na to, jak ważną rolę w przekazie kultury spełnia świadomość różnicy zachodzącej między treścią a formą kultury, zwraca uwagę Włodzimierz Pawluczuk pisząc: „Forma jest sposobem przekazu pewnej treści (...), w sytuacji tożsamości z formą treść nie jest uświadamiana jako coś odrębnego od formy”¹⁰. Oczywiście, trzeba rozumieć, że wtedy, gdy odbiorca kultury nie uświadamia sobie różnicy zachodzącej między treścią a formą, w jego odbiorze utożsamia się ta dwuelementowość kultury. Dalej autor zaznacza, że w świadomości adresata wytworów kultury powinien zachodzić dystans odnośnie do formy tych wytworów. Inaczej bowiem forma zostanie uznana za jedyny wyraz danej treści. To zaś uniemożliwi z kolei wszelką zmianę w przekazywaniu treści, a co za tym idzie — utożsamianie treści z formą kultury uniemożliwi postęp i autokreację osoby ludzkiej¹¹. Pawluczuk stwierdza, że „forma jest pomostem między osobowością a kulturą”¹². W tych słowach podkreślone zostało wielkie znaczenie formy w kulturze. Nierzadko bowiem właśnie forma decyduje o trafnym przekazie treści i sprzyja albo nie przyjęciu tej treści.

⁸ Por.: *Semiotyka kultury* (antologia). Wybór i oprac. tekstów E. Janus i M.R. Mayenowa. Warszawa 1977.

⁹ Por. J. Kossecki: *Cybernetyka kultury*. Warszawa 1974, s. 14n.

¹⁰ W. Pawluczuk: *Żywioł i forma. Wstęp do badań empirycznych nad kulturą współczesną*. Warszawa 1978, s. 87.

¹¹ Por. tamże.

¹² Tamże.

Niewątpliwie też sprawa formy stała się jedną z przyczyn niepowodzeń w pracach misjonarzy, którzy do niedawna przekazywali treść orędzia Bożego w kulturowej prezentacji chrześcijaństwa europejskiego sądząc, że jest to jedyna forma dla przekazu Ewangelii. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że siła Ewangelii ma być wszczepiona nie tylko w samą istotę kultury, lecz także w jej formy, jak podaje papież Jan Paweł II rozważając te sprawy¹³. Z wypowiedzi papieskich wynika, że rodzaj przyjętej formy nie jest obojętny dla przekazu treści. Każda treść, a zwłaszcza treść religijna, wymaga odpowiedniej dla siebie formy, aby nie uległa skażeniu¹⁴. Zresztą między treścią a formą zachodzi jakieś ontyczne przystosowanie, jakaś obiektywna odpowiedniość, która powinna być zachowana.

W przypadku dzieł kultury treść dobiera człowiek i przekazuje ją w takiej formie, jaka wydaje mu się najbardziej właściwa, z uwagi na samą treść i na jej przystosowanie do formy, a także ze względu na odbiorców tej treści, gdyż odpowiednio dobrana forma ma im pomóc w akceptacji treści. Gdy chodzi natomiast o przekaz tekstu objawionego, to rola człowieka koncentruje się na trosce o nieskażoność treści i na wyborze takiej formy przekazu, która by nie zniekształcała treści.

III Temporalne kręgi kultury

Inkulturacyja w katechezie jest czynnością wieloaspektową i dlatego dobrze będzie rozważyć kolejno niektóre jej komponenty. Kulturowe tło tekstu objawionego ma być przybliżone tym, którzy go przyjmują. Trzeba więc wprowadzić ich w klimat epoki, w jakiej powstała dana księga biblijna, zapoznać ze sposobem myślenia, z obyczajami wówczas panującymi, z sytuacją polityczną itp. Rozumienie jednak świata przeżyć ludzi czasów minionych dokonuje się przez analogię z naszymi przeżyciami, naszym doświadczeniem, z naszą współczesną kulturą. Stąd ważnym jest, aby sam katecheta poznał główne cechy współczesności, jej znaki czasu. Wtedy w kontekście znanych słuchaczom faktów będzie mógł udostępniać im kulturę czasów biblijnych i wprowadzać w rozumienia prawd Bożych. Ale kulturę współczesną trzeba znać nie tylko w jej aktualnym obrazie czy w jej szczególnie symptomatycznych zjawiskach, lecz należy sięgnąć do jej historycznego stawania się, do

¹³ Por. *Catechesi tradendae* nr 53.

¹⁴ Por. *Ewangelii nuntiandi* nr 63.

jej dziejów, jak również uwyraźnić jej perspektywy futurologiczne¹⁵. Człowiek bowiem żyje ciągle w trzech niejako kręgach kultury (historyczny, aktualny i przyszłościowy), które stanowią jeden proces dokonującego się rozwoju ludzkości. Katecheta, zaszczepiając treści biblijne w świadomość współczesnych dzieci i młodzieży, powinien mieć ten właśnie proces tworzącej się kultury nieustannie na uwadze.

IV Kultura osobista

Wartości kultury chrześcijańskiej mają poprzez tekst objawiony docierać do każdego z osobna człowieka. Treść katechezy nie powinna jednak trafiać do współczesnego odbiorcy wyłącznie przez używanie zrozumiałego dla niego języka czy przez nawiązywanie do znanych mu przeżyć albo przez pobudzanie jego poznawczego zainteresowania. Byłoby to działanie zbyt powierzchowne, a jego efekty tylko dorywcze. Katecheza ma docierać do najgłębszych sfer duchowych osoby ludzkiej, dotykać niejako jej intymnego „ja”, ma pobudzać poczucie osobistej odpowiedzialności. Ma ona trafiać do przekonań konkretnej jednostki, afirmować jej dobre zamiary i osiągnięcia, ma szanować jej własne „dzieje duszy”, jak się wyraził Jan Paweł II, podkreślając wielką godność osoby ludzkiej¹⁶. Katecheza powinna ponadto zachęcać do uczciwego dialogu i do chętnego współdziałania z innymi. Te wyżej wymienione zabiegi, stosowane przez katechetów nie od dziś, nie wiązały się dotąd z terminem „inkulturacja”, nosiły raczej nazwę „wychowanie” czy „formacja religijna”. A jednak one właśnie wprowadzają w kulturę, formując w każdym słuchaczu jego „kulturę osobistą”, z której przecież bierze początek wszelka inna kultura i jej wytwory. Nie należy więc zawężać zakresu inkulturacji katechezy do wymiaru społecznego, lecz trzeba obejmować ją najpierw i zasadniczo poszczególną osobę ludzką, kształtowaną na nauce Ewangelii.

V Kultura narodowa i międzynarodowa

Katecheza nic może przy tym pomijać cech i dorobku kultury narodowej. Kultura polska jest od korzeni swoich chrześcijańska. Dlatego tym bardziej potrzebne jest w katechezie systematyczne wiązanie po-

¹⁵ Por. H. Wistuba: *W stronę kultury przyszłości*. „Życie i Myśl” 1980 nr 3.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II: *Redemptor hominis* (encyklika), nr 14.

dawanej wiedzy religijnej z dziejami naszego narodu w takim właśnie aspekcie. Podkreślił to mocno Jan Paweł II w przemówieniu do młodzieży, jakie wygłosił w Gnieźnie 3 czerwca 1979 roku: „Moi Drodzy! Najstarszym pomnikiem literatury polskiej jest Bogurodzica (...) nie jest tylko pieśnią. Jest równocześnie wyznaniem wiary, polskim symbolem, polskim Credo, jest katechezą, jest (...) dokumentem chrześcijańskiego wychowania (...) Nie jest tylko zabytkiem. Jest dokumentem życia (...) Trudno czytać inaczej te prastare wersy, jeśli się pomyśli, że wychowywały się na nich pokolenia naszych praojców (...) Kultura polska jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków. Ona wyodrębnia nas jako naród. Ona stanowi o nas przez cały ciąg dziejów (...) od początku nosi (...) znamiona chrześcijańskie (...) Kultura polska stale płynie szerokim nurtem natchnień mających swe źródło w Ewangelii (...) Pozostańcie wierni temu dziedzictwu”¹⁷. Podobnie nawoływał kardynał Stefan Wyszyński: „Wiele mamy do przekazania przyszłym pokoleniom, ale to, co jest najdonioślejsze, to czysta duchowość naszego narodu, który ma prawo do własnej, rodzimej, niezależnej kultury, do własnego języka”¹⁸.

Polak-chrześcijanin uczestniczy także w kulturze Europy i w kulturze całego świata. Związki kultury polskiej z kulturą innych krajów występują w znamiennych faktach historycznych, takich jak np. zwycięstwo króla Jana Sobieskiego pod Wiedniem, udział Kazimierza Pułaskiego w walce o niepodległość Stanów Zjednoczonych, Legiony Jana Henryka Dąbrowskiego, Wielka Emigracja polska po powstaniu listopadowym i inne. Świadomość tego jest ważnym czynnikiem wychowawczym.

VI Usprawnienie katechizowanych do szerzenia kultury

Katechizacja w istocie jest działaniem wychowującym. Nie ogranicza się tylko do przekazywania wiedzy o Bogu i o Kościele. Dlatego też w zakresie inkulturacji katechezy nie wystarczy poznawać naukę Ewangelii. To jest dopiero pierwszy stopień. Chrześcijanin powinien tę naukę sobie przyswoić (uczynić swoją), aby potem móc dawać świadectwo Chrystusowi własnym życiem. Zabiegi inkulturacyjne, prowa-

¹⁷ Jan Paweł II: *Do młodzieży na wzgórzu Lecha*. Wizyta-pielgrzymka Jana Pawła II w Polsce 2—10 czerwca 1979. Dokumenty. „Chrześcijanin w świecie” 1980 nr 8, s. 48—49.

¹⁸ S. kard. Wyszyński: *Z rozważań nad kulturą ojczyzną*. Poznań 1979, s. 245.

dzony systematycznie, mają w końcu usprawnić katechizowanych do świadomego wprowadzania elementów chrześcijańskich w kulturę współczesną.

Nasuwa się pytanie, jakie są najpilniejsze zadania w tym zakresie? Współczesność, tak jak ją na co dzień przeżywamy, wymaga niewątpliwie na pierwszym miejscu poszanowania człowieka, obrony godności osoby ludzkiej. Wymaga też wyzwalań w młodych zdrowej ambicji bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Polakiem. Tu potrzebna jest zachęta katechety, wzory osobowe, przykład codziennego życia. Pełen szacunku stosunek do drugiego człowieka nie wymaga zazwyczaj wielu słów ani długiego czasu. Wymaga raczej świadomości i otwartej postawy. Odbywa się w sposób bardzo prosty, dostępny dla każdego. A tego właśnie nam dzisiaj bardzo potrzeba¹⁹. Taki szacunek dla człowieka wyraża się np. w życzliwym geście, dobrym słowie, budzącym zaufanie spojrzeniu. Wychowanie inkulturacyjne na katechezie stanowi w tym szczególną pomoc.

Kultura współczesna jest niewątpliwie kulturą bardzo ambitną, chociaż nie jest wolna od błędów. Autonomia człowieka, jego twórczy intelekt, jego dalekosiężne ambicje, niezaspokojone dążenia wywołują potrzebę rozwoju. Ta sama jednak współczesność ujawnia słabość moralną człowieka, zależność osoby od budowanych przez nią struktur technicznych, społecznych, ekonomicznych. Wskazuje także przez nieodwołalne fakty na ograniczoną bogactw naturalnych i oskarża człowieka o zanieczyszczanie własnego środowiska naturalnego. Te zjawiska należy prezentować na katechezie i wyprowadzać z nich praktyczne wnioski dla postawy chrześcijanina.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* wskazuje, że zadanie dane człowiekowi przez Boga-Stwórcę, a odnotowane w *Księdze Rodzaju* w słowach: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, należy analizować i realizować w potrójnym aspekcie, jako:

- rozwój osób, a nie tylko mnożenie rzeczy;
- pierwszeństwo etyki przed techniką;
- pierwszeństwo ducha przed materią²⁰.

Powyższe wskazania streszczają się w stwierdzeniu generalnym, że zadaniem człowieka jest bardziej „być”, a nie więcej „mieć”. Jeżeli zmierza on do posiadania rzeczy materialnych, to mają one jedynie swój sens w umacnianiu sfery „bycia” człowiekiem²¹.

¹⁹ Por. *Redemptor hominis* nr 12.

²⁰ Zob. tamże nr 16.

²¹ Por. Jan Paweł II: *Przemówienie w UNESCO*, jw.

VII Wychowanie audiowizualne

Warto jeszcze krótko zwrócić uwagę na środki masowego przekazu i ich rolę w katechezie. Wychowanie audiowizualne jest niewątpliwie działaniem inkulturacyjnym. Wprowadza ono w kulturę współczesną przez właściwe używanie nowych środków technicznych, które umożliwiają masowy odbiór. I w tej materii wyłaniają się różne aspekty inkulturacji, a mianowicie: 1) korzystanie ze środków audiowizualnych w celu przybliżenia czy uatrakcyjnienia podawanej wiedzy religijnej; 2) przygotowanie uczestników katechezy do osobistego korzystania z programów radia i telewizji; 3) uwrażliwianie katechizowanych na „momenty katechetyczne” przekazywane w programach środków masowego przekazu (tzw. „katecheza równoległa”)²². Każdy z wymienionych aspektów występuje w jakimś stopniu podczas katechizacji. Jest jednak bardzo wskazane, aby katecheta miał wyraźną świadomość, w jakim celu każdorazowo tych środków używa czy z danych programów korzysta.

VIII Inkulturacja jako nowy kierunek katechetyczny

Inkulturacja jest zadaniem złożonym i w tej swojej złożoności powinna być znana katechetom, powinna być przez nich nieustannie studiowana jako fakt i jako działanie wychowawcze.

Biorąc pod uwagę proponowane i stosowane w katechezie metody, zwłaszcza poczynawszy od jej odnowy po II wojnie światowej, trzeba zauważyć, że ukierunkowanie inkulturacyjne katechezy nawiązuje bezpośrednio zarówno do ruchu kerygmatycznego, jak i do katechezy antropologicznej. Kerygmatyka stanowi odnowę treści katechezy, akcentując przepowiadanie autentycznych prawd biblijnych. Katecheza antropologiczna koncentruje uwagę na człowieku jako odbiorcy słowa Bożego, na jego zainteresowaniach, trudnościach, niepokojach. Trzeba zaznaczyć, że zarówno podejście kerygmatyczne, jak i podejście antropologiczne wnoszą pozytywne wartości i uzupełniają się w toku prowadzonej katechezy. Na to współdziałanie obu kierunków i jego owocność zwraca uwagę Mieczysław Majewski, pisząc między innymi: „Twierdzenie kerygmatyczne, że w katechezie należy wychodzić od

²² Por. A. Lepa: *Katecheza przekazu społecznego*. „Katecheta” 1981 nr 5; T. Chromik: *Międzynarodowy Kongres Środków Audiowizualnych Monachium 1977*. „Collectanea Theologica” 48:1978, s. 140—145 i inne.

treści, zostało uzupełnione poglądem antropologicznym, że zarówno treść, jak i metoda katechezy zależą od człowieka”²³.

Ukierunkowanie inkulturacyjne ewangelizacji, a zwłaszcza katechezy, stanowi nowy element wchodzący we współdziałanie kerygmatyki i antropologii. Co więcej, na tych dwóch kierunkach się opiera i do nich nawiązuje. Przepowiadanie bowiem prawd biblijnych (kerygmatyka) musi być adresowane do konkretnego odbiorcy w jego życiu jednostkowym i wspólnotowym (antropologia) i docierać do katechizowanych w szacie procesu kultury, w której żyją, jaką mają tworzyć (inkulturacja).

Katecheta w swoich zabiegach inkulturacyjnych nie powinien tracić z pola widzenia podstawowych aspektów tego działania, a mianowicie: duchowego rozwoju konkretnej osoby (kultura osobista), współczesnego życia i jego szczególnych cech (kultura współczesna), potrzeb środowiska rodzinnego, narodowego (kultura rodzin i narodowa) oraz stałego usprawniania młodych chrześcijan do dawania świadectwa wiary w formach kultury swego środowiska (tworzenie kultury chrześcijańskiej). Tak pojęta inkulturacja niewątpliwie wzbogaci i uzupełni podejście kerygmatyczno-antropologiczne w katechezie.

Na zakończenie tych rozważań wypada jeszcze raz podkreślić, że inkulturacja katechezy jest zadaniem starym, stawianym od początków dziejów Kościoła jako postulat skuteczności głoszenia słowa Bożego. Zadanie to wystąpiło jednak w naszej współczesności z nową siłą. Jedną z przyczyn, a zarazem jednym z warunków właściwego rozumienia inkulturacji, stała się pogłębiona świadomość dystansu, jaki zachodzi między treścią a formą w działaniu kulturowym oraz w wytworach kultury. Świadomość ta pozwoliła również w tekstach biblijnych dostrzec i wyróżnić ich kulturowe elementy treściowe i formalne.

SOME ASPECTS OF THE ACCULTURATION OF CATECHESIS

SUMMARY

Christ gave the apostles and their successors the task of acculturation of the Gospel together with the command to proclaim the Good News. Three stages of acculturation can be distinguished: (a) the biblical text itself is placed in the setting of a specific culture; this is primary acculturation; (b) the reading of the text with the aim of interpreting it, i.e., exculturation; and (c) transmission of the biblical message, taking into consideration the two earlier stages.

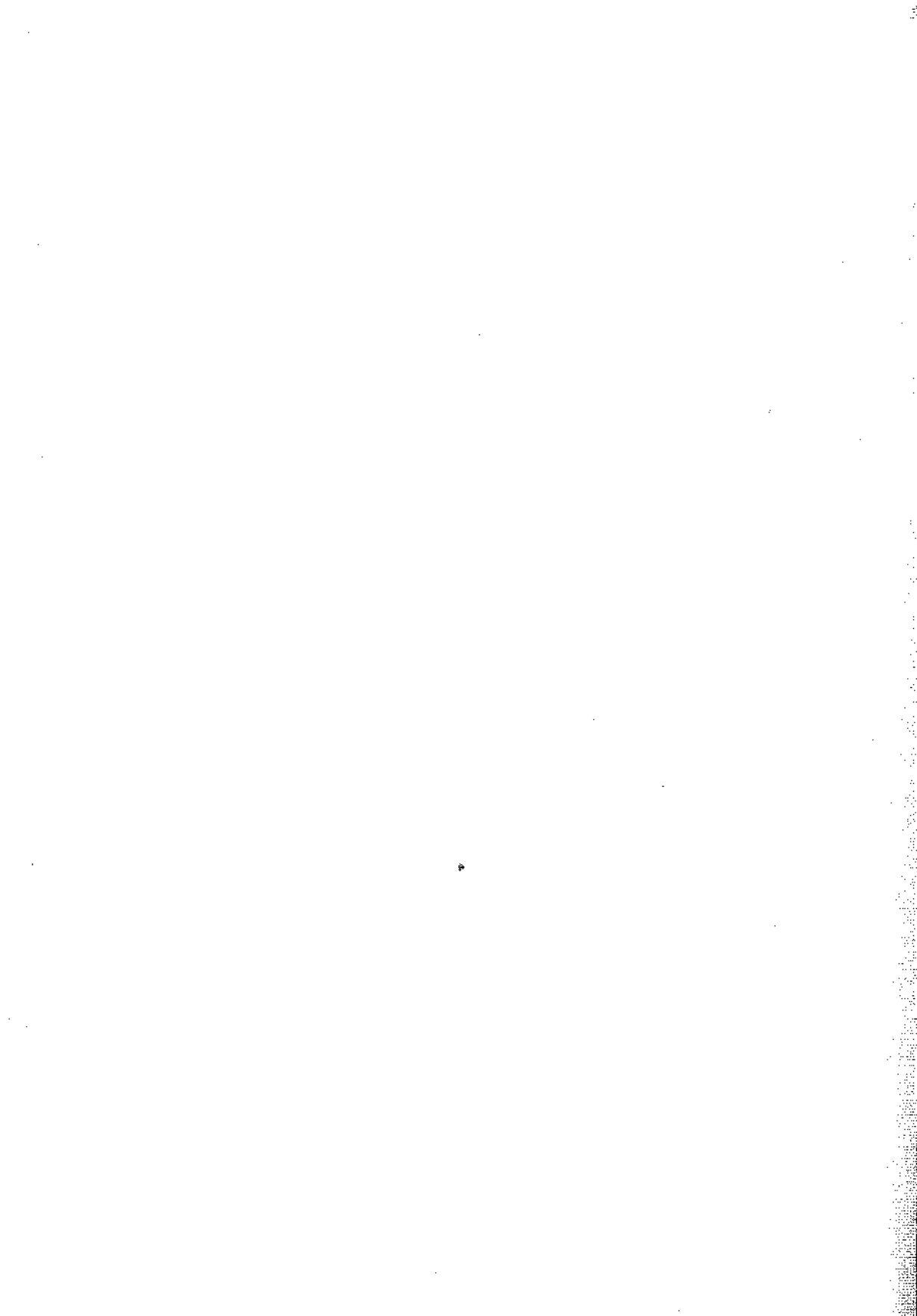
²³ M. Majewski: *Wartości antropologiczne i kerygmatyczne we współczesnej katechezie*. „Katecheta” 1975 nr 4.

The author takes up the question of form and content in culture, stressing the fact that the distinction, when applied consciously, allows a message to be adapted to the needs of its receivers without deformation of its content.

In the acculturation of catechesis it is necessary to bear in mind its historical, contemporary and future dimensions and also its personal dimension which appeals to each individual "self".

The acculturation of catechesis ought to introduce people to their own national culture and to world culture, and to bring to bear values created by the nation. Introduction into culture ought to be connected with current tasks, such as now, for instance, respect for the human person. In using the mass media acculturation teaches the ability to deepen one's religious awareness with their help.

The method of acculturation is an enriching supplement to the kerystic and anthropological methods of catechesis.



BIBLIJNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY WYCHOWAWCZEGO POSŁANNICTWA KOŚCIOŁA

I Zagadnienie wychowawczego posłannictwa Kościoła

Stwierdzenie, że Kościołowi przysługuje prawo do wychowania nie tylko religijnego, lecz także do wychowania w sensie czysto ludzkim, nie budzi na ogół wśród chrześcijan żadnych wątpliwości. Sprawa zaczyna się dopiero wtedy komplikować, gdy dla wychowawczego posłannictwa Kościoła zaczynamy szukać teologicznego uzasadnienia. Nie jest ono pozbawione pewnych trudności. Wynikają one z faktu, iż mamy tu do czynienia z głębokim powiązaniem i wzajemnym przenikaniem się wielu różnych zagadnień, które trudno od siebie oddzielić. Są to między innymi takie sprawy, jak:

- wychowanie a wiara,
- wychowanie we wierze a wychowanie czysto ludzkie,
- Kościół jako instytucja wychowująca.

Poruszając jedno z nich nie sposób nie dotknąć równocześnie pozostałych. Toteż mówiąc o wychowawczym posłannictwie Kościoła trzeba nasamprzód dokonać nie tylko tych rozróżnień, lecz także je wyjaśnić oraz ukazać ich wewnętrzną współzależność.

1 WYCHOWANIE A WIARA

Pierwszym źródłem trudności i wynikających stąd często nieporozumień jest fakt, iż wiele osób nie zdaje sobie sprawy ze wzajemnej relacji, jaka zachodzi między wychowaniem a wiarą.

Jeśli wychowanie w najogólniejszym znaczeniu można określić jako proces obejmujący „całość wpływów i oddziaływań, kształtujących rozwój człowieka oraz przygotowujących go do życia w społeczności”¹,

¹ Autorzy zdają sobie sprawę z tego, że pojęcie wychowania zawiera bogatą i różnorodną treść oraz różnie bywa określane w literaturze pedagogicznej. Nie wdając się w bardziej-szczegółowe analizy i oceny tych definicji, podają określenie, jakie przynosi najnowszy polski podręcznik pedagogiki. Zob. M. Godlewski, S. Krawcewicz, T. Wujek: *Pedagogika*. Podręcznik akademicki. Warszawa 1974, s. 31.

a wiarę jako „odpowiedź na wezwanie Chrystusa” lub jako „osobowe spotkanie człowieka z Bogiem przez Chrystusa i w Chrystusie”², jeśli ponadto zwrócimy uwagę na to, że wiara, pomimo jej nadprzyrodzonego charakteru, jest zawsze wolnym i odpowiedzialnym działaniem człowieka, jego osobową decyzją pójścia za Chrystusem, a wychowanie pomocą udzieloną człowiekowi do osiągnięcia przez niego pełnej, dojrzałej osobowości, która zakłada zawsze zdolność do podejmowania wolnej i odpowiedzialnej decyzji, to zauważymy, że między obu rzeczywistościami, które te pojęcia wyrażają, istnieje głęboka i wewnętrzna zależność³.

Bez wychowania, to znaczy bez pomocy udzielonej młodemu, dorastającemu człowiekowi, trudno osiągnąć osobową dojrzałość; bez tej ostatniej nie ma zaś pełnego aktu wiary. Widać z powyższego, że wychowanie i wiara nie tylko się wzajemnie uzupełniają, lecz także głęboko warunkują, do tego stopnia, że brak wychowania może stanowić poważną przeszkodę dla właściwego rozwoju wiary. Przy czym chodzi tu nie tylko o wychowanie religijne w sensie ścisłym, ile o proces wychowawczy jako taki, w sensie ogólnym, zakładający sobie jako cel osiągnięcie przez wychowanka osobowej dojrzałości.

Ta zależność zachodząca między wiarą i wychowaniem obejmuje jeszcze inny aspekt. Wiara daje człowiekowi jakieś nowe rozumienie siebie i otaczającego go świata. Być chrześcijaninem wymaga jakiegoś nowego sposobu bycia człowiekiem. Pod wpływem orędzia Bożego, które człowiek przyjmuje, przechodzi jakąś głęboką i wewnętrzną przemianę całe jego życie, zmienia się i przekształca jego sposób pojmowania rzeczywistości i ustosunkowania się do niej⁴. Jest to owa ewangeliczna „metanoia”, żądana i wymagana przez Chrystusa. Jeśli więc wiara jest jakimś nowym sposobem pojmowania siebie przez człowieka, to wychowanie, jako udzielenie pomocy do stania się pełnym i dojrzałym człowiekiem, nie może nie zwracać uwagi na to, jak człowiek siebie pojmuje oraz jak on interpretuje swoją egzystencję w jej różnorodnych powiązaniach z otaczającym go światem. Nie może ono abstra-

² W. Granał: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. T. 1. Lublin 1972, s. 414 i 422.

³ Zob. G. Mùcher: *Glaube und Erziehung im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart*. Ratingen bei Düsseldorf 1967, s. 32—33.

⁴ Zob. G. Dho: *Fondamenti psicopedagogici della catechesi*. W: *Educare. Sommario di scienze pedagogiche*. Red. P. Braido. T. 3. Zürich 1964, s. 17—18 i następcne

hować od tego, co wiara mówi o człowieku, o jego życiu i przeznaczeniu⁵.

Oba zjawiska: wychowanie i wiara — są rzeczywistościami wielowymiarowymi. Nie dadzą się one sprowadzić lub wyrazić w jednej streszczającej definicji lub wypowiedzi. Toteż mówiąc o ich wzajemnej relacji, trzeba mieć zawsze przed oczyma tę ich wielopłaszczyznowość.

2 WYCHOWANIE WE WIERZE A WYCHOWANIE CZYSTO LUDZKIE

Należy również rozróżniać między wychowaniem we wierze a wychowaniem czysto ludzkim i nie umieszczać ich na tej samej płaszczyźnie, jakkolwiek rozgraniczenie obu tych rodzajów wychowania jest w praktyce pedagogicznej bardzo trudne do przeprowadzenia. Dokonanie tego rozróżnienia staje się dopiero wówczas niezbędne, kiedy zaczyna się rozpatrywać prawo i obowiązek Kościoła do wychowania chrześcijańskiego.

Między wychowaniem we wierze a wychowaniem czysto ludzkim zachodzi mniej więcej taka sama relacja, co między przyrodzonością a nadprzyrodzonością. Gdy mówimy o wychowaniu we wierze, to mamy na myśli przede wszystkim proces wychowania do nadprzyrodzoności dokonujący się w oparciu o Ewangelię i całe życie Kościoła⁶. „Obowiązek i prawo Kościoła do wychowania we wierze jest jego prawem niezaprzeczalnym i niezniszczalnym, jego racją bytu i częścią składową posłannictwa, jakie Kościół otrzymał od swego Boskiego Założyciela”⁷. Inaczej nieco przedstawia się sprawa w zakresie wychowania świeckiego, wyrażającego się, gdy chodzi o Kościół, w prawie do zakładania i organizowania szkół dla wszelkiego rodzaju nauczania i wychowania. Otóż wiadomo, że „w dziedzinie wychowania, pomocy niesionej ludziom, jak i na terenie społecznym, Kościół musiał się podjąć zadań należących do społeczeństwa świeckiego. Był więc niejako opiekunem społeczności zachodniej w okresie jej dzieciństwa. Od tamtych czasów minęły wieki, społeczeństwa świeckie osiągnęły swą dojrzałość, w następstwie czego dodatkowe zadania podjęte przez Kościół stały się coraz mniej potrzeb-

⁵ Zob. Múcher, jw. s. 33.

⁶ Zob. L. E. H. Jimenez: *Deklaracja o „wychowaniu chrześcijańskim”*. W: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Red. B. Lambert. Warszawa 1968, s. 246. Podane określenie wychowania we wierze jest zapewne niepełne i nie wyraża całego bogactwa treściowego zawierającego się w tym pojęciu. Wydaje się jednak wystarczające, aby nim się posłużyć w celu przedstawienia i rozwinięcia myśli, będących przedmiotem niniejszego artykułu.

⁷ Tamże s. 255.

ne i można z pewnością przepowiedzieć, że w przyszłości w społeczeństwach, które osiągną pełny rozwój, zadania te znikną całkowicie⁸. Prawa zatem Kościoła do wychowania świeckiego i rozwijania jego wychowawczego posłannictwa na tym odcinku posiadają, jak widać, inny charakter niż wychowanie we wierze w sensie ścisłym i umieszczają się na innej płaszczyźnie. Prawo Kościoła do wychowania czysto ludzkiego jest prawem pochodnym i uwarunkowanym od potrzeby do wychowania do nadprzyrodzoności i proporcjonalnym do tej potrzeby. Posiada ono więc charakter środka, za pomocą którego Kościół może osiągnąć i urzeczywistnić swój właściwy cel wychowawczy, mianowicie — wychowanie we wierze wszystkich dzieci Kościoła. Ponadto jest ono lub może być prawem pomocniczym, uzupełniającym niewydolność rodziców czy społeczności świeckiej w zakresie wychowania w określonym miejscu i czasie⁹. Z historii wychowania i historii Kościoła wiemy, że zadanie to Kościół wypełniał zawsze chwalebnie i skutecznie.

3 KOŚCIÓŁ JAKO INSTYTUCJA WYCHOWUJĄCA

Trzecią sprawą domagającą się wyjaśnienia jest udzielenie odpowiedzi na stawiane często pytanie: czy Kościół jest instytucją lub społecznością wychowującą? W oparciu o dotychczasowe rozważania można odpowiedzieć: tak i nie. Jak nietrudno zauważyć, sprawa nie jest taka prosta i oczywista.

Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że Kościół w swej istocie nie jest instytucją czy społecznością wychowującą, lecz jego pierwszym i naczelnym zadaniem jest uwielbienie Boga i zbawienie człowieka. Kościół jest wspólnotą zbawienia o charakterze sakramentalnym, „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁰, nadprzyrodzoną społecznością zbawczą i kultyczną, powołaną do życia od Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jego istotne posłannictwo polega na pośredniczeniu w imieniu i z upoważnienia Chrystusa przez słowo i sakramenty między Bogiem a człowiekiem. To zaś posłannictwo nie jest w pierwszym rzędzie posłannictwem wychowawczym. Toteż należałoby zrezygnować z tego, aby w przepowiadaniu i sakramentalnym działaniu Kościoła dopatrywać się po prostu tylko jego wychowawczej funkcji¹¹.

⁸ Tamże s. 247.

⁹ Tamże s. 255—256.

¹⁰ KK 1.

¹¹ Zob. Múcher, jw. s. 163—164.

Z drugiej zaś strony nie można też przeczyć faktu, że działanie Kościoła posiada także właściwości typowo wychowawcze. Ponieważ Kościół nieustannie wzywa ludzi do przyjęcia orędzia Chrystusa i pójścia za nim, musi on głosić i interpretować głoszoną przez siebie Ewangelię w taki sposób, aby człowiek mógł ją przyjąć i ustawić w jego świetle swe życie. Przepowiadanie więc orędzia zbawiciela musi z konieczności mieć charakter wychowawczy. Zmierza ono ze swej natury do wewnętrznej przemiany człowieka. Każda zaś przemiana jest procesem wychowawczym, posługującym się różnymi środkami i metodami, przystosowanymi do przekazywanej treści i do zamierzonego celu. W sposób szczególny uwydatnia się to wychowawcze działanie Kościoła we wszystkich formach nauczania w wierze (w katechezie), jak również w przygotowywaniu swych wiernych do świadomego uczestnictwa w życiu liturgicznym i sakramentalnym. Jeśli więc można mówić o przysługującym Kościołowi posłannictwie wychowawczym, to należy je rozumieć jako wychowanie z Ewangelii i do Ewangelii, jako wychowanie z wiary i do wiary. Ponieważ przekazywanie Ewangelii i wiary według woli Chrystusa przysługuje jedynie Kościołowi, musi tego rodzaju działanie wychowawcze również dokonywać się w Kościele i przez Kościół¹².

Dotykamy w tym miejscu teologicznego uzasadnienia wychowawczego posłannictwa Kościoła, które tu jedynie zostało zasygnalizowane. Stanowić ono będzie treść następnego punktu naszych rozważań.

II Biblijno-teologiczne uzasadnienie wychowawczej misji Kościoła

Biskup L.E.H. Jimenez w cytowanej tu już rozprawie na temat Deklaracji Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim wyraża głębokie ubolewanie z powodu niedostatecznego uzasadnienia teologicznego wychowawczej misji Kościoła¹³. Podobne spostrzeżenia nasuwają się, kiedy przeglądamy literaturę na ten temat. Wiele się w niej pisze na temat wychowania w Kościele i przez Kościół, ale nie znajdujemy tam odpowiedniego pogłębienia teologicznego i biblijnego tego zagadnienia. Są to najczęściej rozprawy prezentujące myśl Kościoła odnoszącą się do tematu wychowania, zawartą zwłaszcza w ostatnich dokumentach Kościoła, jednak bez podbudowania jej odpowiednio pogłę-

¹² Tamże s. 164.

¹³ Jimenez, *op. cit.* s. 249, 255—256.

bioną refleksję biblijno-teologiczną. Toteż chcąc mówić o wychowawczym posłannictwie Kościoła, trzeba dlań poszukać uzasadnienia w Piśmie św. i opartych na nim wypowiedziach teologii. W przeciwnym razie jakiegokolwiek rozważania na ten temat będą wisiały w próżni, pozabawione fundamentu i odpowiedniej głębi.

1 ZBAWCZO-WYCHOWAWCZE DZIAŁANIE BOGA I POŚREDNICTWO KOŚCIOŁA

Wczytując się i wglębiając w historię zbawienia, przedstawiającą zbawcze działanie Boga w odniesieniu do ludzkości, można w niej zauważyć, że Bóg urzeczywistniał swój zbawczy plan, zarówno w przeszłości jak i obecnie, za pośrednictwem ludzi. W narodzie izraelskim byli nimi przede wszystkim prorocy, w innych narodach myśliciele, przywódcy ludowi, bohaterowie narodowi itp. Ich działanie stanowiło w zamyśle Boga powolne i mniej lub bardziej wyraźne przygotowanie ludzkości na przyjście tego, który miał być prawdziwym i jednym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi — Jezusa Chrystusa. W tej zbawczej ekonomii Boga w odniesieniu do ludzkości można się więc dopatrzyć pewnego planu pedagogicznego¹⁴, znajdującego także potwierdzenie w nauce Soboru Watykańskiego II. „Plan zbawienia w Starym Testamencie — czytamy — był przede wszystkim nastawiony na to, by przygotować, proroczo zapowiedzieć i rozmaitymi obrazami typicznymi oznaczyć przyjście Chrystusa Odkupiciela. A księgi Starego Testamentu, stosownie do położenia rodzaju ludzkiego przed dokonaniem przez Chrystusa zbawieniem, udostępniają wszystkim znajomość Boga i człowieka oraz sposobów działania Boga sprawiedliwego i miłosiernego w stosunku do ludzi. Jakkolwiek księgi te zawierają sprawy niedoskonałe i doczesne, wykazują jednak prawdziwą pedagogię Bożą”¹⁵.

Ponieważ zbawcze działania Boga w stosunku do ludzi zawiera w sobie pewne właściwości charakterystyczne i podobne do procesu wychowawczego, słuszną jest więc rzeczą mówić o zbawczo-wychowawczym działaniu Boga¹⁶. Analogiczny charakter musi też posiadać działanie Kościoła, który z wyraźnej woli Jezusa Chrystusa jest „powszechnym sakramentem zbawienia”¹⁷. Oznacza to, że Boży plan zbawienia ludzi, osiągnąwszy swoje doskonałe wypełnienie w Jezusie Chrystusie,

¹⁴ Zob. na ten temat G. Groppo: *Educazione cristiana e catechesi*. Torino-Leumann 1972, s. 13n.

¹⁵ KO 15.

¹⁶ Zob. Groppo, jw. s. 13n.

¹⁷ KK 48.

realizuje się w czasie i rozciąga się na wszystkich ludzi przez Kościół, który, wyposażony w różne charyzmaty, organizacyjne struktury, władze i środki oraz dzięki obecności w nim Ducha Świętego staje się w ten sposób niejako żywą kontynuacją i przedłużeniem tajemnicy Chrystusa. Z pośrednictwa zbawczego Kościoła wynika więc jego pośrednictwo wychowawcze, które rozciąga się na wszystkich ludzi, a które nie może posiadać innego celu niż działanie zbawczo-wychowawcze Boga, mianowicie — pełne zbawienie człowieka.

2 DUCHOWE OJCOSTWO KOŚCIOŁA

Funkcja pośrednictwa w działaniu zbawczo-wychowawczym Boga i wynikające z niej posłannictwo wychowawcze przysługuje Kościołowi przede wszystkim na mocy istnienia w nim duchowego ojcostwa, łączącego się bardzo ściśle z jego apostołatem głoszenia słowa Bożego. Stwierdzenie to znajduje bardzo wyraźne uzasadnienie w nauce św. Pawła, przyjętej i rozwiniętej później przez tradycję Kościoła. W wielkim uproszczeniu można ją sprowadzić do następujących momentów¹⁸:

Ten, kto z wiarą wsłuchuje się w radosną nowinę o zbawieniu, czyli w Ewangelię, i przyjmuje chrzest, staje się nowym człowiekiem w Chrystusie. Św. Paweł pojmuje to nowe życie chrześcijanina, zgodnie zresztą z nauką Jezusa przekazaną nam przez św. Jana (J 3,5—6) — jako powtórne narodziny i stwierdza, że są one uwarunkowane od głoszenia słowa Bożego i jego akceptacji z wiarą. „Jakże więc mieli wyzwać Tęgo (Chrystusa), w którego nie wierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tęgo, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? (...) Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,14—17). W tej właśnie postudze głoszenia słowa Bożego św. Paweł widzi źródło ojcostwa duchowego: „Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć — jako moje najdroższe dzieci. Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4,14—15). Apostoł ma, jak widać, świadomość tego, że jest ojcem gminy chrześcijańskiej w Koryncie, ponieważ głosił tam Ewangelię. Utrzymuje więc, że z tego powodu ma prawo do upomnienia Koryntian, do dawania im pouczeń wychowawczych, jak to czyni ojciec w stosunku do swych dzieci. Wszyscy inni w Koryncie, którzy sprawują jakąś funkcję lub władzę, są jedynie „wychowawcami”. Ojcem duchowym jest tylko on, po-

¹⁸ Przedstawiamy ją za Greppo, jw. s. 32—35.

nieważ zrodził mieszkańców Koryntu do nowego życia w Chrystusie przez głoszenie im Ewangelii. Dla św. Pawła jest więc posługa apostołska głoszenia słowa Bożego przekazywaniem nowego życia, a w konsekwencji źródłem duchowego ojcostwa. Polega ono w swej istocie na współpracy i na pośredniczeniu w działaniu zbawczo-wychowawczym Boga.

Idea ojcostwa duchowego została przyjęta przez Kościół pierwotny (nawiązywało do niej wielu ojców Kościoła) i przetrwała w życiu Kościoła do naszych czasów. Nazywanie papieża Ojcem św., odnoszenie tej nazwy w wielu miejscach do biskupów i kapłanów oznacza coś więcej niż honorowy tytuł. Jest ono wyrazem głęboko zakorzonego w świadomości Kościoła przekonania o przysługującej mu funkcji ojcostwa duchowego.

3 MACIERZYŃSTWO KOŚCIOŁA

Pojęcie Kościoła jako Matki jest drugim aspektem, poprzez który wyraża się i na którym opiera się funkcja pośrednictwa Kościoła w działaniu zbawczo-wychowawczym Boga¹⁹.

Podstawę biblijną dla takiego ujęcia Kościoła stanowi również nauka św. Pawła, przedstawiająca Kościół w jego podwójnym aspekcie: jako „Ciało Chrystusa” (1 Kor 12,27) oraz w swej strukturze hierarchicznej (1 Pt 1,5). Na tych wypowiedziach Pawłowych opiera się rozróżnienie między Kościołem-wspólnotą i Kościołem-instytucją.

Spojrzenie na Kościół jako na wspólnotę pozwala nam go ująć przede wszystkim jako Lud Boży, obejmujący wszystkich ludzi zbawionych w Jezusie Chrystusie. Wyraża go najpełniej klasyczny termin „ecclesia”. Ale Kościół posiada również strukturę hierarchiczną i jest wyposażony w środki ustanowione przez Chrystusa, celem doprowadzenia ludzi do owej wspólnoty z Bogiem i między sobą w Chrystusie Jezusie. Oba aspekty Kościoła są nierozdzielnie ze sobą związane i trudno je od siebie oddzielić, przy czym drugi posiada charakter czasowy i stanowi podstawę dla pierwszego, tj. dla powstania Kościoła jako wspólnoty. To właśnie ten drugi wymiar Kościoła sprawia, że może powstać i zrodzić się prawdziwa „ecclesia”, czyli wspólnota Ludu Bożego. Dzięki temu, że Kościół posiada depozyt wiary, sakramentów, posług i apostołskich charyzmatów, jest on Matką, która „przez przepowiadanie (...) i chrzest rodzi (synów) do nowego nieśmiertelnego życia”²⁰. To również sprawia, że

¹⁹ Rozwijamy tę myśl również za Groppo, jw. s. 35—37.

²⁰ KK 64.

przez Matkę-Kościół Chrystus rodzi się i wzrasta w sercach wiernych²¹. Istnieją więc w Kościele niezbędne środki, dzięki którym może powstać owa wspólnota ludzi z Bogiem w Chrystusie przez Ducha Świętego. W tym też sensie można mówić o macierzyństwie Kościoła, czyli o Kościele jako Matce.

Jako Matka Kościół musi także dawać swoim dzieciom chrześcijańskie wychowanie, to znaczy „takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepojone duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udziela swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego”²².

Przedstawione wyżej uzasadnienie wychowawczej misji Kościoła od strony biblijno-teologicznej zostało tu zaledwie naszkicowane. Wymaga ono bardziej pogłębionej refleksji. Uważnego czytelnika może jednak zaskoczyć fakt, iż pominięte zostały w niniejszym artykule dwa bardzo ważne dokumenty, zawierające naukę Kościoła na temat wychowania: encyklika Piusa XI o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (*Divini Illius Magistri*) oraz Deklaracja Soboru Watykańskiego II o wychowaniu chrześcijańskim. Oba dokumenty są tak bogate w treść, że sprawy, o których mówią, zasługują na odrębne omówienie, które zaprezentujemy w osobnej rozprawie.

THE BIBLICAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE PEDAGOGICAL MISSION OF THE CHURCH

SUMMARY

Seeking a theological motivation for the pedagogical mission of the Church we discover deep interconnections and interpenetration of many problems, such as upbringing and faith, upbringing in the faith and purely human upbringing, or the Church as a pedagogical institution. The authors of the article try to make the necessary distinctions, spell them out and show the interconnections and the multifaceted nature of the realities involved. Then they present a theological and biblical motivation for the pedagogical mission of the Church. God's saving action towards men has some characteristics of the upbringing process, so that it is possible to speak of a soterio-pedagogical action of God. The Scripture reveals true pedagogy on His part. The Church, which by the will of Christ is the universal sacrament of salvation, acts in a similar manner. The function of me-

²¹ KK 65.

²² DWCH 3.

diating in the soterio-pedagogical action of God and the resulting pedagogical mission are proper to the Church by virtue of the spiritual fatherhood which exists in it and which is closely linked with the apostolic mission of proclaiming the word of God. This is confirmed by the teachings of St. Paul and by tradition. The notion of the Church as Mother is another aspect, both an expression of and a foundation for the Church's mediating function in the soterio-pedagogical action of God. The article has an introductory nature and stresses the need for deeper reflection.

MAGNIFICAT — HYMNEM MATKI UBOGICH

Hymn Maryi, zapisany w Ewangelii św. Łukasza (1,46—55), jest nie tylko jednym z najbardziej znanych i popularnych kantyków Nowego Testamentu, lecz także przepiękną syntezą uczuć i prawd, jakie człowiek biblijny zdołał wypowiedzieć przed Bogiem. Wieloaspektowość treści tego kantyku jest zasadniczą przyczyną licznych opracowań, propozycji rozwiązań i nowych hipotez¹. Nie wszystko dotąd zostało poruszone i wypowiedziane. Istnieją jeszcze w Magnificat pewne aspekty ukryte, którym warto poświęcić szczególną uwagę, ze względu na ich moc aktualizującą.

Nasza rzeczywistość historyczna ostatnich lat zda się wprost domagać aktualizacji tych słów Magnificat, które ukazują zbawczą interwencję Boga-Sędziego w dziejach ludzkich (wiersze 51—53). Stykają się w tych wierszach dwa tematy biblijne szczególnie bliskie i silnie odczuwane. Na tle ożywionego kultu Matki Bożej i pewnych gwałtownych przemian społecznych, jakie się ostatnio dokonały, moglibyśmy sformułować je następująco:

- a) Maryja — Matką wiary, oraz
- b) Ubodzy — przedmiotem zatroskania Boga.

¹ Wśród obszernej bibliografii na temat Magnificat możemy wymienić z nowszych pozycji następujące: J. Dupont: *Le Magnificat comme discours sur Dieu*. „Nouvelle Revue Theologique” 102:1980, s. 321—343; J. T. Forestell: *Old Testament Background of the Magnificat*. „Marian Studies” 12:1961, s. 205—244; F. Gryglewicz: *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lucas*. „New Testament Studies” 21:1974/75, s. 265—273; E. Hamel: *Le Magnificat et le renversement des situations*. „Gregorianum” 60:1979, s. 55—84; R. Schnackenburg: *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*. „Geist und Leben” 38:1965, s. 342—357; R. C. Tannenhill: *The Magnificat as Poem*. „Journal of Biblical Studies” 93:1974, s. 263—275; W. Vogels: *Le Magnificat, Marie et Israel*. „Eglise et Théologie” 6:1975, s. 279—296; J. Vogt: *Ecce ancilla Domini: eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*. „Vigiliae Christianae” 23:1969, s. 241—253. Z opracowań w języku polskim na szczególną uwagę zasługują: F. Gryglewicz: *Ewangelia według św. Łukasza*. Poznań 1974, s. 380—392; tenże: *Magnificat, aspekt maryjny*. „Częstochowskie Studia Teologiczne”. Częstochowa 1973, s. 77—86; M. Kokot: *Magnificat w świetle Psalmów*. W: *Studia z teologii św. Łukasza*. Praca zbiorowa. Poznań 1973, s. 80—87; W. Smereka: *Hymn Matki Boskiej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1951 nr 1, s. 38—56.

diating in the soterio-pedagogical action of God and the resulting pedagogical mission are proper to the Church by virtue of the spiritual fatherhood which exists in it and which is closely linked with the apostolic mission of proclaiming the word of God. This is confirmed by the teachings of St. Paul and by tradition. The notion of the Church as Mother is another aspect, both an expression of and a foundation for the Church's mediating function in the soterio-pedagogical action of God. The article has an introductory nature and stresses the need for deeper reflection.

MAGNIFICAT — HYMNEM MATKI UBOGICH

Hymn Maryi, zapisany w Ewangelii św. Łukasza (1,46—55), jest nie tylko jednym z najbardziej znanych i popularnych kantyków Nowego Testamentu, lecz także przepiękną syntezą uczuć i prawd, jakie człowiek biblijny zdołał wypowiedzieć przed Bogiem. Wieloaspektowość treści tego kantyku jest zasadniczą przyczyną licznych opracowań, propozycji rozwiązań i nowych hipotez¹. Nie wszystko dotąd zostało poruszone i wypowiedziane. Istnieją jeszcze w Magnificat pewne aspekty ukryte, którym warto poświęcić szczególną uwagę, ze względu na ich moc aktualizującą.

Nasza rzeczywistość historyczna ostatnich lat zda się wprost domagać aktualizacji tych słów Magnificat, które ukazują zbawczą interwencję Boga-Sędziego w dziejach ludzkich (wiersze 51—53). Stykają się w tych wierszach dwa tematy biblijne szczególnie bliskie i silnie odczuwane. Na tle ożywionego kultu Matki Bożej i pewnych gwałtownych przemian społecznych, jakie się ostatnio dokonały, moglibyśmy sformułować je następująco:

- a) Maryja — Matką wiary, oraz
- b) Ubodzy — przedmiotem zatroskania Boga.

¹ Wśród obszernej bibliografii na temat Magnificat możemy wymienić z nowszych pozycji następujące: J. Dupont: *Le Magnificat comme discours sur Dieu*. „Nouvelle Revue Theologique” 102:1980, s. 321—343; J. T. Forestell: *Old Testament Background of the Magnificat*. „Marian Studies” 12:1961, s. 205—244; F. Gryglewicz: *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lucas*. „New Testament Studies” 21:1974/75, s. 265—273; E. Hamel: *Le Magnificat et le renversement des situations*. „Gregorianum” 60:1979, s. 55—84; R. Schnackenburg: *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*. „Geist und Leben” 38:1965, s. 342—357; R. C. Tannenhill: *The Magnificat as Poem*. „Journal of Biblical Studies” 93:1974, s. 263—275; W. Vogels: *Le Magnificat, Marie et Israel*. „Eglise et Théologie” 6:1975, s. 279—296; J. Vogt: *Ecce ancilla Domini: eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*. „Vigiliae Christianae” 23:1969, s. 241—253. Z opracowań w języku polskim na szczególną uwagę zasługują: F. Gryglewicz: *Ewangelia według św. Łukasza*. Poznań 1974, s. 380—392; tenże: *Magnificat, aspekt maryjny*. „Częstochowskie Studia Teologiczne”. Częstochowa 1973, s. 77—86; M. Kokot: *Magnificat w świetle Psalmów*. W: *Studia z teologii św. Łukasza*. Praca zbiorowa. Poznań 1973, s. 80—87; W. Smereka: *Hymn Matki Boskiej*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1951 nr 1, s. 38—56.

Oba tematy zająbiają się w jakiś sposób i pozwalają na krótką ich syntezę w ujęciu takim, jakie proponujemy w tytule niniejszego artykułu. Pragniemy najpierw poruszyć problem powiązań między ubogimi a hymnem Magnificat, następnie rozważyć charakter maryjny samego hymnu w kontekście Ewangelii św. Łukasza i wreszcie odkryć znaczenie słów Maryi o interwencji Boga (wiersze 51—53) i ich interpretację wśród pierwszych odbiorców orędzia Dobroć Nowiny. Dogłębny sens słów Maryi i ich odczytanie przez pierwszych chrześcijan pozwolą nam na nowe i aktualizujące spojrzenie na orędzie tego wspaniałego hymnu.

I Ubodzy jako tło teologiczno-egzystencjalne hymnu Magnificat

W tekście hymnu dwa razy spotykamy greckie słowo *tapeinos* (*tapeinosis*), zawierające pojęcie ubóstwa: w wierszu 48, gdzie *tapeinosin* znaczy „uniżenie”, i w wierszu 52, gdzie *tapeinous* oznacza po prostu „ubogich”. Jest to oczywiście wskazówka niewystarczająca, by doszukiwać się szczególnego odniesienia się do ubóstwa czy ubogich. Gdy jednak zwrócimy uwagę, że terminem najczęściej używanym na oznaczenie ubogich w greckim tekście Pisma św. jest słowo *ptochos*² i że właśnie to słowo występuje przede wszystkim w Ewangelii św. Łukasza³, w wypadku Magnificat zastanawia nas odejście od przyjętej terminologii. Rozwiązanie trudności nie każe długo na siebie czekać: Łukasz cytuje tu dowolnie tekst z 1 Sm 2,7n, podobnie jak to czyni w wierszu 48, gdzie nawiązuje do 1 Sm 1,11 i do Ps 113,6. Owa podkładka starotestamentalna wyjaśnia nam dokładniej znaczenie terminu *tapeinos*, użytego w wierszu 52. Chodzi tu nie o ubogich w sensie materialnym, lecz o poniżonych, opuszczonych.

Inne znaczenie bliskie temu słowu to cierpienie moralne, bezprawne skrzywdzenie. Takie tłumaczenie odpowiada temu, co oznacza pojęcie „ubogi” w Starym Testamencie. Podstawowy sens tego pojęcia, wyrażonego w języku hebrajskim przez *'a n i*, *'a n a w*, *'a b y o n*, jest równoznaczny z „zależny, nie posiadający pełnych praw, dlatego słaby i pozbawiony potrzebnych środków”⁴. W takim właśnie sensie należy

² Por. X. Léon-Dufour: *Ubogi*. W tegoż: *Słownik Nowego Testamentu*. Poznań 1981, s. 637.

³ Św. Łukasz używa słowa *ptochos* w swojej Ewangelii dziesięć razy, podczas gdy *tapeinos* występuje u niego tylko jeden raz, mianowicie w Magnificat. Formy pochodne od tego rdzenia występują nadto cztery razy w Ewangelii i dwa razy w *Dziejach*, ale w żadnym z tych wypadków nie oznaczają ubóstwa.

⁴ A. Grabner-Haider: *Die Bibel und unsere Sprache*. Wien 1970, s. 370.

rozumieć ubóstwo Izraelity skarżącego się na swoją krzywdę w modlitwie Psalmów⁵. Z punktu widzenia socjologicznego trafnie oddaje to sentencja mądrościowa z Syr 13,3: „Gdy bogaty wyrządza krzywdę, jeszcze się zżyma, gdy biedny jest krzywdzony, jeszcze musi przeprosić”.

Biedny jest więc rozumiany tutaj jako niesprawiedliwie zależny od bogatego i ta niesprawiedliwa zależność budzi w nim świadomość zależności także od sprawiedliwego Boga. Stąd wytwarza w sobie z łatwością dyspozycje do „stanięcia przed Bogiem”, do modlitwy i do ufnej prośby. Taki obraz biednego znajdujemy nie tylko w Starym, ale także i w Nowym Testamencie, gdzie np. uboga (materialnie!) wdowa dla uświetnienia chwały Bożej w świątyni gotowa jest włożyć do skarbca świątynnego „wszystko co posiada” (Mk 12,44). Biednych w tym znaczeniu określa się również słowem *ptochos*, ale ponieważ termin ten oznacza jednocześnie ubogich w sensie materialnym, autor użył w hymnie słowa *tapeinos*, aby nie było wątpliwości, że nie chodzi tu o ubóstwo w sensie materialnym, lecz raczej o krzywdę wynikającą z niesprawiedliwości ludzkiej i w związku z tym o odwoływanie się człowieka do sprawiedliwości Bożej. Tak więc cała struktura tematyczna Magnificat jest osnuta wokół obrazu ubóstwa biblijnego. Ukazane jest ono przy pomocy biegunowo skrajnych pojęć: ubóstwa jako poniżenia w pokorze i ubóstwa jako poniżenia przez krzywdę. Pierwsze odnosi się do Maryi, która nazywa siebie „poniżoną służebnicą” (w. 46)⁶, drugie dotyczy wszystkich dotkniętych krzywdą i określonych w hymnie dwoma terminami paralelnymi: głodni/pokorni (wiersze 52—53). Za pierwszym pojęciem kryje się obraz pokory znamionującej najwyższą godność człowieka, za drugim widać pokorę, która prowadzi do rozpacz. W obydwu obrazach jest wspólne odniesienie się ubogiego do Boga, charakterystyczne postawie ubogich w

⁵ Interesującą monografię na temat ubogich w Psalmach napisał P. van den Berge: *'Ani et 'Anaw dans les psaumes*. W: *Le Psautier*. Ed. R. de Langhe. Louvain 1962, s. 273—295. Natomiast syntetyczne opracowanie różnych aspektów związanych z pojęciem ubóstwa w Piśmie św. można znaleźć w: *Evangelizzare pauperibus*. *Atti della XXIII Settimana Biblica — Roma 1976*. Brescia 1978.

⁶ Pomijamy tu dyskusję na temat wozsamienia „służebnicy” i znaczenia jej poniżenia. Prawdą jest, że to poniżenie mogłoby wskazywać na upokarzający stan bezdzietnej Elżbiety (Łk 1,25; zob. R. E. Brown: *The Birth of the Messiah*. London 1977, s. 334n), ale równie dobrze może ono dotyczyć wyrzeczenia się macierzyństwa ze strony Maryi lub po prostu jej ubogiego stanu społecznego, który był daleki od tego, jaki przysługiwał potomkom królewskiego rodu Dawida; słowo „służebnica” wyraźnie nawiązuje do tytułu, jakim Maryja nazywa siebie w Łk 1,38.

Starym Testamencie. Maryja odczytuje w swoim ubóstwie najwyższą godność otrzymaną od Boga: „uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest” (wiersz 49), w ubóstwie zaś skrzywdzonych dostrzega ona pewny znak rychłego objawienia się miłosierdzia Bożego (wiersze 50—54). Tak więc starotestamentowy obraz ubóstwa i ubogich osiąga w Magnificat pełnię znaczeniową i teologiczną. Zawiera bowiem i pojęcie krzywdy, i przekonanie o sprawiedliwości, głębię ufności i godność pokory⁷.

R. E. Brown proponuje hipotezę pochodzenia kantyku Maryi z kręgu tzw. Anawim — ubogich stanowiących trzon pierwszych wspólnot judeochrześcijańskich w Jerozolimie⁸. Argumenty przytoczone na poparcie tej hipotezy nie są dostatecznie przekonujące, ale pośrednio ukazują one z całą wyrazistością, jak treść hymnu odzwierciedla stan i uczucia Anawim z okresu międzytestamentowego. Magnificat zbliża się zwłaszcza do hymnów i modlitw Anawim z Qumran. Są oni ubogimi w biblijnym znaczeniu tego słowa: doświadczani różnymi próbami, nawet prześladowani, pokładają całą ufność w Bogu i stanowią przeciwieństwo tych, którzy są samowystarczalni, którzy nie potrzebują pomocy Bożej, a nawet nie odczuwają potrzeby Boga. Należy przypuszczać, że tacy ubodzy stali się pierwszymi odbiorcami zbawczego orędzia Jezusa z Nazaretu. Św. Łukasz podkreśla w sposób szczególny te elementy zbawczego działania Bożego w Jezusie Chrystusie, które charakteryzowały oczekiwanie zbawienia przez Anawim, a więc mesjanizm Dawidowy, głoszenie Ewangelii ubogim, niesienie pomocy cierpiącym, przywracanie sprawiedliwości za cenę prześladowania i śmierci; wskrzeszenie i wywyższenie sprawiedliwego przez Boga. W opisie

⁷ Trzy pierwsze cechy ubóstwa są często wzmiankowane w Psalmach. Przekonanie o sprawiedliwości i głęboka ufność w Bogu wyrażone są w Psalmach późniejszych przy pomocy kategorii „miłosierdzia i sprawiedliwości”, np. w Ps 103,6, gdzie sprawiedliwość jest ukazana jako pomoc uciśnionemu, oraz w Ps 103,17, gdzie miłosierdzie i sprawiedliwość są dwoma członami paralelnymi; podobnie rzecz ma się w Ps 101, gdzie miłosierdzie jest odrzuceniem niegodziwości i przestępstwa (w. 3), przewrotności, uwłaczenia biednemu i pychy (wiersze 4—5). Piękny przykład ufności ubogiego w Bogu znajdujemy w Jdt 9,11—12. Natomiast godność pokory, wyrażona w Magnificat słowami: „Wejrzał na uniżenie Służebnicy swojej. Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia, gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (wiersze 48—49), wprowadza nowe elementy do starotestamentowego pojęcia pokory. Nowość tę powiązać należy ze szczególną rolą Maryi w ekonomii zbawienia i z jej wybraństwem na Matkę Chrystusa. Por. Gryglewicz: *Magnificat, aspekt maryjny*, jw. s. 80n.

⁸ Zob. Brown, jw. s. 350—355: *The Canticles and the Jewish Christian Anawim*.

zaś Ewangelii Dzieciństwa przetyka opowiadanie wzorcowymi postaciami z grupy Anawim: mówi o Zachariaszu i Elźbiecie, Symeonie i Annie, św. Józefie, pasterzach. Niejako na czele tej galerii postaci stoi Maryja, która wypowiada słowa hymnu Anawim tuż po udzieleniu swego „fiat” na słowa zwiastujące nadejście Mesjasza.

II Magnificat w kontekście Ewangelii św. Łukasza

Kontekstem bezpośrednim hymnu jest opis pozdrowienia, jakie zwyczajem ludzi Wschodu wymieniają między sobą osoby bliskie spotykające się po pewnym okresie niebytności. Do zwyczajowej formuły *š a l o m l e k a* = „pokój z tobą” dodaje się w takiej sytuacji słowa ukazujące szczególną rolę i znaczenie osoby, do której skierowane jest powitanie, oraz niezwykłość samej okoliczności powitania. Tak jest właśnie w naszym wypadku: św. Elźbieta podkreśla i wyjątkową rolę Maryi, i nadzwyczajność okoliczności powitania w dwu zwrotach: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane ci od Pana” (wiersz 45) i „skądże mi to, że Matka Pana mego przychodzi do mnie” (wiersz 43). Osoba witana odpowiada podobnymi słowami, nawiązując bądź to do własnej sytuacji, bądź do sytuacji osoby witającej, bądź też — jak to bywało u pobożnych Izraelitów — czyniąc z odpowiedzi akt uwielbienia Boga jako sprawcy nadzwyczajnych wydarzeń, o których mówiono w powitaniu. Odpowiedź Maryi nawiązuje do formy ostatniej, wyrażając się jednak nie w modlitwie ku Bogu, lecz w hymnie o Bogu⁹. Odpowiedź ta nie jest skierowana ku drugiej osobie, jak np. kantyk Zachariasza, lecz jest opowiadaniem sformułowanym w osobie trzeciej. Inaczej mówiąc, Magnificat jest opisem, w którym Bóg ukazany jest takim, jakim objawia się on w swoim działaniu; treść hymnu kreśli taki obraz Boga, jaki Stary Testament przekazał w spuściźnie Nowemu. Obraz ten jest nam doskonale znany z przypowieści Chrystusa, z tzw. ośmiu błogosławieństw (Mt 5,3—12; Łk 6,20—26) i z hymnu uwielbienia Ojca przez Jezusa (Mt 11,25—26; Łk 10,21).

Ponadto Magnificat zda się posiadać szczególną rolę w szerszym kontekście, a mianowicie jako perykopa ramowa dla obydwu pism Łukaszowych: Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Jest dziś opinią ogólnie przyjętą, że oba stanowiły jedną księgę zbawienia, przeznaczoną dla rodzącego się Kościoła. Kończy się ona cytatem z Iz 6,9—10, który

⁹ Komentatorzy Ewangelii św. Łukasza zgodni są z tym, że Magnificat jest hymnem o Bogu. Zob. np. Dupont, jw. s. 321n.

potępia głuchotę i zaślepienie ludu odrzucającego „zbawienie Boże” (Dz 28,26n). No początku zaś tej księgi znajduje się hymn Maryi, która pozdrawia w taki właśnie sposób przyjście na świat zbawienia w osobie poczętego w niej Jezusa Chrystusa. Magnificat stanowi zatem radosny wstęp, obwieszczający nadejście zbawienia, zaś Iz 6,9—10 jest realistycznym zakończeniem księgi, wyjaśniającym odrzucenie zbawienia przez Żydów.

Uderza nas, że kanyk nie mówi nic szczególnego o sytuacji Matki przyszłego Zbawiciela; znajdujemy tam bowiem jedynie kilka wzmianek ogólnikowych, koniecznych zresztą do tego, by wspólnota chrześcijańska mogła rozpoznać w Maryi początki zbawienia. Hymn ma raczej charakter wezwania skierowanego do wierzących, by uświadomili sobie wielkość otrzymanej łaski i uwielbiali Boga za jego wielkie miłosierdzie.

Wrzście baczne przyjrzenie się poszczególnym wezwaniom hymnu ukazuje, jak bardzo jest on zakorzeniony w doświadczeniach religijnych Starego Testamentu. Ma się wrażenie, że to wspaniała kobieriec, utkany ze starotestamentowych tekstów. Jego słowami Maryja wyraża syntezę prawd teologicznych, kształtujących wiarę pobożnych Izraelitów.

W świetle powyższych obserwacji nie sposób nie dostrzec, że Magnificat to nie spontaniczna odpowiedź Matki Bożej na pozdrowienie swej krewnej, lecz głęboka synteza teologiczna, stojąca na pograniczu Starego i Nowego Przymierza. Słusznie uważają niektórzy, iż można ten hymn porównać do arii w operze, gdzie akcja zostaje na chwilę zawieszona, by zwrócić uwagę na jakieś szczególne wydarzenie¹⁰.

Powstaje więc pytanie, jakie jest pochodzenie hymnu? Porównując go z innymi hymnami z Ewangelii Łukasza ma się wrażenie, że ta synteza teologiczna została stworzona przez samego autora i przez niego włożona w usta Maryi. Wrażenie to jednak jest dalekie od rzeczywistości historycznej, która nie wydaje się przychylić na korzyść Łukaszowej redakcji tekstu¹¹. W Ewangelii Dzieciństwa bowiem znajduje się kilka hymnów wypowiedzianych przez różne osoby i o różnej strukturze poetyckiej. Czy redakcję tamtych można także przypisać

¹⁰ Tak określił go Tannenhill, jw. s. 265.

¹¹ Jak wiele jest racji przemawiających za i przeciw Łukaszowej redakcji hymnu, niech świadczy fakt, że istnieją aż cztery różne opinie. Z tych najbardziej są brane pod uwagę następujące: a) hymn został ułożony przez Łukasza i dodany do istniejącego już tekstu Ewangelii; b) hymn jest przedłukaszowy lub niełukaszowy i został dodany przez Łukasza do napisanego już tekstu Ewangelii. Zob. Brown, jw. s. 346n.

św. Łukaszowi? Ponadto w niektórych z nich ich treść odbiega tak dalece od obrazu ich autorów, pozostawionego nam przez św. Łukasza, iż nie sposób przyjąć, by ten sam autor był twórcą i opisu osób, i wypowiedzianych przez nich słów hymnów¹².

Część badaczy uważa, że hymny te pochodzą z liturgii pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Palestynie, wspólnot modlących się przeciw słowami Starego Testamentu¹³. W hymnach tych wyraziłyby one pierwsze przeżycia religijne Nowego Testamentu, oparte na schematach i formułach zaczerpniętych z modlitwy synagogalnej.

Nie mamy zamiaru kredytować lub dyskredytować tych opinii. Pragniemy tylko zwrócić uwagę na fakt, że św. Łukasz przypisuje Maryi słowa Magnificat w sposób świadomy i zamierzony. Znaczy to, że zarówno dla Ewangelisty, jak i dla pierwszych chrześcijan, odbiorców jego orędzia, słowa te wyrażały zbawcze doświadczenie Maryi i zawierały treść sformułowaną i przekazaną Kościołowi przez Matkę Jezusa. Tylko taki wymiar treściowy jest właściwy słowom Magnificat i żadne argumenty krytycznoliterackie czy religijnospołeczne nie mogą oddzielić treści hymnu od osoby Maryi. Oznacza to także, że związek treści Magnificat z Maryją jest bardzo istotny dla celów hermeneutycznych, które przewodzą każdej lekturze tekstu biblijnego. W tej perspektywie problematyka historycznego pochodzenia hymnu schodzi na dalszy plan, zarówno z braku informacji dotyczących źródeł, z których czerpał św. Łukasz¹⁴, jak też ze względu na intencję autora, który przekazał Magnificat jako hymn wypowiedziany przez Maryję¹⁵. Mając na uwadze, że Magnificat jest odpowiedzią Maryi na

¹² Tę obiekcję przytaczamy za Brownem, jw. s. 348n.

¹³ Zob. J. Jones: *The Background and Character of the Lukan Psalms*. „Journal of Theological Studies” 9:1968, s. 10—50 i inni. Ostatnio hipotezę tę podejmuje P. M. Laconi: *Il Magnificat canto di Maria e canto della Chiesa*. „Parole di Vita” 25:1980, s. 175.

¹⁴ Zdaniem niektórych autorów hymn — wypowiedziany pierwotnie po aramejsku — miał być później spisany w języku hebrajskim i następnie przełożony na język grecki. Zob. H. Sahlin: *Der Messias und das Gottes volk*. Uppsala 1945, s. 174n; Gryglewicz: *Ewangelia według św. Łukasza*, jw. s. 380n. Opinia ta jest czystym przypuszczeniem i z braku uzasadnienia wydaje się mało prawdopodobna.

¹⁵ Nie sprzeciwia się to sądowi, że Łukasz mógł dokonać i z pewnością dokonał własnych przeróbek w słownictwie i stylu hymnu. Zob. Smereka, jw. s. 43; Gryglewicz: *Ewangelia według św. Łukasza*, jw. s. 381; G. Huyghe: *Biblische Glaubensschule*. Luzern 1966, s. 76. Podkreślając zamierzoną intencję autora, stwierdzamy tym samym, że przeróbki Łukaszkowe musiały być dokonane w duchu i zgodnie z oryginalną treścią hymnu.

pozdrowienie Elżbiety, która wysławiała jej wiare, możemy powiedzieć, że orędzie to stanowi swego rodzaju wyznanie wiary w Boga przez Matkę Jezusa Chrystusa. Wyznanie to skonstruowane jest w oparciu o modlitewne teksty Starego Testamentu, lecz ukazuje działanie Boga oglądane już w perspektywie wydarzenia Chrystusa.

Na tle tak ogólnie scharakteryzowanej roli Magnificat w kontekście Ewangelii św. Łukasza przyjrzymy się obecnie wierszom 51—53, które zajmują szczególne miejsce w całości hymnu.

III Ubodzy i bogaci w słowach Magnificat

Wiersze 51—53 zajmują wyjątkowe miejsce w tekście hymnu z następujących racji:

a) zdaniem niektórych specjalistów znajdują się w nich pewne archaiczne zwroty, które odzwierciedlają refleksje Maryi nad wydarzeniami zbawczymi w kontekście rodzącego się Kościoła i, być może, pochodzące od niej samej¹⁶;

b) temat rozwinięty w tych wierszach zajmuje naczelne miejsce w Magnificat i obejmuje prawie 1/3 całego tekstu;

c) z drugiej strony temat ów, będąc bliski myślom i uczuciom Maryi, wyrażony jest tam słowami, które kontrastują zdecydowanie z innymi wezwaniami Magnificat i zdają się być pozornie obce duchowi Maryi.

Poświęćmy chwilę uwagi ostatniej z przedstawionych racji. Tekst, który nas interesuje, brzmi następująco: „On okazał moc ramienia swego, rozproszył (ludzi) pyszniących się zamysłami serc swoich. Strącił władców z tronu i wywyższył pokornych, łaknących nasycić dobrami, a bogatych z niczym odprawił”¹⁷.

Przynajmy, że takie słowa w Magnificat są mimo wszystko obce nastrojowi całego hymnu. Jaki bowiem wyłania się z nich obraz Boga: Zbawiciela czy Mściciela? Jak ponadto pogodzić się z tym, by „słodka Dziewica Maryja” mogła cieszyć się („duch mój rozradował się w Bogu”) na myśl o rozproszeniu ludzi zbyt wysoko mniemających o sobie,

¹⁶ Por. P. Grelot: *Marie. W: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Red. M. Viller. T. 10. Paris 1977, s. 417. Podobnie sądzi Huyghe, *ibid.* s. 75.

¹⁷ Tekst cytujemy za Biblią Tysiąclecia. Poznań 1980⁹. Jednak formy czasownikowe przełożyliśmy za tekstem greckim w czasie przeszłym (aoryst), a nie w teraźniejszym, jak to czyni tłumacz wyżej wzmiankowanej Biblii.

bądź też na myśl o obalonych tronach? Albo czy może nas zadowolić interpretacja alegoryczna, dostrzegająca w pysznych i we władcach upadłych aniołów, greckich mędrców, niewiernych Żydów i faryzeuszów?¹⁸ Lub też czy można zgodzić się ze zdaniem św. Bernarda ze Sieny, że bogacze z hymnu to ludzie fałszywi, niesprawiedliwi i przewrotni?¹⁹ A co powiedzieć o wszystkich próbach nadania tym wierszom znaczenia społeczno-politycznego? Tak interpretował wiersze te już pod koniec XIX w. Charles Maurras. Zgorszony słowami bulwersującymi ówczesny porządek społeczny, pisał: całe szczęście, że hymn ten jest śpiewany w języku łacińskim²⁰. W taki sam sposób, chociaż w odwrotnym kierunku, interpretują te słowa Magnificat wszyscy zwolennicy tzw. chrześcijaństwa dla socjalizmu. Konferencja Episkopatu Kolumbii stwierdziła w 1976 r., że Magnificat stał się dla wielu wezwaniem rewolucyjnym, rodzącym nawet męczenników nowej wiary, „guerrilleros” latynoamerykańskich²¹.

Wszystkie powyższe interpretacje grzeszą zbyt wielkim subiektywizmem. Aby odczytać właściwy sens słów Matki Zbawiciela, trzeba uświadomić sobie ich starotestamentowe zaplecze. W powyższych wierszach Magnificat znajdujemy echa kilkunastu takich tekstów. Wśród tych szczególnie bliskie są teksty Ps 34,11; 89,11 i 107,9, w których to autorzy natchnieni uwielbiają zbawcze dzieła Boga dokonane wśród ubogich swego ludu, oraz fragment kantyku Anny, zapisany w I Sa 2,7—8, w którym uwielbia ona Boga nie za wywołanie rewolucji, lecz za narodziny syna, przyszłego wybawcy i sędziego Izraela. Słowa Magnificat o wywyższeniu pokornych bliskie są apoteozie pokornych i ubogich, jakie znajdujemy w Syr 11,1.11.13, zaś ostre potępienie władców podejmuje wypowiedź Boga przeciw królowi izraelskiemu w Ez 21,31n i sentencja mądrościowa z III 12,19.

Teksty starotestamentowe, stanowiące tło modlitwy Maryi, pochodzą zatem nie z pola walki ani z barykad rewolucji, lecz z ust ludzi pokornych i prostych, którzy stali się świadkami wielkich dzieł Boga. To właśnie im, zapomnianym i najmniej znaczącym w społeczeństwie, Bóg okazał swoją moc, dokonując w ich życiu nadzwyczajnych wydarzeń. Maryja staje w szeregach tych ludzi, ona bowiem należy do Anawim swego ludu, nosi w sobie jego nadzieje na przyjście Mesja-

¹⁸ Tak twierdzi św. Cyryl Aleksandryjski w komentarzu *In Lucam*, PG 117, s. 477n.

¹⁹ Św. Bernard ze Sieny: *Opera omnia*. T. 9. Florencja 1965, s. 343.

²⁰ Ch. Maurras: *Le chemin de Paradis*. Paryż 1883.

²¹ Zob. Hamel, jw. s. 57.

sza, wyraża jego wiarę i miłość. W niej, nazywającej siebie samą „uniżoną służebnicą”, żyje cała przeszłość narodu, upokarzanego i ufającego, wbrew nadziei, od czasów Abrahama aż do upadku efemerycznej dynastii hasmonejskiej²², w nadejście Wybawcy. Na tle tak świadomie przeżywanej w sobie historii narodu, oczekującego zbawienia od Boga, szczególnej mocy nabiera u Maryi wydarzenie i orędzie Zwiastowania. Jej — ubogiej mieszkance Nazaretu, nieznannej społeczności wielkich tego świata — Bóg proponuje najwyższą formę współpracy w dziele zbawienia: macierzyństwo własnego Syna, Zbawiciela świata. Maryja przeżywa w tym fakcie punkt kulminacyjny historii własnego narodu, utkanej z takich właśnie nadzwyczajnych wydarzeń zbawczych, okazanych ludziom prostym i ubogim.

Istnieje jeszcze inna treść w słowach kantyku Matki Bożej, która skłoniła wielu do interpretowania Magnificat jako hymnu rewolucji. Treść ta jest szczególnie widoczna w samej formie wypowiedzi. W wierszach 51—53 następują po sobie w sposób gwałtowny obrazy kontrastowe. Ma się wrażenie oglądania jakiejś majestatycznej sceny z audiencji przed tronem Boga, przed którym przesuwają się narody. Obraz „potężnego ramienia Bożego” jest swoiście wymowny: przypomina nieco podniesioną prawicę Chrystusa z Sądu Ostatecznego w Kaplicy Sykstyńskiej. Bóg zda się działać gwałtownie: potężnym ruchem dłoni obala trony, wypędza precz ludzi pysznych i wyniosłych, przywołuje pokornych, rozdziela dobra zgłodniałym. Wydaje się, że uczestniczymy w jakimś ogromnym oczyszczeniu dziejów, że odczuwamy potężny wicher sprawiedliwości, który w oka mgnieniu przywraca dawno zapomniany porządek.

Słusznie nasuwa się pytanie o tło historyczne bądź źródło literackie tych scen. Autorzy doszukujący się w nich aluzji do określonych wydarzeń z przeszłości Izraela nie są zgodni co do utożsamienia samych wydarzeń²³. Bardziej prawdopodobne wydaje się nawiązanie do współczesnych Maryi stosunków religijno-społecznych w Palestynie²⁴ — ale wówczas trzeba by przyznać, że słowa Matki Zbawiciela są rzeczywiście sprzeciwem o charakterze rewolucyjnym.

²² Zob. C. Mesters: *Maria la madre di Gesù*, Assisi 1979, s. 27n.

²³ Dla przykładu cytujemy wypowiedź charakterystyczną w tym względzie: „Nie ma przekonywających racji ku temu, aby słowa Maryi odnosić do określonych faktów z przeszłości, jak np. do odrzucenia Saula, wywyższenia Dawida czy też rehabilitacji Anny (...) słowa wyżej przytoczone (tj. w. 51 hymnu) nawiązują najprawdopodobniej do przeprowadzenia Izraela przez Morze Czerwone (sic!), kiedy to Bóg pognębił wrogów narodu wybranego” (Kokot, jw. s. 84).

²⁴ Opinię tę dosyć szeroko uzasadnia Smeręka, jw. s. 40n.

Dotąd nie zwrócono większej uwagi na podobieństwo wierszy 51—53 do prorockich wyroczeni Dnia Jahwe. Podobieństwo to zauważa się przede wszystkim w obrazie Jahwe wkraczającego osobiście w historię ludzką, by „uporządkować” ją swym potężnym ramieniem²⁵. Ponadto w jednej z najstarszych wyroczeni Dnia Jahwe (Iz 2,6—21) nadejście Jahwe ukazane jest właśnie w swoich skutkach, a mianowicie jako upokorzenie pysznych i władców i jako wyniesienie samego Jahwe, odrzucanego dotychczas przez naród. Oto tekst szczególnie bliski słowom Magnificat: „Wyniosłe oczy człowieka się ukorzą i duma ludzka będzie poniżona. Sam tylko Pan się wywyższy dnia owego. Albowiem Dzień Pana Zastępów nadejdzie przeciw wszystkim pysznym i nadętym i przeciw wszystkim hardym, by się ukorzyli ...” (Iz 2,11—12).

Opis Izajasza rzuca wiele światła na zrozumienie tej gwałtowności, która uderza nas w słowach Magnificat. Trzeba go zrozumieć w powiązaniu ze wstępem (Iz 2,1—4), gdzie autor obrazuje sytuację społeczną i religijną swego narodu, przynaglającą niejako nadejście owego wielkiego dnia. Używając cztery razy słowa „mnóstwo”, prorok stwierdza, że w jego kraju jest mnóstwo złota, koni i rydwanów, mnóstwo wróżbitów i bożków. Dyspozycja treściowa tych elementów, uwypuklonych przy pomocy słowa „mnóstwo”, ułatwia zrozumienie naczelnej myśli Izajasza: podkreśla on potęgę ekonomiczną (srebro i złoto) oraz militarną (konie i rydwany), przekształconą w religię człowieka i państwa, która wyraża się w kulcie własnych produktów (bożki) i własnej fantazji (wróżby)²⁶. Człowiek, otoczony bogactwem i potęgą, dochodzi do samoubóstwienia, a nie mogąc sobie samemu oddawać czci boskiej, oddaje ją wytworom własnej pracy i własnej inteligencji.

Dla Izajasza jest to najwyższa forma upodlenia się: „Oni wielbią rąk swoich dzieło, które wykonały ich palce. Tak poniżył się człowiek i spodił rodzaj ludzki” (2,8—9). „Nie przebacz im tego!” — woła zrozpaczony prorok.

W opisie swoim Izajasz podaje trafną ocenę moralną historycznego procesu społecznego: przez nadmierne bogactwo, dążąc do samoubóst-

²⁵ Osobiste „zaangażowanie się”, czyli tzw. nadejście Jahwe, jest podstawowym wyznacznikiem Dnia Jahwe w przepowiadaniu prorockim. Zob. G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*. T. 2. München 1965, s. 129.

²⁶ Podobną ocenę władzy politycznej i wojskowej, przeobrażonej w kult religijny, znajdujemy w Mi 5,9—13. Zob. komentarz ad locum u L. A. Schökel: *Profetas*. T. 1—2. Madrid 1980.

wienia a nie mogąc uczynić się bogiem, człowiek upada w hołdzie należnym Bogu przed tym, co sam wyprodukował. Jest to tak wielkie upodlenie godności ludzkiej, że prorok woła o interwencję Boga. Interwencją tą będzie Dzień Jahwe, w którym Bóg poniży pychę człowieka, wyrzucając precz jego bożki. Dzień Jahwe jest więc, według tego opisu, dniem upomnienia się Boga o godność człowieka, sponiewieraną jego najwyższym upodleniem.

Kantyk Maryi nawiązuje do Dnia Jahwe. Gwałtowny ton słów, które odmalowują poszczególne obrazy, jest znakiem, że dzień ten już nadchodzi i że zbliża się kres poniżenia godności człowieka, ukonkretnionego posiadaniem bogactw i związaną z nimi władzą. Co więcej, Maryja mówi w czasie przeszłym: „okazał”, „rozproszył”, „stracił”, „wywyższył”, „nasycił”, „odprawił”²⁷; znaczy to, że Dzień Jahwe już nadszedł. Od Maryi, a raczej od chwili wypowiedzenia przez nią zdania „niech mi się stanie według słowa Twego”, zaczęła się decydująca interwencja Boga w historii²⁸. W tym bowiem momencie Syn Boży stał się w jej łonie człowiekiem i jako człowiek objął władztwo i moc nad historią ludzkości. Wobec Chrystusa w chwale wszelka władza ludzka będzie musiała utracić swój absolutny charakter. W tym sensie Magnificat obnaża bezlitośnie kłamstwo i złudzenie tych wszystkich, którzy uważają się za władców dziejów ludzkich. Równocześnie Chrystus ukazany jest już jako Kyrios, który obali wszystkie bóstwa człowieka i uwolni chrześcijanina od zafascynowania się blaskiem własnej chwały czy potęgą mamony²⁹.

Tak więc w omawianych przez nas wierszach Magnificat Matka Boża śpiewa radość swego macierzyństwa, oglądanego w perspektywie całej historii zbawienia. Jest ono nadejściem Dnia Jahwe, w którym Pan przywróci człowiekowi należną mu godność. Pierwszym podmiotem tej przywróconej godności są Anawim, oczekujący zbawienia Bożego, a poniżeni nie z własnej winy, lecz przez innych ludzi. Maryja mówi w imieniu wszystkich ubogich i umieszcza siebie w ich szeregach³⁰. Ponieważ zaś zbawienie ofiarowane przez Boga ubogim zawiera się w jej macierzyństwie, ona obejmuje wobec nich rolę i obowiązki mat-

²⁷ Niektórzy interpretują aoryst czasowników w wierszach 51—53 jako aoristus gnomicus i przekładają go przez czas teraźniejszy (tak np. czyni tłumacz Magnificat w Biblii Tysiąclecia). Jest to jednak koniunktura mało prawdopodobna. Zob. Brown, jw. s. 362—363; M. Zerwick: *Graecitas Biblica*. Romae 1966, nr 256,259.

²⁸ Por. Brown, jw. s. 365.

²⁹ Por. Hamel, jw. s. 72.

³⁰ Por. Huyghe, jw. s. 76.

ki. Zrozumiałym staje się teraz, dlaczego jej słowa dotyczące wszystkich oczekujących zbawienia są tak pełne mocy i gwałtowności. Są to słowa obwieszczające nadejście Dnia Jahwe dla tych wszystkich, którzy oparli na nim swoją jedyną i ostatnią nadzieję.

IV Chrześcijańska aktualizacja hymnu ubogich

Aktualizacja niezwykłych słów Maryi o zbawieniu rozumianym jako przywrócenie ludziom właściwej im godności wymaga interpretacji w trzech płaszczyznach: w płaszczyźnie znaczenia tych słów w ustach Maryi, w płaszczyźnie ich interpretacji przez św. Łukasza oraz w płaszczyźnie ich zrozumienia przez pierwsze wspólnoty chrześcijańskie.

a) Powiedzieliśmy już, że słowa mówiące o radykalnej przemianie ludzkich sytuacji należą do języka wyroczeni prorockich o Dniu Jahwe. Maryja ogłasza za pomocą tych słów wydarzenie dokonane już w niej samej i dokonywające się odtąd w Kościele. Jednak, ujmując rzecz historycznie, ani ona nie zajęła miejsca bogatych i posiadających władzę, ani Kościół nie wywyższył wszystkich pokornych i nie napełnił ubogich dobrami. Znaczy to, że interwencja Boga w historii nie jest wydarzeniem widowiskowym i nie ma nic z sensacji ani z cudowności wojen świętych z okresu wyjścia z Egiptu czy zdobycia Kanaanu. Maryja mówi słowami hymnu, że zbawienie jest ofiarowane ludziom w wielkim milczeniu ubogich i prostych i że jest możliwe do przyjęcia tylko przez tych, którzy umieją patrzeć. Tak stało się w momencie zwiastowania:

„Błyskawice i trąb granie —
ziemia grzmi na Twoe wołanie.
Lecz gdy zstąpiłeś do łona Dziewicy,
nikt nie usłyszał Twych kroków w ciszy”³¹.

Maryja uczy, że wielkie przemiany dokonują się nie za sprawą gwałtu i siły, lecz w głębi serca, mocą działania Ducha Świętego, zwanego słusznie *dulcis hospes animae*. Przemiany te dokonują się dzięki szczególnemu wybraństwu ze strony Boga: dla dokonania zbawienia wybiera on małych i ubogich, a nie bogatych i władnych. Jest to zdrowa i jedynie słuszna filozofia historii. Reformatorzy wszystkich czasów będą się odwoływać do jakiejś formy rewolucji, ich zdaniem, jedynie zdolnej do wyrównania różnic społecznych przez udostęp-

³¹ Tekst wg Antologii Palestyńskiej I nr 37. Cyt. za: Hamel, jw. s. 73. Przekład mój — A.S.).

nienie biednemu pewnego standardu życia a bezbronnemu możliwości uczestniczenia we władzy. Słowa zaś Matki Bożej w Magnificat antycypują orędzie Chrystusa w Ewangelii św. Łukasza głoszące, że bogactwo i władza nie posiadają żadnej rzeczywistej wartości, jeśli nie tkwią w zasięgu działania Bożego³². Gdy Bóg przywraca tym wartościom należne im miejsce, dokonuje podwójnej przemiany niesprawiedliwych układów: pozwala triumfować prawym i daje szansę zbawienia także pysznym i bogaczom przez ich ponizenie. „Zwycięstwo Boga jest znakiem jego miłości także wobec pysznych i bogaczy, gdyż tylko w ich ponizeniu i ubóstwie Bóg będzie mógł ich ukochać, a oni będą mogli odnaleźć go jako swego Pana i Zbawiciela”³³. W słowach Maryi kryje się więc nauka o potrzebie prostoty i ubóstwa, aby móc przyjąć zbawienie, dokonujące się w głębi ludzkiego serca.

b) Św. Łukasz stworzył z hymnu Magnificat i z tekstu Iz 6,9—10, mówiącego o zatwardziałości serc, swoiste ramy tematyczne dla księgi o zbawieniu, obejmującej jego Ewangelię i *Dzieje Apostolskie*. Ukazał on w ten sposób dialektykę zbawienia, opartą na ofercie i odrzuceniu. Magnificat jest radosnym hymnem wyśpiewującym ofertę ze strony Boga; Izajaszowy cytat na końcu *Dziejów* jest gorzkim stwierdzeniem o odrzuceniu. To stwierdzenie jest tak smutne, iż zdaje się przekreślać wszystko inne, co przedtem zostało napisane.

Łukasz był świadkiem wielu niepowodzeń w głoszeniu zbawienia. Dlatego już na początku swojej Ewangelii umieścił, w kontekście pełnych radości słów Maryi, i te słowa, które mówią o potężnym działaniu ramienia Jahwe. W ten sposób zapowiada już w hymnie Matki Zbawiciela tych wszystkich, którzy nie przyjmą zbawienia, i równocześnie zapewnia, że nie do nich będzie należeć władza i panowanie nad historią. W tej dialektyce, zawartej we wstępie i zakończeniu dzieła Łukaszeckiego, wybijają się na pierwszy plan słowa Maryi o odwróceniu sytuacji w relacjach międzyosobowych i o sprawiedliwości oddanej ubogim. To zapewnienie brzmi największą nadzieją wobec ewentualnych porażek, spowodowanych ślepotą i odrzuceniem ze strony człowieka.

c) Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, przeżywające okres prześladowań i nasilającego się bezprawia władców i bogatych tego świata, nadały słowom Maryi jeszcze szerszy wymiar. Uczyniły z nich kryterium ostatecznego osądu człowieka przed Bogiem. W Ewangelii św. Mateusza, podającej już zasady organizacji rodzących się wspólnot eklezjalnych, znajdujemy opis sądu ostatecznego (Mt 25,31—46), w którym władza

³² Zob. Brown, jw. s. 364.

³³ M. Thurian: *Marie, mère du Seigneur*. Taize 1968, s. 154n.

Króla-Sędziego odróżnia się tym od innych władców, że broni on ubogich i maluczkich. Charakterystyką jego królewskiego autorytetu są kierowane do każdego człowieka pytania dotyczące postawy wobec ubogich. Z opisu wynika, że jedyny i prawdziwy autorytet przysługuje tym właśnie, którzy wykonują swoją władzę w obronie ubogich. Jest to odczytanie do końca, aż do wymiarów sądu ostatecznego słów Maryi — Matki ubogich.

Orędzie Magnificat dociera do nas poprzez różne filtry interpretacyjne Nowego Testamentu, ale we wszystkich uwidocznia się z całą wyrazistością niezmienna prawda o ubogich jako przedmiocie zbawczej interwencji Boga, od wcielenia Syna Bożego w łonie Maryi aż po ostateczne słowa na sądzie ostatecznym. U progu zbawienia staje obok ubogich Matka Zbawiciela jako pokorna służebnica i przez to Matka wszystkich pokornych. Ujmuje się za nimi w słowach mocnych i zdecydowanych, obwieszczając zbawienie jako Dzień Jahwe. Dzień ten już nadszedł, oczyszczając historię z iluzji, kłamstwa i przemocy. Jeśli pytamy, kiedy i w jaki sposób dokonuje się ów Dzień Jahwe dzisiaj, odpowiedzią jest sama postać Maryi. To, co w niej się dokonało, dokonuje się każdego dnia w Anawim naszych czasów, w ufających Bogu ubogich, którzy na mocy przynależenia do Maryi — Matki ubogich, dzięki niej uczestniczą w przeżyciu pełni zbawienia³⁴.

Magnificat rozbrzmiewa na nowo z całą mocą w wydarzeniach dzisiejszych czasów: w pielgrzymowaniu obrazu Królowej Jasnogórskiej nawiedzającej ubogich swego narodu; w zawierzeniu jej ubogich, cierpiących i skrzywdzonych przez papieża Jana Pawła II; w modlitwach pokornych i zapomnianych, ufających Bogu i oczekujących jego zbawienia. Wszędzie tam hymn Maryi jest wyrazem pokory przez Panem, Władcą czasów i historii; jest przypomnieniem trwania i realizacji Dnia Jahwe w tajemniczym rozwoju planów Bożych; jest wreszcie hymnem dziękczynnym za wielkie rzeczy Boga, który pamięta o swoich ubogich.

THE MAGNIFICAT — A HYMN OF THE MOTHER OF THE POOR

SUMMARY

Mary's hymn recorded in Luke 1.47—55 contains some themes transcending its historical context. One of these is the theme of humiliation and injustice inflicted on the poor and of God's justice that they look for. Mary declares

³⁴ Por. K. Guttbrod: *Il messaggio del Natale. Le tradizioni evangeliche di Mt 1—2 e Lc 1—2*. Torino 1973, s. 65. Przekład z oryginału niem. pt. *Die „Weihnachtsgeschichten“ des Neuen Testaments*. Stuttgart 1971.

herself to be God's lowly handmaid and shows how God's justice is done in the history of salvation (v. 51--53). Are the words about God's just judgment to be taken as poetic turns of phrase, a reminder of the past, or a prophecy of a historical nature? The present article aims indirectly at answering this question.

The first section elucidates the complex problem of poverty in the Old Testament and its special expression found in Mary's words. Then arguments are adduced indicating the connection of the hymn with the circles of Yahweh's poor. It is also stated that the hymn is a theological synthesis of the Old Testament themes of poverty and hope rooted in the saving action of Yahweh. The connection between the prediction of God's justice (v. 51--53) and the Old Testament prophecies of the Day of Yahweh indicates the proper way to interpret Mary's words. They are a proclamation of the fulfilment of the prophecies of salvation in the person of Jesus Christ. Mary glorifies God for effecting salvation in her person and, in solidarity with all the poor expecting Yahweh's justice, she proclaims to them the beginning of the Day of Yahweh with the incarnation of the Son of God in her womb.

SARA — MATKA IZAACA, MARYJA —
MATKA JEZUSA
PRÓBA ODNALEZIENIA TYPOLOGII
W ŚWIETLE LITERATURY JUDAISTYCZNEJ

Podczas gdy Ojcowie Kościoła widzą paralelizm pomiędzy Ewą a Maryją, matką Jezusa, w ostatnich czasach uczeni katolicy, tacy jak F. Zorell¹ czy R. Le Déaut², zwrócili m.in. uwagę na istniejące podobieństwo pomiędzy Miriam, siostrą Mojżesza, a Maryją. Nie ulega wątpliwości, że w osobie Maryi urzeczywistniają się aspiracje i nadzieje wszystkich wielkich niewiast Starego Testamentu: Sary, Rebeki, Miriam, Rut... Każda z tych kobiet, choćby „Judyt wojująca”, może być figurą Maryi, matki Mesjasza. Zadaniem egzegety jest zbadać, czy i na ile autor natchniony zamierzył tego rodzaju typologię w swoim dziele. Wyprowadzone wnioski będą miały na tyle wartość, na ile uda się wykazać, że w pismach Nowego Testamentu faktycznie zamieszczona została konkretna typologia.

W niniejszym artykule chcemy dowieść, na ile Nowy Testament wykorzystał możliwość typologii Sara-Maryja. W tym celu przyjrzymy się bliżej znaczeniu, jakie w Piśmie św. posiada tzw. „sens typiczny”, następnie zbadamy, jak księgi natchnione i literatura judaistyczna przedstawiają postać Sary, matki Izaaka, by wreszcie móc ukazać perspektywy typologii Sara-Maryja w pismach Nowego Testamentu.

I Sens typiczny w Piśmie świętym

Określenie „sens typiczny” wywodzi się z Pisma św., a konkretnie z Rz 5,14, gdzie Paweł mówi, iż Adam jest „typem (typos) tego, który miał przyjść”, czyli Chrystusa. Jednakże przyznać trzeba, że greckie słowo „typos” nie oddaje adekwatnie tego, co egzegeci określają mianem „typu”, gdyż termin ten ma bardzo szeroki zakres, oznaczając m.in.

¹ M. F. Zorell: *Maria, soror Moisis, et Maria, mater Dei*. „*Verbum Domini*” 6:1926, s. 257—263.

² R. Le Déaut: *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mere du Messie*. „*Biblica*” 45:1964, s. 198—219.

herself to be God's lowly handmaid and shows how God's justice is done in the history of salvation (v. 51-53). Are the words about God's just judgment to be taken as poetic turns of phrase, a reminder of the past, or a prophecy of a historical nature? The present article aims indirectly at answering this question.

The first section elucidates the complex problem of poverty in the Old Testament and its special expression found in Mary's words. Then arguments are adduced indicating the connection of the hymn with the circles of Yahweh's poor. It is also stated that the hymn is a theological synthesis of the Old Testament themes of poverty and hope rooted in the saving action of Yahweh. The connection between the prediction of God's justice (v. 51-53) and the Old Testament prophecies of the Day of Yahweh indicates the proper way to interpret Mary's words. They are a proclamation of the fulfilment of the prophecies of salvation in the person of Jesus Christ. Mary glorifies God for effecting salvation in her person and, in solidarity with all the poor expecting Yahweh's justice, she proclaims to them the beginning of the Day of Yahweh with the incarnation of the Son of God in her womb.

SARA — MATKA IZAAKA, MARYJA —
MATKA JEZUSA
PRÓBA ODNALEZIENIA TYPOLOGII
W ŚWIETLE LITERATURY JUDAISTYCZNEJ

Podczas gdy Ojcowie Kościoła widzą paralelizm pomiędzy Ewą a Maryją, matką Jezusa, w ostatnich czasach uczeni katolicy, tacy jak F. Zorell¹ czy R. Le Déaut², zwrócili m.in. uwagę na istniejące podobieństwo pomiędzy Miriam, siostrą Mojżesza, a Maryją. Nie ulega wątpliwości, że w osobie Maryi urzeczywistniają się aspiracje i nadzieje wszystkich wielkich niewiast Starego Testamentu: Sary, Rebeki, Miriam, Rut... Każda z tych kobiet, choćby „Judyt wojująca”, może być figurą Maryi, matki Mesjasza. Zadaniem egzegety jest zbadać, czy i na ile autor natchniony zamierzył tego rodzaju typologię w swoim dziele. Wyprobowane wnioski będą miały na tyle wartość, na ile uda się wykazać, że w pismach Nowego Testamentu faktycznie zamieszczona została konkretna typologia.

W niniejszym artykule chcemy dowieść, na ile Nowy Testament wykorzystał możliwość typologii Sara-Maryja. W tym celu przyjrzymy się bliżej znaczeniu, jakie w Piśmie św. posiada tzw. „sens typiczny”, następnie zbadamy, jak księgi natchnione i literatura judaistyczna przedstawiają postać Sary, matki Izaaka, by wreszcie móc ukazać perspektywy typologii Sara-Maryja w pismach Nowego Testamentu.

I Sens typiczny w Piśmie świętym

Określenie „sens typiczny” wywodzi się z Pisma św., a konkretnie z Rz 5,14, gdzie Paweł mówi, iż Adam jest „typem (typos) tego, który miał przyjść”, czyli Chrystusa. Jednakże przyznać trzeba, że greckie słowo „typos” nie oddaje adekwatnie tego, co egzegeci określają mianem „typu”, gdyż termin ten ma bardzo szeroki zakres, oznaczając m.in.

¹ M. F. Zorell: *Maria, soror Moysis, et Maria, mater Dei*. „*Verbum Domini*” 6:1926, s. 257—263.

² R. Le Déaut: *Miryam, soeur de Moïse, et Marie, mere du Messie*. „*Biblica*” 45:1964, s. 198—219.

„odcisk” (np. pieczęci), odbicie, znak, kształt, formę, zarys, szkic, wzór, wytyczną itp.³. Tak samo słowo to nie wystarcza na zdefiniowanie owej złożonej rzeczywistości, owego specjalnego interpretowania Pisma św., jakim jest typologia. Sam wyraz „typos” wskazuje raczej na pewną tendencję w interpretacji tekstu Starego Testamentu.

Na czym ta tendencja polega?

Otóż egzegeza apostołska odkrywa tajemniczy związek pomiędzy rzeczywistością chrześcijańską a rzeczywistością przytaczaną lub opisywaną w Starym Testamencie. Ten związek ma swoje oparcie w Piśmie św. i przedstawiany jest jako coś zamierzonego, zaplanowanego przez Ducha Świętego. Osoby, wydarzenia czy instytucje starotestamentalne stoją w konkretnym związku z rzeczywistością chrześcijańską. Autorowie natchnieni Nowego Testamentu, biorąc właśnie za punkt wyjścia rzeczywistość chrześcijańską, która z ich punktu widzenia jest już ostateczna, widzą jej antycypację, przygotowanie czy symbole w Starym Testamencie. Przybycie Chrystusa oświetla całą starą ekonomię zbawienia, która w nowym blasku jawi się jako figura zapowiadająca obecną rzeczywistość. Dlatego odnajdujemy w pismach apostołskich prawie wszędzie tendencję do porównywania Starego z Nowym. Relacja ta ukazywana jest w różnych aspektach, zależnie od autorów i pism. W *Liście do Rzymian* np. Adam jest typem Chrystusa. Jednak z kontekstu wynika, że ten paralelizm ujawnia raczej różnice i przeciwieństwa niż podobieństwa. Istotna zaś analogia polega na tym, że Adam, skupiając w sobie całą ludzkość, wpłynął na nią w sposób destruktywny, natomiast Chrystus, głowa nowej ludzkości, odbudowuje to, co zostało zniszczone, i uświęca.

Sam Pan Jezus posłużył się w swym nauczaniu podobnym procederem, przyciągając uwagę słuchaczy do osoby Jonasza, nawracającego ludność Niniwy i przebywającego przez trzy dni i trzy noce w brzuchu ryby (Łk 11,29—32). Były to znaki prorocze, zapowiadające zmartwychwstanie Chrystusa, zatwardziałość synów Abrahama oraz uległość pogan wobec orędzia przynieszonego przez Kogoś większego niż Jonasz (Łk 11,32). Na tym tle Jonasz jawi się nam jako figura, typ Chrystusa.

Najbogatszy cykl to oczywiście temat Wyjścia. *Ewangelia według*

³ Obok słowa „typos” mamy jeszcze użyte dwa razy w NT słowo „antitypos” (1 P 3,21; Hbr 9,24). Oznacza ono to, co odpowiada pierwowzorowi, modelowi. Chodzić będzie więc, w zależności od konkretnego przykładu, o kopię czy zwykłe powtórzenie oryginału, czy też o samą rzeczywistość. Np. w *Liście do Hebrajczyków* sanktuarium ziemskie jest kopią sanktuarium znajdującego się w niebie, a w liście Piotra chrzest jest rzeczywistością duchową w porównaniu z wodami potopu.

św. Mateusza pełna jest aluzji do Wyjścia, i to zarówno wyraźnych, jak i domyślnych. Jan Chrzciciel jest tu heroldem nowego Wyjścia. W kuzszeniu na pustyni Jezus ukazany jest jako typ wiernego Izraela, naprawiającego niewierność starego Izraela. Ewangelista ukazuje Jezusa jako nowego Mojżesza, który nadaje nowe prawo na górze, chodzi po morzu, rozkazuje falom i wichrom (Mt 8,23—27), rozmnaża chleb podobnie jak Mojżesz, który dał mannę na pustyni (Mt 14,14).

W tym świetle właściwie każdy tekst Starego Testamentu może kryć w sobie sens typiczny, i to do tego stopnia, że najmniejsze słowo, najmniejszy szczegół można związać w sposób bardziej lub mniej tajemniczy z takim lub owym aspektem rzeczywistości Chrystusa. Leży tutaj największa trudność „egzegezy typologicznej”, gdyż w takim układzie mamy otwartą drogę do najdalej posuniętej dowolności w interpretacji Nowego Testamentu. Skąd możemy wiedzieć, że Bóg faktycznie zamierzył takie znaczenie w tekście, który w gruncie rzeczy mówi zupełnie co innego? Stąd dla egzegezy naukowej jawi się konieczność ustalenia konkretnych kryteriów, pozwalających odkryć zamierzoną przez autora Nowego Testamentu typologię.

Pierwsze kryterium polega na tym, czy sam autor Nowego Testamentu takiego sensu nie stosuje w wyjaśnianiu rzeczywistości Chrystusa? Nie musi to być nawet bezpośrednia aluzja, wystarczy przytoczenie lub takie zestawienie faktów lub tekstów Starego Testamentu, które naprowadzają czytelnika same przez się na sens typiczny jakiegoś wydarzenia.

Ponadto, jak słusznie zauważa J. Danielou, typologia polega „na ukazaniu odpowiedniości istniejących pomiędzy nową interwencją Boga a jego działaniem w Starym Przymierzu. Będzie ona miała za cel ustalić, że te interwencje stanowią część tego samego planu i że nie ma nic dziwnego w fakcie, że „zwyczaję Boże” w obu przymierzach ukazały nam się takie same. Typologia nie jest więc przede wszystkim egzegezą ksiąg Starego Testamentu. Jest ona interpretacją tej samej historii, którą te księgi opowiadają. Ustanawia ona linie wiążące pomiędzy wydarzeniami obu tych historii”⁴. Wreszcie, mówi dalej Danielou, nie chodzi tutaj o jakiegokolwiek wydarzenie ze Starego Testamentu. Taki błąd popełniła np. szkoła aleksandryjska, która wszędzie doszukiwała się sensu ukrytego. Natomiast „typologia tradycyjna znalazła jedynie miejsca uprzywilejowane, które są „sacramenta” Pisma św. i które zawierają w sobie teologiczne znaczenie pomagające nam zrozumieć sens niektó-

⁴ J. Danielou: *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*. „Biblica” 28:1947, s. 369.

rych tajemnic Chrystusa, a jednocześnie tajemnice Chrystusa rzucają na nie retrospektywne światło"⁵.

Właśnie jednym z takich „sacramentum”, jak słusznie dowodzi tego Danielou, jest historia Izaaka, będącego figurą Jezusa. Stąd też mamy prawo zapytać się, jak daleko zaangażowane w historię wielkiego patriarchy osoby, a przede wszystkim Sara, jego matka, mogą być zapowiedzią postaci najbardziej związanej z osobą Jezusa, Maryją. Stawiamy sobie zatem pytanie: czy pisarze Nowego Testamentu wykorzystali możliwość typologii Sara-Maryja, a jeżeli tak, to w jakiej mierze?

II Sara w Piśmie św. i haggadzie żydowskiej

Zapowiedź narodzin Izaaka opisana jest w Rdz 18,9—14. Rozmowa toczy się pomiędzy Abrahamem a Bogiem, jednakże w takich okolicznościach, że dociera do Sary. Abraham otrzymuje zapewnienie następującej treści: „Od dziś za rok znów przyjdę do ciebie, twoja zaś żona Sara będzie miała wtedy syna”. Sara przysłuchiwała się u wejścia do namiotu (który znajdował się tuż) za Abrahamem. Abraham i Sara byli w bardzo podeszłym wieku (...) Uśmiechnęła się więc (Sara) do siebie i pomyślała: „Teraz, gdy przekwitłam (...) i gdy mój mąż jest starcem!” Jahwe rzekł do Abrahama: „Dlaczego to Sara śmieje się i myśli: czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy już się zestarzałam? Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Jahwe? Tak jak powiedziałem, za rok o tej porze wrócę do ciebie i Sara będzie miała syna”⁶.

Głównym interlokutorem jest Abraham, ale treść rozmowy zwrócona jest do Sary. Przysłuchując się wszystkiemu, wyraża swą opinię i nawet podejmuje rozmowę z Bogiem (por. Rdz 18,15). Toteż nie zdziwi nas, gdy w Rdz 21,1 przeczytamy: „Jahwe okazał Sarze łaskawość, jak to obiecał, i uczynił jej to, co zapowiedział”.

W historii Starego Testamentu jest to pierwsze cudowne poczęcie powstałe na skutek szczególnej interwencji Bożej. Autor *Księgi Jubileuszów*, piszący w II w. przed Chrystusem, doda, że dopiero w szóstym miesiącu od danej zapowiedzi „Bóg nawiedził Sarę i poczęła Izaaka” (Jub 16,12). To skrócenie normalnego okresu ciąży do zaledwie trzech miesięcy miało na celu mocniej uwydatnić wyjątkowo cudowny charakter narodzin Izaaka.

Zwiastowanie i narodziny Izaaka rozpoczynają w historii Starego Testamentu długą scrię tego typu wydarzeń. Podobnie jak Sara, rów-

⁵ Tamże.

nież żona Izaaka, Rebeka, była niepiłodna i tylko dzięki interwencji Bożej poczęła i porodziła dwóch synów bliźniaków: Jakuba i Ezawa: „Izaak modlił się do Jahwe za swą żonę, gdyż była ona niepiłodna. Jahwe wysłuchał go i Rebeka, żona Izaaka, stała się brzemienna” (Rdz 25,21).

Tak samo była niepiłodna umiłowana żona Jakuba — Rachel, ale „Bóg zlitował się i nad Rachelą; wysłuchał ją Bóg i otworzył jej łono. Gdy więc poczęła i urodziła syna, rzekła: zdjął Bóg ze mnie hańbę! Dając mu zaś imię Józef, westchnęła: oby Jahwe dodał mi jeszcze drugiego syna” (Rdz 30,22—24).

Wspomnijmy jeszcze narodziny Samsona (Sdz 13,2—4) i Samuela (1 Sm 1,17), a będziemy mieli obraz szczególnych interwencji Bożych w przyjściu na świat wielkich postaci Starego Testamentu. Te wszystkie sceny zwiastowania i cudownego poczęcia miały na celu przygotować pokolenia na przyjęcie tego, co zapowiadał prorok Izajasz: „Oto Dziewica pocznie i porodzi syna, i nazwie go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14).

Zapowiedź narodzin Izaaka łączy się z wyborem pokolenia Abrahama na lud Jahwe. To z kolei ma swe ważne implikacje. Podobnie jak Abraham jest ojcem, tak również Sara jest matką wybranego narodu. Wyraźnie podkreśla to *Księga Izajasza*, zachęcając słuchaczy do ufności w Bogu na wzór Abrahama i Sary: „Wejrzyjcie na Abrahama, waszego ojca, i na Sarę, która was zrodziła. Bo powołałem jego jednego, pobłogosławiłem go i rozmnożyłem” (Iz 51,2).

Tekst ten wskazuje w sposób nie budzący żadnej wątpliwości, iż Sara właśnie dlatego, że zrodziła Izaaka, jest matką całego Ludu Wybranego. Nie zdziwi nas więc, jeśli haggada żydowska dorzuci do danych biblijnych na temat Sary wiele nowych informacji. Autor *Listu do Hebrajczyków*, powołując się na dobrze sobie znaną tradycję, pochwali wiarę Sary: „Poprzez wiarę także i sama Sara mimo podeszłego wieku otrzymała moc poczęcia. Uznała bowiem za godnego wiary Tego, który udzielił obietnicy” (Hbr 11,11).

Haggada, zanotowana już u Józefa Flawiusza (Ant I, 6.5), uznaje Sarę za prorokinię. Ona to, ciesząc się darem prorocstwa, przepowiedziała całą historię Izraela i modliła się, by Bóg podtrzymywał go w przeciwnościach⁶. Literatura żydowska sięgająca początków chrześcijaństwa mówi, że Sara była jedyną z kobiet, która rozmawiała z Bogiem twarzą w twarz. Nawet Ewa nie dostała tego zaszczytu, gdyż Bóg rozmawiał z nią poprzez pośrednika⁷. Ta szczególna godność Sary podkreślono

⁶ Por. Su aib, Hayye Sarah, 10d.

⁷ Tan. Pekude 3 (koniec); Midrasz Haggadol I,56; Bereszit Rabba 20,6.

na jest również w 1 P 3,6, który stawia ją za wzór kobietom chrześcijańskim. Co więcej, Nowy Testament widzi w niej matkę wszystkich synów obietnicy (Rz 4,19; 9,9; 1 P 3,6b). Jako kobieta wolna symbolizuje ona w sensie alegorycznym Jerozolimę niebieską, matkę wszystkich nas (Ga 4,22.26).

Godna odnotowania jest również targumiczna interpretacja Rdz 21,6—7. Słowa Pisma św. brzmią następująco: „Sara mówiła: „Powód do śmiechu dał mi Bóg. Każdy, kto się o tym dowie, śmiać się będzie z mej przyczyny”. I dodawała: „Któż ośmieliłby się powiedzieć Abrahamowi: Sara będzie karmiła piersią dzieci, a jednak urodziłam syna mimo podeszłego wieku mego męża””. Egzegeza targumiczna zinterpretuje ten tekst następująco: „Sara powiedziała: Wielka radość została mi uczyniona przed (obliczem) Jahwe. Ktokolwiek usłyszy o tym, cieszyć się będzie razem ze mną. O, gdyby ktoś mógł pójść i powiedzieć domowi Nachora, brata Abrahama: Sara karmi dzieci! Ponieważ urodziła mu ona syna w jego starości” (Targum Neofiti Cen. 21,6—7). Taka interpretacja zbliża nas do radości wyrażonej w Kantyku Maryi, matki Jezusa (Łk 1,47n).

Inny moment z życia Sary to ofiara Izaaka. Haggada żydowska nie podaje nam w tym względzie wielu szczegółów. Mówi jednak, że Sara bardzo płakała przed odejściem Izaaka na ofiarę⁸, zmarła też na skutek tego, że dowiedziała się, iż syn jej miał być złożony w ofierze⁹.

Na tym tle postać Sary zbliża się bardzo do postaci Maryi, matki Jezusa. Czy jednak autorowie Nowego Testamentu wykorzystali możliwość takiej typologii?

III Sara — Maryja

Punktem wyjścia naszych rozważań jest tekst Ga 4,4—5: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod niewolą Prawa, aby wykupił tych, którzy byli w niewoli Prawa, byśmy mogli otrzymać synostwo przybrane”.

W czwartym rozdziale *Listu do Galatów* Paweł przypomina czytelnikom dwie postacie ze Starego Testamentu: Izmaela i Izaaka, dwóch synów Abrahama. Jeden z nich (Izmael) narodził się z niewolnicy Hagar, drugi (Izaak) z wolnej, Sary. Dla Pawła wydarzenie to ma, jak sam określa, „sens alegoryczny”. Obie niewiasty, Hagar i Sara, reprezentują

⁸ Yaszar Wa-Yera 44a; 44b. Zob. nieznanany midrasz w Yalkut I,98.

⁹ Midrasz Haggadol I,337; Pirke Rabbi Eliezer 32; Midrasz Kohelet 9,7.

dwa przymierza. Hagar wyobraża przymierze zawarte pod górą Synaj, a więc Stary Testament, Sara natomiast jest figurą „górnego Jeruzalem” (Ga 4,26). Tą nową Jerozolimą jest Kościół Chrystusowy: „Właśnie wy, bracia, jesteście jak Izaak, dziećmi obietnicy” (Ga 4,26).

W takim też kontekście należy pojmować cytowany wyżej Ga 4,4—5. Wiersze 1—3 niedwuznacznie przygotowują treść alegorii rozwijanej w Ga 4,21—31. Mówi bowiem w nich Paweł o niewoli „żywołów tego świata” (Ga 4,3) i okresie przygotowującym dziedzica do objęcia obiecane mu dziedzictwa: „Jak długo dziedzic jest nieletni, w niczym się nie różni od niewolnika, chociaż jest właścicielem wszystkiego” (Ga 4,1). Ten okres braku pełnoletności to epoka Starego Testamentu, przygotowująca przyjście Chrystusa. Wreszcie treść poprzedniego rozdziału (Ga 3) nacechowana jest stałym odwoływaniem się Pawła do obietnicy Bożej danej Abrahamowi. Samo słowo „obietnica” pojawia się tam aż siedem razy¹⁰. Znajdujemy je również dwa razy w interesującym nas rozdziale czwartym (Ga 4,13.28), także w kontekście obietnicy danej Abrahamowi. Szczególnie znamienity jest tutaj Ga 3,29: „Jeżeli tedy przynależycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą dziedzicami”. Wiersz ten bowiem bezpośrednio wprowadza nas w treść Ga 4,1—5.

Te wszystkie dane przekonują nas, że Paweł w pierwszym rzędzie buduje swą alegorię na tle historii Abrahama, Hagar i Sary. Na tym też tle należy, naszym zdaniem, rozumieć słowa: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, narodzonego z niewiasty” (Ga 4,4). Ta dłuższa analiza wydaje się tutaj konieczna, gdyż G. Dillenschneider dostrzega w przytoczonym wierszu typologię Adam-Chrystus, Maryja natomiast przedstawiona jest według tego autora jako Matka nowego Adama¹¹. Jednakże tego rodzaju interpretacja nie ma najmniejszego oparcia w kontekście. Wykorzystany przez wspomnianego autora główny tekst Ga 3,16: „Otóż to właśnie Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnice. I nie powiedziano: „i potomkom”, co wskazywałoby na wielu, ale (wskazano) na jednego: i potomkowi twojemu, którym jest Chrystus” — dowodzi zupełnie coś przeciwnego. Tekst ten bowiem wyraźnie nawiązuje do historii Abrahama i sugeruje niedwuznacznie typologię: Izaak-Chrystus. W tej sytuacji w Ga 4,4 można najwyżej domyślać się typologii Sara-Maryja. Ale nie znajdujemy wyraźnych podstaw, by taką typologię widzieć. Wyrażenie „zrodzonego z niewiasty”

¹⁰ Ga 3,14.16.17.18.21.22.29.

¹¹ Por. C. Dillenschneider: *Marie dans l'économie de la création renouée*, Paris 1957, s. 97—101.

podkreśla jedynie człowieczeństwo Chrystusa. Czytelnikom *Listu do Galatów* wiadome było, że tą niewiastą była Maryja, lecz Paweł najwyraźniej chciał uniknąć tutaj paraleli do jakiegokolwiek postaci ze Starego Testamentu. Sara w interpretacji Pawłowej symbolizuje nie matkę Mesjasza, ale... górną Jerozolimę, która jest matką naszą: „Hagar (wyobraża) zaś Synaj, górę w Arabii. Z nią w łączności jest obecne Jeruzalem, trwa bowiem z dziećmi swoimi w niewoli. Natomiast górna Jeruzolima jest wolna i ona to jest matką naszą” (Ga 4,25—26).

Trudno jest odpowiedzieć, dlaczego św. Paweł chciał uniknąć typologii Sara-Maryja. Z powyższych danych wolno nam jedynie wysnuć ostrożny wniosek, że ukazując na podstawie alegorii Hagar-Izmael, Sara-Izaak ekonomię zbawienia w Jezusie Chrystusie, mimowolnie, być może, podsunął również temat do rozważań o roli Maryi Matki Jezusa jako matki nowego Ludu Bożego. Temat ten podchwycił — tak nam się przynajmniej wydaje — bliski współpracownik i uczeń Pawła, św. Łukasz.

Łukasz ukazuje historię dzieciństwa Jezusa w formie dyptychów. I tak np. z jednej strony mamy opis zwiastowania Zachariaszowi i narodziny Jana Chrzciciela, z drugiej zaś opis zwiastowania Maryi i narodziny Jezusa. Syn pierwszej należy jeszcze do epoki Starego Testamentu, syn Maryi otwiera nowe dzieje ludzkości. Mimowolnie przychodzi na myśl Pawłowa alegoria o Hagar i Sarze, ukazana w *Liście do Galatów*. O ile jednak Łukasz mógł wziąć natchnienie z ewangelii Pawłowej, to mimo wszystko temat ten opracował na swój, oryginalny sposób.

Należy tutaj zaznaczyć, że Łukasz — w odróżnieniu od Mateusza — nie cytuje zbyt często w historii dzieciństwa Jezusa Pisma św., lecz zadawała się aluzjami, które stanowią jakby mozaikę będącą tłem teologicznym tajemnicy narodzin Chrystusa. Analizując dokładnie owo tło zauważymy rzecz bardzo dziwną: z tekstu wynika, że to raczej Elżbieta odzwierciedla w sobie przymioty Sary, a nie Maryja. Słowa „bo u Boga nic nie jest niemożliwe” (Łk 1,37), odnoszone do Elżbiety, są wyraźnym nawiązaniem do Rdz 18,14 i historii Sary. Podobnie jak Sara poczęła w starości i urodziła syna, również Elżbieta poczęła Jana dzięki Bożej obietnicy (Łk 1,36; por. 1,13). Haggada żydowska nadała Sarze tytuł prorokini, ale i Elżbieta — napełniona Duchem Świętym (Łk 1,41) — wygłasza prorocze słowa. Powyższe przesłanki wskazują, że to Elżbieta przypomina raczej Sarę, jak wyżej powiedziano, a nie Maryja.

W obliczu takiego wniosku należy zatem zastanowić się nad tym, jaką rolę spełnia zwiastowanie narodzin Jana w odniesieniu do narodzin

Izaaka i Jezusa? Rola ta wydaje się polegać na tym, że zwiastowanie narodzin Jana Chrzciciela jest ostatnią tego typu interwencją Bożą w starej ekonomii zbawienia. Należy bowiem pamiętać, że misja Jana Chrzciciela mieści się jeszcze w epoce Starego Testamentu. Otóż Łukasz, czyniąc aluzje do narodzin Izaaka, zamyka w ramy chronologiczne dzieje Ludu Wybranego, otwarte zwiastowanie narodzin syna Sary i zamknięte narodzinami Jana Chrzciciela. Natomiast narodziny Jezusa Chrystusa inaugurują już całkowicie nową epokę.

Okazuje się jednak, że przedstawiając obie te epoki, Ewangelista nawiązał również do sceny narodzin Izaaka w opisie zwiastowania Maryi. Wskazuje na to analiza filologiczna Łk 1,31: *idou syllempse en gastri kai tekse hyion kai kaleseis to onoma autou Iesou*. Wypowiedź ta składa się z trzech części. Pierwsza mówi o poczęciu, druga o narodzinach, trzecia o nadaniu imienia. Ostatni człon pokrywa się dokładnie z Łk 1,13 („i nazwiesz imię jego Jan”), a posiada swój wzorzec już w Starym Testamencie czy to przy zwiastowaniu narodzin Izmaela (Rdz 16,11), czy Izaaka (Rdz 17,19), czy też mesjańskiej postaci Emmanuela (Iz 7,14). Środkowy człon wypowiedzi Łk 1,31 zbiega się z małymi odchyleniami z zapowiedzią narodzin tak Izmaela, jak i Izaaka i Emmanuela, ale jedynie dwa ostatnie wypadki mogą wchodzić w rachubę jako ewentualne paralele, gdyż w obu posiadamy zapowiedź narodzin mających nastąpić wbrew prawom naturalnym. Pierwszy natomiast człon (*syllēmpse en gastri*) nawiązuje do narodzin Jakuba z Rebeki. Wprawdzie sam zwrot „począć i porodzić” jest bardzo popularny w Biblii greckiej, spotykamy go bowiem przy narodzinach Kaina (Rdz 4,1), Henocha (4,17), Seta (4,25), gdy chodzi jednak o opis cudownych narodzin dokonanych za szczególną interwencją Bożą, to występuje on po raz pierwszy właśnie w opisie narodzin Izaaka: „Sara poczęła i urodziła (...) syna” (Rdz 21,2). Ale dokładnie taki sam zwrot, jak u Łk 1,31, czyli *synlambanein en gastri*, znajduje się jedynie w Rdz 25,21 w opisie narodzin Jakuba.

Godne uwagi w całej tej analizie jest również to, że motywem wiążącym wszystkie te teksty jest tak w wypadku narodzin Izaaka i Jakuba, jak i w wypadku narodzin Jezusa szczególna interwencja Boża. Fakt, że Łukasz w scenie zwiastowania wykorzystuje słownictwo opisów narodzin Izaaka, Jakuba i Emmanuela, pozwala nam głębiej wniknąć w myśl teologiczną natchnionego pisarza. Wskazanie bowiem na trzy miejsca biblijne (Izaak, Jakub, Emmanuel) w scenie zwiastowania ukazuje nam Maryję na tle trzech wielkich figur Starego Testamentu: Sary, Rebeki i proroczej postaci Dziewicy, matki Emmanuela. Zauważ-

my ciekawą okoliczność tych tekstów biblijnych. Sara była matką narodu wybranego, Jakub, syn Rebeki, był ojcem dwunastu pokoleń Izraela. Na tym tle Maryja jawi się jako matka nowego Ludu Bożego. Skupia ona w sobie nadzieje tych dwóch matek z początków historii Izraela, ale także nadzieje tych wszystkich matek Ludu Bożego, które były pomiędzy pierwszą matką w porządku obietnicy — Sarą, a Elżbietą, która wydała na świat ostatniego z proroków Starego Testamentu.

Lukasz ukazał nam w sposób bardzo sugestywny spotkanie się dwóch wspomnianych epok. Jedną reprezentuje Sara, wraz z całym zastępem niewiast izraelskich, aż po Elżbietę, matkę Jana. Drugą inauguruje Maryja. Ewangelista zdaje się nie pomijać żadnego szczegółu, który pozwoliłby naprowadzić czytelnika na tę ideę. Zauważmy najpierw dziwną zbieżność narodzin Izaaka i Jezusa. Według *Księgi Jubileuszów* 15,21 Sara poczęła Izaaka w szóstym miesiącu od zapowiedzi danej Abrahamowi przez Boga. Według Łk 1,36 zwiastowanie Maryi i cudowne poczęcie Jezusa miało miejsce w sześć miesięcy od zapowiedzi narodzin Jana Chrzciciela. Podobnie jak Paweł przedstawił stosunek Starego Przymierza do Nowego, przyniesionego przez Jezusa Chrystusa, budując alegorię Hagar-Sara, tak teraz Łukasz przedstawia tę ideę na podstawie faktów związanych z życiem Elżbiety i Maryi.

Tutaj na nowo sięgnąć musimy do Starego Testamentu, głównie zaś do historii Abrahama. Sara, a potem Elżbieta, nie mogą mieć dzieci z powodu defektu cielesnego, obie są bowiem w podeszłym wieku i są nieplodne. W obu wypadkach potrzebna jest interwencja Boża, by zaradzić ludzkiej niedoskonałości. Inaczej rzecz ma się w wypadku Maryi: defekt cielesny nie wchodzi w grę. Zwiastun Bożej nowiny zostaje posłany do dziewicy ledwo co poślubionej mężowi (Łk 1,27; por. Mt 1,18), poczęcie Jezusa dokonuje się również w sposób cudowny, ale bez współdziałania człowieka (Łk 1,35; por. Mt 1,18). Sara po narodzeniu Izaaka powoduje oddalenie z domu Hagar i Izmaela, aby syn niewolnicy nie dziedziczył razem z jej dzieckiem (Rdz 21,10). Tymczasem Maryja, gdy tylko usłyszała wieść o mającym przyjść na świat synu Elżbiety, pierwsza udaje się do niej i pozostaje tam aż do narodzin Jana (Łk 1,39—40,56). Spotkanie obu tych niewiast jest przedmiotem obopólnej radości: na słowa Maryi dziecię poruszyło się z radości w łonie Elżbiety i Duch Święty ją napelnił (Łk 1,41,44). Elżbieta błogosławi Maryję za to, że uwierzyła: „O błogosławiona jesteś, żeś uwierzyła w spełnienie tego, co ci powiedziane zostało od Pana” (Łk 1,45). Przy zwiastowaniu narodzin Izaaka również podkreślony jest moment wiary. *Księga Rodzaju* nie uwypukla tego wyraźnie, a nawet śmiech Sary w chwili za-

powiedzi narodzin Izaaka sugeruje coś wręcz przeciwnego (Rdz 18,12—14), jednakże autor *Listu do Hebrajczyków*, opierając się widocznie na tradycyjnej interpretacji swoich czasów, wyraźnie chwali wiarę Sary (Hbr 11,11).

Najważniejszym momentem wydaje się być ten, że spotkanie Maryi z Elżbietą powoduje uświęcenie zarówno Jana Chrzciciela, jak i jego matki, i to na skutek usłyszenia „głosu pozdrowienia” Maryi (Łk 1,41.44). W teologii rabinackiej, jak to przekonywająco ukazali J. Danielou i R. Le Déaut, faktem wysługującym Boże łaski dla całego narodu była dobrowolna ofiara Izaaka. Nawet baranek paschalny był jedynie przypomnieniem ofiary złożonej na górze Moria. „Znajdujemy się tutaj — mówi Danielou — w obliczu swego rodzaju typologii odwróconej, gdzie istotne wydarzenie pojawia się na początku historii Izraela i gdzie baranek paschalny ukazuje się jako wspomnienie tego wydarzenia, podobnie jak Eucharystia jest (pamiętką) Krzyża, a nie figurą prończą przyszłej ofiary Chrystusa”¹². Otóż w tekście Łukaszowym mamy wyrażoną myśl, że w nowej ekonomii zbawienia zasługi Chrystusa, a nie Izaaka, są powodem uświęcenia człowieka, i w tej nowej ekonomii Maryja bierze czynny udział. Udaje się do Elżbiety i dzięki temu spotkaniu dokonuje się pierwsze w dziejach narodu wybranego uświęcenie.

Zwróćmy uwagę, że moc uświęcająca nowej tajemnicy skierowana jest w stronę już przemijającej ekonomii zbawienia, Jan bowiem zamyka epokę narodu wybranego. Godnym zastanowienia jest jednak fakt, że to samo słowo greckie „fōne” (głos), występujące po raz pierwszy w Ewangelii Łukasza w kontekście mówiącym o napełnieniu Duchem Świętym, występuje również po raz pierwszy w Dz 2,6 w opisie sceny zesłania Ducha Świętego, z tą jednak różnicą, że tym razem idzie już o wypadki po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a zatem odnoszące się już do nowej ekonomii zbawienia. Również i tam była obecna Maryja (Dz 1,14). Na tym tle Maryja stoi — jak to dosadnie określił św. Tomasz z Akwinu — „na granicy Starego i Nowego Prawa, podobnie jak jutrzienka, która kończy noc i rozpoczyna nowy dzień”¹³.

Łukasz zatem w swoisty sposób wykorzystał typologię Sara-Maryja. W *Listie do Galatów* Paweł w ogóle takiej typologii nie wyraził, lecz ukazał jedynie na przykładzie Hagar i Sary głęboki kontrast pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem. Łukasz natomiast dostrzegł wzajemną harmonię i uzupełnianie się obu ekonomii zbawienia. Głównym moty-

¹² Danielou, jw. s. 366. Zob. R. Le Déaut: *La Nuit Pascale*. Romae 1963.

¹³ „Dicendum quod Beata Virgo fuit confinium Veteris et Novae Legis, sicut aurora dici et noctis”. In IV Sent., d.30, q.2, a 1, sol.1, ad 1.

wem wiążącym obie historie jest wiara w spełnienie się obietnic Bożych. Stara epoka przeminęła. W nowej Maryja, matka Jezusa Chrystusa, podobnie jak w starej Sara czy Rebeka, jest matką nowego Ludu Bożego. Tutaj też leży główna różnica pomiędzy typologią Ewa-Maryja. W tej ostatniej chodzi o moment posłuszeństwa, podczas gdy w rozważanej przez nas chodzi o moment wiary. Pierwsza zda się posiadać więcej kierunek prawny, druga teologiczny. Typologia Ewa-Maryja została mocno rozbudowana przez ojców Kościoła. Typologia Sara-Maryja nie miała takiego powodzenia. Znamienne jest jednak zdanie św. Ambrożego: „Veni Eva, jam Sara quae parias filios non in tristitia sed in exultatione” (PL 15,313).

Powyższe analizy skłaniają nas do wysunięcia następujących wniosków: św. Łukasz paralelizm pomiędzy narodzinami Izaaka a Jezusa wykorzystał w oryginalny, jemu właściwy sposób. Narodzenie Jana Chrzciciela, opisane terminami pierwszego zwiastowania w dziele zbawienia, zamyka epokę Starego Testamentu. Tę epokę cechowała również wiara. Abraham, Sara, Elżbieta są przykładem wiary. Jednak wiara ta skierowana była na przyjście takiego potomka Abrahama, który faktycznie odkupi Izraela. Nowa epoka rozpoczyna się wraz z początkiem i narodzeniem Jezusa. Maryja stoi u zarania tej epoki. Tak więc Łukasz przeciwstawia stary porządek nowemu. Sara — Elżbieta stanowią granice historyczne dawnego Ludu Bożego. Maryja natomiast jest — jako matka Jezusa, Zbawiciela świata — Rodzicielką Nowego Ludu Bożego.

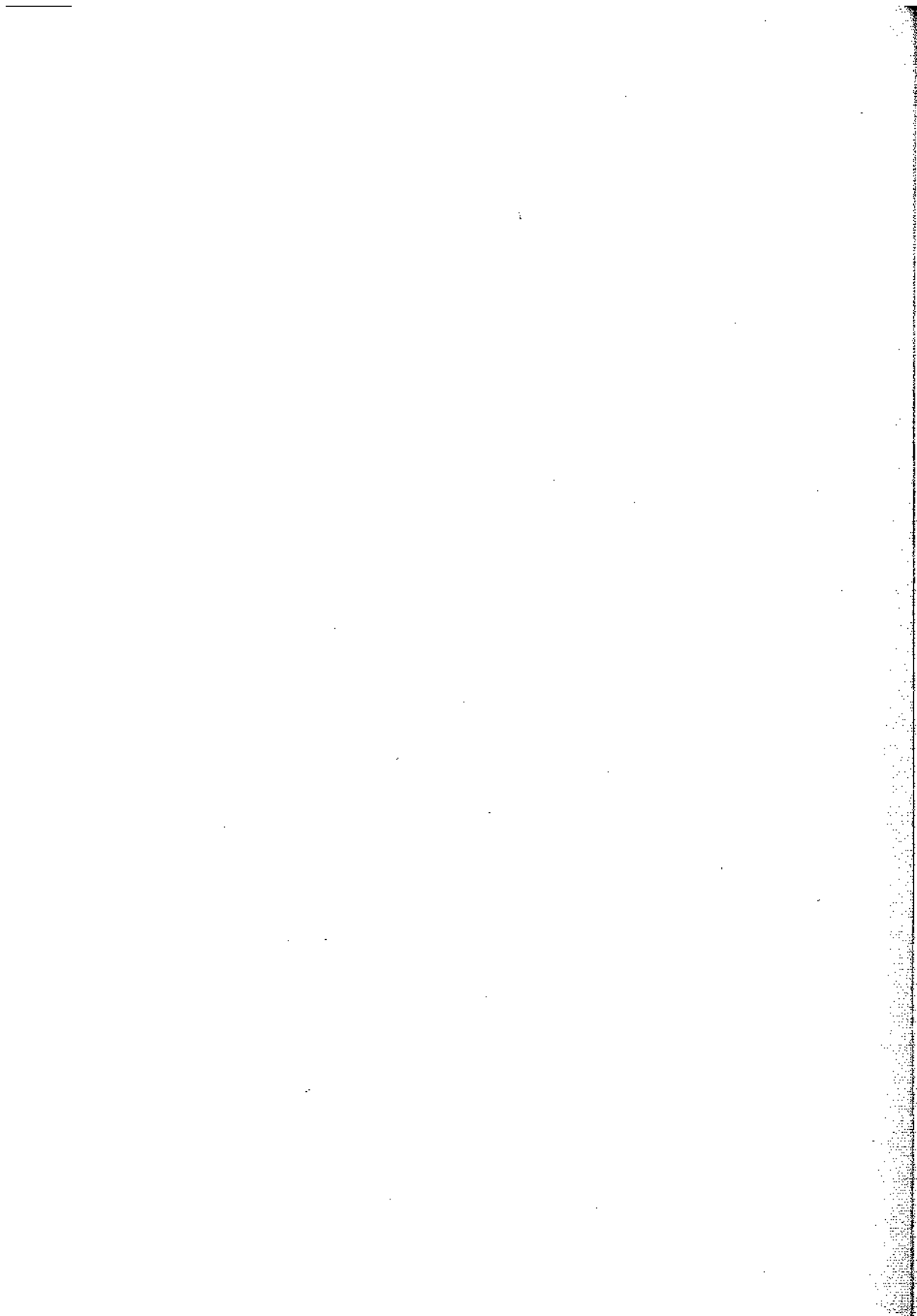
Zestawienie obok siebie Starego Przymierza z Nowym pozbawione jest akcentów polemicznych. Stosunek jednego do drugiego jest pozytywny. Cała poprzednia ekonomia zbawienia nastawiona była na przyjście Chrystusa. Nowa ekonomia kieruje się również w stronę przeszłości i ją uświęca (Maryja u Elżbiety). Uświęcenie Jana jest jakby powtórnym narodzeniem z Ducha. W tym też sensie Maryja jest matką Ludu Bożego. Macierzyństwem swym obejmuje zarówno naród wybrany dawnej ekonomii zbawienia, jak i społeczność Kościoła Chrystusowego.

SARAH — MOTHER OF ISAAC, MARY — MOTHER OF JESUS

SUMMARY

The author sets out to show to what extent the New Testament exploits the possibilities of the typology Sarah — mother of Isaac, Mary — mother of Jesus. In the first section he discusses typological sense and the criteria that enable us to find it in biblical texts. In the second section he shows Sarah as presented

in the Old Testament accounts and Jewish Haggadah, and in the third he indicates the possibilities of a Sarah-Mary typology based on New Testament texts. The author finds the typology in the Infancy narratives (Luke 1—2). St. Luke made his own original use of the parallelism between the births of Isaac and Jesus. The birth of John the Baptist, described in terms of the first annunciation in the history of salvation, closes on the Old Testament epoch, characterized by faith whose examples were Abraham, Sarah and Elisabeth. Yet that faith looked for the coming of a descendant of Abraham who would really redeem Israel. The new epoch begins with the conception and birth of Jesus. Mary stands at the dawn of the new epoch. In this way Luke contrasts the old order with the new. Sarah-Elisabeth are the historical boundaries of the old People of God. Mary, the mother of Jesus the Saviour of the World, gives birth to a new People of God.



PRÓBA SYSTEMATYZACJI POLSKIEGO PIŚMIENNICTWA Z LAT 1957—1980 O MARYJNEJ POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Niniejsze studium pragnie zebrać to, co o przedmiocie polskiej pobożności maryjnej napisano w ostatnich latach (1957—1980), nie aspirując bynajmniej do pełnej prezentacji przebiegu i owoców przeprowadzonych w tym czasie dociekań. Chodzi tu o zestawienie podstawowego piśmiennictwa, wstępną próbę jego systematyzacji*, dostrzeżenie zasadniczych nurtów problemowych. Źródła pisane obejmują zarówno prace naukowe, popularnonaukowe, jak i istotne dla naszego tematu piśmiennictwo ogólne charakteryzujące polską pobożność maryjną. Obfitość drukowanych materiałów podyktowała potrzebę daleko posuniętej selekcji w ich cytowaniu.

Podane ramy czasowe narzuciły przede wszystkim wielkie maryjne uroczystości i związane z tym akcje duszpasterskie, pobudzając piszących do wzmożonego zainteresowania się tematem maryjnej pobożności ludowej. Impulsem do wyznaczenia 1957 roku jako „terminus a quo” była rocznica 300-lecia ślubów Jana Kazimierza złożonych w imieniu narodu Matce Bożej Królowej Polski 1 kwietnia 1656 roku w katedrze lwowskiej, jak też ponowienie ślubowań na Jasnej Górze 26 sierpnia 1956 roku oraz inauguracja we wrześniu 1957 roku w Polsce Wielkiej Nowenny Tysiąclecia i peregrynacji kopii jasnogórskiego obrazu po wszystkich parafiach w kraju. Nie bez znaczenia dla omawianej problematyki był jubileusz stułetniej rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes. Wreszcie czas przygotowań do jubileuszu 600-lecia pobytu na Jasnej Górze wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej to nowa zachęta dla piszących do wieloaspektowych opracowań rodzimej pobożności maryjnej. W badaniach poszukiwano różnych jej wymiarów: genezy, racji teologicznych, form, wyrazu oddziaływania na dzieje narodu polskiego. Wiele uwagi poświęcono szczególnie w naszym narodzie powiązaniom pobożności maryjnej z obyczajowością i kulturą ludową.

* Zdaniem Redakcji przyjęte zasady systematyzacji nie są w pełni zadowalające. Jednak względ na szeroką panoramę bibliografii i aktualność problematyki przemawiają za publikacją tekstu.

Podjęta przez nas praca, aczkolwiek świadomi jesteśmy luk w jej prezentacji, wprowadzając w literaturę przedmiotu może jednak stanowić swego rodzaju introdukcję do studium polskiej pobożności maryjnej; chce zorientować generalnie w tym, czego dokonano na przestrzeni wyznaczonego ramami artykułu czasu w interesującym nas przedmiocie. Gdyby udało się wykonać tak nakreślone zadanie, opracowanie nasze spełniłoby swój cel.

I Bibliografie polskiej pobożności maryjnej

Widoczną odnowę mariologii światowej w dobie powojennej daje się zauważyć również i w Polsce. Spowodowane zostało to przygotowaniem do ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, obchodem stulecia dogmatu Niepokalanego Poczęcia; dodatkowym impulsem o wielkim znaczeniu dla naszego narodu były przygotowania do tysiąclecia chrztu Polski poprzez Wielką Nowennę.

Podane tutaj zbiory bibliograficzne o pobożności maryjnej z lat 1957—1980 nie obrazują bynajmniej pełnego zestawu książek i artykułów, wnoszą jednak wiele elementu porządkującego, wyławiając z ogromu literatury rzeczy najważniejsze.

Jeden z ciekawszych bibliograficznych przeglądów polskiego piśmiennictwa mariologicznego zebrał i opracował o. Robert Świętochowski, zasłużony bibliotekarz ojców dominikanów w Krakowie. Jego bibliografia obejmuje następujące działy: poezja, muzyka, ikonografia, proza i dzieła naukowe, ruchy antymariologiczne, czasopisma i kalendarze¹. Ten interesujący zestaw rozpoczyna się od *Bogurodzicy*, a kończy na dziełach z II poł. XX wieku. Autor stwierdził, że literatura popularna i popularnonaukowa odegrała u nas większą rolę niż ściśle naukowa. W takiej atmosferze rodziła się „mariologia stosowana”², wpływająca na ascezę, socjologię, pedagogikę, życie religijne i kulturę. Wielokierunkowość zebranego materiału nie pozwoliła mu na głębszą analizę tej literatury. Stąd odnotowane tam największe bibliografie: J. Fijałka czy W. Bruchnalskiego, o których wyżej, zostały potraktowane tylko drobną informacją.

Opracowania obszernej bibliografii mariologicznej podjął się Bernard Przybylski OP, były dyrektor Instytutu Tomistycznego w War-

¹ R. Świętochowski: *Z dziejów literatury mariologicznej w Polsce*. „Ate-neum Kapłańskie” (AK) 49:1957 z. 3(290), s. 462—469.

² Tamże s. 469.

szawie, członek Komisji Maryjnej Episkopatu Polski. W rozdziałach *Kult Matki Bożej; Duchowość maryjna; Maryja w sztukach plastycznych* (ten ostatni opracowany został przez ks. Władysława Smolenia) zawarte są także prace polskich autorów o kulcie i pobożności maryjnej³. Wykaz ten — jak stwierdza ojciec Przybylski — mający służyć celom dydaktycznym, uwzględnia zaledwie drobną część wybranych prac syntetycznych. Warto w tym miejscu przywołać jego artykuł: *Osiągnięcia polskiej mariologii w ostatnim dwudziestoleciu*⁴, będący zwartym przeglądem piśmiennictwa, także z zakresu kultu Matki Bożej.

Szczegółową bibliografię odnoszącą się do historii, teologii i pobożności ludowej względem obrazu i czci Matki Bożej Częstochowskiej zamieszcza w swej pracy Stanisława Wyrwas⁵. Cały zestaw autorka podzieliła na trzy części: źródła rękopiśmienne, źródła drukowane oraz opracowania.

Cwocem wielkiego nakładu pracy i wielu poszukiwań jest zainicjowana przez wydawnictwo ATK w Warszawie bibliografia historii Kościoła w Polsce. Zawarte tam zestawienia w wielu miejscach traktują również o pobożności i kulcie maryjnym w Polsce. Opracowano dotąd dane bibliograficzne za lata 1944—1977⁶. I tak np. w pracy pod red. ks. H. Wyczawskiego znajdujemy interesujące nas materiały w dziale: historia liturgii i kultu⁷, u ks. F. Stopniaka w rozdziale „religijność”⁸, ks. M. Banaszek zestawia je pod hasłem: religijność i obyczajowość⁹.

³ B. Przybylski: *Bibliografia mariologiczna*. W: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*. Praca zbiorowa pod red. B. Przybylskiego. Poznań 1965, s. 517—560.

⁴ Tenże: *Osiągnięcia polskiej mariologii w ostatnim dwudziestoleciu*. „*Collectanea Theologica*” (CT) 37:1967 fasc. I, s. 89—112.

⁵ S. Wyrwas: *Dzieje kultu NMP Królowej Polski*. W: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Praca zbiorowa pod red. M. Rychowicza i W. Schenka. T. II. Lublin 1976, s. 456—460.

⁶ Są to następujące pozycje: *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1944—1970*. Praca zbiorowa. Oprac. i red. H. Wyczawski. Cz. 1—3. Warszawa 1977; F. Stopniak: *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1971—1972*. Warszawa 1977; M. Banaszak: *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1973—1974*. Warszawa 1978; R. Żmuda: *Bibliografia Historii Kościoła w Polsce za lata 1975—1977*. Warszawa 1982.

⁷ Wyczawski, jw. cz. 2, s. 142—160.

⁸ Stopniak, jw. s. 184—186.

⁹ Banaszak, jw. s. 348—352.

Ukazały się też specjalne numery czasopism poświęcone rozprawom z dziedziny mariologii¹⁰.

Celem pełniejszego poznania obrazu bibliografii mariologicznej warto podać prace wcześniejsze, są one bowiem źródłem ważnych informacji dla opracowań współczesnych. Na uwagę zasługują zwłaszcza wspomniane rozprawy ks. J. Fijałka¹¹ i W. Bruchnalskiego¹² oraz zeszyt *Madonna Polska w Ilustrowanej Encyklopedii Katolickiej*¹³, z prac powojennych studia E. Florkowskiego¹⁴, M. Winowskiej¹⁵ i polska bibliografia maryjna autorstwa Zbigniewa Szostkiewicza i Szczepana Wesolego¹⁶, podająca 1210 pozycji dzieł mariologicznych, opublikowanych w wydaniach książkowych i czasopismach. Jej niezaprzeczalne wartości podnoszą recenzje Eugeniusza Florkowskiego¹⁷, zasłużonego pro-

¹⁰ Na uwagę zasługuje zwłaszcza AK 52:1960 z. 3(308), numer poświęcony Maryi-Królowej. Zawiera encyklikę Piusa XII *Ad coeli Reginam* oraz: Cz. Deptuła: *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*; A. Krupa: *Nauka Magisterium Kościoła o godności i władzy królewskiej NMP*; bp A. Pawłowski: *Duchowość maryjna w jej podstawach i przejawach*; B. Przybylski: *Królewskość Matki Bożej. Synteza teologiczna*; tenże: *Podstawowa literatura na temat królewkości NMP*; W. Smoleń: *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*. Wcześniej ukazał się maryjny zeszyt „Homo Dei” (IID) 26:1957 nr 6. Piszą tam m.in.: T. Karczewski: *Mariologia w ostatnich latach*; W. Granat: *Bogurodzica — Współodkupicielka*; J. Wojnowski: *Rozwój czci MB w Polsce*; J. Majkowski: *MB w dawnej polskiej ascezie*; W. Malej, M. Pirożyński: *Sanktuaria Matki Bożej w Polsce*; S. Szafranec: *Królowa Narodu Polskiego*; K. Turowski: *Zagadnienie społeczne w ślubowaniach maryjnych*; M. Pirożyński: *Nabożeństwo do Matki Bożej w duszpasterstwie*; L. Jeżowski: *Obecność Maryi w sztuce filmowej*; T. Csorba: *Kult maryjny na Węgrzech*.

¹¹ J. Fijałek: *Królowa Korony Polskiej. Studia do historii kultu Matki Bożej w dawnej Polsce*. „Przegląd Kościelny”. T. I—II. Poznań 1902.

¹² W. Bruchnalski: *Bibliografia mariologii polskiej od wynalezienia sztuki drukarskiej do roku 1902*. W: *Księga pamiątkowa maryjańska ku czci 50-lecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP*. T. II. Lwów 1905.

¹³ *Ilustrowana Encyklopedia Katolicka*. Red. Z. Kozubski. Z. 2: *Madonna Polska*. Warszawa 1929.

¹⁴ E. Florkowski: *Nowe książki. Rzut oka na literaturę mariologiczną okresu powojennego*. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (RBL) 4:1951 nr 1/2, s. 129—134. Zob. tamże podaną anonimowo: *Polska bibliografia mariologiczna okresu powojennego*, s. 142—144.

¹⁵ M. Winowska: *Le Culte Marial en Pologne*. W: *Maria. Études sur la Sainte Vierge*. Red. H. de Manoir. T. IV. Paryż 1956, s. 683—709.

¹⁶ Z. Szostkiewicz, S. Wesoly: *Bibliographia Mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955*. *Polska bibliografia maryjna od r. 1903 do r. 1955*. Rzym 1955.

¹⁷ E. Florkowski (rec.): Z. Szostkiewicz, S. Wesoly: *Bibliographia Mariana Polonorum*, jw. RBL 9:1956 nr 4—6, s. 306—308.

fesora Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie, Witolda Maleja¹⁸, byłego dyrektora biblioteki Seminarium Duchownego w Warszawie i Franciszka Brachy¹⁹, profesora teologii dogmatycznej i mariologii w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie.

W badaniach nad religijnością polską wiele cennych materiałów dostarczają etnografowie, rejestrując folklor ludowy, w tym również religijny. Wymowną ilustracją bogactwa przejawów religijności ludowej stanowi reedycja dzieł wszystkich Oskara Kolberga²⁰. Na uwagę zasługuje *Bibliografia historii etnografii polskiej*²¹, obejmująca prace polskich badaczy historii kultury ludowej, z uwzględnieniem form pobożności ludowej, ogłoszone drukiem w latach 1854—1970. Warto w tym miejscu wskazać także na *Przewodnik polonisty*²², opracowany przez J. Czachowską i R. Lotha z Instytutu Badań Literackich PAN, podający w bogatym zestawie bibliografii m.in. opracowania dotyczące literatury ludowej i ważniejsze prace z zakresu ludoznawstwa polskiego i folklorystyki.

Sledząc rozwój kultu maryjnego w Polsce nie można pominąć *Bibliografii katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918—1944*²³, cennego źródła wiadomości o czasopismach, kalendarzach, periodykach i charakterze publikacji, dotyczących nierzadko maryjnej religijności ludowej.

II Opracowania ogólne o polskiej pobożności maryjnej

Papież Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym do wiernych 15 sierpnia 1964 r. w Castel Gandolfo określił przyczynowość kultu maryjnego w prostym obrazie: „Lampa jest piękna wtedy, gdy płonie, a światłem Maryi jest Chrystus, którego Ona nosiła pod swym ser-

¹⁸ W. Malej (rec.): Z. Szostkiewicz, S. Wesoly: *Bibliographia Mariana Polonorum*, jw. CT 27:1956 fasc. I, s. 102—115. Uzupełnienie bibliografii s. 111—115.

¹⁹ F. Bracha (rec.): Z. Szostkiewicz, S. Wesoly: *Bibliographia Mariana Polonorum*, jw. „Nasza Przeszość” (NP). T. V (1957), s. 332—339.

²⁰ O. Kolberg: *Dzieła wszystkie. Reed. monografii etnograficznych wydanych za życia autora i monografie etnograficzne wydane pośmiertnie*. T. 1—66. Wrocław 1961—1978.

²¹ W. Armon: *Bibliografia historii etnografii polskiej*. W: *Historia etnografii polskiej*. Wrocław 1973, s. 271—295.

²² J. Czachowska, R. Loth: *Przewodnik polonisty. Bibliografie. Słowniki, Biblioteki. Muzea literackie*. Wyd. 2. Wrocław 1981.

²³ *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918—1944*. Oprac. i red. Z. Zieliński. Lublin 1981.

cem i dla nas zrodziła. Gdybyśmy oddzielili Maryję od Chrystusa, kult Jej straciłby rację istnienia..."²⁴

W pełnym rozumieniu kultu chrześcijańskiego przyznaje się prawo do czci i chwały tylko samemu Bogu. Wszelkie inne formy kultu są drugorzędne, pochodne, opierają się na kulcie Boga i Chrystusa i do niego prowadzą²⁵. Jeżeli Maryja doznawała czci od wczesnych czasów powstawania chrześcijaństwa, to tylko dlatego, że została Bożą Rodzicielką, przez co weszła w szczególną relację do Syna i do Ojca, a dzięki temu do Kościoła, „...wszak cała wielkość i przywileje Matki Bożej, wypływają z jej dopełniającego, podporządkowanego zadania w stosunku do kosmologicznego, antropologicznego i zbawczego wymiaru działalności samego Chrystusa”²⁶.

Przystępując do charakterystyki zebranego piśmiennictwa z lat 1957—1980 o maryjnej pobożności ludowej w naszym narodzie, należy podkreślić, że piszący zdają sobie sprawę, iż wraz z nadejściem chrześcijaństwa do Polski kult Matki Bożej wrósł na trwałe w świadomość narodową, choć jeszcze w prostych formach. Piastowskie plemiona pogańskie przywiązywały wielką wagę do kultu bóstwa Nyi, toteż wielką ulgę przynosił Kościół katolicki głosząc prostemu ludowi naukę o Bogu-Zbawicielu i jego Matce²⁷. Już od zarania naszych dziejów weszły w ojczyzną mowę liczne tytuły dawane Matce Bożej²⁸. Najwyraźniej uwypuklili to w swoich opracowaniach Dominik Białic²⁹, Franciszek Bracha³⁰, Józef Świącicki³¹, Jan Wojnowski³², Czesław Deptuła³³, Ewa Jabłońska-Deptuła³⁴, a Józef Arcab określił kult ma-

²⁴ Paweł VI: *Czy modlimy się dzisiaj?* Poznań 1978, s. 137.

²⁵ Zob. W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. T. 1. Lublin 1972, s. 869.

²⁶ Paweł VI: *Przemówienie podczas beatyfikacji o. Maksymiliana Kolbe*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 27:1972 nr 5, s. 99. Zob. też S. Rozej: *Pouczenia papieskie o kulcie maryjnym*. „Przewodnik Katolicki” (PK) 1974 nr 49.

²⁷ Por. D. Białic: *Specyfika polskiego kultu maryjnego*. „Kronika Diecezji Przemyskiej” (KDP) 58:1972 z. 3, s. 70—84.

²⁸ Zob. Wojnowski, jw.

²⁹ Zob. przypis 27.

³⁰ F. Bracha: *Zarys historii mariologii polskiej*. W: *Gratia plena*, jw. s. 457—486.

³¹ J. Świącicki: *NMP w życiu i kulturze Polski*. AK 49:1957 z. 1(288), s. 28—46.

³² Wojnowski, jw. s. 846—862.

³³ Deptuła, jw. s. 392—429.

³⁴ E. Jabłońska-Deptuła: *Kult maryjny w Polsce w XIX wieku*. „Więź” 4:1961 nr 5(37), s. 43—51.

ryjny jako składnik naszej religijności pogłębiający katolicką świadomość narodu³⁵. Za najstarszy przejaw prastarego kultu maryjnego określa się pierwszy hymn kościelny i państwowy *Bogurodzica*, zachowany na okładce kazań Macieja z Grochowa w Keyni³⁶.

Daje się jednak zauważyć brak metody w dotychczasowym badaniu teologicznym polskiego piśmiennictwa na temat ludowej pobożności maryjnej. Wynika to z luki źródeł o rozwoju czci Matki Bożej na naszych ziemiach³⁷. Nawet poważne opracowania bibliograficzne, o dużym znaczeniu dla polskiej mariologii, jak Bruchnalskiego, Fijałka, Szostkiewicza i Wesołego czy studium Winowskiej, nie udzielają wiążącej odpowiedzi o kształtowaniu się polskiej pobożności ludowej w prawdy maryjne, brak też informacji na ten temat w dotychczas wydanych encyklopediach kościelnych³⁸. Mimo to dla wielu badaczy historii kultu maryjnego w Polsce staje się jasnym stwierdzenie, że kult ten od początku swego istnienia został oparty o mocne podstawy dogmatyczne i teologiczne, czego dowodzą wykryte i przebadane najstarsze świadectwa historyczne pierwotnego kultu maryjnego: dwa kodeksy mszału tynieckiego i gnieźnieńskiego, siedem ewangelii, dwa benedykcjonale, ordinałe krakowskie, homiliarz poznański oraz tzw. modlitewnik Gertrudy³⁹.

Narodzony w epoce gorącej religijności kult Maryi stał się pisarską inspiracją dla wielu naszych twórców i poetów. Te „maryjne miejsca” polskiej literatury w twórczości takich autorów, jak Pasek, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Wyspiański, Sienkiewicz, Kasprówic, z autorów nam bliższych Wojciech Bąk czy siostra Nulla (Lucyna Westwalewiczówna), zebrał i omówił J. M. Świącicki w artykule *Najświętsza Maryjna Panna w życiu i kulturze Polski*⁴⁰. Losy narodu w sposób szczególny powiązane zostały przez wieki z Matką Bożą. Toteż „wiara w opiekę Przenajświętszej Panny nad Polską, wsparta tylu cudami, poddała myśl całemu narodowi przyznania na ziemi polskiej władzy najwyższej Tej, która po Bogu najwyższą moc posiada w nie-

³⁵ J. Arcab: *Matka Boża w polskiej kulturze katolickiej*. AK 51:1959 z. 1—3(300—302), s. 414—426.

³⁶ Zob. Świącicki, jw. s. 28.

³⁷ Por. Wojnowski, jw. s. 848.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. *Wpływ kultu Matki Bożej w kształtowaniu się polskiego ducha narodowego w perspektywie dziejów*. W: *Głóście Ewangelii*. Praca zbiorowa. Oprac. ks. J. Banak i in. T. 3. Cykl „C”. Warszawa 1980, s. 146—162.

⁴⁰ Świącicki, jw.

bie i dlatego nasz naród ogłosił swoją Królową Przenajświętszą Bogurodnicę”⁴¹.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na cenne opracowanie polskiej poezji maryjnej przez Stefana Sawickiego⁴², nacechowane głęboko naukowym rozeznaniem przedmiotu. Autor rozprawy wysuwa twierdzenie, że natężenie kultu maryjnego nastąpiło u nas w średniowieczu i znalazło swój wyraz w różnych formach, takich jak nazywanie kościołów, powstawanie bractw maryjnych itp. Początki poezji maryjnej charakteryzowały się, według niego, dwoma nurtami. Pierwszy wywodził się z pieśni *Bogurodzica*, drugi z najpiękniejszego utworu średniowiecznej poezji *Zale Matki Boskiej pod krzyżem*. Sawicki omawia rozwój rodzimej poezji maryjnej aż do współczesnych nam czasów, rozpatrując m.in. twórczość Jerzego Lieberta, Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, ks. Jana Twardowskiego, Jerzego Podgórnego, ks. Mieczysława Malińskiego. Do opracowania dołączona została literatura przedmiotu, uwzględniająca antologie poezji maryjnej i ważniejsze studia naukowe. Wśród nich godne zapamiętania są prace: J. Tretiaka⁴³, W. Rządковского⁴⁴, B. Żelaznej⁴⁵ oraz antologie T. Jodełki⁴⁶ i E. Wolskiego⁴⁷, a zwłaszcza publikacja zbiorowa *Matka Boska w poezji polskiej*⁴⁸, przygotowana przez pracowników naukowych sekcji filologii polskiej KUL, prezentująca problematykę poezji maryjnej w poszczególnych okresach literackich.

Przegląd rozwoju kultu Matki Bożej w Polsce, począwszy od XIII w. aż po czasy najnowsze, podaje we wspomnianym wyżej artykule ks. Jan Arcab⁴⁹. Większą uwagę, stosownie do podjętej problematyki, poświęca zewnętrznym formom kultu maryjnego, takim jak kościoły

⁴¹ Tamże s. 43—44.

⁴² S. Sawicki (oprac.): *Matka Boska w naszej poezji*. W: *Gratia plena*, jw. s. 503—516.

⁴³ J. Tretiak: *Najświętsza Panna w poezji polskiej*. Kraków 1904.

⁴⁴ W. Rządkowski: *Niebios i ziemi Królowa w poezji polskiej*. Poznań 1926.

⁴⁵ B. Żelazna: *Kult Matki Boskiej w literaturze polskiej*. „Sodalis Marianus” 16:1917 nr 4, s. 113—120.

⁴⁶ T. Jodełka: *Polska poezja maryjna*. Niepokalanów 1949.

⁴⁷ E. Wolski: *Niebios i ziemi Królowa. Najświętsza Maryja Panna w poezji polskiej*. Włocławek 1914.

⁴⁸ *Matka Boska w poezji polskiej*. Oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Kłak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski. T. 1: Szkice o dziejach motywu. T. 2: Antologia. Lublin 1959. Zob. też interesujący szkic B. Rosińskiej: *Notre Dame dans la littérature polonaise*. W: *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, jw. T. 2. Paryż 1954, s. 215—238.

⁴⁹ Arcab, jw.

z tytułami maryjnymi, sztuka i malarstwo o tematyce maryjnej, powstanie legend, podań, apokryfów, modlitwy, pieśni i bractwa. Cennym walorem artykułu są podane w zakończeniu wnioski dotyczące wpływu kultu maryjnego na całą kulturę polską.

Karol Górski, znany historyk i pisarz, wykazał wpływ kultu maryjnego na rozwój ascezy oraz pobożności ludowej⁵⁰. Autor przeprowadził badania pod tym kątem zbierając dane od XVII do XIX wieku. Kult maryjny, szczególnie w omówionym okresie, stał się wskaźnikiem ascezy, mistyki, ortodoksyjności pobożności ludowej. Była to szkoła życia wewnętrznego całego narodu polskiego. Warto tu odnotować inne ciekawe dzieło Górskiego: *Duchowość chrześcijańska*⁵¹, które chociaż nie ujmuje w pełni zagadnienia pobożności ludowej, to jednak orientuje w rozwoju duchowości również na gruncie polskim. Rozprawa pomaga w określeniu tła życia chrześcijańskiego, na którym bazuje ludowa pobożność maryjna narodu.

Syntetycznemu ujęciu obrazu polskiej pobożności maryjnej poświęca swój artykuł ks. J. Majkowski⁵², omawiając powiązanie ascezy duchowej z prawdami mariologicznymi. Już od czasów misji ewangelizacyjnej św. Wojciecha — stwierdza — wraz z wpływami religijnymi docierały przekonania i akty umiłowania swej Matki — Maryi. W zakończeniu szkicu podaje skrótowy plan rozwoju ascezy niewolnictwa Matce Bożej.

Bogatym dorobkiem wieloletnich historycznych badań nad kultem maryjnym w ciągu wieków może poszczycić się bp Julian Wojtkowski⁵³. Rozległy dorobek pisarski należałoby uzupełnić jego żywą ak-

⁵⁰ K. Górski: *Problematyka historyczna kultu maryjnego*. NP. T. 13(1961), s. 245—261. Zob. *Studia i materiały z dziejów duchowości*. Warszawa 1980.

⁵¹ Tenże: *Duchowość chrześcijańska*. Wrocław 1978.

⁵² Majkowski, jw. s. 862—874.

⁵³ Problematyce mariologicznej polskiej poświęcone są m.in. następujące prace: J. Wojtkowski: *Dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP w średniowiecznej liturgii polskiej*. RBL 6:1953 nr 1—6, s. 84—101; tenże: *Powstanie „Godzinek” o Niepokalanym Poczęciu NMP z „Modlitw Wacława”*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (RTK) 2:1955 z. 2, s. 23—28; tenże: *NMP w kazaniach gnieźnieńskich*. RTK 4:1957 z. 3, s. 103—112; tenże: *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych rzytułów liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne*. Lublin 1958. Maszynopis. Archiwum KUL; tenże: *Macierzyństwo duchowe NMP w piśmiennictwie polskim do roku 1500*. RTK 10:1963 z. 3, s. 21—28; tenże: *De cultu EMV in litteratura Polonorum Medii Aevi*. „Ephemerides Mariologicae” 14:1964, s. 369—376; 483—515; tenże: *Początki kultu Matki Bożej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów*. „Studia Warmińskie” (SW) 1:1964, s. 215—

tywnością w Komisji Maryjnej Episkopatu Polski, jak również w międzynarodowych kongresach maryjnych i mariologicznych⁵⁴.

Wśród licznych publikacji z dziedziny problematyki maryjnej wyróżnia się cytowane już dzieło zbiorowe *Gratia plena. Studia o Bogurodzicy*, pod redakcją Bernarda Przybylskiego OP⁵⁵. Redaktor tomu, obok zamieszczonej tam bibliografii mariologicznej, w szkicu wstępnym ustala miejsce mariologii w całości teologii⁵⁶, natomiast bp W. Miziołek publikuje obszerną rozprawę o kulcie Matki Bożej w ogólności⁵⁷, poruszając takie zagadnienia, jak rodzaj i podstawy kultu maryjnego, jego uzasadnienie, akty, przedmiot oraz powiązanie ze zbawieniem. Nas interesuje przede wszystkim włączona do tomu rozprawa ks. F. Brachy, traktująca o rozwoju kultu Matki Bożej w Polsce, począwszy

257; tenże: *Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle dzieł kaznodziejskich należących do księgozbioru Wernera z Braniewa (Studia Pomoraniae Assumptionistica I)*. RTK 12:1965 z. 2, s. 85—101; tenże: *Kult Matki Bożej w polskim piśmiennictwie do końca XV w.* SW 3:1966, s. 221—299; tenże: *Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. Studia Pomoraniae Assumptionistica II*. RTK 13:1966 z. 2, s. 93—112; tenże: *Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań z biblioteki średniowiecznego klasztoru franciszkanów w Gdańsku. Studia Pomoraniae Assumptionistica (III)*. SW 4:1967, s. 287—361; tenże: *Przedmiot liturgicznego kultu Matki Bożej w Polsce XIII w.* SW 5:1968, s. 205—259; tenże: *Matka Boża w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII w.* Tamże s. 275—323; tenże: *Duch Święty w polskiej średniowiecznej pobożności maryjnej*. AK 65:1973 z. 1(384), s. 109—120; tenże: *Motywy jasnogórskiego kultu maryjnego w XV w. w świetle „Translatio Tabulae BMV” (MS II — 19)*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” (CST) 4:1976, s. 8—14; tenże: *Maryja w wierze i pobożności Stanisława Hozjusza*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 12: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*. Praca zbiorowa. Red. B. Bejze. Warszawa 1980, s. 483—515.

⁵⁴ Był on uczestnikiem kongresów w Zagrzebiu, Rzymie i Saragossie. W Zagrzebiu wygłosił referat *Participatio cultus mariani Ecclesiae Orientalis prima periodo christianitatis in Polonia saec. X—XI* (zob. S. Rumiński: *VI Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Zagrzebiu, 6—12 sierpnia 1971*. AK 64:1972 z. 3(383), s. 386); w Rzymie miał odczyt *Pośrednictwo maryjne w polskiej pobożności wieków średnich* (zob. S. Rumiński: *VII Międzynarodowy Kongres Mariologiczny w Rzymie, 12—17 maja 1975*. AK 70:1977 z. 1(411), s. 135); w Saragossie wygłosił trzy referaty: *Konieczność historyczno-dogmatycznej analizy kultu maryjnego*; *Mariologia Sługi Bożego S. kard. Hozjusza (1504—1579), bpa warmińskiego* oraz *O pielgrzymkach na Jasną Górę* (zob. W. Hanc: *Spotkanie w Saragossie... VIII Kongres Mariologiczny i XV Kongres Maryjny*. AK 72:1980 z. 3(431), s. 469).

⁵⁵ jw.

⁵⁶ B. Przybylski: *Mariologia w całości teologii*. Tamże s. 7—29.

⁵⁷ W. Miziołek: *Kult Matki Bożej*. Tamże s. 429—456.

od X wieku⁵⁸. Autor daje próbę charakterystyki przedstawicieli polskiej mariologii od średniowiecza po wiek XX, uwzględniając w krótkich notatkach ponad 60 pisarzy, m.in. Marcina Polaka z Opawy, Baltazara Opecia, Stanisława Hozjusza, Jakuba Wujka, Piotra Skargę, Fabiana Birkowskiego, Piotra Semenę, Józefa Bilczewskiego, Józefa Sebastiana Pelczara. Rozprawa zasługuje na większą uwagę ze względów merytorycznych, jak również z uwagi na obszernie rozwiniętą bibliografię. W zakończeniu pracy autor wyraża życzenie podjęcia dalszych badań polskiej przeszłości mariologicznej nie tylko przez ośrodki badawcze, takie jak Lublin, Warszawa czy Kraków, ale także przez wszystkich mariologów.

Na różne sposoby mariolodzy nasi opisują polską pobożność maryjną. Ks. Dominik Bialic⁵⁹ podjął próbę wyjaśnienia tej pobożności, liturgicznej i prywatnej, w oparciu o tytuły Matki Bożej nadawane przez wieki: Wniebowzięta, Matka Boża Radosna, Bolesna⁶⁰, Różańcowa, Szkaplerzna, Niepokalana, Królowa Polski.

Nie można pominąć w tym miejscu dorobku naukowego w dziedzinie mariologii ks. bpa A. Pawłowskiego⁶¹, jak również ks. Wincen- tego Granata, profesora dogmatyki i byłego rektora KUL. W zakończeniu działu mariologia w swoim podręczniku dogmatyki podejmuje on skrótowne opracowanie polskiego kultu maryjnego i jego wyrazu w pobożności ludowej⁶². Zwraca jednak większą uwagę na zewnętrzne formy pobożności mówiąc o cudownych obrazach, bractwach maryjnych, pieśniach religijnych, poezji, świętach i ślubowaniach Matce Bożej. Rozszerzony obraz problematyki powtarza w dziele *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* w rozdziale *Kult religijny w kościele*⁶³.

⁵⁸ Bracha: *Zarys historii mariologii polskiej*, jw; zob. tenże: *Początki kultu NMP z Lourdes w Polsce*. „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” (WAW) 40:1958 nr 7, s. 399—407, ciekawy przyczynek szczegółowy do dziejów kultu maryjnego w Polsce.

⁵⁹ Bialic, jw.

⁶⁰ Szczegółowiej o tej formie pobożności zob. Z. Orawa: *Kult Matki Boskiej Bolesnej w Polsce*. HD 29:1960 nr 2, s. 234—243.

⁶¹ Interesuje go głównie problematyka duchowości. Zob. A. Pawłowski: *Duchowość maryjna w jej podstawach i przejawach*, jw, s. 334—344; tenże: *Duchowość maryjna w oparciu o godność królewską NMP*. AK 53:1961 z. 2(313), s. 115—128.

⁶² W. Granat: *Dogmatyka katolicka. Synteza*. Lublin 1967.

⁶³ Tenże: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*. T. 1. Lublin 1972, s. 352—373.

Przyglądając się prowadzonym badaniom można powiedzieć, iż istnieje możliwość prześledzenia rozwoju kultu maryjnego oraz jego wpływu na formowanie się i utrwalanie ducha narodu polskiego.

W szeregu polskich współczesnych mariologów na szczególną uwagę zasługuje dorobek naukowy i starania wokół spraw mariologicznych i maryjnych prezesa Polskiej Sekcji Mariologicznej, ojca Bernarda Przybylskiego OP, zmarłego 10 października 1979 r. koło Saragossy, tuż po zakończeniu VIII Kongresu Mariologicznego, w przygotowanie którego włożył sporo wysiłku. Swoją pracą służył sprawie maryjności w Polsce i poza jej granicami. Wśród rozlicznych dociekań prowadził również w Instytucie Tomistycznym w Warszawie badania naukowe nad polską pobożnością maryjną w rozwoju historycznym⁶⁴. Z ogromu jego dorobku pisarskiego na temat pobożności maryjnej warto bliżej zapoznać się z następującymi pozycjami: w artykule *Jak ożywić kult maryjny*⁶⁵ wyraża głębokie z troskanie o stan polskiej pobożności, jak również zabiega o właściwe, oparte na podstawach naukowych i dogmatycznych, rozumienie kultu Matki Bożej. Kreśli obraz mariologii rozwijanej szeroko, przez właściwe nauczanie przedmiotu w Wyższych Seminariach Duchownych, katechizację dzieci i młodzieży, duszpasterstwo dorosłych, ożywanie pobożności — również maryjnej — w rodzinach i w pracy, przez poprawne kaznodziejstwo maryjne. Wykazuje zaniepokojenie o zbyt zewnętrzne formy pobożności maryjnej „do określonego (...) obrazu czy figury, przypisujące zabobonne niemal znaczenie jakiemuś ryngrafowi, medalikowi czy obrazkowi”⁶⁶. Zdaniem autora — kult maryjny prowadzi do zbawienia, spełniając najpiękniejszą rolę, pod warunkiem całościowego podejścia człowieka do niego „rozumem, wolą i sercem”.

Z troskanie o prawdziwy obraz polskiego kultu maryjnego wyraża również w rozprawce *Czy można mówić o duchowości maryjnej?*⁶⁷ W naszej religijności brakuje nam „devotio mariana”, tego bliskiego zapoznania się z Najświętszą Maryją Panną. Maryja prowadzi do Boga, a ożywiając naszą wiarę, przyczynia się do całkowitej jedności z Bogiem.

⁶⁴ Owocem badań uczonego był m.in. wygłoszony w Saragossie referat: *Kult maryjny u schyłku XV w. i na początku XVI w. w swym kontekście chrystologicznym i eklezjologicznym*. Druk. AK 72:1980, z. 3 (431), s. 372—382. Zob. Hanc, jw. s. 466.

⁶⁵ B. Przybylski: *Jak ożywić kult maryjny*. HD 26:1957 nr 1, s. 77—88.

⁶⁶ Tamże s. 80.

⁶⁷ B. Przybylski: *Czy można mówić o duchowości maryjnej?* HD 30:1961 nr 3, s. 196—203.

Dwa oblicza polskiego kultu maryjnego wyklada w szkicu *Zalety i braki kultu maryjnego w katolicyzmie polskim*⁶⁸, zaliczając do pozytywnego obrazu kultu maryjnego jego długowieczne trwanie wraz z polskim chrześcijaństwem, przepajanie wiarą wielkiej zbiorowości ludzkiej, wrastanie w tradycję polską oraz wpływ na intensywność przeżywania wiary. W rozwoju naszej maryjności należy liczyć się także z brakami. Mogą one wpływać z następujących przyczyn: z tradycjonalistycznego formalizmu (z biegiem lat zabraknie treści przeżycia kultu), nadmiernej uczuciowości, poszukiwania „wyżycia się” w kulcie, jednostronnego kształtowania kultu i z naszej nieporadności zastosowania „owoców kultu” i przeżyć w codziennym życiu.

Poszukiwaniom zmysłu wiary („sensus fidei”) pobożności maryjnej poświęca ojciec Przybylski artykuł *Wiara ludu w prawdy maryjne*⁶⁹. Chrześcijański kult maryjny — twierdzi za liturgistą Dom Capelle — wynikły z wewnętrznych potrzeb społeczności wiernych a oparty na żywej tradycji maryjnej, powinien być oceniony i kierowany przez Urząd Nauczycielski Kościoła.

W artykule *Teologowie protestanccy o kulcie maryjnym*⁷⁰ dzieł się ekumenicznymi uwagami na temat kultu maryjnego, rozważając miejsce teologii protestanckiej w pobożności i kulcie Matki Bożej. W innym tekście zaznajamia z podsumowaniem osiągnięć wiedzy dogmatycznej i prawd mariologicznych w pobożności ludowej, także polskiej⁷¹. Przedstawiając osiągnięcia polskiej mariologii w ostatnim dwudziestoleciu⁷², informuje o stanie wiedzy mariologicznej w Polsce, również w zakresie kultu i duchowości maryjnej. Na marginesie pracy dołącza bogaty zbiór piśmiennictwa o polskiej pobożności maryjnej. Jego aktywność na polu mariologii jest powszechnie znana⁷³.

W dobie rozpoczęcia Wielkiej Nowenny i peregrynacji obrazu Matki

⁶⁸ Tenże: *Zalety i braki kultu maryjnego w katolicyzmie polskim*. HD 28:1959 nr 5, s. 696—703.

⁶⁹ Tenże: *Wiara ludu w prawdy maryjne*. HD 29:1960 nr 3, s. 358—365.

⁷⁰ Tenże: *Teologowie protestanccy o kulcie maryjnym*. HD 29:1960 nr 2, s. 322—323.

⁷¹ Tenże: *Stan wiedzy mariologicznej z końcem 1969 r.* RBL 14:1961 nr 5, s. 209—220.

⁷² Tenże: *Osiągnięcia polskiej mariologii w ostatnim dwudziestoleciu*, jw.

⁷³ Spośród innych prac warto przypomnieć: B. Przybylski: *Współczesne zagadnienia w mariologii*. RBL 12:1959 nr 1, s. 29—51; tenże: *Macierzyństwo Maryi i Kościoła*. AK 53:1961 z. 3(317), s. 195—206; tenże: *Le premier congrès mariologique en Pologne*. „Ephemerides Mariologicae” 11:1961, s. 192—200. Instytut Tomistyczny w Warszawie, którym o. Przybylski przez wiele lat kierował, przygotowuje pełną bibliografię jego prac.

Boskiej Częstochowskiej wysunięto obawy, czy kult maryjny, mający ożywić polską pobożność, nie przytłumi sławy innych jej wizerunków w cudownych obrazach, wslawionych łaskami i otoczonych czcią od wieków a rozsianych po tylu miejscach pielgrzymkowych. Ks. S. Mirek⁷⁴ w trosce o jedność kultu maryjnego wysuwa propozycję, aby kapłani uświadamiali wiernych, że centrum kultu Matki Boskiej w Polsce była i pozostanie Jasna Góra, skąd Królowa Polski promieniuje bogactwem swych łask na przeliczne miejsca pielgrzymkowe. Proponuje utworzenie w terenie „punktów wypadowych” kultu maryjnego zetknięcia się z Jasnogórską Panią.

Na poprawny obraz życia narodowego i religijnego, w tym na polską pobożność maryjną — pisze ks. J. Majkowski⁷⁵ — miały wpływ życie i dzieła apostołskie polskich świętych i błogosławionych. Im zawdzięczamy ukierunkowanie maryjne naszej religijności. Każdy z nich, począwszy od św. Wojciecha, żył głębokim kultem do Matki Bożej, co stało się ich cechą charakterystyczną. W szeregu świętych wybijających się swoją pobożnością maryjną autor widzi bł. Kingę, bł. Bronisławę, bł. Jakuba Strepę, św. Kazimierza, św. Stanisława Kostkę, św. Andrzeja Bobolę, wieńcząc ten pochód postacią ojca Maksymiliana Kolbe. Podobną rozprawę o żywym kulcie polskich świętych i błogosławionych do Matki Bożej poświęcił ks. W. Padacz⁷⁶, długoletni kapelan inicjatora polskiej drogi maryjnej — Prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego. Trzeba dodać, że również zgromadzenia zakonne zadomowione na polskiej ziemi żyły żywą pobożnością maryjną, szerząc maryjny kult w narodzie i wydając świętych.

Szeroko zakrojonym badaniem żywych kultów w średniowieczu zajmuje się Instytut Teologii Pastoralnej KUL, składający się także z sekcji Historii Kościoła w Średniowieczu i Historii Liturgii. Trudy badawcze Instytutu rozjaśniły w znacznym stopniu problematykę pobożności i życia wewnętrznego na naszych ziemiach. Instytut może poszczycić się sporą ilością już opracowanych tematów, wśród których są dotyczące rozwoju kultu i pobożności maryjnej, aby przez to „zwrócić uwagę na polską specyfikę duszpasterstwa liturgicznego”, jak zaznaczono we wstępie do pracy zbiorowej *Studia z dziejów liturgii w Polsce*⁷⁷. W ramach prac Instytutu badaniami kultu maryjnego dotychczas zajmowali

⁷⁴ S. Mirek: *O jedność kultu maryjnego*. HD 26:1957 nr 4, 597—600.

⁷⁵ J. Majkowski: *Angeli Poloniae*. AK 49:1957 z. 3(290), s. 342—360.

⁷⁶ W. Padacz: *Kult maryjny w życiu polskich świętych i błogosławionych*. HD 42:1973 nr 4, s. 294—301.

⁷⁷ *Studia z dziejów liturgii w Polsce*. Praca zbiorowa. Red. M. Rechowicz, W. Schenk. T. 2. Lublin 1976 s. 8.

się: J. Barcik⁷⁶, s. K. Kuźmak⁷⁹, ks. W. Nater⁸⁰, ks. W. Nocel⁸¹, ks. J. Oldak⁸², ks. K. Pastuszek⁸³, ks. J. Paszulewicz⁸⁴, ks. A. Pudlik⁸⁵, S. Ryłko⁸⁶, ks. K. Sarwa⁸⁷, ks. K. Smoleń⁸⁸, ks. J. Solobodowski⁸⁹, s. E. Waag⁹⁰, ks. S. Wachowski⁹¹, W. Witkowski⁹², bp J. Wojtkowski⁹³, ks. F. Wolnik⁹⁴, J. Wrzosek⁹⁵, S. Wyrwas⁹⁶, ks. S. Wysocki⁹⁷.

⁷⁶ J. Barcik: *Dzieje Kalwarii Pacławskiej 1665—1968*. Lublin 1977. Archiwum KUL.

⁷⁹ K. Kuźmak: *Kult NMP Wspomożena wiernych na ziemiach polskich*. Lublin 1965. Archiwum KUL.

⁸⁰ W. Nater: *Kult obrazu Matki Boskiej Studziańskiej („Świętrodzicznej”) do czasów rozbiorowych*. Lublin 1973. Archiwum KUL.

⁸¹ W. Nocel: *Kult NMP „Królowej Polskiego Morza” w Swarzewie*. Lublin 1980. Archiwum KUL.

⁸² J. Oldak: *Dzieje kultu obrazu Wniebowzięcia NMP w Płonce*. Lublin 1975. Archiwum KUL.

⁸³ K. Pastuszek: *Historia obrazu i kultu Matki Boskiej Bolesnej w kościele na Zjawieniu w Radomyślu nad Sanem*. Lublin 1973. Archiwum KUL.

⁸⁴ J. Paszulewicz: *Rozwój kultu Matki Boskiej w Świętej Lipce*. Lublin 1980. Archiwum KUL.

⁸⁵ A. Pudlik: *Pielgrzymka mężów i młodzieńców do Piekar Śląskich. Studium pastoralne*. Lublin 1978. Archiwum KUL.

⁸⁶ S. Ryłko: *Dzieje parafii Gietrzwałd na Warmii po roku 1877*. Lublin 1967. Archiwum KUL.

⁸⁷ K. Sarwa: *Kult NMP „Matki Pokoju” w Stoczku Warmińskim*. Lublin 1978. Archiwum KUL.

⁸⁸ K. Smoleń: *Nabożeństwo do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy wyrazem potrzeb współczesnego człowieka. Studium pedagogiczno-pastoralne*. Lublin 1978. Archiwum KUL.

⁸⁹ J. Solobodowski: *Kult obrazu Matki Boskiej Wniebowziętej w Mokrem*. Lublin 1977. Archiwum KUL.

⁹⁰ E. Waag: *Dzieje nabożeństwa majowego w Polsce*. Lublin 1974. Archiwum KUL.

⁹¹ S. Wachowski: *Historia obrazu i Kultu Matki Boskiej Chełmskiej (w XVII wieku)*. Lublin 1965. Archiwum KUL.

⁹² W. Witkowski: *Rola sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Studium socjologiczne*. Lublin 1967. Archiwum KUL.

⁹³ bp J. Wojtkowski: *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych*, jw.

⁹⁴ F. Wolnik: *Dzieje kultu Matki Boskiej Rudzkiej*. Lublin 1977. Archiwum KUL.

⁹⁵ J. Wrzosek: *Maryja jako wzór życia chrześcijańskiego w kazaniach Nowenny w „Bibliotece Kaznodziejskiej”*. Lublin 1978. Archiwum KUL.

⁹⁶ S. Wyrwas: *Dzieje kultu NMP Królowej Polski. Studium historyczno-liturgiczne*. Lublin 1967. Druk w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, jw. T. 2. Lublin 1976, s. 403—480.

⁹⁷ S. Wysocki: *Dzieje figury Matki Bożej w kościele Nawiedzenia NMP w Sepnach*. Lublin 1975. Archiwum KUL.

Spośród wykonanych prac warto bliżej zapoznać się z rozprawą maderską Stanisławy Wyrwas, podejmującą zagadnienie kultu NMP Królowej Polski⁹⁸. Śledząc wywody ks. Mirka⁹⁹, że centrum kultu Matki Bożej w Polsce znajduje się na Jasnej Górze, autorka zakłada, iż wybór tematu posłuży za wzorzec dla lepszego zrozumienia kultu maryjnego w naszym narodzie.

Rozprawa podzielona została na dwie zasadnicze części: a) rozwój tytułu „Królowa Polski” w odniesieniu do Matki Bożej; b) rozwój kultu Królowej Polski. Już lektura wstępu zapoznaje z obszernymi badaniami, poczynając od opracowań na temat Jasnej Góry, jej archiwum, modlitw, kazań, uchwał synodalnych biskupów polskich, dokumentów Stolicy Apostolskiej, aż po kroniki, księgi cudów i obligacje jasnogórskie. W części pierwszej autorka ukazuje, jak głęboko zrosł się tytuł „Królowa Polski”, nadawany Matce Bożej w obrazie jasnogórskim, z narodem. Część druga zapoznaje z licznymi formami kultu Matki Bożej. Autorkę interesują: 1. kościoły pod wezwaniem NMP Królowej Polski i Matki Bożej Częstochowskiej (1728—1966); 2. kopie obrazu jasnogórskiego wslawione cudami i łaskami; 3. pielgrzymki do obrazu jasnogórskiego; 4. pieśni do Matki Bożej Królowej Polski; 5. Litania loretańska a wezwanie „Królowa Polski”; 6. ustanowienie świąt 3 maja i 26 sierpnia oraz mszy wotywnych; 7. formularze i oficja brewiarzowe na 3 maja i 26 sierpnia; 8. maryjne akcje duszpasterskie Episkopatu Polski od 1920 r.

Praca ma liczne walory kompozycyjne i treściowe, przybliżając obraz rozwoju kultu Matki Bożej Częstochowskiej wśród wszystkich warstw narodu polskiego w ciągu wieków. Warto nadto zwrócić uwagę na bogatą bibliografię, podzieloną na źródła rękopiśmienne, źródła drukowane i opracowania, pozwalającą ogarnąć szerokim spojrzeniem polskie piśmiennictwo o swej Matce, Królowej Jasnogórskiej.

Niemal wszystkie historyczne opracowania kultu maryjnego zwracają uwagę na szczególny wymiar naszej pobożności maryjnej, a mianowicie na przekonanie o opiece Maryi nad Kościołem w Polsce i nad całym polskim narodem. Przyznawanie Maryi tytułu królowej oznacza jej wyjątkowe pierwszeństwo i władanie w nadprzyrodzonym królestwie Chrystusa. Maryja jest królową nie tylko dlatego, że wybrana została Matką Chrystusa¹⁰⁰, ale także dlatego, że poprzez pokorne „fiat”

⁹⁸ Wyrwas, jw.

⁹⁹ Mirek, jw.

¹⁰⁰ A. Krupa: *Nauka Magisterium Kościoła o godności i władzy królewskiej NMP*, jw. s. 345—363; Z. Orawa: *Królewskość NMP w nauczaniu Kościoła*, RBL

na wcielenie Syna Bożego i przez aktywne uczestnictwo w ofierze swego Syna — wpłynęła na zaistnienie na ziemi królestwa Bożej miłości¹⁰¹.

Pierwsze ślady tytułów „Królowa nasza”, „Opiekunka narodu” można spotkać w kronikach Jana Długosza. Tytułu „Królowa Polski” zaczęto używać od momentu otoczenia czią obrazu Matki Bożej z Jasnej Góry, tj. od 1430 r. Z biegiem wieków rozwijało się coraz bardziej przekonanie o jej królewskości¹⁰². Oficjalne nadanie tytułu „Królowa Polski” nastąpiło, jak wiadomo, 1 kwietnia 1656 r., kiedy to w katedrze lwowskiej król Jan Kazimierz obiera Maryję za patronkę narodu polskiego. Urzędowej koronacji Królowej Polski w jasnogórskim obrazie dokonał bp chełmski Krzysztof Jan Szembek 8 września 1717 r.¹⁰³ Na każdym etapie rozwoju kultu maryjnego naród polski wyrażał formami zewnętrznymi dziecięce przywiązanie do swej Królowej budową katedr i świątyń, przez ruch maryjny, obchód świąt maryjnych w życiu religijnym domowym i gospodarczym, zakładanie bractw i stowarzyszeń ku czci NMP, przez liczne formy modlitewne, jak śpiew Godzinek, różaniec, noszenie szkaplerza. Królowie Polski przybywali wraz z rycerstwem i dworami do jej stóp prosić o opiekę nad narodem. U niej szukali natchnienia artyści, malarze, plastycy, pisarze, wyrażając w swej twórczości uznanie jej królewskości¹⁰⁴. Świadectwem silnego przywiązania narodu do Matki Bożej, Królowej Polski, są liczne wota, ordery, odznaczenia, pamiątki rodzinne, klejnoty ofiarowane w darze za uzdrowienia lub otrzymane łaski.

W ponownym akcie obioru Najświętszej Maryi Panny na Królową Polski 27 lipca 1920 r. zaakcentowano wypracowaną przez wieki wielką wiarę i ufność do niej. W 1926 r. u stóp Królowej i Matki słuowały swą wiarę kobiety, w 1936 r. młodzież akademicka, w 1937 r. nauczyciele i Katolicki Związek Mężów, w 1938 r. Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej, a w 1946 r. Niepokalanemu Sercu Maryi poświęcił się cały naród, świadomy więzi, jaka zawsze jednoczyła i zes-

14:1961 nr 5, s. 221—229; Przybylski: *Królewskość Matki Bożej*, jw. s. 364—375; tenże: *Podstawowa literatura na temat królewskości NMP*, jw. s. 461—472.

¹⁰¹ J. Adamecki: *Święto NMP Królowej*. AK 49:1957 z. 1(288), s. 70—73; por. Arcab, jw. s. 420; Białic, jw. s. 74; Deptuła, jw. s. 395; Wyrwas, jw. s. 409.

¹⁰² Zob. Wojnowski, jw. s. 856; por. S. Szafraniec: *Z badań nad genezą tytułu NMP „Królowa Polski”*. RBL 10:1957 nr 4—5, s. 271—279; tenże: *Królowa narodu polskiego*. HD 26:1957 nr 6, s. 889—895.

¹⁰³ Zob. Wyrwas, jw. s. 416.

¹⁰⁴ Świącicki, jw. s. 29n.

pałala z Jasnogórską Królową Polski wszystkie warstwy społeczeństwa dążącego do wewnętrznego odrodzenia.

W ramach badań polskiej religijności sporo zasług swoimi opracowaniami położył istniejący na KUL od 1957 r. Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, pracujący pod kierunkiem prof. dra Jerzego Kłoczowskiego. Działalność Instytutu koncentruje się wokół następujących zagadnień: organizacja terytorialna Kościoła w Polsce, jednostki kościelne, zakony i ich organizacja, placówki pomocnicze, wezwania kościołów. Prof. Kłoczowski w rozprawie *Rozwój i problematyka badań nad geografją historyczną Kościoła w Polsce*¹⁰⁵ nakreślił wyczerpująco tło historyczne polskiej religijności, kształtowane mocno pobożnością i kultem Matki Bożej. Można uznać cytowane studium za przewodnią myśl badań naukowych Instytutu. Wielu pracowników Instytutu (R. Bender, Z. Litak, L. i W. Müllerowic, E. Jabłońska-Deptuła, s. A. Witkowska, E. Wiśniowski i inni) interesuje także w badaniu kultury ludowej w Polsce zagadnienie pobożności maryjnej, w tym kultu maryjnego i jego motywacji religijnych¹⁰⁶.

Obecność Kościoła katolickiego z wyraźnie zaznaczonym kultem Matki Bożej w dziejach kultury polskiej winna być nie tylko przedmiotem badań teologiczno-historycznych, ale też aktualnym zadaniem — stwierdza ks. J. Pasierb¹⁰⁷. Całe życie Kościoła katolickiego w Polsce zostało głęboko osadzone w wartościach kultury materialnej i duchowej. Zaliczamy do nich: troskę o poprawny obraz polskiej religijności i jego wyjątkowy wymiar maryjny, troskę o przemianę warunków społecznych, ale także wszystkie wartości niematerialne, jak tradycje lokalne, obyczaje, śpiew, sztukę ludową, folklor i to, co nazywamy kulturą regionalną i duchową¹⁰⁸.

W momencie chrztu Polski Kościół posiada już w ogólnych zarysach wykształconą mariologię literacką i plastyczną. Wyraźne piętno

¹⁰⁵ J. Kłoczowski: *Rozwój i problematyka badań nad geografją historyczną Kościoła w Polsce*. „Roczniki Humanistyczne” (RH) 11:1962 z. 2, s. 5—93.

¹⁰⁶ Zob.: *Bibliografia publikacji pracowników sekcji historii na Wydziale Nauk Humanistycznych i Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL z lat 1918—1971*. Oprac. J. Ziśłak. „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (ABMK). T. 27(1973), s. 261—324.

¹⁰⁷ J. Pasierb: *Kościół a aktualne przemiany kultury polskiej*. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*. Praca zbiorowa. Red. L. Balter. Warszawa 1979, s. 331—338.

¹⁰⁸ W. Smoleń: *Zabytki kościelne elementem kultury narodowej*. „Materiały Problemowe” (MP) 1980 nr 6, s. 61—71.

tego ukazują dzieje kultury¹⁰⁰. Kult maryjny od początku stał się w dziejach naszego narodu nośnikiem wartości kultury artystycznej i duchowej. Wiara w poszczególne prawdy i przywileje maryjne wzrastała, osiągając w XVIII w. szczyt rozwoju. Chcąc dobrze poznać wartości kultury materialnej i duchowej z jej wyraźnym charakterem maryjnym, trzeba sięgnąć „w szeroki obszar życia człowieka, który tę kulturę tworzył”, trzeba przeanalizować jej bogatą wielość form zewnętrznych: pielgrzymki, obrazy, poezję i prozę, malarstwo, muzykę, legendy, sztuki plastyczne, misteria i opowiadania¹¹⁰. Przeprowadzenie takich badań w poszukiwaniu „sensus fidei” polskiej pobożności maryjnej staje się potrzebą chwili¹¹¹.

Przywiązanie do Maryi okazywało się szczególnie w niepewnych czasach naszych dziejów, a także stawało się czynnikiem mobilizującym patriotycznie wszystkie warstwy społeczne¹¹². Dzięki dziecięcemu odnoszeniu się do Matki Bożej łatwiej przeprowadzano przebudowę stosunków społecznych, stawano w obronie ludu wiejskiego¹¹³. Sprawa chłopska i zagadnienia społeczne znalazły oddźwięk m.in. w narodowym zawierzeniu Maryi w 1656 r.¹¹⁴ Sprawa życia społecznego znalazła się także w ponowionych ślubach narodu na Jasnej Górze w 1956 r., w nauczaniu pasterskim Prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego, gorącego czciociela Maryi¹¹⁵.

Katolicka świadomość narodu polskiego była zawsze kształtowana nauką o Matce Bożej — konstatuje ks. Arcab — i dzięki temu naród nasz pozostał narodem katolickim¹¹⁶. Życie etyczne w narodzie, katolicka obyczajowość, łagodzenie napięć społecznych, obrona węzła rodzinnego, troska o godność kobiety w Kościele, społeczeństwie, rodzinie stawały się trwałymi komponentami polskiej maryjności.

Jedną z charakterystycznych cech polskiego obrazu maryjności, a w ogóle i katolicyzmu, jest jego masowość, ściśle powiązana z kul-

¹⁰⁰ Por. tenże: *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, jw. s. 376—391; tenże: *Inwentarz kultu maryjnego w diecezji tarnowskiej*, ABMK. T. 1(1959) z. 1, s. 81—133; z. 2, s. 100—130; T. 2(1961) z. 1—2, s. 237—282; T. 4(1962) s. 331—342.

¹¹⁰ Majkowski: *Matka Boska w dawnej polskiej ascezie*, jw. s. 862—874; Smoleń: *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, jw.

¹¹¹ Deptuła, jw.; J. Majka: *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*. „Colloquium Salutis” (CS) 2:1970, s. 183—196; Pasierb, jw.

¹¹² Arcab, jw. s. 395; Bialic, jw. s. 83; Majka, jw. s. 195.

¹¹³ Arcab, jw. s. 425.

¹¹⁴ Turowski, jw. s. 912—919.

¹¹⁵ Zob. S. kard. Wyszyński: *Wypełniamy Jasnogórskie Śluby Narodu*. Jasna Góra 1957; tenże: *Z rozważań nad kulturą ojczyzną*. Poznań 1979.

¹¹⁶ Arcab, jw.

turą ludową i folklorem. Tradycje i zwyczaje rodzime wyznaczały kierunek rozwoju polskiej kultury religijnej ludowej. Nie zbadane dotąd paraliturgiczne teksty, duszpasterskie pomoce upowszechniane w polskim społeczeństwie, takie jak modlitewniki, śpiewniki, godzinki, teksty nabożeństw majowych, czerwcowych, październikowych, pasyjnych, teksty dewocyjne związane z pielgrzymkami, z sanktuariami, z kultem świętych, ludowe czasopisma, pieśni — stają się „żywymi świadectwami” kultury ludowej społeczeństwa polskiego¹¹⁷. W dziedzinie sztuki ludowej, a szczególnie rzeźby, „żaden naród nie stworzył (...) nic piękniejszego”¹¹⁸. Pomniki czy kapliczki przydrożne to „rozsiane w krajobrazie polskim — modlitwy ludu polskiego rzezane w drzewie lub kute w kamieniu”¹¹⁹. Były i pozostaną one świadectwem wiary ludu w prawdę i tajemnice maryjne. Stawiano je z różnych przyczyn i okoliczności życiowych: z wdzięczności za wyleczenie z choroby, za otrzymane łaski, za uchronienie od głodu, pomoru czy innej klęski, za wysłuchanie prośby, z pobożności — jako ofiarę dziękczynną za wybawienie z niebezpieczeństw, jako formę pokuty za popełnione grzechy, jako wyraz ślubowania, a także z wielu innych okazji¹²⁰.

„Religia zespoliła się z obyczajem polskim, z rytmem życia codziennego społeczności wiejskiej i dzięki temu stała się — jak twierdzi ks. Daniel Olszewski — szansą i siłą polskiego Kościoła”¹²¹. Społeczeństwo żyło rokiem gospodarczym i rokiem kościelnym, w którym święta maryjne i powiązane z nim zwyczaje ludowe odgrywały wielką rolę¹²². Święta maryjne wyznaczały w pewnym stopniu terminy czynności gospodarczych, nie tylko na roli. Maryję wybierano na Patronkę niektórych zawodów (wyjątkowo uroczyscie obchodzili święta maryjne np.

¹¹⁷ D. Olszewski: *Kulturowe zakorzenienie myśli religijnej*. „Studia Theologica Varsaviensa”. 18:1980 nr 2, s. 129—149.

¹¹⁸ T. Seweryn: *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*. Warszawa 1958, s. 7.

¹¹⁹ Tamże s. 8. Por. A. Kunczyńska-Iracka: *Krzyże, kapliczki i figury przydrożne*. MP 1980 nr 7—8, s. 132—138; A. Jackowski: *Sztuka ludowa i tradycje ludowe jako przedmiot troski i ochrony*. Tamże s. 121—131.

¹²⁰ Seweryn, jw. s. 30—34.

¹²¹ Olszewski, jw. s. 130.

¹²² Majka, jw. s. 195. Zob. S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Dzieła*. T. 5. Warszawa 1959, s. 102n; Kolberg: *Dzieła wszystkie*, jw; K. Kwaśniewicz: *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*. „Etnografia Polska” 9:1965, s. 66—102; A. Pawełczyńska: *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*. „Roczniki socjologii wsi”. T. 3(1968); W. Piwowarski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971; J. Salij: *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*. W: *Królestwo Boże w was jest*. Praca zbiorowa. Poznań 1980, s. 234—250.

kupcy). Folklor i sztuka ludowa zawsze towarzyszyły całemu życiu narodu, były nieodłącznie związane z wiarą i jej tradycyjnymi formami.

Również wielkie pomniki kultury narodowej noszą na sobie znamiona maryjności: obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, pieśń *Bogurodzica*, maryjny tryptyk Wita Stwosza w kościele mariackim w Krakowie, kościoły maryjne w Wiślicy, Sandomierzu, psalterze i ewangeliarze, ołtarz w katedrze wawelskiej, obrazy, poczja¹²³. Jest ich dużo w skarbcu kultury narodowej. Pięknem kształtu i słowa głoszą przywiązanie narodu do tej, którą obrał za swoją Królową.

Episkopat Polski w trosce o zachowanie wiary i polskiej drogi maryjnej wielokrotnie apelował nie tylko o korzystanie z dorobku kulturowego, ale zachęcał do zachowania całej przeszłości kulturowej¹²⁴. Ochroną powinny zostać objęte wszystkie dobra kultury materialnej i duchowej — od tych, które znamionują największe walory artystyczne, po ludową twórczość wiejską, aby ratować i poznawać pamiątki przeszłości, które łączyły naród w silną wspólnotę jedności wiary.

Osobną grupę wypowiedzi stanowią opracowania podejmujące rozważania teoretyczne nad kultem maryjnym i próbę teoretycznych uzasadnień polskiej pobożności maryjnej. Do nich należą m.in. prace L. Baltera¹²⁵, K. Głowa¹²⁶, S. Grzechowiaka¹²⁷, A. Krupy¹²⁸, S. C. Napiórkowskiego¹²⁹, F. Zapłaty¹³⁰ i innych¹³¹.

¹²³ Smoleń: *Królewskość Maryi w sztuce polskiej*, jw.

¹²⁴ Zob. tenże: *Zabytki kościelne elementem kultury narodowej*, jw. s. 65.

¹²⁵ L. Balter: *Teologia Nawieczania*. „*Studia Gnesnensia*” (SG) 4:1978, s. 35—56; tenże: *Pneumatyczny charakter kultu maryjnego*. W: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, jw. s. 436—448.

¹²⁶ K. Głowa: *Chryścocentryzm kultu Maryi*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*. Praca zbiorowa. Red. B. Bejze. Warszawa 1978, s. 279—300.

¹²⁷ S. Grzechowiak: *Pastoralne aspekty współczesnej mariologii*. SG 4:1978, s. 69—131.

¹²⁸ A. Krupa: *Miejsce Maryi w kultu Kościoła według bł. Maksymiliana Kolbego*. RTK 20:1973 z. 2, s. 65—90; tenże: *Spojrzenie na kult Maryi po II Soborze Watykańskim*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” (ZN KUL) 15:1972 z. 1, s. 60—64; tenże: *Kult Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*. RTK 18:1971 z. 2, s. 73—104; tenże: *Nauka Magisterium Kościoła o godności i władzy królewskiej NMP*. AK 52:1960 z. 3(308), s. 345—363; tenże: *Electa ut sol*. Lublin 1963.

¹²⁹ S. C. Napiórkowski: *Gdzie jest mariologia*. „*Concilium*” 1968 nr 1—10, s. 46—58; tenże: *Jak dziś wyklądać mariologię*. RTK 22:1975 z. 2, s. 89—99; tenże: *Maryjne inspiracje w pracy apostołskiej*. HD 50:1981 nr 4, s. 264—267; tenże: *Na czym polega odnowa kultu maryjnego*. Maszynopis. Lublin brw.

¹³⁰ F. Zapłata: *Podstawy kultu maryjnego*. CT 38:1968 fasc. III, s. 53—67.

¹³¹ Wśród nich warto wskazać na: J. Domański: *Jak poznać Niepokalaną*.

Fakt, że większość materiałów, pism, podań i opowiadań z zakresu pobożności ludowej nie była dotąd analizowana z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, jest uwarunkowany nie tylko brakiem odpowiedniej metody badań, ale przede wszystkim niedocenianiem problemu pobożności ludowej, w tym również jej aspektu maryjnego. Uznając zagadnienie polskiej pobożności maryjnej za problem interesujący i ważny od strony teologicznej, piszący starają się dać uzasadnienie:

1 Teologiczne. Polska maryjność charakteryzuje się wielkością form indywidualnych oraz wspólnotowych — konstatuje S. Grzechowiak¹³². Kult maryjny, głęboko wrośnięty w polską religijność, ze względu na swą „wielopostaciowość” jest trudny do scharakteryzowania i jasnego określenia. Przez jego wielopostaciowość należy rozumieć: kult Matki Bożej liturgiczny i pozaliturgiczny, a także „pobożność maryjną”, „duchowość maryjną”, „nabożeństwo do Maryi”, wiarę prostego ludu w prawdy i przywileje maryjne.

„Sensus fidei” polskiej drogi maryjnej, definiowany jako „praca umysłów wiernych, oświeconych wiarą i działających pod witalnym impulsem darów Ducha Świętego”¹³³, pozwala się ująć w trzech kategoriach: a) liturgia Kościoła; b) katecheza chrześcijańska; c) formy pozaliturgiczne, np. literatura piękna, sztuka, obyczaje ludowe, legendy, apokryfy, opowiadania itp.¹³⁴ Kult ten „opiera się na prawach, jakie Maryja nabyła dla nas pod krzyżem jako nasza Współodkupicielka, Pośredniczka i Matka”¹³⁵.

Widoczną cechą „polskiej drogi maryjnej” pozostał jej charakter kerygmacyjny, dany na potrzeby ludu wierzącego, niekiedy prostego w obyczajowości czy życiu religijnym. Posiada to głębokie uzasadnienie w historii teologii i życiu Kościoła w naszym narodzie¹³⁶. Rozumiał to Prymas Polski, kard. S. Wyszyński, „przede wszystkim dodając do obrazu Częstochowskiego polską Ikonę Kerygmacyjną. Głównymi rysami tej Ikony polskiej są: personalność Maryi, dziejowość, model służby społecznej, religijna diakonalność miłości i wreszcie prze-

Metodologia Maryjna o. Kolbego. HD 29:1960 nr 3, s. 345—350 i T. Makowski: *Marieologiczne implikacje teologii duszpasterstwa*. SG 4:1978, s. 133—162.

¹³² Grzechowiak, jw. s. 130.

¹³³ Przybylski: *Wiara ludu w prawdy maryjne*, jw. s. 365.

¹³⁴ Tamże s. 360—361.

¹³⁵ Tamże s. 365.

¹³⁶ Zob. S. kard. Wyszyński: *W światłach Tysiąclecia chrześcijaństwa Polski*. TP 1958 nr 22

kładalność treści tradycji na chrześcijańskie życie duchowe oraz praktyczne"¹³⁷. Wskazywał jednocześnie na eklezjologiczno-chrystologiczną orientację pobożności i kultu maryjnego¹³⁸, co widać w polskim programie duszpasterskim. Przekonanie o potrzebie akcji maryjnych, nacechowanych orientacją eklezjalną, gdyż w mistycznym Ciele Chrystusa, w którym urzeczywistnia się zbawcze dzieło Chrystusa, zawiera się również zbawcze działanie Maryi, leżało u podstaw jego maryjnej koncepcji duszpasterstwa¹³⁹.

Od zarania naszych dziejów polska maryjność płynęła niejako dwoma nurtami: pobożności ludowej, która czciła zwłaszcza Wniebowziętą — ośrodek tej pobożności stanowiło Gniezno, oraz naukowo podbudowanego kultu „Pośredniczki zbawienia” i „Niepokalanej”; centrum tego kultu był Kraków¹⁴⁰. Troską objęto również uwydatnienie innych prawd maryjnych, mianowicie: Macierzyństwa Bożego, związku Matki Bożej z Kościołem, aspektu soteriologicznego i innych. Chociaż z głęboką czcią chwalono Maryję poprzez jej liczne przywileje, to jednak najchętniej nazywano ją po prostu „Matką” jako Opiekunkę i Pośredniczkę¹⁴¹. Tytuł ten powstał dzięki kształtowaniu w narodzie „bezpośredniości” w odnoszeniu się do Matki Bożej. Narodziło się odczucie zaufania i zawierzenia jej macierzyńskiej miłości. Motyw ten wyraźnie górował nad całą świadomością religijną ludu polskiego¹⁴². Stąd uzasadnienie kultu maryjnego:

2 „Narodowe”. Bowiem jedna z najbardziej charakterystycznych cech polskiej religijności to ścisły związek świadomości religijnej ze świadomością narodową. Dla wielu badaczy nicobca jest teza, że chrześcijaństwo w Polsce z głęboko rozwiniętym kultem Bogarodzicy ukształtowało polską psychę narodową, tolerancyjną dla przekonań innych ludzi, pozbawioną okrucieństwa, niechętną do stosowania przemocy. Z biegiem lat wytworzył się specjalny typ religijności, nacechowany praktycyzmem, uczuciowością, a nade wszystko maryjnością¹⁴³. Rozwijają-

¹³⁷ C. Bartnik: *Zarys myśli teologicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. AK 73:1981 z. 2(436) s. 225.

¹³⁸ S. kard. Wyszyński: *Współczesne prądy mariologiczne a potrzeby rodziny ludzkiej*. W: *W kierunku prawdy*. Red. B. Bejze. Warszawa 1978, s. 80.

¹³⁹ W. Miziołek: *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. AK 73:1981 z. 2(436), s. 275; por. Grzechowiak, jw.

¹⁴⁰ Zob. Bracha: *Historia mariologii polskiej*, jw. s. 458.

¹⁴¹ Białic, jw. s. 72.

¹⁴² Wojtkowski: *Początki kultu Matki Bożej w Polsce*, jw. s. 220.

¹⁴³ Por. B. Szkiarczyk: *Kościół w Polsce twórcą narodowej kultury*. MP 1981 nr 1, s. 64.

jący się kult maryjny — zdaniem Karola Górskiego — stał się wskaźnikiem ascezy, mistyki oraz ortodoksji pobożności ludowej¹⁴⁴. Powstały polskie tytuły Matki Bożej: Śnieżna, Gromniczna, Kwietna, Zielna, Siewna i inne¹⁴⁵. Na uwagę zasługują wydawane Kalendarze Mariańskie, popularyzujące piśmiennictwo, dzieje ojczyste, obowiązki społeczeństwa, ale także rozwijające żywe przywiązanie i cześć do Matki Bożej¹⁴⁶.

Z kultem maryjnym została powiązana kultura narodowa i miłość do Ojczyzny. Uwidacznia się powiązanie miejsc kultu z dziejami narodu. Kult maryjny tak silnie przyczyniał się do mobilizacji patriotycznej narodu, że niejednokrotnie „katolicyzm” funkcjonował jako synonim „polskości”. Ten wyraźny związek wiary z patriotyzmem wyzwalał takie cechy narodowe, jak rycerskość, gotowość do poświęceń, szlachetność, niesienie pomocy itp.

3 Historyczne. W badaniach nad rozwojem kultu maryjnego w Polsce uderza brak wyczerpujących studiów. Szereg interesujących przyczynków zawdzięczamy uczonym różnych specjalności: historykom, historykom literatury i sztuki, etnografom, socjologom. Inną trudność jasnego, naukowo opracowanego ujęcia kultu maryjnego i jego wpływu na kształtowanie się polskiego ducha narodowego w perspektywie dziejów rodzi przypisywanie większej wagi oznakom zewnętrznym niż refleksji i rozmyślaniu. Wiadomo jednakże, że wraz z przyjęciem chrztu przez Mieszka I zaczęła się dokonywać przemiana obyczajowości i stylu życia całego narodu. Przyjęcie chrześcijaństwa przyniosło nowe treści: pojęcie zbawienia i szczęśliwości wiecznej, odkupienia z grzechów, pokuty i odpuszczenia win, przywiązania i ufności do Matki Bożej.

Pierwszym pomnikiem pisanym duchowości maryjnej w Polsce jest pieśń *Bogurodzica*, pochodząca, jak przyjmują niektórzy badacze — z 1407 roku¹⁴⁷, ale zapoczątkowanie kultu maryjnego (który zastąpić miał kult bogini śmierci Nyi) nastąpiło wraz z dedykowaniem Matce

¹⁴⁴ Górski: *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, jw. s. 250.

¹⁴⁵ Przybylski: *Zalety i braki kultu maryjnego*, jw. s. 698; por. Arcab, jw. s. 425; Białic, jw. s. 52; Piwowarski, jw. s. 29.

¹⁴⁶ Zestaw polskich kalendarzy mariańskich od XIX w. podaje B. Zynda: *O tradycyjnych kalendarzach Mariańskich*. Poślaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1974. Olsztyn 1973, s. 53—58.

¹⁴⁷ Zob. Święciecki, jw. s. 29; por. Białic, jw. s. 72. Wydanie krytyczne tekstu: *Bogurodzica*. Oprac. J. Wóronczak. Wstęp językoznawczy E. Ostrowska. Oprac. muzykologiczne H. Feicht. Wrocław 1962.

Bożej pierwszej katedry, zbudowanej w Gnieźnie w X w.¹⁴⁶ i z działalnością misyjną św. Wojciecha¹⁴⁹.

Nie można tutaj pominąć dorobku zakonów w kształtowaniu czci do Matki Bożej. Interesujące wydaje się spostrzeżenie, że każdy z przybywających do Polski zakonów zajmował się propagowaniem innego przywileju maryjnego¹⁵⁰. Kult Wniebowziętej zaczęli wprowadzać na przełomie IX/X w. Benedyktyni, następnie Cystersi. Budowano świątynie i kaplice ku czci Wniebowziętej, wśród których za najstarsze uznaje się w Płocku, Włocławku, Łęczycy, Opatowie, Sandomierzu. Zakładano bractwa, obchodzono tygodniowe odpusty, a wreszcie w uroczystość maryjną 15 sierpnia święcono kwiaty i ziola.

Zasługą Franciszkanów stało się wprowadzenie pobożności maryjnej w życie religijne poprzez kołеды, jasełka, pastoralki, ludowe legendy, szczególnie w okresie Bożego Narodzenia. Franciszkanie wprowadzili kult MB Bolesnej, owocnie inspirujący ikonografię i pisarzy religijnych. Wyrazem tego kultu są *Gorzkie żale* oraz cześć Matki Bolesnej w Kalwariach i misteriach franciszkańskich¹⁵¹.

Zapoczątkowanym w XIII w. w Krakowie kultem Niepokalanej zajęli się Bernardyni. Kult ten znalazł swój wyraz w pieśniach, w sztuce, w kazaniach, modlitwach, a także w traktatach maryjnych¹⁵². Dla rozpowszechnienia tego kultu z upływem czasu powstały nowe polskie zgromadzenia zakonne męskie (np. Marianie) i żeńskie¹⁵³. Rozpowszechnione w kraju *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* są prostym a zarazem zdecydowanym przykładem miłości maryjnej i myśli mariologicznej¹⁵⁴.

Zakon Karmelitów na przełomie XII/XIII w. wprowadził kult Matki Bożej w bractwach szkaplerznych. Od końca XVI w. praktyka noszenia szkaplerza ogarnia cały naród, obchodzone są uroczystości odpusty

¹⁴⁶ Zob. Wojnowski, jw. s. 846n; Bracha: *Historia mariologii polskiej*, jw.

¹⁴⁹ Deptuła, jw.

¹⁵⁰ Zob. Wojnowski, jw.

¹⁵¹ Orawa: *Kult Matki Boskiej Bolesnej*, jw.

¹⁵² Wojtkowski: *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce*, jw; por. tenże: *Dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP w średniowiecznej liturgii polskiej*, jw.

¹⁵³ Zob. M. Filus: *Kult Niepokalanej a zgromadzenia zakonne pochodzenia polskiego*. „Duszpasterz Polski Zagranicą” 6:1955, s. 149, 158; E. Jabłońska-Deptuła: *Powstanie zgromadzenia Niepokalank i jego społeczne oblicze*. RH 11:1962 z. 2, s. 163—192.

¹⁵⁴ Wojtkowski: *Powstanie „Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP”*, jw.

Matki Boskiej Szkaplerznej¹⁵⁵. Dominikanie wprowadzili modlitwę różańcową. Stała się ona powszechną praktyką pobożności maryjnej we wszystkich warstwach społeczeństwa. Od XVI w. powstają bractwa i sodalicje różańcowe¹⁵⁶. Kult Matki Bożej Bolesnej, wraz z wprowadzonym nabożeństwem różańcowym, przyczynił się do rozwoju polskiej myśli o pośrednictwie Maryi w dziele odkupienia¹⁵⁷.

W epoce królów elekcyjnych (1574—1795) kult Maryi i nauka o niej przybrały dojrzałą formę. Pojawiają się znani mariologowie (Hozjusz, Wujek, Skarga, Stanisław Bieda i inni), obrońcy Maryi, jej czci i prawd o niej. Za Jana Kazimierza (1648—1668) krystalizuje się nauka o królowaniu Maryi, a bohaterska obrona Jasnej Góry utwierdza wiarę narodu w jej opiekę¹⁵⁸. Matka Boża zostaje uroczystie ogłoszona Królową Polski (1656) i koronowana w jasnogórskim wizerunku (1717). Racjonalizm XVIII w. wpłynął na osłabienie kultu maryjnego w Polsce; ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia (1854) ponownie ożywiło polską myśl maryjną. Z początkiem XX w. zainteresowania teologii maryjnej skupiają się przede wszystkim na tajemnicy Wniebowzięcia i pośrednictwa Maryi¹⁵⁹. Okres od II poł. XX w., tj. od chwili ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu NMP, cechuje wyjątkowy rozkwit kultu maryjnego i polskiej mariologii. Jest to okres kongresów mariologiczno-maryjnych, obfitej literatury maryjnej, ożywionego ruchu pielgrzymkowego do miejsc maryjnych, nowych czasopism i towarzystw mariologicznych, peregrynacji obrazów i figur Matki Bożej. Nic dziwnego, że nasz wiek zaczęto nazywać „epoką maryjną”, „drogą maryjną” polskiego narodu.

Ten rzut oka na zagadnienia historii kultu maryjnego w Polsce pozwala stwierdzić, że w ciągu wieków duchowość naszego ludu wierzącego została organicznie związana z polską myślą mariologiczną¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Por. A. Urbański: *Szkaplerz karmelitański*, HD 27:1958 nr 4, s. 566—571; E. Wiśniowski: *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu*, RH 17:1958 z. 2, s. 51n.

¹⁵⁶ Por. D. Białic: *Z nowszych badań nad genezą i rozwojem różańca*, HD 27:1958 nr 5, s. 648—656.

¹⁵⁷ Bracha: *Zarys historii mariologii polskiej*, jw. s. 485; por. tenże: *Początki kultu NMP z Lourdes w Polsce*, jw.

¹⁵⁸ Wojnowski, jw. s. 850n; por. E. Bulanda: *Fulget Mariae Mysterium*, HD 4:1957 nr 4, s. 484—491.

¹⁵⁹ Przybylski: *Osiągnięcia polskiej mariologii*, jw. s. 104n; por. Arcab, jw. s. 416n; Bracha: *Zarys historii mariologii polskiej*, jw. s. 485.

¹⁶⁰ Por. Świętochowski, jw; zob. też Deptuła, jw. s. 394n; Górski: *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, jw. s. 245n.

4 Psychologiczne. W teoretycznych próbach zrozumienia „sensus fidei” polskiej pobożności maryjnej warto odnotować, że „maryjność religijności polskiej posiada nie tylko historyczne, ale także psychologiczne uzasadnienie. Taka pobożność odpowiada psychice polskiej, która wykazuje szczególne wyczulenie moralne, większą uczuciowość, wrażliwość na dobro i zło, a jednocześnie mniej uzdolnień abstrakcyjnych, spekulatywnych. Może właśnie dlatego ideał kobiecości Matki Bożej tak bardzo przemawiał do duszy polskiej, bo tak ściśle wiązał się z naszą religijnością uczuciową, konkretną i bezpośrednią”¹⁶¹.

Polski typ religijny, wraz z bezsporną cechą maryjności, posiada charakter względności i niedoskonałości. Zdaniem ks. Józefa Pastuszki, brak mu głębszej podbudowy intelektualnej, a wzory religijności obcych nie odpowiadają naszemu narodowi¹⁶². Nadto istnieje rozbrat między pobożnością a praktyką cnót¹⁶³. Jednakże religijność polska, z silnie osadzonym w niej kultem maryjnym, ma w sobie znaczące treści społeczne i niepodważalne wartości dla narodu.

Podstawową kategorią naszego kultu maryjnego jest przywiązanie i serdeczne odnoszenie się do Maryi jako do Matki. Czcimy ją jako Matkę Boga i Matkę naszą (Matka Radosna, Matka Pięknej Miłości, Matka Bolesna, Matka Kościoła)¹⁶⁴. Maryjność polska nie jest tanią religijnością, a wyróżniającą ją cechą jest instynkt dziecięcy — „ucieczka do Matki”. Stąd jako naród mamy wiele cech dziecięcych: pogodę, dobroć, dobroduszość, gościnność, ale i lekkomyślność, brak odpowiedzialności, wytrwałości, brak konsekwencji¹⁶⁵. Dzięki tej wyróżniającej się formie naszego kultu maryjnego łatwiej wprowadzono w narodzie ogólnoludzkie wartości humanistyczne, takie jak poszanowanie dla matki, szacunek dla kobiet¹⁶⁶. Wyjątkową cechą naszego rozwoju maryjności stanowi emocjonalność, intensywność przeżywania tego co wzniosłe i porywające, tego co ponad codziennością. Ten wyraz naszej religijności bywa też oceniany niekiedy ujemnie¹⁶⁷. Badając wielkość form poboż-

¹⁶¹ Górski: *Problematyka historyczna kultu maryjnego*, jw. s. 246n.

¹⁶² J. Pastuszka: *Próba charakterystyki religijności polskiej*. MP 1980 nr 12, s. 84—93.

¹⁶³ Por. Górski: *Studia i materiały*, jw. s. 93.

¹⁶⁴ Zob. Arcab, jw. s. 416; Białic: *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, jw. s. 72; Majka, jw. s. 185; Święcicki, jw. s. 29.

¹⁶⁵ Por. J. Kraszewski: *Matka Boża w nauczaniu Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. W: *W kierunku człowieka. Księga pamiątkowa na 25-lecie sakry biskupiej S. kard. Wyszyńskiego*. Red. B. Bejze. Warszawa 1971, s. 78—81.

¹⁶⁶ Majka, jw. s. 186.

¹⁶⁷ Zob. Przybylski: *Zalety i braki kultu maryjnego*, jw. s. 700.

ności ludowej łatwo można zauważyć w naszej maryjności nastawienie się na konkret, tzn. na poszukiwanie wrażeń, przeżycia zmysłowego w liturgii, śpiewie, procesji, pielgrzymce itd. Wskazuje się na tworzony w ciągu wieków indywidualizm religijny, „kapliczkowość” w życiu duchowym, dążenie do wydoskonalenia się w swej duchowości¹⁶⁸.

III Opracowania wybranych przejawów polskiej pobożności maryjnej

1 JASNA GÓRA

Szczególną rolę w polskim życiu religijnym odgrywa narodowe sanktuarium maryjne — Jasna Góra. Można mówić o nim: „skarb narodu polskiego”, gdyż jest to zarazem: miejsce kultu religijnego z wyraźną dominacją pobożności maryjnej, pomnik kultury całego narodu, zespół architektoniczny, klasztor ojców paulinów, jak również forteca w perspektywie dziejowej¹⁶⁹. Jako centralny ośrodek kultu maryjnego spełnia funkcję integracyjną, w obecności „Czarnej Madonny” wiążąc współdziałanie wszystkich pielgrzymów z Chrystusem i Kościołem¹⁷⁰.

Wyjątkową rolę Jasnej Góry w dziejach narodu polskiego mocno podkreślił Ojciec Święty Jan Paweł II: „...Jasna Góra jest po to, ażeby tutaj w szczególny sposób przedłużał się dialog Matki z Synem. To jest tajemnica (...) Jest Jasna Góra miejscem, w którym wciąż z pokolenia na pokolenie ma się przedłużać dialog Matki z Polakami, z narodem polskim”¹⁷¹. „Jasna Góra jest przecież nie tylko miejscem pielgrzymek Polaków z Polski i całego świata. Jasna Góra jest sanktuarium narodu. Trzeba przykładać ucho do tego świętego miejsca, aby czuć jak bije serce Narodu w Sercu Matki. Biję zaś ono wszystkimi odgłosami życia. Ileż razy biło jękiem polskich cierpień dziejowych! Ale również okrzykami radości i zwycięstwa! Można na różne sposoby pisać dzieje Polski, zwłaszcza ostatnich stuleci, można je interpretować wedle wie-

¹⁶⁸ Por. tamże s. 698; Białic: *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, jw. s. 52; Górski: *Studia i materiały*, jw. s. 43.

¹⁶⁹ Por. S. Szafraniec: *Z dziejów Jasnej Góry*. Warszawa 1980, s. 27.

¹⁷⁰ Zob. S. Jabłoński: *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*. „Chrześcijańin w Świecie” (ChS) 9:1977 nr 5(53), s. 5—23, cenne studium w zakresie badań Jasnej Góry pod kątem socjologii ruchu pielgrzymkowego; por. tenże: *Jasna Góra. Ośrodek kultu maryjnego (1864—1914)*. Lublin 1981. Praca doktorska. Maszynopis. Archiwum KUL.

¹⁷¹ K. kard. Wojtyła: *Oto Matka Twoja*. Jasna Góra-Rzym 1979, s. 214. Homilia do artystów, literatów i katolickich pisarzy, wygłoszona na Jasnej Górze 13 września 1977.

lorakiego klucza. Jeśli jednakże chcemy dowiedzieć się, jak płyną te dzieje w sercach Polaków, trzeba przyjść tutaj. Trzeba przyłożyć ucho do tego miejsca. Trzeba usłyszeć echo życia całego Narodu w Sercu jego Matki i Królowej (...) przyzwyczaili się Polacy wszystkie niezliczone sprawy swego życia, różne jego momenty ważne, rozstrzygające, chwilę odpowiedzialne (...) wiązać z tym miejscem. Przyzwyczaili się ze wszystkim przychodzić na Jasną Górę, aby mówić o wszystkim swojej „Matce”¹⁷².

Z nowszych całościowych opracowań o sanktuarium jasnogórskim na uwagę zasługuje podane wyżej dzieło ojca S. Szafraniec¹⁷³. Zarówno w aspekcie historycznym, jak i kultu maryjnego, praca okazuje się dobrym wprowadzeniem do tematu. Dodatkowym jej walorem jest bibliografia na temat Jasnej Góry, podzielona na rozdziały: źródła, rękopisy, druki i opracowania¹⁷⁴. Cennym uzupełnieniem tego studium okazałyby się z pewnością teologiczny przyczynek o „największym skarbie narodu”, tym bardziej że pewne próby autor anonsuje.

Wspomniane prace należy uzupełnić rozprawą magisterską S. Wyrwas, omawiającą tło historyczne rozwoju kultu MB Częstochowskiej w Polsce oraz określającą formy zewnętrznej pobożności ludowej w odniesieniu do Królowej Polski¹⁷⁵, publikacją drukowanych dokumentów

¹⁷² Jan Paweł II: *Przemówienia. Homilie*. Kraków 1979, s. 66, 68. Homilia na Jasnej Górze, wygłoszona 4 czerwca 1979 podczas pielgrzymki papieża. Na długoletnie powiązanie Ojca Świętego Jana Pawła II z jasnogórskim sanktuarium Królowej Polski wskazał S. Rożej w artykule: *Jasnogórskie postugiwanie ks. kard. Wojtyły*. TP 1978 nr 49. Pierwszy oficjalnie datowany pobyt K. kard. Wojtyły na Jasnej Górze autor odnotowuje w czasie rekolekcji dla biskupów 1—4 września 1958.

¹⁷³ Szafraniec: *Z dziejów Jasnej Góry*, jw. Jest on autorem licznych prac o sanktuarium jasnogórskim. Prócz wspomnianych, warto przywołać: S. Szafraniec: *Jasna Góra. Przewodnik-informator*. Częstochowa 1972; tenże: *Jasna Góra. Studium do dziejów kultu MB Częstochowskiej*. „Sacrum Poloniae Millennium” 4:1957, s. 9—68; tenże: *Konwent paulinów jasnogórskich 1862—1864*. Maszynopis. Archiwum Konwentu Rzymskiego (1966); tenże: *O Augustyna Kordecki w świetle duchowości paulinów polskich XVII wieku*. CT 48:1978 fasc. 2, s. 79—96; tenże: *Trzechsetcie Jasnej Góry (1982—1982)*. Warszawa 1980; tenże: *Trzechsetcie margjnej elekcji*. AK 48:1957 z. 1(288), s. 16—27.

¹⁷⁴ Jej uzupełnieniem jest ważna praca H. Czerwieńca i J. Zbudnicwka: *Bibliografia piśmiennictwa obciążenia Jasnej Góry w 1655 r. oraz jej obrońcy o. Augustyna Kordeckiego za lata 1655—1975*. Warszawa 1979. O Jasnej Górze zob. także H. Czerwień: *Bibliografia do dziejów Zgromadzenia Paulinów*. Kraków 1971.

¹⁷⁵ Wyrwas, jw.

jasnogórskiego klasztoru¹⁷⁶ oraz rozprawą o średniowiecznych „miraculach” na Jasnej Górze¹⁷⁷.

Historią obrazu MB Częstochowskiej oraz jego znaczeniem w polskiej kulturze religijnej i narodowej zajmowali się w swoich opracowaniach: J. Buxakowski¹⁷⁸, H. Czerwień¹⁷⁹, M. Fronczyk¹⁸⁰, S. Jabłoński¹⁸¹, J. Kłosiński¹⁸², F. Kotula¹⁸³, R. Kozłowski¹⁸⁴, F. Lenort¹⁸⁵, J. Pirożyński¹⁸⁶, A. Rogow¹⁸⁷, Z. Rozanow¹⁸⁸, E. Smulikowska¹⁸⁹, S. Szafraniec¹⁹⁰.

¹⁷⁶ J. Zbudniewek: *Kopiarze dokumentów zakonu paulinów w Polsce do końca XVII w.* Lublin 1977.

¹⁷⁷ A. Zyskowska: *Jasnogórskie „miracula” w XV—XVI w.* Praca magisterska napisana na seminarium Historii Kultury Średniowiecznej KUL. Lublin 1969. Archiwum KUL. Swoisty przegląd dziejów Jasnej Góry daje Jan Dobraczyński w książce *Spotkania Jasnogórskie*. Warszawa 1979.

¹⁷⁸ J. Buxakowski: *Teologia ikony bizantyjskiej a prehistoria obrazu MB Częstochowskiej*. AK 64:1972 z. 1—2/381—382), s. 22—33.

¹⁷⁹ H. Czerwień: *W 250-rocznicę koronacji obrazu MB Częstochowskiej*. TP 1967 nr 37; tenże: *Sprawa obrazu MB Częstochowskiej na sejmie grodzieńskim w 1793 r.* NP. T. 31(1969), s. 102—158; tenże: *Jasnogórskie ABC*. Obraz. WTK 1977 nr 18.

¹⁸⁰ M. Fronczyk: *Władystaw Opolczyk, fundator obrazu częstochowskiego*. NP. T. 52(1973), s. 91—107.

¹⁸¹ Zob. przypis 170.

¹⁸² J. Kłosińska: *Ikony*. Kraków 1973.

¹⁸³ F. Kotula: *O starym domu Czarnej Madonny (w Uherskim Brodzie)*. NP. T. 33(1970), s. 125—141; tenże: *Pochodzenie obrazu MB Częstochowskiej*. WTK 1975 nr 18.

¹⁸⁴ R. Kozłowski: *Tajemnica obrazu jasnogórskiego*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” nr 11 (1960), s. 44—47; tenże: *Poszukiwanie autentyku*. „Polska” 16:1970 nr 9, s. 25,34; tenże: *Historia obrazu jasnogórskiego w świetle badań technologicznych i artystyczno-formalnych*. RH 20:1972, z. 5, s. 5—50.

¹⁸⁵ F. Lenort: *Naukowcy o tajemnicach Czarnej Madonny*. PK 1974 nr 17.

¹⁸⁶ J. Pirożyński: *Najstarszy zachowany drukowany przekaz legendy o obrazie MB Częstochowskiej*. „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 23:1973 nr 1/2, s. 151—166.

¹⁸⁷ A. Rogow: *Ikona MB Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*. „Znak” 1976 nr 4 (262), s. 509—516.

¹⁸⁸ Z. Rozanow: *Legenda i historia obrazu MB Częstochowskiej*. „Nasza Ojczyzna” 1970 nr 8; tenże: *Analiza dotychczasowego stanu badań artystyczno-formalnych nad obrazem MB Częstochowskiej*. „Roczniki Historii Sztuki” (RHS) 10:1974, s. 165—178.

¹⁸⁹ E. Smulikowska: *Osoby obrazu MB Częstochowskiej jako zespół zabytkowy*. RHS 10:1974, s. 179—221.

¹⁹⁰ *Opis przeniesienia obrazu MB Częstochowskiej z Jerozolimy na Jasną Górę*.

E. Śnieżyńska-Stolot¹⁹¹, J. Turnau¹⁹², J. Turska¹⁹³, J. Walas¹⁹⁴.

Na temat historii kultu MB Częstochowskiej i jego rozpowszechniania się na ziemiach polskich, jak również o znaczeniu Częstochowy jako centrum polskiego kultu maryjnego na Jasnej Górze, obok prac wymienionych wcześniej, wypowiadali się następujący autorzy: A. K.¹⁹⁵, J. Anczarski¹⁹⁶, H. Czerwień¹⁹⁷, J. Gawlina¹⁹⁸, papieże Jan XXIII i Jan Paweł II¹⁹⁹, M. Jaśkiewicz²⁰⁰, R. Kieraciński²⁰¹, W. Kowalski²⁰², J. Ku-

Wydal S. Szafranec. ABMK, T. 1(1960) z. 2, s. 196—204; tenże: *Historique de l'image miraculeuse de Jasna Góra a Częstochowa*. Rzym 1966.

¹⁹¹ E. Śnieżyńska-Stolot: *Geneza, styl i historia obrazu MB Częstochowskiej*. „Folia Historiae Artium” (FHA) 9:1973, s. 5—44.

¹⁹² J. Turnau: *Jasna Góra*. TP 1977 nr 37.

¹⁹³ J. Turska: *Z dziejów obrazu jasnogórskiego*. TP 1966 nr 22.

¹⁹⁴ J. Walas: *Cudowny obraz MB Częstochowskiej i kult Królowej Korony Polskiej*. „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” (WDL) 32:1958 nr 5—6, s. 145—152.

¹⁹⁵ A. K.: *Kto mnie znajdzie, znajdzie życie*. Z dziejów kultu MB Częstochowskiej. „Za i Przeciw” (ZiP) 1975 nr 34.

¹⁹⁶ J. Anczarski: *Cześć Matki Boskiej w Polsce*. PK 1957 nr 13.

¹⁹⁷ H. Czerwień: *Jasnogórskie ABC*. Klasztor. WTK 1977 nr 35.

¹⁹⁸ J. Gawlina: *Na zakończenie roku maryjnego*. „Duszpasterz Polski Zagranicą” 8:1957, s. 674—676.

¹⁹⁹ Jan XXIII: *List odręczny do Prymasa Polski z 28 lipca 1961*. Zob. S. kard. Wyszyński: *Gody w Kanie*. Paryż 1962; Jan Paweł II: *List do Prymasa Polski*. ChS 12:1980 nr 9(89); tenże: *Maryja wzorem upodobania do Chrystusa*. „Życie i Myśl” (ZiM) 30:1980 nr 5, s. 125—129; tenże: *Przemówienia. Homilie*. Kraków 1979. Zob. S. Grzybek: *Mariologia Jana Pawła II w świetle jego pielgrzymki do Polski*. RBL 33:1980 nr 1, s. 10—15; J. Krasiński: *Maryjne oblicze papieża Jana Pawła II*. HD 48:1979 nr 3, s. 206—212; J. Michalik: *Maryjne akcenty przemówień papieża Jana Pawła II wygłoszonych w Polsce 2—10 czerwca 1979*. HD 50:1981 nr 3, s. 224—232; A. Wyka: *Pielgrzym wśród swoich*. „Więź” 1980 nr 7/8, s. 266—272.

²⁰⁰ M. Jaśkiewicz: *Materiały do historii cechowego rzemiosła artystycznego wieku XVIII i w pierwszej połowie wieku XIX w Nowej Częstochowie*. ABMK, T. 6(1963), s. 239—263; tenże: *Rysunki i materiały malarza Adriana Głębowskiego źródłem do poznania dewocyjnej sztuki częstochowskiej*. „Polska Sztuka Ludowa” 23:1969, s. 231—233.

²⁰¹ R. Kieraciński: *Na spotkanie z Bogiem*. „Słowo Powszechne” (SP) 1977 nr 33.

²⁰² W. Kowalski: *Królowa Polskiej Korony*. „Hejnał Mariacki” (HM) 1957 nr 10.

cianka²⁰³, A. Kunczyńska-Iracka²⁰⁴, K.R.²⁰⁵, S. Litak²⁰⁶, W. Polański²⁰⁷, W. Pyclik²⁰⁸, S.J.²⁰⁹, C. Skowron²¹⁰, M. Skwarnicki²¹¹, S. Szafraniec²¹², W. Urban²¹³, H. Weidhaas²¹⁴, A. Wernic²¹⁵, J. Zbudniewek²¹⁶, Z.Z.²¹⁷.

Wiele elementów tej problematyki pojawi się równoległe z racji obchodów wielkich rocznic narodowych: Milenium chrześcijaństwa i 300-lecia Jasnogórskich Ślubów Narodu, zwłaszcza w powiązaniu z podejmowanymi przez Episkopat akcjami duszpasterskimi, mającymi na celu ożywienie polskiej pobożności maryjnej.

Bohaterska obrona Jasnej Góry w 1636 r. została na zawsze w dziejach narodu symbolem zwycięstwa i ludzkiego zaufania Matce Bożej. Temu wybitnemu wydarzeniu historycznemu poświęcono wiele prac badawczych, opracowań i dysertacji naukowych. Wspomniane wyżej dzieło *Bibliografia piśmiennictwa oblężenia Jasnej Góry w roku 1655 oraz jej obrońcy o. Augustyna Kordeckiego*²¹⁸ podaje 2055 zebranych pozycji. Najazd szwedzki i obrona Jasnej Góry doczekały się genialnego ujęcia literackiego w *Potopie* H. Sienkiewicza, którego wersję filmową, mając na względzie poczytność dzieła i obchody 300-lecia obrony

²⁰³ J. Kucianka: *Ruch pielgrzymkowy jako droga Śląska do Polski*. CS 2:1970, s. 53—82.

²⁰⁴ A. Kunczyńska-Iracka: *Obrazy częstochowskie*. „Polska Sztuka Ludowa” 29:1966, s. 75—100; tenże: *Malarstwo ludowe kręgu częstochowskiego*. Warszawa 1978.

²⁰⁵ K.R.: *Królowej Polski w holdzie*. HM 1957 nr 10.

²⁰⁶ S. Litak: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej w XVII—XVIII w. Sprawa zasięgu społecznego*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Kardynałowi Stefanowi Wyszyńskiemu Prymasowi Polski Katolicki Uniwersytet Lubelski. Red. K. kard. Wojtyła i in. Lublin 1973, s. 447—454.

²⁰⁷ W. Polański: *Kult Matki Boskiej na ziemi polskiej*. „Caritas” 1957 nr 7.

²⁰⁸ W. Pyclik: *Królowa Narodu*. „Msza Święta” 1957 nr 4.

²⁰⁹ S.J.: *„Jasną się zowie góra w Częstochowie”*. „Gość Niedzielny” (GN) 1973 nr 38.

²¹⁰ C. Skowron: *Pierwszy kościół pod wezwaniem Królowej Polski*. NP. T. 9(1553), s. 391—394.

²¹¹ M. Skwarnicki: *W przededniu wielkiego jubileuszu. Jasna Góra*. TP 1977 nr 33.

²¹² Zob. przypis nr 10, 102, 169, 173, 196.

²¹³ W. Urban: *Kult MB Częstochowskiej w Archidiecezji Wrocławskiej*. „W drodze” 1975 nr 5, s. 88—95.

²¹⁴ H. Weidhaas: *Czenstochau. Stadt, Kloster und Marienbild*. Leipzig 1966.

²¹⁵ A. Wernic: *Jasna Góra*. WTK 1966 nr 19.

²¹⁶ J. Zbudniewek: *Biogostawione następstwa oblężenia*. GN 1971 nr 45.

²¹⁷ Z.Z.: *„...co Jasnej bronisz Częstochowy...”*. „Katolik” 1957 nr 18.

²¹⁸ Czerwień, Zbudniewek, jw.

twierdzy, zrealizował Jerzy Hoffman. Temat ten nadal intryguje piszących. Należą do nich: H. Czerwień²¹⁹, J. Drybała²²⁰, A. Januszewski²²¹, E. Jelonek²²², A. Kersten²²³, M. Kosman²²⁴, J. Kraszewski²²⁵, W. Majewski²²⁶, J. Majkut²²⁷, W. Mysłek²²⁸, T. Nowak²²⁹, M. Pirożyński²³⁰, St.S.²³¹, J. Tazbir²³².

Wykiadnikami rozwoju ruchu pielgrzymkowego oraz pobożności maryjnej sanktuarium jasnogórskiego są złożone przez pielgrzymów dary jako wota składane Matce Bożej w podziękowaniu lub z prośbą o łaski i matczyną opiekę, a także troska o wystrój artystyczny sanktuarium. Artystyczno-dekoratorskim wyglądem kaplicy MB Częstochowskiej, całością zespołu architektonicznego, zbiorami skarbcza oraz innymi zewnętrznymi micznikami życia religijnego Jasnej Góry, które znalazły

²¹⁹ H. Czerwień: *Obrona Jasnej Góry 1655*. WTK 1975 nr 4.

²²⁰ J. Drybała: *Obrona Jasnej Góry w świetle najnowszych badań*. „Biuletyn Zakonu Paulinów” 1973 nr 5; por. M. Flutowska: *Legenda i prawda historyczna oblężenia Jasnej Góry w 1655 r.* Praca magisterska. Kraków 1971; L. Górka: *Legenda a rzeczywistość obrony Częstochowy w roku 1656*. Warszawa 1957.

²²¹ A. Januszewski: *Jasna Góra w opinii szwedzkiej*. ZiP 1961 nr 35.

²²² E. Jelonek: *Z pełną prawdą*. „Argumenty” 1972 nr 10.

²²³ A. Kersten: *Geneza „Nowej Gigantomachii”*. Lublin 1958; tenże: *O obronie Jasnej Góry spokojnie*. „Argumenty” 1959 nr 2; tenże: *Pierwszy opis Jasnej Góry w roku 1655. Studia nad „Nową Gigantomachią” ks. A. Kordeckiego*. Warszawa 1959; tenże: *Obrona klasztoru na Jasnej Górze*. Warszawa 1964; tenże: *Obrona Częstochowy 1655*. „Sztandar Młodych” 1966 nr 84/85; tenże: *Szwedzi pod Jasną Górą w 1655 roku*. Warszawa 1975.

²²⁴ M. Kosman: *Jasna Góra w 1655*. „Mówią Wieki” 1965 nr 5.

²²⁵ J. Kraszewski: *Częstochowy spory z historią*. „Trybuna Ludu” 1966 nr 116.

²²⁶ W. Majewski: *W sprawie obrony Jasnej Góry w 1655 r. z punktu widzenia historyczno-wojskowego*. „Małopolskie Studia Historyczne” 2:1959 z. 2/3, s. 75—83; por. S. Szymański: *Fortalitium Jasnogórskie w Częstochowie*. „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”. T. VII (1963), s. 135—162.

²²⁷ J. Majkut: *Częstochowskie odmiany czasu*. SP 1966 nr 102.

²²⁸ W. Mysłek: *Kościół współczesny*. Warszawa 1963, s. 170—171.

²²⁹ T. Nowak: *Spór o rolę dziejową obrony Jasnej Góry w 1655 roku*. „Przełęcz Historyczny”. T. XLIX (1958), s. 132—147; por. M.B.: *Spór o obronę Jasnej Góry*. „Mówią Wieki” 1958 nr 3.

²³⁰ M. Pirożyński: *Obrona Jasnej Góry w roku 1655*. HD 26:1957 nr 3, s. 359—368; tenże: *Górka contra Jasna Góra*. HD 26:1957 nr 4, s. 580—585.

²³¹ St.S.: *Niezłomny sługa Maryi*. „Jasna Góra” (Dolęcystown) 3:1962, s. 67—68.

²³² J. Tazbir: *Co nowego w historii. Narodziny pewnej legendy*. „Argumenty” 1960 nr 13.

swój wyraz zwłaszcza w sztuce, zajmowali się: H. Czerwień²³³, J.D.²³⁴, J. Golonka²³⁵, A. Jaśkiewicz²³⁶, K. Kotlińska²³⁷, A. Kurkowska²³⁸, J. Olędzki²³⁹, J. Pasierb²⁴⁰, P. Podejko²⁴¹, R. Puchniarski²⁴², Z. Rozanow²⁴³, W. Rutkiewicz²⁴⁴, S. Szafraniec²⁴⁵, W. Tatarkiewicz²⁴⁶ i inni²⁴⁷.

Podany przez nas zestaw informacji na temat Jasnej Góry, tak różnorodny w swoim przekroju, nie wyczerpuje wszystkich pozycji. Jasna Góra od dawna budziła szczególniejsze zainteresowanie Polaków, a w czasach najnowszych zdaje się skupiać na sobie uwagę narodu bardziej niż kiedykolwiek.

²³³ H. Czerwień: *Jasnogórskie ABC. Kaplica*. WTK 1977 nr 25.

²³⁴ J.D.: *Skarby Jasnej Góry*. „Zorza” 1972 nr 14.

²³⁵ J. Golonka: *Dekoracja malarska kapticy jasnogórskiej z XVII wieku*. W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, jw. s. 693—714.

²³⁶ A. Jaśkiewicz: *Częstochowski ośrodek złotnictwa dewocyjnego*. W: *Materiały II Sesji Jasnogórskiej*. Maszynopis. Archiwum Jasnej Góry. Częstochowa 1973.

²³⁷ K. Kotlińska: *Malowidła ściennie w kapticy NMP na Jasnej Górze w Częstochowie*. Maszynopis. Archiwum Jasnej Góry.

²³⁸ A. Kurkowska: *Klasztor Jasnogórski ojców Paulinów*. Wrocław 1962. Maszynopis. Archiwum Jasnej Góry.

²³⁹ J. Olędzki: *Wota srebrne*. „Polska Sztuka Ludowa” 21:1967 nr 2, s. 67—92.

²⁴⁰ J. Pasierb, J. Samek: *Skarby Jasnej Góry*. Warszawa 1980.

²⁴¹ P. Podejko: *Kapela wokalnoinstrumentalna zakonu paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie*. Gdańsk 1971.

²⁴² R. Puchniarski: *Czenstochowiana w zbiorach Biblioteki Jasnogórskiej*. „Nad Waria” 1967 nr 5.

²⁴³ Z. Rozanow. *Z dziejów artystycznych Jasnej Góry*. Warszawa 1968. Maszynopis. Archiwum Jasnej Góry; Z. Rozanow, E. Smulikowska: *Problem autorstwa krucyfiksu jasnogórskiego na tle monumentalnych krucyfiksów Wita Stwosza*. „Biuletyn Historii Sztuki” 1974 nr 2, s. 122—138; Z. Rozanow, E. Smulikowska: *Skarby kultury na Jasnej Górze*. Warszawa 1979.

²⁴⁴ W. Rutkiewicz: *Skarby przeszłości na Jasnej Górze*. „Miesięcznik Literacki” 1971 nr 9.

²⁴⁵ S. Szafraniec: *Wotum Króla Michała*. ABMK. T. 2 (1961), z. 1—2, s. 330—332.

²⁴⁶ W. Tatarkiewicz: *Architektura Jasnej Góry w XVIII w.* W: *tenże: O sztuce polskiej XVII i XVIII w.* Warszawa 1966.

²⁴⁷ Już po 1980 r. z racji jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry ukazało się kilka ważnych publikacji zbiorowych i imiennych, wśród których wyróżniają się:

a) *Studia Claromontana*. T. 1—2. Jasna Góra 1981. T. 3. Tamże 1982. W tomie 1 m.in. piszą: K. Abramek: *Jasnogórskie mariologia kard. K. Wojtyły* (s. 7—39); A. Witkowska: *Najstarsze źródła do dziejów kultu pątniczego* (s. 58—76); D. Łukaszuk: *Teologia świętego obrazu-ikony. Studium z dziejów teologii eklezjologicznej* (s. 40—57); B. Kumor: *Austriackie władze zaborcze wobec kultu Królowej Polski i pielgrzymek na Jasną Górę* (s. 77—97); Z. Zieliński: *Wielkopolskie*

pielgrzymki na Jasną Górę w czasie niewoli narodowej (s. 98—108); bp J. Obłak: Kult MB Częstochowskiej w diecezji Warmińskiej do r. 1939 (s. 109—120); S. Jabłoński: Kult maryjny na Jasnej Górze w latach 1864—1918 (s. 121—142); M. T. Zahajkiewicz: Średniowieczne kaznodziejstwo maryjne na Jasnej Górze (s. 157—163); S. Herbst: Znaczenie militarne twierdzy jasnogórskiej (s. 252—256); J. Zbudniewek: Jasna Góra w okresie okupacji hitlerowskiej (s. 300—374). Wśród autorów tomu 2 na uwagę zasługują rozprawy: J. Tomziński: *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kard. S. Wyszyńskiego, Prymasa Polski* (s. 5—45); P. Kosiak: *Próba teologicznego opisu kultu MB Jasnogórskiej* (s. 46—64); S. Jabłoński: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej w XVI w.* (s. 65—80); F. Stopniak: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej na Lubelszczyźnie i Podlasiu w latach 1815—1914* (s. 81—90); J. Jelowicka: *Nawiedzenie polskich parafii przez kopię obrazu MB Jasnogórskiej* (s. 91—107); bp J. Wojtkowski: *Odnowa dyspasterska przez coroczną pielgrzymkę maryjną wiernych z Warszawy na Jasną Górę* (s. 108—115); A. Kunczyńska-Iracka: *Ludowe obrazy MB Częstochowskiej* (s. 276—287); K. Kuczman: *Uwagi o tematyce Jasnogórskiej w malarstwie polskim okresu rozbiorów* (s. 288—297); J. Pietrzykowski: *Jasna Góra w okresie I wojny światowej 1914—1918* (s. 410—451). W tomie 3 warto odnotować prace: K. Górski: *Pielgrzymki Kazimierza Jagiellończyka na Jasną Górę* (s. 43—48); E. J. Osiały: *Znaczenie Jasnej Góry w religijności i kulturze polskiej wg nauki o. Jana Dionizego Łobżyńskiego* (s. 104—124); G. Bartoszewski: *Kult MB Częstochowskiej w życiu sługi Bożego o. Honoratu Koźmińskiego kapucyna* (s. 137—160); S. Jabłoński: *Zasięg terytorialny i natężenie ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę w latach 1864—1914* (s. 161—202); A. Witkowska: *Badania nad rozwojem i treścią kultu Jasnogórskiego od XV do XX w. Program studiów* (s. 464—468).

b) W. Zaleski SDB: *Jasna Góra 1382—1982*. Łódź 1982. Kompendium wiedzy o Jasnej Górze. Praca o charakterze popularnym, przedstawiająca dzieje Jasnej Góry i kult MB Częstochowskiej oraz zestawiająca sanktuaria MB Częstochowskiej w Polsce.

c) „Ateneum Kapiańskie” 74:1982 z. 1(440). Tutaj m.in. piszą: bp M. Recho-wicz: *Sanktuarium Jasnogórskie a rozwój świadomości narodowej* (s. 5—27); J. Zbudniewek: *Wokół przemian i ewolucji kultu MB Jasnogórskiej* (s. 28—42); tenże: *Działalność kościelna i społeczna Jasnej Góry w latach okupacji hitlerowskiej* (s. 43—56); S. Rożej: *Teologiczno-biblijne refleksje nad Obrazem Jasnogórskim* (s. 57—65); C. Bartnik: *Polska Ikona słowna Maryi wg Karola Wojtyły* (s. 66—76); J. Tomziński: *Prymas Polski spod znaku Jasnogórskiej Pani* (s. 77—91); J. Salij: *Królowa Jasnogórska w poezji polskiej* (s. 92—106).

d) „Chrześcijanin w Świecie” 14:1982 nr 4—5 (106—107). W numerze m.in.: Jana Pawła II *List do Kościoła w Polsce z okazji Jubileuszu 600-LECIA Jasnej Góry*; Pawła VI *adhortacja apostołska Marialis cultus* oraz A. Młotek: *Maryjne inspiracje w kształtowaniu postaw wiary i moralności narodu polskiego*; Z. Miedziński: *Wartości osobowe kultu maryjnego*; *Z dziejów sanktuarium*. Kalendarium najważniejszych wydarzeń. Opracował S. Jabłoński ZP.

e) *Panno święta, co Jasnej bronisz Częstochowy*. Paryż 1982. Editions du dialogue. Red. J. Tomziński i in. Ujęte w 7 części kompendium wiedzy o tym, czym była i jest Jasna Góra w życiu narodowym i religijnym Polaków. Zawiera dokumenty maryjnej drogi Kościoła w Polsce po II wojnie światowej.

2 INNE SANKTUARIA MARYJNE

Oprócz centralnego miejsca kultu Matki Bożej na Jasnej Górze ziemię polską wypełniają liczne inne miejsca pielgrzymkowe i sanktuaria maryjne. W. Malej i M. Pirożyński²⁴⁸ wymieniają ponad 300 takich sanktuariów z obrazami uroczyście koronowanymi, a B. Dratwa²⁴⁹ za Komisją Maryjną Episkopatu Polski podaje liczbę 350, zaś liczbę kościołów parafialnych pod wezwaniem NMP Stanisława Wyrwas²⁵⁰ określa na 1443. O maryjnych miejscach pielgrzymkowych i kultowych w aspekcie ogólnopolskim mówią także: E. Ciupak²⁵¹, W. Malej²⁵², H. Pandeł²⁵³, B. Pylak²⁵⁴, W. Zaleski²⁵⁵. Ten ostatni zbiera tylko miejsca kultu MB Częstochowskiej. Aczkolwiek praca ukazała się już po 1980 roku, ze względu na jej charakter postanowiliśmy ją włączyć do naszego zestawienia.

Podany niżej wykaz lokalnych miejsc kultu maryjnego nie stanowi wyczerpującego obrazu, gdyż niektóre z sanktuariów nie doczekały się odrębnego opracowania mieszczącego się chronologicznie w ramach naszej kwerendy. Wymienione miejscowości dotyczą zarówno miejsc kultu istniejących obecnie, jak i śladów kultu dawnego, znaczonego w pracach obecnością obrazu, figury czy budowli sakralnej poświęconej Matce Bożej i doznającej powszechnej czci.

Przeprowadzona kwerenda pozwoliła na podanie następującego obrazu lokalnych sanktuariów maryjnych, o których poświadcza współ-

²⁴⁸ Pirożyński, Malej, jw. s. 874—888.

²⁴⁹ B. Dratwa: *Kult MB Klenickiej*. RTK 20:1973 z. 4, s. 145—148.

²⁵⁰ Wyrwas, jw.

²⁵¹ E. Ciupak: *Kult religijny i jego społeczne podłoże*. Warszawa 1965, s. 96—98.

²⁵² W. Malej: *Koronowane obrazy NMP w Polsce*. WAW 1958 nr 3—5, s. 173—180; 241—256; 301—312; tenże: *Koronowane obrazy NMP w Polsce*. Warszawa 1958, broszura; por. *Wizerunki Matki Najświętszej w Polsce koronowane przez Kard. S. Wyszyńskiego, Prymasa Polski*. ZiM 1981 nr 7/8, s. 250—251; *Wykaz cudownych obrazów i figur NMP w historycznych i dzisiejszych granicach Polski uwieńczonych koronami papieskimi*. „Wiadomości Archidiecezji w Białymstoku” (WAB) 3:1977 nr 2, s. 107—112. Systematycznym i chronologicznym układem wszystkich miejsc kultu maryjnego w Polsce zajmował się Instytut Maryjny przy Episkopacie Polski, jak też Instytut Tomistyczny w Warszawie.

²⁵³ H. Pandeł: *Sanktuaria maryjne w Polsce*. „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” (WUDO) 17:1962 nr 5, s. 152—154.

²⁵⁴ B. Pylak: *Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu MB Jasnogórskiej*. HD 41:1972 nr 1, s. 13—20.

²⁵⁵ W. Zaleski: *Jasna Góra 1382—1982*. Łódź 1982.

czesna dokumentacja typograficzna: Bardo Śląskie²⁵⁶, Biechowo²⁵⁷, Bielesko²⁵⁸, Biesiadki²⁵⁹, Blizanów²⁶⁰, Blenna²⁶¹, Błotnica²⁶², Bochnia²⁶³, Borek Stary²⁶⁴, Brdów²⁶⁵, Brzeg n. Odrą²⁶⁶, Bytom²⁶⁷, Chartupia Mała²⁶⁸, Chełm²⁶⁹, Chełmce²⁷⁰, Chodel k. Beżyc²⁷¹, Cybie-Golys k. Goczałko-

²⁵⁶ W. Szofirski: *Z dziejów kultu NMP w Bardo Śląskim*. HD 28:1959 nr 6, s. 889—901; 29:1960 nr 1, s. 121—133; A. Chruszczewski: *Bardo (Śląskie)*. „Encyklopedia Katolicka” (EK). Red. F. Gryglowicz i inni. T. 2. Lublin 1976, s. 30.

²⁵⁷ M. Aleksandrowicz: *Matka Boska Pocieszenia z Biechowa*. PK 1976 nr 37; K. Lutyński: *Biechowo*. EK. T. 2, s. 521—522; E. Marxen-Wolska, J. Wolski: *Dwa wizerunki maryjne w kościele parafialnym w Biechowie*. W: *Ars una*. Prace z historii sztuki. Pod red. E. Iwanoyki. Poznań 1976, s. 105—112.

²⁵⁸ Zob. Zaleski, jw. s. 269.

²⁵⁹ Tamże s. 272.

²⁶⁰ Tamże s. 270.

²⁶¹ Tamże s. 270—271.

²⁶² J. Gruszyński: *Sanktuarium w Błotnicy*. „Myśl Społeczna” (MS) 1977 nr 33; tenże: *Koronacja obrazu MB w Błotnicy*. TP 1977 nr 37; W. Makarewicz: *Sanktuarium ziemi radomskiej MB Pocieszenia w Błotnicy*. „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (KDS) 70:1977 nr 1, s. 7—24.

²⁶³ B. Kumor: *Średniowieczne przyczynki źródłowe do dziejów bractwa literackiego NMP w Bochni i do salin bocheńskich*. ABMK. T. 1 (1960) z. 2, s. 177—195; tenże: *Bochnia*. EK t. 2, s. 696—697; J. Pączek: *Murowianka w Bochni*. *Statua NMP Anielskiej*. „Currenda” (C). Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej 110:1960 nr 1—2, s. 50—54; S. Wójtowicz: *Czterdziestolecie koronacji MB w Bochni*. C 124:1974 nr 9—12, s. 254—264; tenże: *Obraz MB Bocheńskiej*. Tamże 110:1960 nr 1—2 s. 44—50; Zaleski, jw. s. 271—272.

²⁶⁴ R. Świętochowski: *Dzieje parafii w Borku Starym 1465—1965*. KDP 51:1965 z. 4, s. 93—95; tenże: *Sanktuarium maryjne w Borku Starym*. KDP 49:1963 z. 1, s. 29—32.

²⁶⁵ J. Zbudniewek: *Brdów*. EK. T. 2, s. 1055.

²⁶⁶ Zaleski, jw. s. 272.

²⁶⁷ W. Schenk: *Rok Jubileuszowy w sanktuarium NMP w Bytomiu*. WUDO 30:1975 nr 5, s. 159—160; J. Sossalla: *Madonna Bytomska w Szombierkach* (Bytomiu-Chruszczowie). Tamże nr 8, s. 244—247.

²⁶⁸ W. Sarnik: *Sanktuarium Ziemi Sieradzkiej*. PK 1962 nr 35; S. Szczebiewski: *Chartupia Mała*. EK. T. 3, s. 83—84.

²⁶⁹ P. Kałwa: *Z historii pobożności maryjnej w kościele polskim*. AK 64:1972 z. 3(393), s. 300—312; tenże: *Przemówienie ks. bpa P. Kałwy, biskupa ordynariusza lubelskiego wygłoszone przez radio watykańskie dnia 11 kwietnia 1973 r.* (Kult obrazu MB Chełmskiej). WDL 47:1973 nr 9, s. 173—176; Z. Starnawski, A. Stępniewska: *Chełm*. EK. T. 3, s. 110—111; S. Wachowski: *Historia obrazu i kultu MB Chełmskiej w XVII w.* Lublin 1965. Maszynopis. Archiwum KUL; *Cudowny obraz MB Chełmskiej*. WDL 32:1958 nr 3—4, s. 95—97.

²⁷⁰ Zaleski, jw. s. 273.

²⁷¹ A. Strąkowski: *Chodel*. EK. T. 3, s. 204—205.

wie²⁷², Czarna k. Opoczna²⁷³, Czastary²⁷⁴, Czarna²⁷⁵, Czerwińsk n. Wisłą²⁷⁶, Danków²⁷⁷, Darłowo²⁷⁸, Dąbrowa Górnicza²⁷⁹, Dąbrówka Kościelna²⁸⁰, Dębica²⁸¹, Dębno²⁸², Dobra²⁸³, Dobrze Miasto²⁸⁴, Dobrzechów²⁸⁵, Dobrzyńówka k. Moniek²⁸⁶, Domosławice²⁸⁷, Gdańsk²⁸⁸, Gidle²⁸⁹, Gietrz-

²⁷² Zaleski, jw. s. 273—274.

²⁷³ W Czarnej. PK 1980 nr 48.

²⁷⁴ Zaleski, jw. s. 274.

²⁷⁵ C. Gil: Czarna. EK. T. 3, s. 835; J. Wanat: Sanktuarium karmelitów bosych w Czarnej. Kraków 1981.

²⁷⁶ Uroczystość rekoronacji obrazu MB Czerwińskiej w dniu 15 sierpnia 1977. „Miesięcznik Pastorski Płocki” (MPP) 62:1977 nr 9, s. 339—340; M. Lewko: Czerwińsk n. Wisłą. EK. T. 3, s. 840—841.

²⁷⁷ Zaleski, jw. s. 274; J. Związek: Danków. EK. T. 3, s. 1016.

²⁷⁸ P. Mielczarek: Ankieta i nota historyczna parafii p.w. MB Częstochowskiej w Darłowie. „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” (KKWD) 5:1977 nr 5/6, s. 151—155.

²⁷⁹ IV rocznica koronacji figury MB Anielskiej w Dąbrowie Górniczej. „Częstochowskie Wiadomości Diecezjalne” (CzWD) 46:1972, nr 10—12, s. 269—270; M. Kunowska-Porębna, J. Związek: Dąbrowa Górnicza. EK. T. 3, s. 1058—1059; J. Wajzner: Koronacja figury MB Anielskiej w Dąbrowie Górniczej dnia 19 maja 1968. CzWD 43:1969 nr 3—5, s. 81—85.

²⁸⁰ K. Smigiel: Sanktuarium maryjne w Dąbrówce Kościelnej. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 31:1976 nr 4, s. 79—89; Zaleski, jw. s. 275—276.

²⁸¹ W. Smoleń: Inwentarz kultu maryjnego w diecezji tarnowskiej. ABMK. T. 1(1959/1960) z. 2, s. 102; A. Stępniewska: Dębica. EK. T. 3, s. 1230—1231.

²⁸² A. Stępniewska: Dębno. EK. T. 3, s. 1234.

²⁸³ Zaleski, jw. s. 277.

²⁸⁴ M. Chomin: Historia ołtarza maryjnego w kościele parafialnym Dobrego Miasta. „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” (WWD) 13:1958 nr 6, s. 32—34; J. Górny: Dobre Miasto. EK. T. 3, s. 1368.

²⁸⁵ L. Grzebień: Dzieje kościelne Dobrzechowa. Kraków. 1964. Maszynopis. Archiwum parafii; tenże: Dobrzechów. EK. T. 3, s. 1406—1407; Zaleski, jw. s. 276.

²⁸⁶ B. Kiestenis-Studzińska: Obraz wsi Dobrzyńówka pow. moniecki. „Rocznik Białostocki” 2:1972, s. 351—353.

²⁸⁷ B. Jewulski: Opiekunka dzieci. PK 1971 nr 27; J. Nowakowski: MB „Opiekunka Dzieci” w sanktuarium domosławskim. C. 127:1977 nr 1—4, s. 35—38.

²⁸⁸ A. Kłoczowski: Ołtarz z kościoła NMP w Gdańsku, zwany jerozolimskim. „Biuletyn Historii Sztuki” 25:1963 nr 3, s. 240—242; Zaleski, jw. s. 276—277; J. Żywicki: Historia kościoła MB Bolesnej w Gdańsku. „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 3:1959 nr 3—4, s. 260, 265; Uroczystość Matki Bożej Brzemiennej w Gdańsku-Wrzeszczu. Tamże 20:1976 nr 5—8, s. 204.

²⁸⁹ A. Dubowski: Szczęśliwe Gidle. PK 1960 nr 48. J. Rogowski: Gidle. GN 1973 nr 25.

wald²⁹⁰, Gliwice²⁹¹, Głogowiec²⁹², Głogów²⁹³, Głogów k. Kutna²⁹⁴, Głogówek²⁹⁵, Gorzów Wielkopolski²⁹⁶, Gosprzydowa k. Brzeska²⁹⁷, Gozlin²⁹⁸, Górka Duchowna²⁹⁹, Górka Klasztorna³⁰⁰, Grobliki³⁰¹, Grodziec k. Opo-

²⁹⁰ *Kościół NMP w Gietrzwałdzie bazyliką mniejszą*. WWD 26:1971 nr 2, s. 37—47; *Laskami ślęący obraz MB Gietrzwałdzkiej*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 18:1967, nr 6, s. 138—140; A. Boniecki: *Gietrzwałd — polskie Lourdes*. TP 1977 nr 29; T. Grygner: *Oczami władz pruskich (Gietrzwałd)*. TP 1977 nr 36; S. Grzybek: *IV Kongres Mariologiczny i Maryjny w Olsztynie i Gietrzwałdzie*. RBL 30:1977 nr 4, s. 220—221; J. Obłak: *Pani ziemi warmińskiej*. AK 48:1957 z. 1(288), s. 47—61; tenże: *Gietrzwałd. Historia objawień Matki Bożej*. TP 1975 nr 36; tenże: *Gietrzwałd*. WWD 31:1976 nr 3, s. 120—122; W. Pietkun: *Kult wizerunków a tzw. „widzenia”*. Głos w dyskusji na IV Ogólnopolskim Kongresie Mariologicznym (Olsztyn-Gietrzwałd 24—25 VI 1977). WAB 3:1977 nr 4, s. 114—118; J. Piskorska: *Z dziejów Gietrzwałdu*. WWD 32:1977 nr 6, s. 310—315; S. Rylko: *Dzieje parafii Gietrzwałd na Warmii po r. 1877*. Lublin 1967. Maszynopis. Archiwum KUL; E. Rzeszutek: *IV Ogólnopolski Kongres Mariologiczny i Maryjny w Olsztynie i Gietrzwałdzie* WWD 32:1977 nr 5, s. 235—241; tenże: *Ogólnopolskie uroczystości stulecia objawień MB w Gietrzwałdzie*. Tamże nr 6, s. 289—294; M. Zientara-Malewska: *Warmińska Częstochowa*. TP 1957 nr 51; tenże: *Gietrzwałd — dzieje polskości*. Warszawa 1976; nadto ukazał się specjalny tom (14:1977) „Studiów Warmińskich”, w którym m.in. piszą: J. Obłak: *Objawienia MB w Gietrzwałdzie, ich treść i autentyczność w opinii współczesnych*; T. Pawluk: *Ślęsunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich*; W. Nowak: *Historia obrazu i kultu MB Gietrzwałdzkiej*; B. Tomczyk: *Siostra miłosierdzia B.S. Samulowska (†1950) wizjonerka z Gietrzwałdu*; Z. Jakubowski: *Ks. Augustyn Weichsel — proboszcz gietrzwałdzki w czasie objawień 1877 r.*; W. Piwowarski: *Łożery do Gietrzwałdu*; J. Kowalewski: *Echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji „Gazety Olsztyńskiej” w latach 1886—1913. Studium prasoznawcze*; T. Grygier: *Uroczystości gietrzwałdzkie ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877—1944 w świetle akt władz wschodniopruskich*; M. Borzyszkowski: *Sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie w okresie międzywojennym (1921—1939)*; *Niepublikowany rękopis stugi Bożego ojca Honorata Koźmińskiego kapucyna pt. Chwała Jezusowi przez Maryję Niepokalaną Pocztą* (opis objawień w Gietrzwałdzie); M. Wójcik: *Objawienie MB Gietrzwałdzkiej a zgromadzenie sióstr służek NMP Niepokalanej z Mariówki (1878)*; W. Wilk: *MB w warmińskiej poezji regionalnej*; J. Piskorska: *Rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego*; B. Zynka: *Bibliografia stulecia objawień i kultu NMP w Gietrzwałdzie 1877—1977*.

²⁹¹ Zaleski, jw. s. 277—278.

²⁹² Tamże s. 278—279.

²⁹³ Tamże s. 279—280.

²⁹⁴ J.Z.: *MB Głogowiecka Pani ziemi kutnowskiej ukoronowana*. WAW 1975 nr 12, s. 540—548.

²⁹⁵ Zaleski, jw. s. 280; A. Zwiercan: *Domek Loretański w Głogówku*. WUDO 27:1972 nr 3, s. 91—95.

²⁹⁶ J. Czaprán: *Historia pierwszego dziesięciolecia parafii katedralnej w*

ła³⁰², Grybów³⁰³, Grzymałków³⁰⁴, Gulowska Wola³⁰⁵, Hodyszewo³⁰⁶, Hyrowa³⁰⁷, Hyżne³⁰⁸, Jarosław³⁰⁹, Jasień k. Ustrzyk Dolnych³¹⁰, Jaśliska³¹¹, Jodłówka³¹², Jordanów³¹³, Jutrosin³¹⁴, Kalisz³¹⁵, Kalwaria Paclawecka³¹⁶,

Gorzowie Wielkopolskim p.w. Wniebowzięcia NMP. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (GWK) 11:1967 nr 1 s. 57—63.

³⁰⁷ S. Prus: *Sanktuarium maryjne w Gosprzydowie*. C 129:1979 nr 5—8, s. 219—222; Zaleski, jw. s. 280—281.

³⁰⁸ Zaleski, jw. s. 281.

³⁰⁹ (u): U „*Matki Pocieszenia*”. PK 1966 nr 35; *Przed obrazem „Matki Pocieszenia*”. Tamże nr 39.

³¹⁰ Z. Kruża: *Górka Klasztorna*. Rzym 1980; T.P.: *Strzeże Krajny w dołi i niedołi*. PK 1979 nr 43; nadto: Akta z sympozjum historycznego w Górcie Klasztornej z okazji 900-lecia objawienia. MB Góreckiej (2—9 VI 1979). Otwock. Archiwum Misjonarzy św. Rodziny; List zapraszający Ojca św. Jana Pawła II na uroczystości góreckie. Tamże.

³¹¹ Zaleski, jw. s. 282.

³¹² Tamże.

³¹³ S. Burzawa: *Z dziejów kultu MB w Grybowie*. C 125:1975, s. 57—64.

³¹⁴ Zaleski, jw. s. 282—283.

³¹⁵ R.M.: *Sanktuarium maryjne w Gutowskiej Woli*. „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” (WDP) 35:1966 nr 3, s. 65—67.

³¹⁶ K. Jakielek: *Hodyszewo — sanktuarium maryjne*. Poznań 1979; W. Jemielity: *Hodyszewo — sanktuarium maryjne*. Łomża 1973; S. Walkowiak: *Jasna Góra Podlasia*. PK 1980 nr 34.

³¹⁷ F. Kotula: *MB z Węgier (historia obrazu z cerkwi w Hyrowej)*. WTK 1977 nr 48.

³¹⁸ S. Ergielowski: *Sanktuarium maryjne w Hyżnem*. KDP 50:1964 z. 2, s. 45—48.

³¹⁹ S. Dobecki: *Matka cierpiących i współczujących*. Jarosławska MB Bolesna. PK 1958 nr 13; R. Świętochowski: *Sanktuarium maryjne w Jarosławiu*. KDP 48:1962 z. 5, s. 147—151.

³²⁰ D.B.: *Sanktuarium maryjne w Bieszczadach*. KDP 54:1968 z. 6, s. 162—165; J. Jakubczyk: *Obraz MB z Rudek w seminarium duchownym w Przemyślu, koronowany w 1921 r.* KDP 48:1962 z. 1, s. 20—23; F. Wolnik: *Dzieje kultu MB Rudzkiej*. Lublin 1977. Maszynopis. Archiwum KUL.

³²¹ A. Dubowski: *Beskidzkie sanktuarium*. PK 1969 nr 30; F. Kotula: *MB Jaśliska. Dzieje kościoła i obrazu w Jaśliskach*. TP 1976 nr 33.

³²² D. Białic: *Historia parafii i kultu obrazu MB w Jodłówce*. Przemyśl (brw). Maszynopis; F. Pelczar: *Sanktuarium maryjne w Jodłówce k. Jarosława*. KDP 51:1965 z. 3, s. 67—70; Zaleski, jw. s. 283.

³²³ S. Litak: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej w XVII—XVIII wieku. Sprawa zasięgu społecznego*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, jw.; Zaleski, jw. s. 283—284.

³²⁴ Litak: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej*, jw.; Zaleski, jw. s. 284—285.

³²⁵ M. Kucha, S. Pawlina: *Matka Kościoła w Kaliszu*. PK 1972 nr 43; Zaleski, jw. s. 285.

Kartuzy³¹⁷, Katowice-Bogucice³¹⁸, Kawnice k. Konina³¹⁹, Kębło³²⁰, Kieni-
ca³²¹, Kłobuck³²², Kodeń³²³, Kołaczkowice³²⁴, Konradowo³²⁵, Kończyce³²⁶,
Korycin³²⁷, Koziębudy³²⁸, Koźminek-Złotniki³²⁹, Kraków³³⁰, Krasno-

³¹⁶ J. Barcik: *Życie Kalwarii Pacławskiej 1668—1968*. Lublin: 1977. Maszy-
nopis. Archiwum KUL. Streszczenie pracy RTK 23:1973 z. 4, s. 161—163; tenże:
Fundacja klasztoru franciszkanów w Kalwarii Pacławskiej. „Prawo Kanoniczne”
16:1973 nr 1/2, s. 88—128; A. Zwiercan: *Sanktuarium maryjne w Kalwarii*
Pacławskiej. KDP 46:1662 z. 3, s. 84—88.

³¹⁷ R. Cłachowski: *Ofiary koronacji Najświętszej Panny w Kartuzach*.
NP. 1. 34(1971), s. 205—226.

³¹⁸ Zaleski, jw. s. 235.

³¹⁹ *Koronacja obrazu MB Pocieszenia w Kawnicach*. „Kronika Diecezji Włoc-
ławskiej” 57:1974 nr 11—12, s. 252—264; *Sanktuarium maryjne w Kawnicach* (bro-
szura). Piła 1982.

³²⁰ Zob. Wawolnica, przypis 465.

³²¹ Zob. Otyń, przypis 379.

³²² Z. Jakubowski: *Obraz Matki Bożej w kościele kłobuckim*. CzWD
47:1973 nr 12, s. 281—284.

³²³ A.B.: *350-lecie kodeńskiego sanktuarium*. GN 1981 nr 38; R. M.: *Sank-
tuarium maryjne — Kodeń n. Bugiem*. WDP 35:1966 nr 3, s. 63—65; J. Mazur:
*Komunikat powiadamiający duchowieństwo i wiernych diecezji siedleckiej czyli
podlaskiej o uroczystościach jubileuszowych w Kodniu i Leśnej Podlaskiej (250-
lecie koronacji obrazu MB Kodeńskiej i 10-lecie koronacji obrazu MB Leśniań-
skiej)*. WDP 42:1973 nr 7, s. 211—212; tenże: *List pasterski z okazji jubileuszu
250 rocznicy koronacji cudownego obrazu MB Kodeńskiej*. Tamże nr 8—9, s. 285—
288; tenże: *Przemówienie przez radio watykańskie ordynariusza siedleckiego
z okazji 250-lecia koronacji obrazu MB Kodeńskiej*. Tamże nr 7, s. 208—211;
tenże: *Telegram do Ojca św. Pawła VI z okazji 250 rocznicy koronacji obrazu
MB Kodeńskiej z prośbą o błogosławieństwo apostolskie*. Tamże nr 10, s. 312;
Z. Młynarski: *MB Kodeńska wspomogieniem i uzdrowieniem ludu podlaskiego*.
Tamże 43:1974 nr 3, s. 237—238; *List Ojca św. (Pawła VI) do biskupa podlaskiego
z okazji 250 rocznicy koronacji obrazu MB Kodeńskiej*. Tamże 42:1973 nr 10,
s. 295—296; *Podniesienie kościoła p.w. św. Anny w Kodniu do godności bazyliki
mniejszej*. Tamże, s. 291—293; W. Zapłata: *Kto raz był w Kodniu... 250-lecie
koronacji Matki Bożej Kodeńskiej*. PK 1973 nr 20.

³²⁴ Litak, jw.; Zaleski, jw. s. 235.

³²⁵ *W sanktuarium Matki Pokoju*. PK 1980 nr 19; B. Dyratwa: *Sanktuarium
maryjne w Konradowie*. PK 1980 nr 47.

³²⁶ F. Maroń: *Ośrodki kultu na Śląsku Cieszyńskim (Kończyce)*. „Śląskie
Studia Historyczno-Teologiczne” 8:1975, s. 84—92.

³²⁷ J. Kuczyński: *Kult maryjny w parafii Korycin*. WAB 3:1977 nr 4,
s. 132—135.

³²⁸ Zaleski, jw. s. 236—237.

³²⁹ Tamże s. 237—238.

³³⁰ Z. Budkova: *W sprawie weteranów rezerwy WMP (na Wawelu)*. „Studia
do Dziejów Wawelu”. T. 3. Kraków 1968. s. 125—126; J. Kuś: *Posąg MB Łaska-*

bród³³¹, Krosno n. Drwęcą³³², Krumilów³³³, Kruszyn^{333a}, Legnica³³⁴, Leśna Podlaska³³⁵, Lewiczyn³³⁶, Leżajsk³³⁷, Lichen³³⁸, Limanowa^{338a}, Lipni-

wej z XVIII w. w Krakowie. RBL 31:1978 nr 3, s. 268—365; M. Otto-Michalowska: *Problem proveniencji ołtarza MB Bolesnej w katedrze na Wawelu*. „Biuletyn Historii Sztuki” 36:1974 nr 4, s. 373—386; C. Skowron: *Pierwszy kościół p.w. Królowej Polski (ojców pijarów)*. NP. T. 9(1959), s. 391—394; K. kard. Wojtyła: *Oddanie Bogarodzicy w świetle nauki soboru (tu o NMP Snieżnej z kaplicy na Wawelu)*. PK 1972 nr 26; Zaleski, jw. s. 288—290.

³³¹ A. Jabłoński: *Początkowe dzieje kultu cudownego obrazu MB w Krasnobrodzie*. WDL 39:1965 nr 1—7, s. 124—132; R. Kieraciński: *Kościół obecny w życiu. W sanktuarium MB w Krasnymbrodzie*. SP 1978 nr 119; L. Liwerski: *Krasnobród ośrodkiem kultu maryjnego 1945—1965*. WDL 39:1965 nr 1—7, s. 140—142; A. Jabłoński: *Uroczystości koronacyjne w Krasnobrodzie*. Tamże nr 8—12, s. 206—211; D. Maj: *Pani krasnobrodzka w obozie koncentracyjnym w Dachau*. Tamże nr 1—7, s. 148—152; St.Mł.: *Przeciwienie Sanctissimum i cudownego obrazu z klasztoru na podzamcze*. Tamże s. 138—140; L. Liwerski: *Matka Krasnobrodzka*. PK 1974 nr 29; B. Mazurek: *Cudowny obraz MB Krasnobrodzkiej, jej świątynia i lud w czasie ostatniej wojny 1939—1944*. WDL 39:1965 nr 1—7, s. 133—138; W. Smoleń: *Ocena artystyczno-ikonograficzna łaskami słynącego obrazu w Krasnobrodzie*. Tamże s. 144—148; H. Zieliński: *Krasnobrodzkie odpusty*. Tamże s. 142—144.

³³² M. Babicka: *Barokowy kościół pielgrzymkowy w Krośnie na Warmii*. RH 15:1967 z. 4, s. 39—82; J. Wojtkowski: *Sanktuarium Nawiedzeniu NMP w Krośnie n. Drwęcą Warmińską*. WWD 17:1962 nr s. 29—32.

³³³ H. Mędrak: *Typ pięknej Madonny z Krumilowa w polskiej plastyce pierwszej połowy XV w.* RH 19:1971 z. 5, s. 47—52.

^{333a} *Erekcje nowych parafii (w Żaganii i w Kruszynie p.w. MB Różańcowej)*. WWK 26:1971 nr 7/8, s. 188.

³³⁴ C. Lasota: *Tymczasowe wyniki ratowniczych badań wykopaliskowych przy kaplicy sankowej w Legnicy*. „Szkice Legnickie” T. 9(1976), s. 169—181; J. Rozpędowski: *Kościół Mariacki w Legnicy*. Tamże. T. 8 (1974), s. 229—230.

³³⁵ E. Barbasiewicz: *Koronacja łaskami słynącego obrazu MB w Leśnej*. WDP 33:1964 nr 7—8, s. 169—177; R.M.: *Sanktuarium maryjne w Leśnej Podlaskiej*. Tamże 35:1966 nr 1, s. 21—22; J. Mazur: *Komunikat powiadamiający duchowieństwo i wiernych diecezji siedleckiej czyli podlaskiej o uroczystościach jubileuszowych w Kodniu i Leśnej Podlaskiej, jw.*; S. Szafraniec: *Decus Podlachiae — ozdoba Podlasia. Sanktuarium Matki Boskiej Leśniańskiej w trzechsetlecie istnienia (1683—1983)*. CŹ 51:1981 fasc. III, s. 5—39; *Dokumenty uroczystości koronacyjnych w Leśnej Podlaskiej*. WDP 33:1964 nr 7—8, s. 151—177.

³³⁶ *Obraz MB w Lewiczynie*. WAW 1975 nr 6/7, s. 382—385; *Koronacja obrazu MB w Lewiczynie*. Tamże nr 12, s. 544—546; *Uroczystości pokoronacyjne w Ziemi Grójeckiej*. Tamże 67:1977 nr 10, s. 279—271.

³³⁷ K. Grudziński: *Sanktuarium maryjne w Leżajsku*. KDP 48:1962 z. 2, s. 54—58.

³³⁸ *Uroczystości koronacji obrazu MB w Licheniu [dokumenty]*. „Kronika Diecezji Włocławskiej” 50:1967 nr 11—12, s. 273—286; G. Polak: *Sanktuarium Boles-*

ki k. Gorlic³³⁹, Lubecko³⁴⁰, Lubiąż³⁴¹, Lublin³⁴², Ludźmierz³⁴³, Lutynia³⁴⁴, Łazany³⁴⁵, Łazy³⁴⁶, Łąg³⁴⁷, Łąki Bratjańskie³⁴⁸, Łobudźce k. Łodzi³⁴⁹, Łomża³⁵⁰, Łowicz³⁵¹, Łódź³⁵², Łuków³⁵³, Maków Podhalański³⁵⁴, Maniewo³⁵⁵, Miedźna³⁵⁶, Miejsce Piastowe³⁵⁷, Mielęcin Wałecki³⁵⁸, Mochów³⁵⁹,

nej Królowej Polski u oo. Marianów w Licheniu k. Konina. SP 1978 nr 113; J. Świda: *Obraz MB w Licheniu*. GN 1973 nr 38.

^{355a} L. Kowalski: *Historia kultu figury MB Bolesnej w Limanowej*. C. 107:1957 nr 4, s. 246—252.

³⁵⁹ J. Ablewicz: *Koronacja łaskami słynącej figury MB w Lipnikach (500-lecie kultu)*. PK 1980 nr 33; *Uroczystości w Lipnikach*. ŻiM 1980 nr 11, s. 136—137.

³⁵⁰ Zaleski, jw. s. 290—292.

³⁵¹ S. Szymański: *Lubiń — wiekowy ośrodek kultu Matki Najświętszej w Wielkopolsce*. PK 1962 nr 27.

³⁵² Zaleski, jw. s. 292—293.

³⁵³ A. Ciesielski: *Kult MB w Ludźmierzu i jej łaskami słynące statuy z XV w.* NP. T. 17(1963), s. 87—102; B. Przybyszewski: *Matka Boża Ludźmierska*. TP 1960 nr 30; K. kard. Wojtyła, *Odezwa (...) do duchowieństwa i wiernych archidiecezji krakowskiej [przed koronacją w Ludźmierzu]*. „Notificationes e Curia Principis Metropolitana Cracoviensi” 1963 nr 11—12, s. 285—287; *Zezwolenie na koronację...* Tamże s. 284.

³⁵⁴ *Lutynia k. Pleszewa*. PK 1972 nr 31; K. Śmigiel: *Sanktuarium maryjne w Lutyni*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 31:1976 nr 5, s. 114—120.

³⁵⁵ Zaleski, jw. s. 294.

³⁵⁶ Tamże s. 293—294.

³⁵⁷ Tamże s. 294—295.

³⁵⁸ E. Piszcz: *Najstarsze miejsce kultu maryjnego diecezji chełmińskiej*. NP. T. 34(1971), s. 177—203; tenże: *Maryjne miejsca pątnicze w diecezji chełmińskiej: Łąki, Nowe Miasto*. „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 9:1958 nr 7—8, s. 195—200.

³⁵⁹ „*Niebieska Lekarska*”. PK 1968 nr 48.

³⁶⁰ J. Hościłowiec: *Nieznamna rzeźba kamienna z cmentarza w Łomży*. „Rocznik Białostocki” 10:1970, s. 402—407; Zaleski, jw. s. 295.

³⁶¹ Zaleski, jw. s. 295—296.

³⁶² S. Grać: *Najstarsza parafia łódzka (NMP)*. „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 48:1974 nr 1, s. 13—19; J. Rozwałowski: *Erekcja parafii MB Bolesnej w Łodzi*. Tamże 46:1972 nr 9, s. 210—211; C. Zieliński: *Historia łódzkiej (pierwszej w Polsce?) kopii obrazu ostrobramskiego*. WAB 3:1977 nr 2, s. 114—115.

³⁶³ Z. Białłowicz-Krygierowa: *Figura Marii z Dzieciątkiem na łwie z Łukowa. Ze studiów nad kręgiem stylowym Madonna na łwie*. „Studia Muzealne” 6:1968, z. 6, s. 7—33.

³⁶⁴ A. Pieróg: *Papieska koronacja obrazu MB z Makowa*. RBL 33:1980 nr 1, s. 36—38; *Obraz MB Makowskiej powraca do swej parafii*. ŻiM 29:1979 nr 11, s. 145.

³⁶⁵ Zaleski, jw. s. 296.

³⁶⁶ R.M.: *Sanktuarium maryjne w Miedźnie*. WDP 35:1966 nr 5, s. 115—117.

³⁶⁷ E. Snieżyńska-Stolot: *Gotycka rzeźba MB z Dzieciątkiem w Miejscu Piastowym*. „Białełyn Historii Sztuki” (BHS) 38:1976 nr 3, s. 212—221.

³⁶⁸ B. Drałwa: *Sanktuarium w Mielęcinie Wałeckim k. Piły*. PK 1979 nr 32.

³⁶⁹ Zaleski, jw. s. 296—297.

Mokre³⁶⁰, Mstów³⁶¹, Murzasichle^{361a}, Nasiedle³⁶², Nawra³⁶³, Niedamow³⁶⁴, Niepokalanów³⁶⁵, Nowe Miasto^{365a}, Nowy Kościół³⁶⁶, Nowy Sącz³⁶⁷, Obory k. Rypina³⁶⁸, Okulice³⁶⁹, Oleszno³⁷⁰, Opole³⁷¹, Oporów³⁷², Orchówek k. Włodawy³⁷³, Osieczna³⁷⁴, Ostromecko³⁷⁵, Ostrów³⁷⁶, Ostrów Lu-

³⁶⁰ J. Solobedowski: *Kult obrazu MB Wniebowziętej w Mokrem*. Lublin 1977. Maszynopis. Archiwum KUL.

³⁶¹ Zaleski, jw. s. 297—298.

^{361a} W. Kieszowska: *Królowa Taw* (kapliczka Matki Boskiej k. Murzasichle). PK 1973 nr 23.

³⁶² B. Geloński: *Historia obrazu MB w Nasiedlu*. WUDO 29:1974 nr 2, s. 54—56; tenże: *Poświęcenie dekanatu branickiego MB w Nasiedlu z okazji 50 lat istnienia dekanatu*. Tamże s. 53—54; tenże: *Kronika kultu MB Częstochowskiej w Nasiedlu*. Nasiedle 1965. Maszynopis; Zaleski, jw. s. 298—299.

³⁶³ Zaleski, jw. s. 299—300.

³⁶⁴ Tamże s. 300.

³⁶⁵ Jan Paweł II ogłasza świątynię w Niepokalanowie bazyliką mniejszą. WAW 1980 nr 20, s. 264—265; A. Boniecki: *50 lat Niepokalanowa*. TP 1977 nr 35; A. Krupa: *Miejsce Maryi w kulcie Kościoła wg bł. Maksymiliana Kolbe*, jw.; M. Wójcik: *Niepokalanów — jego historia i znaczenie w kulcie maryjnym*. „Duszpasterz Polski Zagranicą” 6:1955, s. 257—269. Zob. też: *Blagostawiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*. Praca zbiorowa. Niepokalanów 1974.

^{365a} E. Piśszcz: *Maryjne miejsca pątnicze w diecezji chełmińskiej*, jw.

³⁶⁶ J. Rozpędowski: *Kościół NMP w Nowym Kościele*. „Szkice Legnickie” t. 8(1974), s. 231—234.

³⁶⁷ J. Cichoń: *Kult MB Pocieszenia w Nowym Sączu*. Lublin 1981. Archiwum KUL; J. Preisner: *Sanktuarium MB Pocieszenia w Nowym Sączu*. C 130:1980 nr 10—12, s. 307—310.

³⁶⁸ A. Malicki: *Cudowna figura MB Bolesnej w Oborach (dzieje kultu)*. MPP 61:1976 nr 3, s. 112—123.

³⁶⁹ J. Augustyn: *Kościół i obraz MB w Okulicach*. C 110:1960 nr 3—5, s. 193—209; Litak, jw.; Zaleski, jw. s. 300—301.

³⁷⁰ Zaleski, jw. s. 301—302.

³⁷¹ S. Baldy: *Teologiczno-historyczne podstawy kultu obrazu MB Opolskiej*. Lublin 1981. Archiwum KUL; Z. Lubacniecki: *Cudowny obraz MB Opolskiej w Opolu*. WUDO 27:1972 nr 10, s. 302—313; tenże: *Dzieje kultu obrazu MB Opolskiej na Śląsku*. Tamże 30:1975 nr 4, s. 111—118; H. Sobeczko: *Uroczystości z okazji 270 rocznicy pobytu cudownego obrazu Matki Bożej w Opolu (w katedrze)*. Tamże 28:1973 nr 5, s. 159.

³⁷² Zaleski, jw. s. 302—303.

³⁷³ Z. Młynarski: *Nadbrzańskie sanktuarium*. PK 1972 nr 18; Zaleski, jw. s. 303.

³⁷⁴ 350 lat Matki Bożej w Osiecznej. PK 1973 nr 21; E. Frankiewicz: *Koronacja uskaną słynącego obrazu MB Bolesnej w Osiecznej k. Leszna*; PK 1973 nr 39; W. Raczkowski, K. Królak: *W Osiecznej i Tulcach*. PK 1973, nr 39.

belski³⁷⁷, Ostrówek³⁷⁸, Otyń³⁷⁹, Paradyż³⁸⁰, Parczew³⁸¹, Pasierbce³⁸², Piaseczno Pomorskie³⁸³, Pieczyska³⁸⁴, Piekary Śląskie³⁸⁵, Pieronie³⁸⁶, Pilszcz³⁸⁷, Piotrków Trybunalski³⁸⁸, Piotrowice³⁸⁹, Płochocin³⁹⁰, Płoki³⁹¹,

³⁷⁵ R. Mroczek: *Tronująca Madonna z Ostromecka*. BHS 28:1966 nr 3—4, s. 323—333.

³⁷⁶ E. Krygier: *Obraz MB z Dzieciątkiem w kościele parafialnym w Ostrowie k. Gniewkowa*. BHS 18:1956 nr 1, s. 130—131.

³⁷⁷ Zaleski, jw. s. 303—304.

³⁷⁸ Tamże s. 303.

³⁷⁹ B. Drałwa: *Kult Matki Boskiej Klenickiej (wiek XV—XVIII)*. RTK 20:1973 z. 4, s. 145—148; A. Baciński: *Pielgrzymkowe miejsca maryjne w diecezji Gorzowskiej (Skrzatusz, Otyń, Paradyż)*. GWK 2:1958 nr 11, s. 165—172.

³⁸⁰ Baciński, jw.

³⁸¹ R.M.: *O obrazie MB z „gruszką” w Parczewie*. WDP 36:1967 nr 4—5, s. 115—117.

³⁸² M. Korzeń: *Sanktuarium MB Pocieszenia w Pasierbcu*. C 126:1976 nr 1—7, s. 74—79; W. Ryś: *Historia kultu łaskami sięgnętego obrazu MB Pocieszenia w Pasierbcu*. Tamże 107:1957 nr 9, s. 491—494.

³⁸³ B. Micewski: *Najstarsze sanktuarium maryjne Pomorza*. PK 1967 nr 39; K. Myszowski: *Najstarsze sanktuarium na Pomorzu (Piaseczno)*. PK 1974 nr 24.

³⁸⁴ Zaleski, jw. s. 304—305.

³⁸⁵ Jan Paweł II: *Słowo do pielgrzymów zgromadzonych w Piekarach Śląskich*. TP 1979 nr 22; tenże: *Orędzie radiowe do uczestników pielgrzymki w Piekarach Śląskich*. TP 1980 nr 23; ZiM. 1980 nr 17; R. Jeziorski: *Piekary — sanktuarium w aspekcie historycznym i duszpasterskim*. Piekary Śląskie. Maszynopis; W. Łukaszek: *Historia obrazu MB Piekarskiej*. WTK 1973 nr 21; B. Woźnica: *Piekary Śląskie*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1980 nr 5; W.K.: *Niech końca nie zna Twoje święto*. PK 1973 nr 28; T.K.: *Pielgrzymka do Piekar Śląskich*. TP 1980 nr 22; Z. Zielonka: *Wędrowniczka dziejów*. PK 1964 nr 1; K. Żydek: *Od Pecare do Piekar Śląskich. Opowieść o dziejach Piekar Śląskich*. Piekary Śląskie 1972.

³⁸⁶ Zaleski, jw. s. 305; L. Zgorzelak: *Księga pamiątkowa koronacji obrazu MB Pierańskiej*. Pieranie 1967. Maszynopis. Archiwum parafialne.

³⁸⁷ R. Szwarz: *Krótki zarys historyczny obrazu MB Częstochowskiej w Pilszczu*. WUDO 30:1975 nr 4, s. 118—121; tenże: *Kult obrazu MB z Pilszcza w 1975 roku*. Tamże 31:1976 nr 6, s. 184—187; tenże: *Uroczystość koronacji MB Pilszczańskiej*. Tamże 32:1977 nr 5, s. 153—160; Zaleski, jw. s. 306—307.

³⁸⁸ K. Grudziński: *Sanktuarium maryjne w kościele ojców bernardynów w Piotrkowie Trybunalskim*. WDL 40:1966 nr 5, s. 116—120.

³⁸⁹ C. Kaczmarek: *List pasterski... [przed koronacją cudownej figury MB w Piotrowicach]*. KPD 1958 nr 7—8, s. 231—236; *Koronacja cudownej figury MB w Piotrowicach*. Tamże nr 9, s. 243—262.

³⁹⁰ J. Pasierb: *Nieznane dzieło Bartłomieja Strobla — obraz NMP w Płochocinie i dzieje jego kultu*. CT 36:1966 s. 112—117.

³⁹¹ T. Mielecki: *Madonna z Płok*. GN 1981 nr 33.

Płonka Kościelna³⁹², Pocieszna Górka³⁹³, Poręba k. Wyszkowa³⁹⁴, Poznań³⁹⁵, Prądkowce³⁹⁶, Przasnysz³⁹⁷, Przeczyca³⁹⁸, Przemysł³⁹⁹, Pszów⁴⁰⁰, Puchaczów⁴⁰¹, Racibórz⁴⁰², Raclawice⁴⁰³, Radomyśl n. Sanem⁴⁰⁴, Raj-

³⁹² Komunikat na 300-lecie sanktuarium maryjnego w Płonce Kościelnej. „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 41:1979 nr 3, s. 17—18; (Jasi): *Uroczystości w Płonce Kościelnej*. ZiM 1980 nr 8; J. Ołdak: *Dzieje kultu obrazu Wniebowzięcia NMP w Płonce*. Lublin 1975. Archiwum KUL.

³⁹³ Zaleski, jw. s. 307.

³⁹⁴ J. Galicka, H. Sygietyńska: *Madonna Tronująca z Poręby (pow. wyszkowski)*. „Biuletyn Historii Sztuki” 37:1975 nr 2, s. 83—88.

³⁹⁵ Litak, jw.; T. Tyc: *Legenda kościoła Panny Marii na wyspie Tumskiej*. PK 1965 nr 27; *Matka Boża z Dzieciątkiem*. PK 1972 nr 10.

³⁹⁶ *Przeniesienie obrazu MB zbaraskiej do kościoła w Prądkowcach k. Przemysłu*. KDP 58:1972 z. 5, s. 119—120; T. Stawiarski: *Strażniczka ziemi przemyskiej*. TP 1979 nr 16; Zaleski, jw. s. 308—309.

³⁹⁷ W. Gapiński: *Koronacja obrazu Matki Boskiej w Przasnyszu*. MPP 62:1977 nr 11, s. 423—434; J. Ruszczyćówna, J. Kopeć: *Łaskami słynący obraz MB Niepokalanej w kościele ojców pasjonistów w Przasnyszu*. Tamże nr 1, s. 22—40.

³⁹⁸ E. Lazarowicz: *Rekoronacja cudownej figury MB w Przeczycy*. C 126: 1976 nr 1—7, s. 140—144; *List pasterski bpa tarnowskiego na uroczystość rekoronacji...* Tamże s. 50—53.

³⁹⁹ J. Abiewicz: *Matka Boża w przemyskiej bazylice katedralnej*. KDP 48:1962 z. 1, s. 15—20; A. Bochnak: *Obraz Matki Bożej w kościele franciszkanów w Przemysłu*. NP. T. 7(1958), s. 95—107; J. Jakubczyk: *Obraz MB z Rudek w seminarium duchownym w Przemysłu, koronowany w 1921 r.* KDP 48:1962, z. 1, s. 20—23; A. Kubiś: *Sanktuarium maryjne w kościele ojców franciszkanów w Przemysłu*. Tamże z. 3, s. 79—84; Zaleski, jw. s. 307—308.

⁴⁰⁰ *Odezwa w związku z koronacją obrazu MB Pszowskiej*. „Wiadomości Diecezjalne” (Kałowice) 47:1979 nr 12, s. 256—258; J. Bańka: *Jubileusz 250-lecia obrazu MB w Pszowie na Górnym Śląsku*. NP. T. 38(1972), s. 273—274; F. Jop: *Komunikat o uroczystości 250-lecia kultu Matki Bożej w Pszowie*. WUDO 28:1973, nr 1, s. 13; tenże: *Przemówienie ... na uroczystości 250-lecia kultu MB w Pszowie*. Tamże nr 5, s. 140—142; F. Maroń: *Dzieje Pszowa jako mikroregionu górnośląskiego życia parafialnego, pątniczego i narodowego*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 9:1976, s. 177—230; H.P.: *„Maryja nadzieja odnowy”*. GN 1981 nr 38; Zaleski, jw. s. 309—311.

⁴⁰¹ A. Dyska: *Kościół pobenedyktynski Wniebowzięcia NMP w Puchaczowie*. RH 6:1957 z. 4, s. 119—120.

⁴⁰² K. Czajka: *Kult obrazu Matki Boskiej w Raciborzu*. Opole 1971; tenże: *Obraz Matki Boskiej Raciborskiej i jego kult*. WUDO 29:1974 nr 7, s. 220—223; A. Krawiec: *U Matki Boskiej Raciborskiej*. PK 1973 nr 19; Zaleski, jw. s. 311—312.

⁴⁰³ Zaleski, jw. s. 312.

⁴⁰⁴ K. Pastuszek: *Historia obrazu i kultu MB Bolesnej w kościele na Zjawieniu w Radomyślu n. Sanem*. Lublin 1973. Archiwum KUL.

cza⁴⁰⁵, Rajgród⁴⁰⁶, Rawa Mazowiecka⁴⁰⁷, Rokitno⁴⁰⁸, Rożanystok⁴⁰⁹, Ruda-
wa⁴¹⁰, Rudki⁴¹¹, Rudy⁴¹², Rychwałd⁴¹³, Rywałd⁴¹⁴, Rzeszów⁴¹⁵, Sando-
mierz⁴¹⁶, Sanniki⁴¹⁷, Sejny⁴¹⁸, Sędziszów Małopolski⁴¹⁹, Skępe⁴²⁰, Skier-
niewice⁴²¹, Skomielna Czarna⁴²², Skrzatusz⁴²³, Słupsk⁴²⁴, Smardzewice⁴²⁵,

⁴⁰⁵ Zaleski, jw. s. 313.

⁴⁰⁶ Tamże s. 313—314.

⁴⁰⁷ Tamże s. 314.

⁴⁰⁸ A. Baciński: *Pielgrzymkowe miejsca maryjne w diecezji gorzowskiej*. I- Rokitno. GWK 1:1957 nr 11, s. 582—586; B. Dratwa: *300-lecie peregrynacji MB z Rokitna*. PK 1971 nr 48; J. Pietraszkiewicz: *Obraz MB Rokitniańskiej*. WTK 1975 nr 32; Rokitno kieleckie zob. Zaleski, jw. s. 314.

⁴⁰⁹ *U Matki Boskiej Różanostockiej*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 10:1959 nr 10, s. 593—595; S. Sirzelecki: *W przededniu koronacji obrazu MB Różanostockiej*. PK 1981 nr 11. B. Kant: *Różami uwieczmy jej skroń*. Przygotowanie do koronacji obrazu MB Różanostockiej. Łódź 1980.

⁴¹⁰ Z. Knaus: *Nowo odkryty obraz gotycki (Matki Boskiej w kościele w Rudawie, woj. krak.)*. NP. T. 38(1972), s. 85—92.

⁴¹¹ Rudki zob. Jasień, przypis 310.

⁴¹² W. Kopeć: *Historia obrazu MB w Rudach*. WUDO 30:1975 nr 7, s. 217—220.

⁴¹³ A. Zwiercan: *Powstanie kultu obrazu MB Rychwałdzkiej 1664—1772*. NP. T. 37(1972), s. 99—123.

⁴¹⁴ A. Dąbska: *Pani Rywałdu*. „Zorza” 1978 nr 36; Z. Młynarski: *Matka Boża z Rywałdu*. PK 1972 nr 36; A. Śliwiński: *Uroczystości koronacji MB w Rywałdzie 3 IX 1972*. „Studia Pelplińskie”. T. 3(1973). s. 278—280; *Opiekunka ludu* (o kulcie MB w Rywałdzie). „Zorza” 1973 nr 41; *Rywałd*. PK 1972 nr 40.

⁴¹⁵ K. Grudziński: *Sanktuarium maryjne w Rzeszowie*. KDP 48:1962 z. 3, s. 59—62.

⁴¹⁶ J. Koceniak: *Katedra Narodzenia NMP w Sandomierzu 1360—1960*. KDS 53:1960 nr 3, s. 83—90; nr 4, s. 122—126; nr 5, s. 144—148; nr 6, s. 172—177; nr 7—8, s. 221—233; nr 9, s. 272—280; nr 10, s. 309—317; nr 11, s. 349—352; 45:1961 nr 1, s. 22—25; nr 3, s. 87—94; nr 4, s. 116—124; J. Ruszczyćówna: *Obraz MB Różańcowej w Sandomierzu, jego geneza i treść historyczna*. „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 15:1971 cz. 1, s. 41—73.

⁴¹⁷ Zaleski, jw. s. 315.

⁴¹⁸ W. Jemielitay: *Figura MB Sejneńskiej*. „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” 35:1973 nr 2—4, s. 83; Paweł VI: *Bulla o koronacji figury MB w Sejnach*. Tamże nr 1, s. 7—8; S. Rogowski: *Maryjna kolegiata w Sejnach*. PK 1974 nr 27; S. Wysocki: *Dzieje kultu figury Matki Bożej w kościele Nawiedzenia NMP w Sejnach*. Lublin 1975. Archiwum KUL.

⁴¹⁹ Zaleski, jw. s. 315—316.

⁴²⁰ *Bogurodzica w Skępem*. PK 1980 nr 35; S. Jol: *Czem Jasna Góra dla Polski, tem dla Mazowsza MB Skępska*. SP 1977 nr 120.

⁴²¹ J. Wieteska: *Dzieje obrazu Niepokalanego Poczęcia NMP z kaplicy pałacu prymasowskiego w Skierniewicach*. WAW 1970 nr 1, s. 57—64.

⁴²² Zaleski, jw. s. 316.

⁴²³ A. Baciński: *Pielgrzymkowe miejsca maryjne w diecezji gorzowskiej II*:

Smolice⁴²⁶, Sobótka⁴²⁷, Staniątki⁴²⁸, Stara Łubianka k. Wąlcza⁴²⁹, Stara Wieś⁴³⁰, Stara Wola⁴³¹, Sterdynia⁴³², Stęszewo⁴³³, Stoczek k. Lidzbarka⁴³⁴, Studzianna⁴³⁵, Studzieniczna⁴³⁶, Sulisławice⁴³⁷, Swarzewo⁴³⁸, Ślemień⁴³⁹,

Skrzatusz... GWK 2:1958 nr 3, s. 165—167; J. Hübner: *Monografia kościoła Wniebowzięcia NMP w Skrzatuszu*. Warszawa 1980. Maszynopis. Archiwum parafii. *Sanktuarium maryjne w Skrzatuszu* (broszura). Pila 1982.

⁴²⁴ K. Chmielewski: *Parafia NMP w Stupsku odbudowana świątynię ku czci Matki Bożej*. GWK 1:1957 nr 5, s. 302—306.

⁴²⁵ Smardzewice k. Ojcowa. PK 1972 nr 40; GN 1973 nr 6.

⁴²⁶ Zaleski, jw. s. 317.

⁴²⁷ H. Malczyk: *Obraz MB Zwycięskiej w Sobótce*. KDS 52:1959 nr 7—8, s. 225—227.

⁴²⁸ W. Siwek: *Bolesna w Staniątkach pod Krakowem*. PK 1964 nr 4.

⁴²⁹ W. Deryng: *Poświęcenie figury Matki Boskiej w Starej Łubiance*. KKWD 6:1978 nr 11—12, s. 374—376.

⁴³⁰ *Rekoronacja cudownego obrazu MB Miłosierdzia w Starej Wsi k. Brzozowa oraz 150-letnia rocznica ponownego osiedlenia się Jezuitów w Galicji a następnie w całej Polsce*. WAW 1973 nr 1, s. 32—33; W. Kubacki, F. Młynarczyk: *W hołdzie Bogarodzicy i Stanisławowi Kostce. Matka Miłosierdzia*. PK 1979 nr 37; J. Pietruszka: *Sanktuarium maryjne w Starej Wsi*. KDP 48:1962 z. 4, s. 110—114; F. Zbiegań: *Dobrej tradycji ciąg dalszy. Parafia Stara Wieś k. Brzozowa*. ZiP 1977 nr 36.

⁴³¹ B. Natoński: *W setną rocznicę koronacji obrazu zaśnięcia NMP w Starej Woli 1877—1977*. NP. T. 51(1979), s. 119—140.

⁴³² A. Dubowski: *Obraz ze Sterdyni*. PK 1966 nr 12.

⁴³³ W. Joachimczak: *Sanktuarium w Stęszewie*. PK 1972 nr 49; Litak, jw.

⁴³⁴ K. Sarwa: *Kult NMP „Matki Pokoju” w Stoczku Warmińskim*. Lublin 1978. Archiwum KUL; H. Szareyko: *W sanktuarium Matki Pokoju*. PK 1980 nr 19.

⁴³⁵ W. Nater: *W przededniu koronacji obrazu MB w Studziannie*. KDS 61:1968 nr 6—7, s. 165—168; *Breve Ojca św. Pawła VI o podniesieniu do godności bazyliki mniejszej kościoła parafialnego w Studziannie*. Tamże 67:1974 nr 3/4, s. 49—50; *Dekret św. Kongregacji do Spraw Kultu Bożego o podniesieniu do godności bazyliki mniejszej kościoła parafialnego w Studziannie*. Tamże s. 50—51; W. Nater: *Studzianna i 300 lat Filipinów w Polsce*. PK 1968 nr 33; tenże: *Sanktuarium maryjne w Poświętnej Studziannie*. PK 1974 nr 18; tenże: *Kult obrazu MB Studziańskiej („Świętrodzicznej”) do czasów rozbiorowych*. Lublin 1973. Maszynopis. Archiwum KUL.

⁴³⁶ W. Jemieliły: *Studzieniczna. Sanktuarium maryjne*. Łomża 1973. Maszynopis; J. Lasocka: *NMP Studzieniczna — „Opiekunka jezior”*. „Caritas” 1960 nr 9; Zaleski, jw. s. 268—269.

⁴³⁷ P.G.: *Z dziejów cudownego obrazu NMP w Sulisławicach*. KDS 52:1959 nr 7—8, s. 222—225.

⁴³⁸ W. Nocel: *Kult NMP „Królowej Polskiego Morza” w Swarzewie*. Lublin 1980. Archiwum KUL; J. Norda: *Panienka Swarzewska*. „Caritas” 1960 nr 9.

⁴³⁹ Zaleski, jw. s. 316—317.

Święta Lipka⁴⁴⁰, Święte Miejsce⁴⁴¹, Szamotuły⁴⁴², Szczyrk⁴⁴³, Tarnobrzeg⁴⁴⁴, Tarnoszyn⁴⁴⁵, Tarnowiec⁴⁴⁶, Tarnów⁴⁴⁷, Tegoborze⁴⁴⁸, Tokarnia⁴⁴⁹, Topczewo⁴⁵⁰, Topólno⁴⁵¹, Toruń⁴⁵², Truskolasy⁴⁵³, Tuchów⁴⁵⁴, Tulce⁴⁵⁵, Tuligłowce⁴⁵⁶, Tursko⁴⁵⁷, Ujazd⁴⁵⁸, Umień⁴⁵⁹, Wałbrzych⁴⁶⁰, Wambierzy-

⁴⁴⁰ Czestochowa Północy czyli Święta Lipka. „Postanienie Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1974. Olsztyn 1973, s. 46—50; K. Koźniewski: *Święta Lipka*. TP 1974 nr 33; J. Obłak: *Święta Lipka*. Olsztyn 1975; tenże: *Jerzy Erlli, budowniczy Świętej Lipki*. „Rocznik Olsztyński” 3:1961, s. 115; J. Paszenia: *Dzieje Świętej Lipki*. „Biuletyn Historii Sztuki” 39:1977 nr 3, s. 278—286; J. Paszulewicz: *Rozwój kultu Matki Boskiej w Świętej Lipce*. Lublin 1980. Archiwum KUL; J. Poklewski: *Święta Lipka, Polska fundacja barokowa na terenie Prus Książęcych*. Warszawa 1974.

⁴⁴¹ Zaleski, jw. s. 318.

⁴⁴² K. Lutyński: *Z kościelnych tradycji Szamotuł („Pani Szamotuł”)*. PK 1972 nr 35.

⁴⁴³ Zaleski, jw. s. 318—319.

⁴⁴⁴ J. Grabiec: *Obraz Matki Bożej Dzikowskiej*. PK 1979 nr 7; B. Prendka: *Rosa Mistica* (obraz MB Dzikowskiej w Tarnobrzegu). Tamże 1962 nr 21; R. Świętochowski: *Sanktuarium maryjne w Tarnobrzegu*. KDP 48:1962 z. 6, s. 186—190.

⁴⁴⁵ Zaleski, jw. s. 319—320.

⁴⁴⁶ L. Leja: *Sanktuarium maryjne w Tarnowcu*. KDP 49:1963 z. 3, s. 83—88.

⁴⁴⁷ J. Bochonek: *Poświęcenie statuy MB Bolesnej w bazylice katedralnej w Tarnowie*. C 125:1975 nr 1—4, s. 64—86; J. Marszałek: *Konsekracja kościoła MB Fatimskiej w parafii św. Józefa w Tarnowie w dniu 22 VI 1975*. Tamże 128:1976 nr 1—7, s. 130—140; Zaleski, jw. s. 320—321.

⁴⁴⁸ Zaleski, jw. s. 321.

⁴⁴⁹ J. Bobbe: *W sanktuarium maryjnym w Tokarni*. SP 1978 nr 148.

⁴⁵⁰ Zaleski, jw. s. 321—323.

⁴⁵¹ Tamże s. 323—324.

⁴⁵² J. Kruszcwicka: *Dawny ołtarz Pięknęj Madonny Toruńskiej*. „Teki Komisji Historii Sztuki” 4:1968, s. 5—35.

⁴⁵³ Zaleski, jw. s. 324.

⁴⁵⁴ M. Witalis: *70-lecie koronacji cudownego obrazu MB w Tuchowie*. C 124:1974 nr 9—12, s. 237—254; W. Witkowski: *Rola sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Studium socjologiczne*. Lublin 1965. Archiwum KUL; tenże: *Rola miejsca pielgrzymkowego w życiu religijnym diecezji na przykładzie Tuchowa*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” nr 16 (1966/1967), s. 251—254; tenże: *Tuchowskie sanktuarium maryjne miejscem pielgrzymkowym diecezji tarnowskiej*. Tamże s. 255—258; J. Wojnowski: *Maryjne sanktuarium w Tuchowie*. PK 1974 nr 40.

⁴⁵⁵ Litak, jw.; K. Królik, W. Raczkowski: *W Osiecznej i Tulcach*. PK 1979 nr 39; H.S.: *Koronacja w Tulcach k. Poznania*. Tamże 1974 nr 34.

⁴⁵⁶ M. Perębski: *Sanktuarium maryjne w Tuligłowcach*. KDP 49:1963 z. 2, s. 61—64.

ce⁴⁶¹, Warszawa⁴⁶², Waśniów-Witosławice⁴⁶³, Wąsosz Grajewski⁴⁶⁴, Wąwolnica⁴⁶⁵, Wielgomłyny⁴⁶⁶, Wielka Woła⁴⁶⁷, Wielkie Oczy k. Lubaczo-

⁴⁶¹ K. Smigiel: *Sanktuarium maryjne w Tursku*. WAG 31:1976 nr 6, s. 130—141.

⁴⁶² Zaleski, jw. s. 323.

⁴⁶³ Tamże.

⁴⁶⁴ J. Nowaczyk: *Sanktuarium maryjne w Walbroszku*. PK 1961 nr 49.

⁴⁶⁵ Koronacja MB Wambierzyckiej „Królowej rodzin”. ZiM. 1980 nr 11, s. 133—134; K. Drzymala: *Kult MB Wambierzyckiej, opiekunki rodzin*. HD 59:1981 nr 3, s. 209—216; Z. Hornung: *Architektura sanktuarium maryjnego w Wambierzycach*. „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” nr 22(1967), s. 60—68; S. Kozak: *Kościół pielgrzymkowy w Wambierzycach*. „Roczniki Sztuki Śląskie” 6:1968, s. 106—117; T. Pulcyn: *Koronacja „Królowej rodzin” w Wambierzycach*. „Kierunki” 1980 nr 37; W.K. i Z.J.: *Wambierzyce, jerozolima dolnośląska*. PK 1973 nr 32; S. Walkowiak: *Królowa rodzin. Wambierzycki tron łaski i czci*. PK 1980 nr 32; S. kard. Wyszyński: *Per Mariam ad Jesum* (przemówienie w Wambierzycach 17 VIII 1980). ZiP 1980 nr 36.

⁴⁶⁶ *Kaplica opieki NMP w Warszawie ul. Żytnia 319*. WAW 1957 nr 11, s. 550—551; *Ogłoszenie Matki Bożej Łaskawej patronką stolicy*. Tamże 1970 nr 9, s. 259; J. Buba: *Sanktuarium i bractwo Madonny Łaskawej w dawnej Warszawie*. PK 1969 nr 59; tenże: *Odnowienie kultu MB Łaskawej — Patronki Warszawy*. Tamże 1970 nr 41; K. Kuźmak: *MB Pasawska w Warszawie*. W: *Studia i materiały*. Instytut Studiów Kościelnych w Rzymie. Rzym 1972, s. 133—142; W. Malej: *Kult Maryi Najświętszej w stolecznej Warszawie*. PK 1963 nr 36; J. Nowak: *Matka Łaskawa ukoronowana*. Tamże 1973 nr 49; F. Paluszkiewicz: *Koronacja obrazu MB Łaskawej w Warszawie*. WAW 1973 nr 10/11, s. 393—394; A. Piłala: *Kult NMP Łaskawej*. PK 1964 nr 22; Z. Szuba: *U „Królowej świata” na Opaczewskiej*. SP 1977 nr 253; S. Szymański: *Na koronację obrazu MB Łaskawej w Warszawie (dzieje obrazu i kościoła)*. PK 1973 nr 40; tenże: *MB Łaskawa — Patronka Warszawy*. Tamże 1969 nr 18; tenże: *Przygotowanie do koronacji obrazu MB Łaskawej w Warszawie*. WAW 1973 nr 7/8, s. 281—301; S. kard. Wyszyński: *Patronka stolicy w sercu miasta* (MB Łaskawa). Tamże nr 10/11, s. 357—363; Zaleski, jw. s. 326—327; H. Zanimirska: *Geneza kultu obrazów Maryi Panny Łaskawej i rzeźby MB Pasawskiej w Warszawie w II poł. XVII w.* „Biuletyn Historii Sztuki” 33:1971 nr 4, s. 415—418.

⁴⁶⁷ Zaleski, jw. s. 327.

⁴⁶⁸ Tamże.

⁴⁶⁹ R. Kieraciński: *MB Kębelska* (parafia św. Wojciecha w Wąwolnicy k. Nałęczowa). SP 1978 nr 205; W. Smoleń: *Ocena artystyczno-ikonograficzna taskami stygnącej figury MB Kębelskiej w Wąwolnicy*. WDL 51:1977 nr 10/11, s. 120—133; F. Siopniak: *Materiały do kultu MB Kębelskiej*. ABMK T. 24(1972), s. 308—318; tenże: *Kult Matki Boskiej w maryjnym sanktuarium w Kębie Wąwolnickim*. WDL 51:1977 nr 10—12, s. 183—188. T. Zychiewicz: *Madonna tatarom odjęta*. TP 1978 nr 40.

⁴⁷⁰ Zaleski, jw. s. 326.

⁴⁷¹ W. Makarewicz: *Sanktuarium w Wielkiej Woli*. PK 1978 nr 32.

wa⁴⁶⁸, Wieluń⁴⁶⁹, Wierzch k. Prudnika⁴⁷⁰, Wierzchlas⁴⁷¹, Wiślica⁴⁷², Włoszczowa⁴⁷³, Wojanów-Dąbrowica⁴⁷⁴, Wójcice⁴⁷⁵, Wrocław⁴⁷⁶, Wysocice⁴⁷⁷, Wysoka Cerkiew⁴⁷⁸, Wysokie Koło⁴⁷⁹, Zabrze-Mikulczyce⁴⁸⁰, Za-

⁴⁶⁸ Zaleski, jw. s. 323—329.

⁴⁶⁹ Z uroczystości koronacyjnych MB Pocieszenia w Wieluniu. CzWD 46:1972 nr 4—8, s. 104—112; E. Banaszkiewicz: W kolegiacie wieluńskiej. FK 1974 nr 84; Z. Ciekliński: Kolegiata w Wieluniu i jej zniszczenie. BHS 24:1982 nr 2, s. 225—227; W. Patykiewicz: Obraz MB Pocieszenia w kolegiacie wieluńskiej. Historia parafii Narodzenia NMP w Wieluniu. CzWD 45:1971 nr 4—6, s. 107—115.

⁴⁷⁰ Zaleski, jw. s. 329.

⁴⁷¹ Tamże s. 329—330.

⁴⁷² J. Gadomski: Wczesnogotycka rzeźba Madonny z Dzieciątkiem w Wiślicy. „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego”, T. 6(1970), s. 161—185; N. Szunke: Konserwacja średniowiecznej rzeźby w Wiślicy. Tamże T. 4(1967), s. 319—343; T. Wróbel: Kult Matki Bożej w Wiślicy. KPD 42:1966 nr 4, s. 172—193.

⁴⁷³ J. Nędzka: Z dziejów kultu NMP we Włoszczowej. NP. T. 36(1971), s. 189—197.

⁴⁷⁴ Zaleski, jw. s. 330—331.

⁴⁷⁵ Tamże s. 331—332.

⁴⁷⁶ Kościół NMP na Piasku we Wrocławiu. „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15:1960 nr 9, s. 477—480; A. Fedorowicz: Oplakiwanie z kościoła Panny Marii na Piasku. Wrocław 1976; T. Kozaczewski: Kościół Maryi Panny na Piasku we Wrocławiu. „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego” nr 11(1959), s. 51; D. Stankiewicz: Wrocławski obraz Łukasza Cranacha Starszego „Madonna pod jodłami”. BHS 27:1965 nr 4, s. 348—357; W. Urban: Na tropach proveniencji „Madonny Wrocławskiej”. WUDO 20:1965 nr 7, s. 162—168; tenże: Obraz MB Mariampolskiej we Wrocławiu. Wrocław 1981; Zaleski, jw. s. 332; A. Ziomecka: Figura Madonny Tronującej z Kamiennej Góry w Muzeum Archidiecezjalnym we Wrocławiu. „Sprawozdania Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego”. T. 31(1976), s. 82—83.

⁴⁷⁷ T. Dobrowolski: Posąg Matki Boskiej w Wysocicach. Przyczynek do dziejów rzeźby romańskiej w Polsce. „Folia Historiae Artium” 10:1974, s. 37—49. Zaleski, jw. s. 332—333.

⁴⁷⁸ B. Dratwa: ...do Wysokiej Cerkwi (MB Grodowiecka). FK 1972 nr 41.

⁴⁷⁹ Pismo Kapituły bazyliki św. Piotra Apostoła w Rzymie zezwalające na koronację obrazu MB w Wysokim Kole. KDS 67:1974 nr 3/4, s. 51—53; List pasterski ks. bpa Administratora Apostolskiego diecezji sandomierskiej przed koronacją łaskami stynącego obrazu NMP Różańcowej w Wysokim Kole. Tamże nr 5/6, s. 113—117; Telegram Ojca św. do uczestników koronacji MB Różańcowej w Wysokim Kole. Tamże nr 9/10, s. 195; L. Figarski: Obraz Matki Boskiej łaskami stynący w kościele parafialnym w Wysokim Kole. Tamże nr 1/2, s. 24—29; T. Wójcik: Koronacja stynącego łaskami obrazu MB Różańcowej w Wysokim Kole. Tamże nr 9/10, s. 229—233.

⁴⁸⁰ R. Bigdon: Obraz MB Mikulczyckiej i jego kult. WUDO 29:1974 nr 3/4, s. 118—120.

marte⁴⁸¹, Zawada⁴⁸², Zbroslawice⁴⁸³, Zgłowiączka k. Lubrańca⁴⁸⁴, Zielonka k. Krakowa⁴⁸⁵, Zagań⁴⁸⁶, Żukowice Stare⁴⁸⁷, Żywiec⁴⁸⁸.

Obok opisu poszczególnych miejsc kultu ukazało się sporo publikacji omawiających kult Matki Boskiej w poszczególnych rejonach kraju. Dotyczą one Białostoczczyzny⁴⁸⁹, diecezji częstochowskiej⁴⁹⁰, archidiecezji gnieźnieńskiej⁴⁹¹, diecezji gorzowskiej⁴⁹², katowickiej⁴⁹³, ziemi krakowskiej⁴⁹⁴, okręgu łęczycko-sieradzkiego⁴⁹⁵, diecezji łódzkiej⁴⁹⁶, opolskiej⁴⁹⁷,

⁴⁸¹ Załeski, jw. s. 333—334.

⁴⁸² *List pasterski biskupa tarnowskiego zapowiadający obchód 50-lecia koronacji obrazu Matki Bożej w Zawadzie k. Dębicy*. C 121:1971 nr 1—4, s. 91—94.

⁴⁸³ A. Rymer: *Matka Boża Zbroslawicka*. WUDO 29:1974 nr 5/6, s. 165—168.

⁴⁸⁴ Załeski, jw. s. 334.

⁴⁸⁵ Tamże.

⁴⁸⁶ *Erekcja nowych parafii (w Zaganiu p.w. Narodzenia NMP i w Kruszynie)*. WWK 26:1971 nr 7/8, s. 188.

⁴⁸⁷ K. Szwarga: *Konsekracja kościoła parafialnego p.w. MB Częstochowskiej w Żukowicach Starych*. C 126:1976 nr 1—7, s. 158—160.

⁴⁸⁸ Załeski, jw. s. 334—335.

⁴⁸⁹ *Śladami Królowej Polski na Białostoczczyźnie*. WAB 1957 nr 6, s. 178—191.

⁴⁹⁰ P. Krzemiński: *Miejsca kultu NMP w diecezji częstochowskiej*. Kraków 1978. Maszynopis; W. Patykiewicz: *Cześć Bogarodzicy w obrazach i rzeźbach na terenie diecezji częstochowskiej*. CzWD 35:1961 nr 5, s. 158—159.

⁴⁹¹ F. Kryszak: *Sanktuaria maryjne w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 14:1959 nr 9, s. 463—472; 15:1960 nr 1—2, s. 35—43, 75—91; nr 5, s. 234—255.

⁴⁹² A. Baciński: *Pielgrzymkowe miejsca maryjne w diecezji gorzowskiej*. GWK 1:1957 nr 11, s. 582—586; 2:1958 nr 3, s. 165—172; tenże: *Kult Matki Boskiej w diecezji gorzowskiej*. WTK 1956 nr 50; B. Dratwa: *Sanktuaria diecezji gorzowskiej*. GWK 19:1976 nr 3, s. 104—112; tenże: *Dzieje dawnych i obecnie istniejących sanktuariów leżących na terenie diecezji gorzowskiej*. Rokitno 1976. Maszynopis; tenże: *Miejsca szczególnej czci NMP na terenie diecezji gorzowskiej*. GWK 10:1966 nr 4, s. 90—95.

⁴⁹³ J. Pawlik: *Miejsca pątnicze i ruch pielgrzymkowy w diecezji katowickiej*. NP. T. 45(1975), s. 159—189.

⁴⁹⁴ S. Litak: *Z dziejów kultu MB Częstochowskiej w XVII—XVIII w.*, jw. Autor wymienia następujące sanktuaria maryjne na ziemi krakowskiej: Gnicwoszów, Jordanów, Lipowa, Nagłowice, Nowy Targ, Ochońnica, Okulice, Połok, Turkolasy, Żarnowiec, Żywiec.

⁴⁹⁵ T. Kmiecńska-Kaczmarek: *Obrazy kultowe regionu łęczycko-sieradzkiego w XV—XVIII wieku*. „Euhemer” 1972 nr 4, s. 89—96; tenże: *Rola miejscowości kultowych regionu łęczycko-sieradzkiego w XVI—XVIII wieku*. Tamże 1971 nr 2, s. 29—39.

⁴⁹⁶ H. Pandel: *Sanktuaria maryjne (w diecezji łódzkiej)*. WDŁ 36:1962 nr 7—8, s. 247—249.

⁴⁹⁷ H. Pandel: *Sanktuaria maryjne w diecezji opolskiej*. WUDO 17:1962 nr 5, s. 152—154.

łockiej⁴⁹⁸, podlaskiej⁴⁹⁹, archidiecezji poznańskiej⁵⁰⁰, diecezji przemyskiej⁵⁰¹, sandomierskiej⁵⁰², tarnowskiej⁵⁰³, warmińskiej^{503a}, archidiecezji warszawskiej⁵⁰⁴ i wrocławskiej⁵⁰⁵.

3. PIELGRZYMKI DO SANKTUARIÓW MARYJNYCH

Wśród wielu form kultu maryjnego ważne miejsce zajmuje ruch pielgrzymkowy, będący wyrazem czci oddawanej Matce Bożej w cudownych obrazach i figurach. Pielgrzymka może być rozpatrywana, jak

⁴⁹⁸ T. Żebrowski: *Sanktuaria maryjne w diecezji łockiej*, MPP 52:1967 nr 5, s. 95—98.

⁴⁹⁹ F. Chwedoruk: *Kult maryjny w diecezji podlaskiej*, WDP 35:1966 nr 8—9, s. 212—217; R.M.: *Sanktuaria maryjne diecezji podlaskiej*, Tamże s. 209—212.

⁵⁰⁰ Litak, jw. Autor wymienia następujące miejsca pątnicze w obrębie poznańskiego: Borek-Zdzież, Budzyń, Chodzież, Czaranków, Dopiewo, Gluchowo, Jurkowo, Jutrosin, Kaczanowo, Kołaczkowice, Kostrzyń, Koźmin, Łódź, Mosina, Nowa Wieś, Pawówek, Poznań-katedra, Poznań-św. Wojciech, Prochy, Tulec, Uchorowo, Wszembórz; *Informacje o sanktuariach maryjnych Archidiecezji Poznańskiej*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 12:1961 nr 6, s. 243—249.

⁵⁰¹ J. Kwolek: *Z dziejów kultu maryjnego w diecezji przemyskiej*, KDP 43:1957 z. 5—3, s. 171—177.

⁵⁰² *Z przeszłości diecezji sandomierskiej. XXI sanktuaria w diecezji sandomierskiej*, KDS 65:1972 nr 6/7, s. 141—151.

⁵⁰³ B. Kumor: *NMP jako patronka kościołów parafialnych w archidiecezji sandomierskiej, wojnickiej i przemyślańskiej (do końca XVI w.)*, NP, T. 13(1961), s. 357—367; W. Smoleń: *Incenerz kultu maryjnego*, jw.; tenże: *Sanktuaria maryjne w diecezji tarnowskiej*, C 107:1957 nr 5, s. 296—297; *Rok święty w sanktuariach maryjnych (diecezji tarnowskiej)*, C 125:1975 nr 5—12, s. 238—234.

^{503a} *Sanktuaria maryjne na Warmii*, „Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1970. Olsztyn 1969, s. 93—110; J. Obiłek: *Cześć Niepokalanego Poczęcia na Warmii*, WWD 13:1958 nr 6, s. 30—32; por. tenże: *Ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia NMP w diecezji warmińskiej*, NP, T. 14(1961), s. 269—278.

⁵⁰⁴ W. Kądziała: *Sanktuaria maryjne Archidiecezji Warszawskiej*, WAW 1981 nr 5, s. 150—154; W. Małej: *Łaskami stynące obrazy Matki Najświętszej na terenie Archidiecezji Warszawskiej w maryjnym roku jubileuszowym*, WAW 1957 nr 2, s. 76—80; nr 4—9, s. 159—160, 225—233, 301—304, 359—368, 410—428.

⁵⁰⁵ *Miejsca pielgrzymkowe w Archidiecezji Wrocławskiej*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 15:1960 nr 2, s. 109—113, nr 6, s. 348—363; 16:1961 nr 2—3, s. 76—77; nr 6—10, s. 170—177, 212—215, 267—271, 324—326; W. Urban: *Kult Matki Boskiej Częstochowskiej w Archidiecezji Wrocławskiej*, Tamże 29:1974 nr 9/10, s. 251—260; tenże: *Przejawy czci Matki Boskiej w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945—1972*, Wrocław 1976.

twierdzi R. Jusiak⁵⁰⁶, w wielu kategoriach: socjologicznych, psychologicznych, historycznych, folklorystycznych. Nas interesują przede wszystkim kategorie teologiczne zjawiska. Od tej strony zagadnienie opracował ks. S. Nawrocki⁵⁰⁷, określając pielgrzymkę jako symbol życia religijnego, opartego na wyraźnych i praktykowanych zasadach wiary, a bp J. Ablewicz⁵⁰⁸ nazywają po prostu znakiem świętym.

Nowsze badania ruchu pielgrzymkowego charakteryzują się głównie profilem socjologicznym, koncentrując się wokół zagadnienia ośrodków pielgrzymkowych oraz waloru społeczno-demograficznego pielgrzymek. Duże znaczenie miały tu wypracowane przez ks. J. Majkę podstawy teoretyczne kultu religijnego w ogólności⁵⁰⁹ oraz kultu maryjnego w Polsce⁵¹⁰. Ciekawe wyniki osiągnął w swoich badaniach Instytut Teologii Pastoralnej KUL na seminarium socjologii religii, kierowanym przez ks. prof. dra W. Piwowarskiego, który sam opublikował szereg interesujących prac z zakresu ruchu pątniczego⁵¹¹. Tematy pielgrzymek podejmowali w wymienionym Instytucie następujący autorzy: J. Barcik⁵¹², M. Falk⁵¹³, R. Jusiak⁵¹⁴, A. Krynicki⁵¹⁵, A. Pudlik⁵¹⁶, S. Rylko⁵¹⁷, W. Wit-

⁵⁰⁶ R. Jusiak: *Pielgrzymka jako element życia religijnego*. ChS 12:1980 nr 7—8(91—92), s. 50—56; por. tenże: *Postawy religijne młodzieży a częstotliwość uczestnictwa w pielgrzymce*. Lublin 1977. Archiwum KUL; tenże: *Refleksje o pielgrzymkach w Polsce*. HD 46:1977 nr 3, s. 204—211.

⁵⁰⁷ S. Nawrocki: *Teologia pielgrzymek*. HD 29:1960 nr 3, s. 401—408.

⁵⁰⁸ J. Ablewicz: *Pielgrzymka jako znak święty*. AK 66:1974 z. 1(393), s. 58—73.

⁵⁰⁹ J. Majka: *Spoleczne ośrodki kultu religijnego — próba teorii*. RTK 3:1969 z. 3, s. 65—81; tenże: *Socjologia parafii. Zarys problematyki*. Lublin 1971.

⁵¹⁰ Tenże: *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*. CS 2:1970, s. 183—196.

⁵¹¹ W. Piwowarski: *Łosierzy do Gietrzwałdu*. SW 14:1977, s. 153—175; tenże: *Pielgrzymka, ale dlaczego?* GN 1978 nr 21; tenże: *Typologia religijna katolików południowej Warmii*. SW 1:1964, s. 115—197; tenże: *Praktyki religijne diecezji warmińskiej. Studium socjologiczne*. Warszawa 1969; tenże: *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*. SW 2:1965, s. 133—154; tenże: *Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii*. SW 3:1966, s. 127.

⁵¹² J. Barcik: *Dzieje Kalwarii Paclawskiej*, jw.

⁵¹³ M. Falk: *„Warmińskie łosierzy” jako przejaw żywotności religijnej na przykładzie parafii św. Łukasza*. Lublin 1971. Archiwum KUL.

⁵¹⁴ Jusiak: *Postawy religijne młodzieży a udział w pielgrzymce*, jw.

⁵¹⁵ A. Krynicki: *Uczestnictwo młodzieży w pielgrzymce warszawskiej. Studium socjologiczne*. Lublin 1970. Archiwum KUL; tenże: *Rola pielgrzymki w życiu religijnym katolika. Studium socjologiczne na przykładzie Jasnej Góry*. Lublin 1972. Archiwum KUL.

kowski⁵¹⁸. Oprócz nich omawianym zagadnieniem interesowali się: J. Kucianka⁵¹⁹, J. Pawlik⁵²⁰, W. Szulist⁵²¹, J. Zimniak⁵²².

Na szczególną uwagę zasługują pielgrzymki do Częstochowy, mające długą tradycję i odgrywające ważną rolę w życiu religijno-społecznym narodu. O jasnogórskim kulcie pątniczym piszą: A. Balcerzak⁵²³, E. Ciupak⁵²⁴, J. Danowski⁵²⁵, T. Heliński⁵²⁶, M. Hulecki⁵²⁷, S. Jabłoński⁵²⁸ — długoletni współorganizator pielgrzymki warszawskiej, M. Jasińska⁵²⁹, J. Kowalczyk⁵³⁰, G. Polak⁵³¹, S. Rożej⁵³², A. Witkowska⁵³³, A. Wielowiejski⁵³⁴ i inni⁵³⁵. Zbrane opisy i dane statystyczne ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę prowadzi archiwum klasztorne, gromadząc bogatą dokumentację⁵³⁶.

⁵¹⁸ A. Pudlik: *Pielgrzymka mężów i młodzieńców do Piekar Śląskich*. Lublin 1978. Archiwum KUL.

⁵¹⁹ Rytko: *Dzieje parafii Gietrzwałd*, jw.

⁵²⁰ W. Witkowski: *Rola sanktuarium maryjnego w Tuchowie. Studium socjologiczne*. Lublin 1965. Archiwum KUL; por. tenże: *Tuchowskie sanktuarium maryjne miejscem pielgrzymkowym diecezji tarnowskiej*, jw.; tenże: *Rola miejsca pielgrzymkowego w życiu religijnym diecezji*, jw.

⁵²¹ Kucianka: *Ruch pielgrzymkowy jako droga Śląska do Polski*, jw.

⁵²² Zob. przypis 493.

⁵²³ W. Szulist: *Pielgrzymki na Kaszubach*. „Studia Pelplińskie” 5:1974, s. 52—63.

⁵²⁴ J. Zimniak: *Pielgrzymka jubileuszowa — Piekary*. „Wiadomości Diecezjalne” (Katowice) 43:1975 nr 10/11, s. 164—167.

⁵²⁵ A. Balcerzak: *Pielgrzymka czyli być w drodze*. „W drodze” 6:1978 nr 1, s. 11—15.

⁵²⁶ E. Ciupak: *Socjologia pielgrzymki (warszawskiej)*. „Euhemer” 8:1964 z. 3, s. 41—52; z. 6, s. 41—53.

⁵²⁷ J. Danowski: *Pielgrzymka na Jasną Górę*. TP 1963 nr 46.

⁵²⁸ T. Heliński: *Notatki z drogi*. „W drodze” 6:1978 nr 6, s. 16—20.

⁵²⁹ M. Hulecki: *Zmiany w wielowymiarowej ocenie siebie w warunkach grupowego oddziaływania wychowawczego na przykładzie pieszej pielgrzymki warszawskiej*. Lublin 1977. Archiwum KUL.

⁵³⁰ Jabłoński: *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*, jw.

⁵³¹ M. Jasińska: *Szara droga, polna droga...* TP 1969 nr 37.

⁵³² J. Kowalczyk: *Piesza warszawska pielgrzymka*. TP 1970 nr 33.

⁵³³ G. Polak: *Dni, które dał nam Pan*. *Dziennik pielgrzyma idącego na Jasną Górę*. SP 1980 nr 187.

⁵³⁴ S. Rożej: *Z dziejów warszawskiej pielgrzymki na Jasną Górę*. TP 1977 nr 32.

⁵³⁵ A. Witkowska: *Najstarsze źródło do dziejów jasnogórskiego kultu pątniczego*. „Studia Ciaromontana”. T. 1(1981), s. 58—76.

⁵³⁶ A. Wielowiejski: *268 warszawska (pielgrzymka na Jasną Górę)*. TP 1979 nr 42.

⁵³⁷ Obszerną bibliografię przedmiotu podaje EK. T. 3. s. 871—872.

⁵³⁸ Została ona omówiona w pracy S. Wyrwaś, jw. s. 430.

4 RÓZANIEC, BRAC'TWA, MEDALIKI

Jedną z form oddawania czci Matce Boskiej w ciągu wieków w obliczu różnych potrzeb Kościoła i narodu stawała się modlitwa różańcowa. Wśród polskich badaczy rozwoju i doktryny różańca św. można wyliczyć D. Białicę⁵³⁷, T. Kłakę⁵³⁸, S. Niezgodę⁵³⁹, S. Nowaka⁵⁴⁰, S. Wójcikę⁵⁴¹ i innych.

Z badań wynika, że również na polskiej ziemi różaniec stawał się w ciągu wieków publiczną i powszechną modlitwą wszystkich warstw społeczeństwa, zyskał zwłaszcza wielką popularność jako powszechna praktyka pobożności wśród prostego ludu wiejskiego. Badania naukowe dowodzą, że początki tej praktyki pobożności maryjnej w Polsce sięgają XIII w.⁵⁴² Jej rozpowszechnianiem zajmowali się głównie dominikanie.

W oparciu o zebraną literaturę można mówić także o rozwoju i funkcjonowaniu różnych form pobożności maryjnej w polskich bractwach ku czci NMP. Tymi zagadnieniami interesowali się J. Buba⁵⁴³, B. Kumor⁵⁴⁴, K. Kuźmak⁵⁴⁵, B. Matyszczyk⁵⁴⁶, S. Rożej⁵⁴⁷, E. Wiśniowski⁵⁴⁸.

⁵³⁷ D. Białic: *Z nowszych badań nad genezą i rozwojem różańca świętego*. HD 27:1958 nr 5, s. 648—656.

⁵³⁸ T. Kłak: *Geneza różańca*. HD 44:1975 nr 4, s. 298—304; 45:1976 nr 1, s. 75—78; nr 2, s. 145—148.

⁵³⁹ S. Niezgoda: *Dostosowanie różańca do warunków i potrzeb dzisiejszego świata*. HD 40:1971 nr 1, s. 69—73; tenże: *Dynamizm apostołstwa różańcowego w świecie*. Tamże 42:1973 nr 3, s. 225—229; tenże: *Proces odnowy przyniesie upragnione owoce*. Tamże nr 1, s. 64.

⁵⁴⁰ S. Nowak: *Modlitwa różańcowa w adhortacji Pawła VI „Marialis cultus”*. RBL 27:1974 nr 4/5, s. 271—275.

⁵⁴¹ S. Wójcik: *Z problematyki odnowy różańca św.* HD 42:1973 nr 1, s. 61; tenże: *Historia zbawienia i centralne prawdy chrześcijańskie w tajemnicach odnowionego różańca św.* Tamże 41:1972 nr 1, s. 34—43.

⁵⁴² Białic: *Z nowszych badań nad genezą różańca św.*, jw. s. 649n.

⁵⁴³ J. Buba: *Sanktuarium i bractwo Madonny Łaskawej w dawnej Warszawie*, jw.

⁵⁴⁴ B. Kumor: *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*. W: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*. T. 1. Lublin 1969, s. 593—545; tenże: *Bractwo NMP Królowej Korony Polskiej w Krakowie*. „Notificiones e Curia Principis Metropolitana Cracoviensi” 1957 nr 7, s. 106—110; tenże: *Sredniowieczne przyczynki źródłowe do dziejów bractwa literackiego NMP w Bochni*, jw.

⁵⁴⁵ K. Kuźmak: *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki chrześcijan na ziemiach polskich w XVIII stuleciu*. Rzym 1973.

⁵⁴⁶ B. Matyszczyk: *Bractwa religijne na Jasnej Górze w okresie Polski przedrozbiorowej*. Maszynopis. Archiwum Jasnej Góry.

Kult maryjny w bractwach, szczególnie szkaplerznych⁵⁴⁹, kultywowwał w Polsce od przełomu XVII/XVIII w. zakon karmelitański. Członkowie bractw rekrutowali się przede wszystkim z ludzi świeckich. Były one otwarte dla wszystkich wiernych, bez żadnych ograniczeń i zastrzeżeń. Głównym zadaniem było pielęgnowanie kultu do NMP. Z racji licznych przywilejów i odpustów bractwa zdobywały powszechną popularność.

Zewnętrzna forma kultu maryjnego były też medaliony i medaliki ku czci NMP. Stworzono nawet odrębny dział badań tej formy kultu maryjnego, zwany medalioografią lub medalistyką kościelną⁵⁵⁰. Medaliki nie tylko stanowią doskonałą bazę oglądową źródeł historycznych kultu, ale wyrażają przede wszystkim głębokie przywiązanie prostego ludu do Maryi, wielbiącego różne jej tajemnice i przywileje. Dotychczas znana jest tylko jedna dysertacja o medaliografii maryjnej, napisana przez s. Marię Jędrzejczak na seminarium ks. prof. S. Librowskiego w Instytucie Historii Kościoła KUL⁵⁵¹. Warto tu nadmienić inną pracę tam powstałą, a traktującą o motywach maryjnych na monetach (w tym polskich) w okresie od IX do XX wieku⁵⁵².

IV Wyróżniające się współczesne formy polskiej pobożności maryjnej

Na czołowe miejsce wysuwają się tu akcje duszpasterskie Episkopatu Polski, mające ożywić polską pobożność maryjną, które wynikały z bezpośredniej inicjatywy kardynała Stefana Wyszyńskiego. To pod jego przewodnictwem naród wybrał „maryjną drogę” w procesie wewnętrznej przemiany i zjednoczenia w miłości⁵⁵³.

⁵⁴⁷ S. Rożej: *Bractwo NMP Jasnogórskiej i Znalezienia Krzyża św. na Jasnej Górze w XVIII i XIX w.* RTK 20:1973 z. 4, s. 162—164.

⁵⁴⁸ E. Wiśniowski: *Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu.* RH 17:1969 z. 2, s. 51—81.

⁵⁴⁹ Zob. A. Urbański: *Szkaplerz karmelitański.* IID 27:1958 nr 4, s. 566—571.

⁵⁵⁰ Zob. S. Librowski: *Program prac nad polskimi medalikami i medalionami.* ABMK. T. 36(1978), s. 61—78; tenże: *O poszerzenie bazy źródłowej w badaniach historycznokościelnych.* Tamże. T. 35(1977), s. 5—18.

⁵⁵¹ M. Jędrzejczak: *Medaliki MB Częstochowskiej.* Lublin 1978. Archiwum KUL, druk w ABMK. T. 36(1978).

⁵⁵² J. Stachowiak: *Motywy maryjne na monetach od IX do XX wieku.* Lublin 1978. Archiwum KUL. Streszczenie pracy: RTK 27:1980 z. 4, s. 153—154.

⁵⁵³ Por. B. Pylak: *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy Księdza Prymasa.* ZN KUL 14:1971 nr 3, s. 50. Problematyce kultu maryjnego ks. Prymas poświęcił wiele miejsca w swoich pismach. Warto tu zacytować niektóre z nich: S. kard. Wyszyński: *Przygotowanie się w Wielkim Poście do przyrzeczeń jasnogórskich.* „Msza święta” 1957 nr 4; tenże: *Wielki Post i śluby narodu.* GN 26:1957 nr 10;

I JASNOGÓRSKIE ŚLUBY NARODU I WIELKA NOWENNA

26 sierpnia 1956 r. na Jasnej Górze, w 300 rocznicę ogłoszenia Maryi przez Jana Kazimierza Królową Polski, cały naród ponownie zawierzył jej swe losy. To wyzwoliło w sercach i umysłach Polaków twórczą refleksję rzutującą w przyszłość i kształtującą lata nadchodzące. Duch ponownych ślubowań objął całe społeczeństwo katolickie. Odnowione przymierze narodu z Królową miało na celu doprowadzenie do tego, „aby Polska stała się rzeczywistym królestwem Maryi i jej Syna”, krajem ludzi dobrych, szlachetnych i zaangażowanych w autentyczne wypełnianie powołania chrześcijańskiego⁵⁵⁴.

tenże: *Wielka Nowenna Tysiąclecia*. Paryż 1962; tenże: *Wypełniamy jasnogórskie śluby narodu*. Warszawa 1957; tenże: *Wszystko postawiłem na Maryję*. Paryż 1980; tenże: *Oddanie Matce Bożej jako główne zadanie duszpasterskie IX roku Wielkiej Nowenny*. WWD 20:1965 nr 2, s. 28; tenże: *Matka Kościoła*. Rzym 1966. Bogaty i obszerny dorobek pisarski ks. Prymasa stał się przedmiotem licznych opracowań. Zob. T. Andruszkiewicz: *Bibliografia Ks. Kard. S. Wyszyńskiego 1970—1976*. ChS 49:1977 nr 1(49), s. 88—111; W. Dudek: *Działalność pisarska Ks. Prymasa w okresie włocławskim*. AK 64:1972 z. 1—2(381—382), s. 37—44; J. Iwanicki: *Redaktor „Ateneum”*. Tamże s. 35—36; S. Olejnik: *Na ratunek ocalonej bibliotece — działalność ks. Prymasa w okresie włocławskim*. Tamże s. 59—61; W. Padacz: *Bibliografia prac Ks. Kard. S. Wyszyńskiego za lata 1958—1970*. NP. T. 35(1971), s. 7—46; S. Rosiński: *W służbie prawdy i miłości (działalność pisarska i kaznodziejska Kard. S. Wyszyńskiego)*. SG 5:1975, s. 21—28; T. Sułkowska: *Ks. Kard. Wyszyński a zakony żeńskie*. WAW 1971 nr 5, s. 86—101; P. Kłonecki: *Zestaw kazań Ks. Prymasa z uroczystości peregrynacji MB Częstochowskiej (bibliografia)*. SG 4:1974, s. 14—15. Powstały też prace zbiorowe, wśród których wyróżnia się książka *Soli Deo*. Pod red. F. Olszewskiego i W. Wojdeckiego. Warszawa 1974. Ostatnio w całości Prymasowi Tysiąclecia poświęcono AK 73:1981 z. 2(436), gdzie bp W. Urban w artykule *Perspektywa historyczna pasterzowania Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego — arcybiskupa gnieźnieńsko-warszawskiego i Prymasa Polski* podaje wszystkie bibliografie prac ks. Kardynała i wszystkie ważniejsze publikacje zbiorowe ku jego czci, a bp W. Miziołek przedstawia maryjną koncepcję duszpasterstwa Kardynała, rozpatrując inicjatywy, o których wyżej mówimy.

⁵⁵⁴ Zob. S. kard. Wyszyński: *Wypełniamy jasnogórskie śluby narodu*, jw.; E. Bułanda: *Fulget Mariae mysterium*. HD 26:1957 z. 4, s. 481—491; M. Marcinkowski: *Jasnogórskie śluby*. „Rodzina” 1961 nr 35; P. Przełęcki: *Śluby jasnogórskie*. „Caritas” 1957 nr 4; M. Rechowicz: *W sprawie genezy ślubów Jana Kazimierza w 1656 r.* TP 1980 nr 2; W. Sawicki: *Regina Poloniae. Akt z 11V 1656 roku w świetle prawa ustrojowego państwa polskiego*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, jw, s. 439—446; J. Szczawiński: *Na dzień ślubowania*. „Katolik” 1957 nr 18; S. Szafranec: *Królowej Polski*. HD 26:1957 z. 2, s. 164—170; tenże: *Trzechsetletcie maryjnej elekcji*, jw; Turowski: *Zagadnienie społeczne w ślubowaniach*, jw.

Zbliżająca się milenijna rocznica naszego chrześcijaństwa zrodziła pomysł przeprowadzenia specjalnych nabożeństw ku czci Matki Boskiej, tj. Wicikiej Nowenny tysiąclecia oraz nawiedzenia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po wszystkich parafiach polskich. Program Wielkiej Nowenny przewidywał 9 lat pracy nad odnowieniem życia moralnego narodu i przedstawiał się w poszczególnych latach następująco: 1. Wierność Bogu, Krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi świętemu i jego pasterzom oraz ojczyźnie naszej; 2. Odnowa i pogłębienie życia Bożego w nas; 3. Obrona duszy i budzącego się życia; 4. Wierność i nierozczwalność małżeństwa, obrona godności kobiety; 5. Świętość ogniska domowego; 6. Wychowanie młodego pokolenia w wierności Chrystusowi; 7. Sprawiedliwość i miłość społeczna; 8. Walka z wadami narodowymi: lenistwem, iekkomysłnością, marnotrawstwem, pijaństwem i rozwiązłością; 9. Cześć i nabożeństwo do Matki Bożej⁵⁵⁵.

2 CZUWANIA SOBOROWE

W ramach Wielkiej Nowenny, podejmując wysiłek społecznej odnowy w Kościele polskim, starano się równocześnie o eklezjalne wzbogacenie świadomości religijnej narodu. Episkopat Polski postanowił wytworzyć łączność pomiędzy pracami Soboru Watykańskiego II a przygotowaniem do Millenium. Zaproszono do społecznej modlitwy i działalności charytatywnej w intencji Soboru cały Kościół w Polsce: diecezje, parafie, instytuty kościelne⁵⁵⁶. Nadano tym wysiłkom charakter maryjny, aby tym skuteczniej powiązać Kościół w Polsce z wszystkimi sprawami Kościoła powszechnego⁵⁵⁷. Biskupi polscy wydali list pasterski na rozpoczęcie akcji „czuwań soborowych z Maryją Jasnogórską”⁵⁵⁸; Lud

⁵⁵⁵ Zob. Pylak: *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy księdza Prymasa*, jw; W. Miziołek: *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kard. Stefana Wyszyńskiego*. AK 73:1981 z. 2(436), s. 255—276; Jabłoński: *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*, jw; *Program pracy pierwszego roku Wielkiej Nowenny przed Millenium*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 8:1957 nr 6, s. 224—230; S. kard. Wyszyński: *Oddanie Matce Bożej jako główne zadanie duszpasterskie IX roku Wielkiej Nowenny*. WWD 20:1965 nr 2, s. 28.

⁵⁵⁶ S. kard. Wyszyński: *Czuwania soborowe*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 14:1963 nr 2, s. 63; por. Z. Kraszewski: *Matka Boża w nauczaniu Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. W: *W kierunku człowieka*, jw. s. 67—84.

⁵⁵⁷ K. kard. Wojtyła: *Znaczenie Kard. Stefana Wyszyńskiego dla współczesnego Kościoła*. ZN KUL 14:1971 nr 3, s. 31.

⁵⁵⁸ List z dnia 30 IX 1962 skierowany do duchowieństwa i wiernych przed wyjazdem na Sobór Watykański II.

Boży, zanosząc modlitwy w intencji Soboru, starał się pod jej macierzyńską opieką o wewnętrzną ingerencję Kościoła w rodzinach, parafiach, diecezjach i wspólnotach zakonnych⁵⁵⁹.

3 PEREGRYNACJA OBRAZU MATKI BOSKIEJ JASNOGÓRSKIEJ

Dla łatwiejszego wypełnienia narodowych przyrzeczeń Matce Bożej Episkopat Polski, pod przewodnictwem S. kard. Wyszyńskiego, wprowadził peregrynację obrazu MB Jasnogórskiej, rozpoczętą w Warszawie 29 VIII 1957 r.⁵⁶⁰ Obejmowała ona wszystkie parafie w Polsce i trwa po dzień dzisiejszy. Zdaniem ks. L. Baltera — akcja polskiego Nawiedzenia jest unikalna w skali światowej, cechuje się swoistą niezwykłością, przekraczając wszeikie plany, rachuby i zamierzenia⁵⁶¹.

⁵⁵⁹ Jabłoński: *Jasna Góra w życiu Kościoła w Polsce*, jw. s. 10n.

⁵⁶⁰ Literatura na temat nawiedzenia jest obszerna. Poniższy wybór wskazuje na jej ogólny charakter: A. Bardecki: *Procesja Tysiąclecia*. HD 28:1959 nr 6, s. 837—841; F. Kłonecki: *Z nawiedzeniowych pouczeń Księdza Prymasa*. SG 4:1978, s. 7—15; Z. Kraszewski: *Szlakiem nawiedzenia*. GN 1981 nr 8; L. Balter: *Teologia Nawiedzenia*. Tamże s. 35—56; B. Pylak: *Teologiczno-duszpasterskie założenia peregrynacji obrazu MB Jasnogórskiej*. HD 41:1972 nr 1, s. 13—20; S. kard. Wyszyński: *Gody w Kanie*. Paryż 1962, s. 61—115; *Orędzie bpa chełmińskiego na przywitanie obrazu MB Częstochowskiej w diecezji chełmińskiej*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 11:1960 nr 9—10, s. 230—231; *Uroczystość pożegnania obrazu MB Częstochowskiej w kościele Mariackim w Gdańsku*. „Miesięcznik Diecezjalny Gdańsk” 4:1960 nr 11—12, s. 574—577; *Instrukcja dotycząca peregrynacji kopii obrazu MB Częstochowskiej w diecezji gorzowskiej*. GWK 5:1961 nr 8, s. 280—287; [Peregrynacja]. Tamże s. 332—342; *Peregrynacja obrazu MB w diecezji kieleckiej*. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 49:1973 nr 3, s. 97—107; *Kalendarz peregrynacji obrazu MB Częstochowskiej w diecezji łódzkiej w 1974 r.* WDL 48:1974 nr 4, s. 78—83; *Nawiedzenie obrazu MB Częstochowskiej w diecezji łódzkiej*. Tamże nr 5/6, s. 86—140; J. Cisiek: *Nawiedzenie obrazu MB Częstochowskiej w rodzinach parafii Gorzków diecezji lubelskiej*. Lublin 1972. Archiwum KUL; W. Gapiński: *Uroczystość zakończenia nawiedzenia diecezji plockiej przez Matkę Bożą w kopii cudownego obrazu jasnogórskiego*. MPP 62:1977 nr 3, s. 97—105; A. Pawłowski: *Nawiedzenie obrazu MB Częstochowskiej w archidiecezji poznańskiej (7 XI 1976 — 21 V 1978)*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 29:1978 nr 7—8, s. 121—138; *Początek nawiedzenia Matki Bożej w diecezji przemyskiej*. KDP 56:1970 z. 2, s. 72—74; M. Jabłonka: *Nawiedzenie parafii w archidiecezji warszawskiej przez obraz MB Częstochowskiej Królowej Polski*. HD 37:1958 nr 6, s. 930—935; W. Malej: *Nawiedzenie Archidiecezji Warszawskiej przez Jasnogórską Królowę Polski*. WAW 1959 nr 8, s. 504—550; *Nawiedzenie parafii diecezji warmińskiej przez obraz MB Częstochowskiej*. WWD 14:1959 nr 6, s. 59—74; 16:1961 nr 1, s. 15—30, nr 2, s. 52—56; W. Szetelnicki: *Nawiedzenie obrazu MB częstochowskiej w archidiecezji wrocławskiej*. Rzym 1971.

⁵⁶¹ Balter: *Teologia nawiedzenia*, jw.

Dzięki Nawiedzeniu pogłębił się związek z Chrystusem, lepiej zrozumieliśmy miejsce Matki Najświętszej w Kościele Bożym, nastąpiło ożywienie i pogłębienie wiary i życia religijnego narodu⁵⁶². Ma to swój wyraz w publicznym wyznaniu wiary, wzroście wiernych na mszy św. niedzielnej i w dni powszednie, wzroście życia eucharystycznego. Zauważyć można, że Nawiedzenie zostaje potraktowane jako „spotkanie z Matką wiary, Matką życia, Matką Pomagającą i Matką Wielbiącą Boga”⁵⁶³.

4. MILLENIUM CHRZEŚCIJAŃSTWA POLSKI

14 kwietnia 1966 r. w Gnieźnie w obecności Episkopatu Polski i rzeszy wiernych rozpoczęły się uroczyste obchody Tysiąclecia Chrztu Polski. Za pośrednictwem Królowej Polski składano Bogu dzięki za tysiąc lat wiary chrześcijańskiej w naszym narodzie, prosząc o obecność Maryi w drugim tysiącleciu⁵⁶⁴. Centralne uroczystości odbywały się 3 maja 1966 na Jasnej Górze. Wtedy to został odmówiony przez Episkopat i wszystkich wiernych *Akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła Chrystusowego*. Było to złożenie dziejów i losów całego narodu w dłoń Matki Kościoła i Królowej Polski — za Kościół, jak również zobowiązanie wiernych do troski o losy i sprawę Kościoła⁵⁶⁵. „Akt wskazuje drogę — powiedział Karol kard. Wojtyła — która zresztą jest drogą doświadczeń związanych z całą drogą zbawienia, a z historią zbawienia na ziemi polskiej w szczególności. Szczególnym rysem katolicyzmu polskiego jest jego maryjność. Prawdziwe nabożeństwo do Maryi musi przejawiać się jako umiłowanie Kościoła, rzetelna odpowiedzialność za Kościół”⁵⁶⁶. Cała duszpaster-

⁵⁶² Zob. W. Miziołek: *Teologia a duszpasterstwo maryjne*. AK 69:1966 z. 1(342), s. 57—62; Pylak: *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy Księdza Prymasa*, jw.

⁵⁶³ Por. B. Wojtuś: *Założenia teologiczno-duszpasterskie nawiedzenia Matki Bożej*. SG 4:1978, s. 57—68.

⁵⁶⁴ Zob. *List pasterski Episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski*. KDP 52:1966 z. 2, s. 35; A. Baraniak: *Te Deum Tysiąclecia*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 18:1966 nr 5, s. 111; K. Drzymała: *Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce*. HD 35:1966 nr 1, s. 5—12; L. Namysłowski: *Milennium. Jasna Góra*. MS 1966 nr 18.

⁵⁶⁵ Por. M. Maciółka: *Zawierzyliśmy matczynej miłości*. PK 1980 nr 41; S. Grzechowiak: *Pastoralne aspekty współczesnej mariologii*. SG 4:1978, s. 102.

⁵⁶⁶ K. kard. Wojtyła: *Komentarz teologiczno-duszpasterski do aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966*. AK 64:1972 z. 1—2 (391—382), s. 18; por. J. Pietraszko: *Za całą rodzinę ludzką*. TP 1971 nr 39; Bardecki: *Procesja Tysiąclecia*, jw.

ska akcja oddania Matce Kościoła przygotowana została wcześniej w diecezjach, parafiach i rodzinach, które we własnym gronie oddawały się w opiekę Matce Bożej. Powiązanie mariologii z eklezjologią znalazło swój doktrynalny wyraz w nauce Vaticanum II, w *Konstytucji o Kościele*, ukazującej Maryję w tajemnicy Chrystusa i Kościoła⁵⁶⁷. Jasna Góra stała się ponownie wielkim centrum kultu NMP i ośrodkiem religijnego życia całego narodu. Każdego dnia rzesze katolików w Polsce o godz. 21⁰⁰ łączą się duchowo z Ojcem św., Prymasem Polski i Kościołem oraz z modlącymi się na Jasnej Górze, powtarzając słowa apelu jasnogórskiego: „Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam”⁵⁶⁸.

5 SOBOTY KRÓLOWEJ POLSKI

Celem „Sobót Królowej Polski” jest ponowne oddanie się w macierzyńską niewolę miłości, w ujęciu św. Ludwika Grignion de Montfort i św. Maksymiliana Kolbe. Podstawą tej formy pobożności maryjnej ma być głębokie przeżycie tajemnic duchowego macierzyństwa, wszechpośrednictwa i królewskości Maryi, jak i całkowite poddanie się działaniu Niepokalanej⁵⁶⁹.

6 RUCH POMOCNIKÓW MATKI KOŚCIOŁA

Ideę założenia ruchu wysunął Prymas Polski, S. kard. Wyszyński⁵⁷⁰. Forma ta wyraża, przez osobiste przyrzeczenie Matce Bożej Królowej Polski, gotowość w każdej chwili do ofiarowania siebie na rzecz Kościoła. Spośród wielu funkcji i wartości ruchu K. kard. Wojtyła wyeksponował głównie zadanie, aby „czuwać nad prawidłowym przenikaniem inspiracji maryjnej w cały ten posoborowy proces kształtowania świadomości i postaw, na którym polega autorealizacja Kościoła w Pol-

⁵⁶⁷ S. Wyszyński, K. Wojtyła: *Maryja Matką Kościoła*. W: *W kierunku prawdy*, jw. s. 77—131; J. Usiadek: *NMP w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*. Olsztyn 1980; W. Miziołek: *Tytuł „Matki Kościoła” przyznany Najświętszej Dziewicy i udział Episkopatu polskiego w jego ogłoszeniu*. WAW 1971 nr 5, s. 46—52.

⁵⁶⁸ Zob. *Odpust dla Apelu Jasnogórskiego*. WWD 19:1964 nr 5, s. 5.

⁵⁶⁹ S. Wyszyński: *O sobotach Królowej Polski*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 10:1959 nr 7/8, s. 423; por. A. Pawłowski: *Duchowość maryjna w jej podstawach*, jw.; Pylak: *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy Ks. Prymasa*, jw.; *Soboty Królowej Polski w Archidiecezji Warszawskiej*. WAW 1960 nr 1, s. 79—82.

⁵⁷⁰ Pylak: *Maryjno-duszpasterskie inicjatywy Ks. Prymasa*, jw.

sce"⁵⁷¹. Przeniknięty odpowiedzialną świadomością religijną, ruch musi cechować się postawą „odpowiedzialności za wszelkie prawdziwe dobro osoby, rodziny, społeczeństwa, narodu, Kościoła, za dobro doczesne i nadprzyrodzone (...) gotowością świadczenia, dawania służby”⁵⁷².

7 PRZYGOTOWANIE DO OBCHODU 600-LECIA OBECNOŚCI OBRAZU MATKI BOŻEJ NA JASNEJ GÓRZE

Na przypadający w 1982 r. jubileusz 600-lecia obecności obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze Kościół katolicki w Polsce poświęcił 6 lat przygotowania do tej rocznicy. W 1976 r. przypomniana została historia Jasnej Góry i jej znaczenie w życiu Kościoła i narodu, a to celem ożywienia i pogłębienia kultu Matki Bożej. Rok 1977 był przypomnieniem jasnogórskich Ślubów Narodu, a praca duszpasterska prowadziła w kierunku odnowy moralnej w duchu złożonych ślubowań. Program roku 1978 nawiązywał do obchodów Millenium i aktu oddania się Maryi, a w 1979 r. duszpasterstwo kierowało wiernych do zadań apostołskich w duchu akcji „Pomocnicy Matki Kościoła”, w roku następnym wyakcentowano konieczność Chrystusa dla życia jednostki i narodu, umocnienie i wytrwanie w wierze. Rok 1981 był czasem rachunku sumienia i odnowy moralnej. Rok jubileuszowy dał impuls do wzmożenia ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę. Celem sześcioletnich przygotowań było okazanie wdzięczności za sześć wieków obecności obrazu Bogarodzicy na Jasnej Górze. Wszystkie parafie w wyznaczonych terminach okazywały w Częstochowie swoje oddanie się Maryi w niewolę miłości⁵⁷³.

V Zakończenie

Dokonany przegląd literatury pozwala sformułować następujące wnioski: kult Matki Bożej istnieje w Polsce od początku chrześcijaństwa, rozbudowany w rozliczne formy, obejmując wszystkie warstwy społeczeństwa i wrastając na trwałe w obyczajowość, kulturę i tradycje ludowe, a przywiązanie do Maryi jest wydatną pomocą w ugruntowaniu wiary i katolickiej świadomości narodu. Chociaż polska pobożność

⁵⁷¹ K. Wojtyła: *Inspiracja maryjna Vaticanum II*. W: *W kierunku prawdy*, jw. s. 119.

⁵⁷² Tamże s. 120.

⁵⁷³ Zob. Miziołek: *Maryjna koncepcja duszpasterstwa Kard. Stefana Wyszyńskiego*, jw.

maryjna charakteryzuje się emocjonalnością i przywiązaniem do form zewnętrznych, niekiedy bez pogłębionego zrozumienia ich wewnętrznych wartości, to jednak odznacza się „nastawieniem na konkret”, którym była i pozostaje Królowa Polski⁵⁷⁴.

A SYSTEMATIZATION OF POLISH WRITINGS ON POPULAR MARIAN
DEVOTION PUBLISHED IN THE YEARS 1957—1980

SUMMARY

A bibliographical search has revealed a great wealth of literature on the subject of popular Marian devotion published in the years 1957—1980. Therefore, this presentation must be a selective one. It includes articles and studies in the fields of theology and history of spirituality. The literature presented includes bibliographical and general works and works dealing with some areas typical of popular Marian devotion in Poland: the Jasna Góra sanctuary, the vows of Jasna Góra, the great Millennium novena, the peregrination of the icon of Our Lady of Częstochowa, Marian sanctuaries, the title of Mary Queen of Poland, forms of Marian devotion (the rosary, medalets, Marian confraternities).

The literature presents an image of present-day popular Marian devotion in Poland as Christocentric, ecclesial, sentimental, linked with the national culture and rooted in Polish religiousness. We can note an absence of critical reflection on Marian devotion. Therefore, many theologians put forward suggestions for further research in the field, calling for interdisciplinary collaboration, formulation of current pastoral tasks, closer contact with world Mariology and thorough theological and sociological investigations.



⁵⁷⁴ Zob. Białic: *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, jw; Górski: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, jw; J. Majka: *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*, CS 2:1970, s. 183—196; J. Pastuszka: *Próba charakterystyki religijności polskiej*, MP 1980 nr 12, s. 84—93; Przybylski: *Zalety i braki kultu maryjnego w katolicyzmie polskim*, jw; tenże: *Jak ożywić kult maryjny*, jw; Deptuła: *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, jw.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Ks. ADOLF EXELER. Od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty	5
<i>From a Serviced Parish to a Mutually Caring Community</i>	30
Ks. RYSZARD KAMIŃSKI. Teologia pastoralna w okresie posoborowym (1965—1982)	33
<i>Pastoral Theology After the Council (1965—1982)</i>	64
Ks. S. C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv. Papięstwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich	65
<i>The papacy in the Lutheran-Roman Catholic Dialogue</i>	109
GÜNTER STACHEL. Duchowość biblijna jako doskonałe „skupienie się” na obecności Boga	111
<i>Biblical Spirituality as Perfect Concentration on the Presence of God</i>	119
Ks. IGNACY CHODZKO SDB. Chrześcijańskie zobowiązanie a wolność	121
<i>Freedom and the Christian Obligation</i>	130
Ks. SEWERYN ROSIK. Wezwanie do chrześcijańskiej miłości i jej uwarunkowania	141
<i>The Call to Christian Greatness and Its Conditions</i>	191
HALINA WISTUBA. Wokół różnych aspektów inkulturacji katechezy	193
<i>Some Aspects of the Acculturation of Catechesis</i>	202
Ks. ROMAN MURAWSKI SDB, ks. BERNARD DUSZYŃSKI SDB. Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła	205
<i>The Biblical and Theological Foundations of the Pedagogical Mission of the Church</i>	213
Ks. ANDRZEJ STRUS SDB. Magnificat — hymnem Matki ubogich	215
<i>The Magnificat — a Hymn of the Mother of the Poor</i>	220



maryjna charakteryzuje się emocjonalnością i przywiązaniem do form zewnętrznych, niekiedy bez pogłębionego zrozumienia ich wewnętrznych wartości, to jednak odznacza się „nastawieniem na konkretny”, którym była i pozostaje Królowa Polski⁵⁷⁴.

A SYSTEMATIZATION OF POLISH WRITINGS ON POPULAR MARIAN
DEVOTION PUBLISHED IN THE YEARS 1957—1980

SUMMARY

A bibliographical search has revealed a great wealth of literature on the subject of popular Marian devotion published in the years 1957—1980. Therefore, this presentation must be a selective one. It includes articles and studies in the fields of theology and history of spirituality. The literature presented includes bibliographical and general works and works dealing with some areas typical of popular Marian devotion in Poland: the Jasna Góra sanctuary, the vows of Jasna Góra, the great Millennium novena, the peregrination of the icon of Our Lady of Częstochowa, Marian sanctuaries, the title of Mary Queen of Poland, forms of Marian devotion (the rosary, medalets, Marian confraternities).

The literature presents an image of present-day popular Marian devotion in Poland as Christocentric, ecclesial, sentimental, linked with the national culture and rooted in Polish religiousness. We can note an absence of critical reflection on Marian devotion. Therefore, many theologians put forward suggestions for further research in the field, calling for interdisciplinary collaboration, formulation of current pastoral tasks, closer contact with world Mariology and thorough theological and sociological investigations.



⁵⁷⁴ Zob. Białic: *Specyfika polskiego kultu maryjnego*, jw; Górski: *Studia i materiały z dziejów duchowości*, jw; J. Majka: *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*. CS 2:1970, s. 183—196; J. Pastuszka: *Próba charakterystyki religijności polskiej*. MP 1980 nr 12, s. 84—93; Przybylski: *Zalety i braki kultu maryjnego w katolicyzmie polskim*, jw; tenże: *Jak ożywić kult maryjny*, jw; Deptuła: *Z zagadnień historii kultu maryjnego w Polsce*, jw.

SPIS TREŚCI

Index rerum

Ks. ADOLF EXELER. Od obsłużonej parafii do współtroszczącej się wspólnoty	5
<i>From a Serviced Parish to a Mutually Caring Community</i>	30
Ks. RYSZARD KAMIŃSKI. Teologia pastoralna w okresie posoborowym (1965—1982)	33
<i>Pastoral Theology After the Council (1965—1982)</i>	64
Ks. S. C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv. Papięstwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich	65
<i>The papacy in the Lutheran-Roman Catholic Dialogue</i>	109
GÜNTER STACHIEL. Duchowość biblijna jako doskonałe „skupienie się” na obecności Boga	111
<i>Biblical Spirituality as Perfect Concentration on the Presence of God</i>	119
Ks. IGNACY CHODŹKO SDB. Chrześcijańskie zobowiązanie a wolność	121
<i>Freedom and the Christian Obligation</i>	139
Ks. SEWERYN ROSIK. Wezwanie do chrześcijańskiej miłości i jej uwarunkowania	141
<i>The Call to Christian Greatness and Its Conditions</i>	191
HALINA WISTUBA. Wokół różnych aspektów inkulturacji katechezy	193
<i>Some Aspects of the Acculturation of Catechesis</i>	202
Ks. ROMAN MURAWSKI SDB, ks. BERNARD DUSZYŃSKI SDB. Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła	205
<i>The Biblical and Theological Foundations of the Pedagogical Mission of the Church</i>	213
Ks. ANDRZEJ STRUS SDB. Magnificat — hymnem Matki ubogich	215
<i>The Magnificat — a Hymn of the Mother of the Poor</i>	229



Ks. RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB. Sara — matka Izaaka, Maryja — matka Jezusa	231
<i>Sarah — Mother of Isaac, Mary — Mother of Jesus</i>	242
Ks. KAZIMIERZ FIEDEN MSF. Próba systematyzacji polskiego piśmien- nictwa z lat 1957—1980 o maryjnej pobożności ludowej	245
<i>A Systematization of Polish Writings on Popular Marian Devotion Pu- blished in the Years 1957—1980</i>	398

WYDAWNICTWO SALEZJANSKIE

Nakładem Salezjańskiej Inspekcji św. Stanisława Kostki w Łodzi

Nakład 1.000 + 150 egz.

Ark. wyd. 21.

Ark. druk. 19,5.

Papier druk. sat. kl. III, 70 g, B-1.

Druk ukończono w lutym 1984 r.

Zaki. Graf. „Tamka” Z-d nr 2, W-wa, Zam. 2300-1100-83. T-94

młodzieży. Ks. J. Struś: Wartości humanistyczne w ascetyce św. Franciszka Salezego. Ks. A. Swida: Lektura młodzieżowa a asceza. Ks. M. Ciszewski: Propozycje pedagogiczne W. Dzierżuszyckiego. Ks. R. Popowski: Etyka sokratyczna a etyka Pawła z Tarsu. Ks. E. Gorywoda: Problem darmowości nadnatyry w systemie H. de Lubac'a. Ks. M. Dziubiński: Bóg chrześcijaństwa w liryce modlitewnej J. Słowackiego. Ks. R. Farina: Wkład naukowy misji salezjańskich.

T. 4(1979)

Kard. K. Wojtyła: Między ewangelizacją i katechizacją. Ks. M. Kokot: Myśl teologiczna przedsynoptycznych i synoptycznych przekazów o przemienieniu Pańskim. H. von Mallinrodt: Z teologii doświadczenia. S. Kunowski: Proces rozwoju moralnego. Ks. R. Murawski: Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży. Ks. H. Łuczak: O personalno-diałozychny przekaz słowa w katechezie. Ks. J. Wilk: Rodzina pierwszym seminarium. Ks. S. Styrna: Urozystość rodzinna — 1968. Ks. S. Rosik: Społeczne powołanie a społeczny rozpad rodziny. Ks. R. Pomianowski: Motywy kontaktu młodzieży z duszpasterstwem akademickim. Ks. S. Semik: Problemy duszpasterskie dzieci i młodzieży upośledzonej umysłowo. H. Wistuba: Pierwsze odniesienie małego dziecka do Boga. Ks. M. Majewski: Z problematyki katechetycznej w badaniach katedry katechetyki KUL. Ks. S. Kulpaczyński: Samowychowanie. Ks. H. Brunka: Problem ateizmu pierwotnych plemion w świetle badań etnologicznych. Ks. S. Kosiński: Prace przygotowawcze do pierwszego synodu plenarnego w odrodzonej Polsce. Ks. S. Szmidt: Życie i działalność misyjna ks. Leona Piaseckiego SDB w Indiach północno-wschodniej (Assam).

T. 5(1981)

Ks. M. Kokot: Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającej w historii Izraela. Ks. J. Wilk: Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy. Ks. J. Grzeškowiak: Małżeństwo chrześcijan jako sakrament. Ks. S. Rosik: Grzech i nałóg jako czynniki społeczno-moralnej destrukcji. Ks. F. Blachnicki: Świadeztwo wiary w katechezie. Ks. H. Łuczak: Katecheta — sługą Słowa. Ks. S. Semik: Miejsce katechezy rodzinnej w procesie religijno-moralnego wychowania dziecka. Ks. B. Klaus: Zasady doboru treści katechezy. Ks. G. Kusz: Funkcja komplementarna katechezy. S. H. Wrońska: Formy oddziaływania wychowawczo-katechetycznego w założeniach i praktyce CMW. Ks. B. Bartkowski: Muzyczna kultura religijna jako przedmiot badań muzykologicznych.

Adres Redakcji
20-455 Lublin
Pawłowa 34