

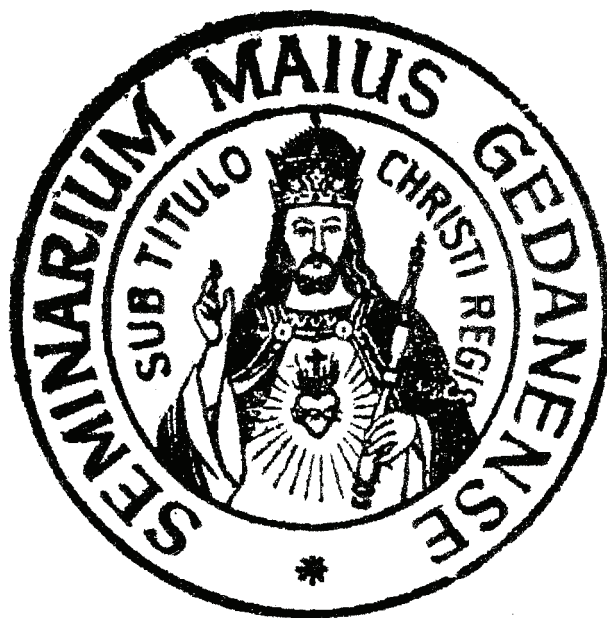
*Niniejszy tom „Studiów Gdańskich”
dedykowany jest pamięci tragicznie zmarłego
księdza Bronisława Grulkowskiego,
wykładowcy Gdańskiego Seminarium Duchownego*

STUDIA GDAŃSKIE

TOM DWUDZIESTY TRZECI



STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4341

GEDANI OLIVAE 2008

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXIII

Formacja chrześcijańska
we współczesnym Kościele



GDAŃSK OLIVA 2008

KOMITET REDAKCYJNY

ks. Janusz Balicki, ks. Maciej Bała, ks. Ireneusz Baryła, ks. Tomasz Biedrzycki,
ks. Jacek Bramorski, ks. Wojciech Cichosz, ks. Marek Czajkowski, ks. Tomasz Czapiewski,
ks. Andrzej Dańczak, ks. Tomasz Frymark, ks. Bronisław Grulkowski, ks. Łukasz Idem,
ks. Janusz Jasiewicz, ks. Leszek Jażdżewski, ks. bp Ryszard Kasyna, ks. Andrzej Kowalczyk,
ks. Jerzy Kownacki, ks. Jacek Meller, ks. Jacek Nawrot, ks. Krzysztof Niedałtowski, ks. Józef Paner,
ks. Mirosław Paracki, ks. Andrzej Penke, ks. Jan Perszon, ks. Grzegorz Rafiński, ks. Adam Romejko,
ks. Alojzy Rotta, ks. Edmund Skalski, ks. Jacek Socha, ks. Grzegorz Szamocki, ks. Wiesław Szlachetka,
ks. Adam Świeżyński, ks. Fabian Tokarski, ks. Jan Uchwat, ks. Zbigniew Zieliński, ks. Stanisław Zięba

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Adam Świeżyński

Zastępca redaktora: ks. Jacek Meller

Sekretarz: ks. Maciej Kwiecień

Redaktorzy Tomu XXIII: ks. Jacek Meller, ks. Adam Świeżyński

Korekta: Marta Świeżyńska

Czasopismo recenzowane

Recenzenci – członkowie Komitetu Redakcyjnego

Recenzenci tomu

ks. prof. KUL, dr hab. Marek Chmielewski

ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC

Adres redakcji:

ul. Bpa E. Nowickiego 3

80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: (0-58) 552-26-64

fax: (0-58) 552-42-68

e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl

www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Druk i oprawa:

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11

Tel. (058) 536 17 57, fax (058) 526 17 26

e-mail: bernardinum@bernardinum.csc.pl

www.bernardinum.com.pl

WYDAWCA

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA

Spis treści

<i>Od Redakcji</i>	11
KARD. ZENON GROCHOLEWSKI <i>Perspektywa realizacji najwspanialszego powołania</i>	15
KARD. ZENON GROCHOLEWSKI <i>Formować kapłanów na miarę św. Wojciecha</i>	21
ABP SŁAWOJ LESZEK GŁÓDŹ <i>Odkryć ponownie bogactwo formacji chrześcijańskiej</i>	25

Horyzonty formacji chrześcijańskiej

KS. JACEK BRAMORSKI <i>Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina</i>	31
KS. ANDRZEJ DAŃCZAK <i>Nadzieja zakotwiczona w Bogu. O eschatologii encykliki „Spe salvi”</i>	77
O. EDWARD TOROŃCZAK SJ <i>Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka</i>	95
KS. KRZYSZTOF GRZEMSKI <i>Mojżesz jako autorytet w tekstach Pięcioksięgu</i>	111

Formacja chrześcijańska dzieci i dorosłych

KS. ŁUKASZ IDEM <i>Misja szkoły w nauczaniu Jana Pawła II</i>	147
--	-----

KS. WOJCIECH CICHOSZ <i>Źródła zagrożeń wychowawczych w szkole</i>	163
KS. PIOTR TOMASIK <i>Nauczanie religii w szkole jako podstawa formacji chrześcijańskiej</i>	179
KS. WOJCIECH CICHOSZ <i>Historische Wurzeln, das heutige Bild und Substanz der katholischen Schule in Polen</i>	191
KS. ADAM PRZYBECKI <i>Akademickie wydziały teologiczne oraz ruchy i stowarzyszenia w procesie kształcenia i formacji świeckich wiernych. Polskie doświadczenia czasu przełomu</i>	203
KS. JAN PRZYBYŁOWSKI <i>Wychowanie i formacja chrześcijańska ludzi dorosłych a misja duszpasterska Kościoła</i>	215
ADAM KOLKIEWICZ <i>Związki nieformalne jako współczesne wyzwanie dla działalności formacyjnej Kościoła</i>	237
Kapłaństwo jako obszar formacji	
ROBERT JAHNS <i>Formacja do celibatu kapłańskiego jako element przygotowania do posługi duchowego ojcostwa</i>	279
O. PLACYK PAWEŁ OGÓREK OCD <i>W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej</i>	295
KS. STANISŁAW URBAŃSKI <i>Stać formacja duchowa kapłana w dążeniu do mistycznej świętości</i>	315
KS. KRYSZTOF WILCZYŃSKI <i>Kapłan jako duszpasterz i formator osób terminalnie chorych</i>	333

KS. JACEK BRAMORSKI, KS. FILIP KRAUZE, KS. JACEK MELLER,
O. PLACYD PAWEŁ OGÓREK OCD, KS. JACEK SOCHA
„*Jak formować przyszłych formatorów?*” – dyskusja 363

KS. JACEK SOCHA, KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
Niektóre słabości polskiej formacji seminaryjnej
– uwagi na marginesie dyskusji
„*Jak formować przyszłych formatorów?*” 373

Na obrzeżach formacji chrześcijańskiej

KS. JAN JERZY JASIEWICZ
Klasztor cysterski w Oliwie
jako nośnik kultury muzycznej na Pomorzu 385

KS. ANDRZEJ PENKE
La kenosi del Verbo incarnato come ispirazione dell'uomo
sulla via della conversione in F. Dostoevskij 395

KS. ADAM ROMEJKO
Przemoc religijna w Indiach na przykładzie sytuacji
społeczności chrześcijańskiej 413

HANS-JOACHIM SANDER
Europas Heterotopien.
Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit 425

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ (rec.)
Ks. Franciszek Drączkowski,
„Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne”,
Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2008, ss. 197 453

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK (rec.)
Simone Maraldini, „Teologia ed ecologia”,
Morcelliana, Brescia 2005, ss. 224 459

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK (rec.) <i>Ubaldo Terrinoni, „C'è l'aldilà? Indagine biblica sulle ultime realtà dell'uomo”, EDB, Bolonia 2006, ss. 199</i>	463
Ks. JACEK MELLER (rec.) <i>Tadeusz Biesaga, „Elementy etyki lekarskiej”, Medycyna Praktyczna, Kraków 2006, ss. 192</i>	466
Ks. ADAM ROMEJKO (rec.) <i>René Girard, „Początki kultury”, tłum. z fr. Michał Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, ss. 274</i>	469
Ks. ADAM ROMEJKO (rec.) <i>François Boespflug, „Karykatury Boga. Potęga i niebezpieczeństwo obrazu”, tłum. z fr. Monika Szewc, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2008, ss. 184</i>	475
Ks. ADAM ROMEJKO (rec.) <i>Zbigniew Igielski, „Sikhizm”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 136</i>	481
Ks. ADAM ŚWIEŻYŃSKI (rec.) <i>Lee Strobel, „Dochodzenie w sprawie Stwórcy. Dziennikarz bada dowody naukowe przemawiające za istnieniem Boga”, tłum. z ang. J. Kajfosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2007, ss. 394</i>	486

Wspomnienie

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK <i>In memoriam ks. dr. Bronisława Grulkowskiego</i>	495
<i>Summary</i>	499
<i>Contents</i>	501
<i>Noty o Autorach</i>	505

Od Redakcji

Formacja, ujęta w ogólności, to szeroko rozumiane kształtowanie (się) człowieka. Na każdy element działalności Kościoła (głoszenie Słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, posługę ludziom potrzebującym pomocy i in.) można spojrzeć przez pryzmat formacji rozumianej jako „wywieranie wpływu na osobowość człowieka w celu ukształtowania w nim odpowiednich struktur poznawczo-oceniających oraz wytworzenia wpływających z nich umiejętnych działań w określonym kierunku” (Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 5, Lublin 1989, kol. 389). W kontekście roli i zadań Kościoła, będącego powołaną przez Boga wspólnotą ludzi wierzących w Chrystusa i równocześnie instytucją mającą formalną strukturę, działania formacyjne nabierają własnej specyfiki. Wynika ona przede wszystkim z treści przesłania ewangelicznego oraz nadprzyrodzonego charakteru misji Kościoła. Jednak proces formacji dokonuje się w konkretnej rzeczywistości ziemskiej, kształtowanej przez aktualną sytuację kulturową, społeczną, gospodarczą i polityczną. A zatem, podejmowane działania formacyjne nie mogą nie uwzględniać tego wszystkiego, co współtworzy ludzką codzienność w danym miejscu i czasie. Działalność formacyjna, podobnie jak sam proces formacji, musi więc, ze swej natury, podlegać przemianom. Ważne jest to, aby były one odpowiednio ukierunkowane, przemyślane i wychodzące naprzeciw rzeczywistym potrzebom osoby formowanej. Nie sposób to osiągnąć bez wnikliwej refleksji na temat kondycji współczesnego człowieka i świata.

Zwieńczeniem obchodów Jubileuszu 50. lat istnienia Gdańskiego Seminarium Duchownego (1957-2007) stało się sympozjum pt. *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*, które odbyło się 31 maja 2008 roku. Wybór tematu spotkania został podyktowany faktem wybitnie formacyjnego charakteru uczelni, której naczelnym zadaniem jest odpowiednie przygotowanie kandydatów do kapłaństwa pod

względem intelektualnym, ale także ludzkim, duchownym i pastoralnym (duszpasterskim). Organizatorzy sympozjum uznali jednak, że tematyki formacji nie należy zawęzać jedynie do formacji kapłańskiej, lecz trzeba ukazać ją w połączeniu z innymi obszarami formacyjnej działalności Kościoła. Dlatego wśród tematów podjętych przez zaproszonych prelegentów, oprócz zagadnienia formacji dotyczącej osób duchownych, znalazły się również kwestie związane z formacją szkolną, formacją ludzi dorosłych oraz formacją obejmującą działalność ruchów, stowarzyszeń i wspólnot duszpasterskich. Dodatkową okolicznością, która podkreśliła uniwersalność podjętej tematyki, był fakt, że wspomniane sympozjum odbywało się w ramach VI Bałtyckiego Festiwalu Nauki – imprezy edukacyjnej współtworzonej przez pomorskie instytucje naukowo-dydaktyczne, adresowanej do szerokiego grona osób zainteresowanych różnymi dziedzinami współczesnej wiedzy.

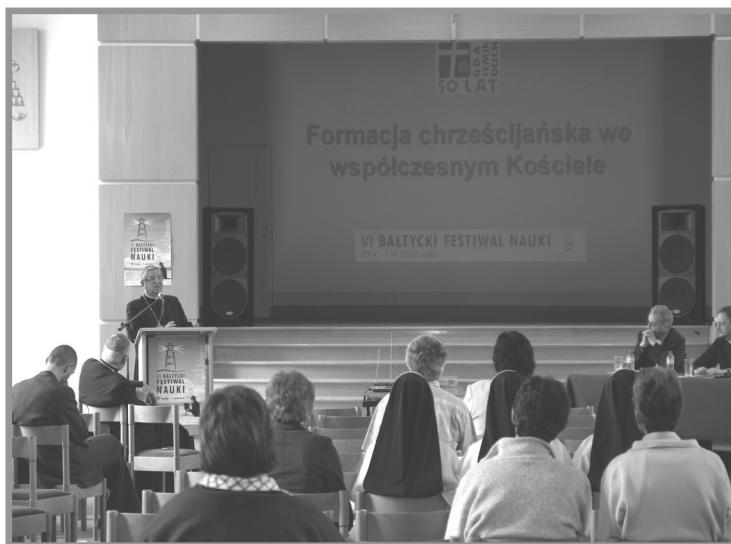
Niniejszy tom *Studiów Gdańskich* zawiera zbiór artykułów, które w różnorodny sposób dotyczą problemu formacji we współczesnym Kościele. Niektóre z nich są zapisem referatów wygłoszonych podczas wspomnianego sympozjum. Inne nawiązują do zasadniczych wątków rozważanej wówczas tematyki. W celu uporządkowania szerokiej palety zagadnień podjętych przez autorów zamieszczonych tekstów, zostały one pogrupowane w cztery zbiory tematyczne, które dotyczą kolejno: 1) horyzontów formacji chrześcijańskiej wyznaczających punkty docelowe działalności formacyjnej Kościoła; 2) formacji dzieci i dorosłych ze szczególnym podkreśleniem ważności formacji na etapie szkolnym; 3) formacji „do” kapłaństwa i „w” kapłaństwie oraz „poprzez” kapłaństwo, 4) niektórych zagadnień mniej ściśle związanych z typowym oddziaływaniem formacyjnym, które dopełniają tradycyjną aktywność formacyjną w Kościele.

Zbiór artykułów został poprzedzony tekstem homilii Prefekta Kongregacji Edukacji Katolickiej Kardynała Zenona Grocholewskiego, wygłoszonej podczas mszy św. sprawowanej w Katedrze Oliwskiej w dniu inauguracji roku akademickiego 2007/2008 w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz jego przemówienia, które skierował do uczestników uroczystej inauguracji roku akademickiego odbywającej się w 50. rocznicę rozpoczęcia działalności GSD. Obok tych wypowiedzi, które zainaugurowały obchody jubileuszu 50. lat istnienia GSD, zamieszczono również słowo wprowadzenia, które wygłosił nowy Metropolita Gdański Arcybiskup Sławoj Leszek Głódź na rozpoczęcie sympozjum będącego zwieńczeniem uroczystości jubileuszowych.

Całość dwudziestego trzeciego tomu *Studiów Gdańskich* została dopełniona recenzjami kilku niedawno wydanych publikacji, które w swojej treści także nawiązują do szeroko rozumianej problematyki formacji w Kościele.

Redaktorzy niniejszego tomu sądzą, że podjęte w nim zagadnienia, dotyczące formacyjnej działalności Kościoła, staną się inspiracją do poszukiwania nowych i skutecznych sposobów oraz narzędzi prowadzenia tej działalności we wszystkich jej obszarach. Trzeba jednak pamiętać, że współcześni formatorzy duchowni i świeccy potrzebują nie tylko wskazania niedostatków i wymagań formacji, ale przede wszystkim motywacji i zapału do kontynuowania swojej misji. Wydaje się, że nie można ich w sobie odnowić bez przyjęcia postawy gotowości do poddania się formacji, która pochodzi z zewnątrz, od innych ludzi. Tak więc każdy formator jest, a w każdym razie powinien być, jednocześnie formującym i formowanym. Należy mieć nadzieję, że również dwudziesty trzeci tom *Studiów Gdańskich* okaże się użytecznym, formującym narzędziem dla wszystkich, którzy uczestniczą w formacyjnej działalności współczesnego Kościoła, zarówno jako formowani, jak i jako formujący.

Ks. Adam Świeżyński



Symposium *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*, GSD, 31.05.2008.

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI
Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej
Watykan

Perspektywa realizacji najwspanialszego powołania¹

Chciałbym wyrazić moją radość z tego, że łączę się z Przełożonymi, Profesorami i Alumunami Gdańskiego Seminarium Duchownego w obchodach 50. rocznicy jego założenia właśnie poprzez wspólne sprawowanie Eucharystii, czyli w najważniejszym momencie życia Seminarium.

W tym Największym Sakramencie nie tylko karmimy się Ciałem Chrystusa, ale też dotykamy Boga w Jego Słowie poprzez czytania mszalne. Otóż czytania, które przed chwilą słyszeliśmy i które wybraлиście na dzisiejszą okoliczność, zwracają uwagę na dwa aspekty w podjęciu i realizowaniu powołania kapłańskiego.

Rozpoznać Boże powołanie

Pierwsze czytanie (1Sm 3,1-10) przedstawiło nam bardzo wymowną scenę ze Starego Testamentu, odnoszącą się do XI wieku przed Chrystusem. Bóg zawołał młodego Samuela, gdy ten spał, lecz Samuel nie rozpoznał głosu Bożego. Myślał, że woła go Heli i do niego pobiegł. Także za drugim razem, gdy Pan powtórzył wołanie, Samuel nie rozpoznał, że to Bóg go wzywa i ponownie udał się do Heliego. Gdy za trzecim razem Samuel nie poznał głosu Bożego i postąpił tak, jak poprzednio, przyszedł mu z pomocą Heli, kapłan. On spostrzegł, że to Pan woła chłopca i dał mu radę, jak ma się zachować. Toteż gdy za

¹ Homilia wygłoszona w Bazylice Archikatedralnej w Gdańsku-Oliwie, w dniu 22 października 2007 roku w czasie mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego 2007/2008 z okazji Jubileuszu 50-lecia Gdańskiego Seminarium Duchownego.

czwartym razem Pan zawołał: „Samuelu, Samuelu!”, młody Samuel odpowiedział: „Mów Panie, bo sługa Twój słucha”. Potem, realizując to powołanie Boże, stał się Samuel kapłanem i wielkim prorokiem, który znacznie przyczynił się do odnowy religijnej Izraela i, jak kiedyś Mojżesz, wyprosił u Boga zwycięstwo swego narodu nad Filistynami.

Ta scena w pewnym sensie odzwierciedla historię powołania prawie każdego kapłana:

– Bóg zawołał do Samuela w nocy, gdy ten spał. Tak, Pan Bóg wołuje niejednokrotnie w momencie najbardziej nieoczekiwanym.

– Samuel był młody, gdy Pan go wzywał. Także dzisiaj Bóg wzywa do kapłaństwa głównie młodych ludzi. Często ten głos Pana dociera już w dzieciństwie.

– To wołanie Boga jest najczęściej ciche, delikatne, trudno rozpoznawalne, jak w przypadku Samuela. Nieraz młody człowiek szamoce się wewnętrznie i nie wie, co zrobić.

– To właśnie kapłan, podobnie jak Heli, a potem Seminarium mają pomóc młodemu człowiekowi odczytać głos Pana i podjąć odważną decyzję pójścia za Nim.

– Ta decyzja ma zaowocować, jak u Samuela, nie większą lub mniejszą przeciętnością, ale służbą spełnianą całym sercem, by przyczyniła się do odnowy duchowej środowiska, w którym przypadnie wam w przyszłości pracować.

To pierwsze czytanie jest więc wezwaniem do odwagi, do optymizmu, do działania, zarówno w stosunku do przełożonych w spełnianiu ich specyficznej misji właściwego ukierunkowania młodych kandydatów do kapłaństwa, jak i przede wszystkim do alumnów w odczytaniu głosu Pana i pójściu za Nim.

„Wyplłyn na głębię i zarzućcie sieci na połów”

Także Ewangelia święta (Łk 5,1-11) nakłania do odwagi i optymizmu, ale z innego punktu widzenia. Ona nie odwołuje się do początków powołania, ale już do pracy kapłańskiej, do realizacji powołania, do której się przygotowujecie. Przywodzi więc niejako na pamięć dynamiczne i zarazem owocne spełnianie przez Samuela misji prorockiej i kapłańskiej, o którym wspominałem, choć o niej nie mówiło pierwsze czytanie.

Jezus powiedział do Piotra: „Wyplłyn na głębię i zarzućcie sieci na połów”. Po ludzku mówiąc, wydawało się, że to właściwie nie ma sensu, bo nic z tego nie będzie: „(...) całą noc pracowaliśmy i niceśmy nie złowili”. Lecz Piotr, choć może trochę niepewny, usłuchał Chrystusa:

„ (...) na Twoje słowo zarzucę sieci”; i „(...) zagarnęli tak wielkie mnóstwo ryb, że sieci ich zaczęły się rwać”. Piotr zrozumiał, że nie myślał po Chrystusowemu, bo niezupełnie wierzył w skuteczność słów Pana. Stąd jego spontaniczna wypowiedź: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny”. Po tym wszystkim, Pan Jezus wyjaśni Piotrowi: „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił”, co miało też znaczyć: w tej pracy, ufaj moim słowom!

To będzie wasza praca kapłańska: łowić ludzi, ufając Chrystusowi bardziej niż tylko czysto ziemskiemu rozsądkowi.

Pracę pasterską, jako łowienie dusz, wspomniał przedstawił papież Benedykt XVI w homilii inauguracyjnej jego pontyfikatu (24 kwietnia 2005 roku), odwołując się do komentarza Ojców Kościoła, którzy mówią: „Dla ryby, stworzonej by żyć w wodzie, wyciągnięcie z morza jest śmiercią. Zostaje jej odjęty pierwiastek życia, by służyła za pokarm człowiekowi. Jednak w misji rybaka ludzi dokonuje się proces odwrotny: my, ludzie, żyjemy wyobcowani w słonych wodach cierpienia i śmierci; w morzu ciemności bez światła. Sieć Ewangelii wrywa nas z wód śmierci i niesie ku wspaniałości Bożego światła, ku prawdziwemu życiu. I właśnie tak jest – w misji rybaka ludzi, wzorem Chrystusa, należy wrywać ludzi ze słonego morza wyobcowania ku ziemi życia, ku światłu Bożemu. I właśnie tak jest: istniejemy, aby ukazać Boga ludziom. I tylko tam, gdzie widać Boga, naprawdę zaczyna się życie. Tylko wtedy, gdy spotkamy w Chrystusie Boga żywego, poznajemy, czym jest życie. (...) Każdy z nas (w zamyśle Bożym) jest chciany, każdy miłowany, każdy niezbędny. Nie ma nic piękniejszego, niż wpaść w sieć Ewangelii Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, jak poznać Go i opowiadać innym o przyjaźni z Nim. Zadanie pasterza, rybaka ludzi, może się często wydawać żmudne. Ale jest ono piękne i wielkie, bowiem ostatecznie służy radości, radości Boga, który chce wejść w ten świat”.

Ponieważ tak jest, nie ma wspanialszej pracy, niż być rybakim ludzi; nie ma wspanialszej pracy, niż prowadzić ludzi do życia, do największego dobra, jakim jest Bóg. Dobrze więc, że w to 50-lecie Waszego Seminarium, Ewangelia święta o cudownym połowie ryb przypomina nam o tym. Nie ma wspanialszej pracy!

Podczas moich studiów w Seminarium Duchownym w Poznaniu ówczesny Rektor, ksiądz prałat Aleksy Wietrzykowski, – jego wychowankowie wspominają go zawsze z wielką wdzięcznością – często powtarzał słowa przypisywane Pseudo-Dionizemu Areopagicie (V/VI w.): „Omnium divinorum divinissimum est: cooperari Deo in salute animarum” („Ze wszystkich rzeczy boskich najbardziej boskim jest:

współpracować z Bogiem w zbawianiu dusz”). Te słowa przypomniał także w swoim „testamencie duchowym” skierowanym do kapłanów². Czy nie jest rzeczą wspaniałą, być wciągniętym w tego rodzaju misję?

Wymogi skuteczności łowcy ludzi

Co należy czynić, by ta praca łowcy ludzi była skuteczna, by połów był obfity? Przede wszystkim trzeba zaufać Chrystusowi: „Na Twoje słowo zarzucę sieci” – „Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił”. Zaufać Chrystusowi, być z Nim złączonym całym sercem, otworzyć się na Chrystusa, bo to On jest łowcą, On Pasterzem, a my tylko Jego współpracownikami: mamy realizować Jego wolę. Tym bardziej będziemy skuteczni, im bardziej poddamy się Jego działaniu. Toteż trzeba być wyczulonym na Jego głos. Czyż Pan Jezus nie powiedział Apostołom wyraźnie: „Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeżeli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. (...) Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi obfity owoc, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,4-5).

Trwać w Chrystusie, otworzyć się na Niego. Pozwólcie, że i tutaj zacytuję wspomnianą homilię Benedykta XVI. Nawiązał On do słów Jana Pawła II, który w kazaniu na rozpoczęcie swego pontyfikatu (22 października 1978 roku) wołał: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!”. Benedykt XVI, interpretując te słowa, między innymi powiedział: „Papież [Jan Paweł II] mówił (...) zwłaszcza do młodych. Czyż my wszyscy nie boimy się w jakiś sposób, że jeśli pozwolimy całkowicie Chrystusowi wejść do naszego wnętrza, jeśli całkowicie otworzymy się na Niego, to może On nam zabrać coś z naszego życia? Czyż nie boimy się przypadkiem zrezygnować z czegoś wielkiego, jedyne w swoim rodzaju, co czyni życie tak pięknym? Czyż nie boimy się ryzyka niedostatku i pozbawienia wolności? Jeszcze raz papież [Jan Paweł II] pragnie powiedzieć: nie! Kto wpuszcza Chrystusa, nie traci nic, absolutnie nic z tego, co czyni życie wolnym, pięknym i wielkim. Nie! Tylko w tej przyjaźni otwierają się na oścież drzwi życia. Tylko w tej przyjaźni rzeczywiście otwierają się wielkie możliwości człowieka. Tylko w tej przyjaźni doświadczamy tego, co jest piękne i co wyzwala. Tak też dzisiaj chciałbym z wielką mocą i przekonaniem, począwszy od doświadczenia swojego długiego

² Por. A. Wietrzykowski, *Agnosce sacerdos dignitatem tuam*, Poznań 2002, s. 197-216.

życia, powiedziec Wam, droga młodzieży: nie obawiajcie się Chrystusa! On niczego nie zabiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej. Tak! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi, a znajdziecie prawdziwe życie”.

Czyż tych słów nie powinni wziąć sobie głęboko do serca przede wszystkim seminarzyści i kapłani, którzy chcą współpracować z Bogiem w zbawianiu dusz? Otwieramy się na Chrystusa w modlitwie. Kontakt z Chrystusem to modlitwa. Stąd ogromna rola modlitwy w życiu kapłańskim. Seminarium jest miejscem, w którym należy rozkochać się w modlitwie tak, by ona stała się oddechem duszy, potrzebą serca.

Jest rzeczą wymowną, że Jan Paweł II, niecałe dwa tygodnie po wyborze na Papieża (29 października 1978 roku), odbył swoją pierwszą podróż i to do maryjnego sanktuarium w Mentorella (w Górach Prenestyńskich), a wskazując na motyw tej pielgrzymki, powiedział: „To miejsce, w czasie moich pobytów w Rzymie, bardzo mi pomagało modlić się. I dlatego również dzisiaj pragnęłam przybyć tutaj”. Przy tej okazji między innymi powiedział: „Modlitwa (...) jest także pierwszym zadaniem (...) Papieża, tak jak jest pierwszym warunkiem jego posługiwania w Kościele i w świecie”. Kilka tygodni później (24 listopada 1978 roku) Ojciec święty podkreślił, że „jedna chwila prawdziwej adoracji ma większą wartość i przynosi więcej pożytku niż najintensywniejsza działalność, choćby to była nawet działalność apostołska”.

W perspektywie kontaktu z Bogiem i modlitwy kluczowe miejsce zajmuje Eucharystia, o której wspomniałem na początku. Jest ona bowiem, jak przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „(...) źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego. Wszystkie inne sakramenty, jak również wszystkie posługi i dzieła apostołstwa wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają” (n. 1324). Od rozumienia i właściwego przeżywania tego Największego Sakramentu, które ma być centrum duchowości każdego kapłana, będzie więc w dużej mierze zależała w przyszłości skuteczność posługi pasterskiej obecnych alumnów.

Zakończenie

Dziękując Bogu za wielkie dobro, jakie dokonało się w tym Seminarium na przestrzeni pięćdziesięciu lat, prosimy Boskiego Mistrza, by to Seminarium stawało się coraz bardziej ośrodkiem, który pomaga otworzyć się na Chrystusa, łączyć się z Nim w dojrzałej modlitwie, przeżywać dogłębnie Eucharystię; by to Seminarium było miejscem

formowania osób mocnych Chrystusem. Wtedy będzie ono coraz bardziej błogosławieństwem dla Archidiecezji Gdańskiej, dla naszego Kraju, dla Kościoła świętego, błogosławieństwem jak Samuel dla Izraela; a praca przyszłych kapłanów będzie coraz bardziej cudownym połowem, który jest wyzwaniem ze „słonych wód cierpienia i śmierci”, z „morza ciemności bez światła”, z „morza wyobcowań” „ku wspaniałości Bożego światła, ku prawdziwemu życiu”.

Niech tak będzie! Amen!

KARD. ZENON GROCHOLEWSKI
Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej
Watykan

Formować kapłanów na miarę św. Wojciecha¹

*Ekscelencje,
Księża Rektorze, Dostojni Profesorowie, Wychowawcy,
Przedstawiciele Władz, Reprezentanci innych Uczelni,
Alumni oraz wszyscy obecni na tej uroczystości*

Jest dla mnie powodem wielkiej radości uczestniczenie w obchodach pięćdziesięciolecia Gdańskiego Seminarium Duchownego i zarazem inauguracji nowego roku akademickiego. Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi Tadeuszowi Gocłowskiemu pragnę więc wyrazić gorące podziękowanie za zaproszenie mnie na tę wymowną uroczystość. Równocześnie w imieniu własnym, a także w imieniu Kongregacji Edukacji Katolickiej, przekazuję wyrazy uznania dla działalności tego ośrodka studiów i formacji kapłańskiej.

Dzisiejsza uroczystość stanowi niewątpliwie doniosłe wydarzenie w historii Kościoła Katolickiego na terenie całego Wybrzeża Gdańskiego. Po drugiej wojnie światowej, wskutek trudności stwarzanych przez władze komunistyczne, sytuacja diecezji gdańskiej nie była łatwa. Gdy w grudniu 1956 roku biskup Edmund Nowicki – ku czci którego została po Mszy świętej odsłonięta tablica pamiątkowa – mógł wreszcie objąć rządy tejże diecezji, jedną z jego pierwszych, dalekowszocznych decyzji było utworzenie Seminarium Duchownego. Zresz-

¹ Przemówienie wygłoszone podczas uroczystości inauguracji roku akademickiego 2007/2008 w Gdańskim Seminarium Duchownym z okazji Jubileuszu 50-lecia Gdańskiego Seminarium Duchownego w dniu 22 października 2007 roku.

tą tę wrażliwość wykazał on już kilka lat wcześniej, gdy jako administrator diecezji gorzowskiej założył w Gorzowie Wielkopolskim Wyższe Seminarium Duchowne i trzy niższe seminaria. Dzisiaj przeżywamy radość z owoców tej decyzji biskupa Nowickiego, jak również późniejszej zapobiegliwości biskupów gdańskich, licznych moderatorów tego Seminarium i, w pewnym sensie, zapobiegliwości także całej diecezji. W tych pięćdziesięciu latach zostało tutaj uformowanych około 500 kapłanów, wzbogacających lud Boży w prawdziwe wartości, prowadzących ludzi do największego dobra, jakim jest Bóg. Nie można też pominąć faktu, że Gdańskie Seminarium Duchowne stanowi również ważny ośrodek naukowo-dydaktyczny i kulturowy budującej swoją tożsamość tej części terytorium Polski. Spełnianie tego zadania miało znaczenie nie tylko w latach zacieśniającego horyzonty dogmatyzmu komunistycznego, ale także obecnie, w dobie panoszącego się relatywizmu i złączonej z tym narzucającej się laicyzacji. Toteż całym sercem gratuluję Wyższemu Seminarium Duchownemu w Gdańsku osiągnięć i podzielam jego jubileuszową radość.

Jubileusz przeżywany na serio to również czas patrzenia w przyszłość, to refleksja nad przeszłością, by tworzyć podwaliny pod coraz lepsze kształtowanie kapłanów na miarę wyzwań, jakie niesie czas.

Jan Paweł II, podczas swojej pielgrzymki do tego miasta, gdy ono już było siedzibą metropolitalną, w roku 1999, chcąc umocnić Was w wierze i miłości (por. Łk 22,32), nawiązał do św. Wojciecha, kapłana, biskupa, patrona Archidiecezji Gdańskiej, który w tych okolicach poniósł męczeńską śmierć, stając się tym samym „zaczynem świętości, której wiernie służy od tysiąca lat Kościół na piastowskiej ziemi”². Papież powiedział wtedy między innymi: „Zasiew Jego [Wojciechowej] krwi przynosi wciąż nowe duchowe owoce. Jest on tym ewangelicznym ziarnem, które wpadło w ziemię i obumarło, i przyniosło plon, plon wieloraki. Dla tych wszystkich krajów i narodów, z którymi było związane jego posłannictwo. Dla Czech, dla Węgier, dla Polski piastowskiej, a także dla Pomorza, Gdańska, dla ludów zamieszkujących tę ziemię. Po tysiącu lat, które dzielą nas od jego śmierci nad Bałtykiem, uświadamiamy sobie jeszcze pełniej, że ta właśnie krew męczeńska, przelana na tych ziemiach dziesięć wieków temu, przyczyniła się w znacznej mierze, w zasadniczej mierze do ewangelizacji, do wiary, do nowego życia. Jakże potrzebny nam jest dzisiaj przykład Wojciechowego życia, oddanego bez reszty Bogu i Ewangelii, jego świa-

² Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*, 5 czerwca 1999, n. 2, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 22(1999)1, s. 1196.

dectwo służby, apostołskiej gorliwości, zakorzenione głęboko w wierze i miłości do Chrystusa. O św. Wojciechu możemy powiedzieć za psalmistą: «Jego dusza nieustannie pragnęła Boga, tęskniła za Nim jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody»³.

W pewnym sensie za kontynuację tej myśli, choć już bez odwoływania się do św. Wojciecha, mogą być uważane słowa Benedykta XVI, wypowiedziane do duchowieństwa 25 maja 2006 roku w Katedrze św. Jana w Warszawie: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego. (...) Aby przeciwstawić się pokusom relatywizmu i permissywizmu nie jest wcale konieczne, aby kapłan był zorientowany we wszystkich aktualnych, zmiennych trendach; wierni oczekują od niego, że będzie raczej świadkiem odwiecznej mądrości, płynącej z objawionego Słowa. (...) Chrystus potrzebuje kapłanów, którzy będą dojrzały, męscy, zdolni do praktykowania duchowego ojcostwa»⁴.

Mając to wszystko przed oczyma, życzę całym sercem Seminarium Duchownemu w Gdańsku, by ten Jubileusz stał się zaczynem coraz bardziej twórczego dynamizmu w skutecznym formowaniu kapłanów na miarę św. Wojciecha, pragnących Boga – by użyć słów psalmisty zacytowanych przez Jana Pawła II – „jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody”, będących – jak mówił Benedykt XVI – „świadkami odwiecznej mądrości”, a więc, na wzór św. Wojciecha, złączonych głęboko z Chrystusem, oddanych Chrystusowi bez reszty, przepelnionych apostołską gorliwością, mądrych Chrystusem, mocnych Chrystusem, odważnych Chrystusem, by byli zdolni, jak wielki Patron waszej Archidiecezji, przemieniać tę ziemię w duchu Ewangelii, wzbogacać ją nieprzemijającymi wartościami.

W dzisiejszych czasach praca duszpasterska, umacniania ludzi w wierze i łączenia ich z Chrystusem, z wielu względów nie jest łatwa. Potrzeba, by kapłani byli ludźmi światłymi, ale jeszcze bardziej potrzeba, by byli świętymi. To właśnie święci byli i są najbardziej autentycznymi sprawcami odnowy duchowej Kościoła i najbardziej twórczymi apostołami ludzkości. Wiedza tylko wtedy, gdy złączona jest ze świętością, naprawdę buduje Kościół. Potrzeba kapłanów świętych.

³ Jan Paweł II, *Kazanie w Sopocie*, 5 czerwca 1999, n. 2, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, dz. cyt., s. 1200-1201.

⁴ *Insegnamenti di Benedetto*, 16(2006)1, s. 684.

W Liście Apostolskim *Novo millennio ineunte*, Jan Paweł II, wskazując na pewne priorytety duszpasterskie na trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa, napisał: „Od razu na początku trzeba stwierdzić, że perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa świętości. (...) prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim” (n. 30). Czyż nie jest to wyraźnym wskazaniem, jakim przede wszystkim ma być kapłan nowego tysiąclecia?

Na tę drogę życzę odwagi, Chrystusowej odwagi, Wojciechowej odwagi. Szczęść Wam Boże!

ABP SŁAWOJ LESZEK GŁÓDŹ
Metropolita Gdański

Odkryć ponownie bogactwo formacji chrześcijańskiej¹

W Roku jubileuszowym 50-lecia istnienia Gdańskiego Seminarium Duchownego miały miejsce wydarzenia upamiętniające różne dziedziny aktywności seminaryjnej oraz wspomnienia odwołujące się do życia seminaryjnego, będące trwałym świadectwem historii oliwskiej *Alma Mater*. Kolejną inicjatywą wpisującą się w obchody jubileuszowe jest dzisiejsze sympozjum naukowe, które podejmie bardzo aktualny temat: *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*.

Magisterium Kościoła z wielką troską podchodzi do formacji poszczególnych grup wiernych, wskazując wytyczne mające na celu ożywienie, ukierunkowanie i pogłębienie formacji wszystkich wiernych w Kościele: osób świeckich, osób konsekrowanych, presbiterów, diakonów i ostatnio biskupów. Formacji każdej z tych grup wiernych Kościół poświęcił odrębne dokumenty, wydając adhortacje apostołskie oraz specjalne instrukcje. W ostatnich latach Jan Paweł II wydał wiele dokumentów, które w niezwykły sposób wpłynęły na życie Kościoła i wiernych. W Liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, z 6 stycznia 2001 roku, zamyka niejako w jedną całość zagadnienie formacji wszystkich wiernych w Kościele. Papież mówi nam o pedagogice świętości, czyli o pełnym kształtowaniu codziennego życia chrześcijańskiego, życia, w którym istotną rolę odgrywa osobista modlitwa, niedzielna Eucharystia, sakrament pojednania, rozważanie słowa Bożego, bycie świadkiem miłosierdzia i miłości.

Ojciec Święty nie szuka żadnej magicznej formuły, która pozwoliłaby rozwiązać trudne problemy naszej epoki, ale z mocą przypomina

¹ Tekst wprowadzenia, wygłoszonego do uczestników sympozjum *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*, 31 maja 2008 roku.

patrzacemu przed siebie Kościołowi, że nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba – Jezus Chrystus. To On jest jedynym programem dla przyszłości, to On jest źródłem każdego programu formacji, każdej formacji, to Jego mamy poznawać, kochać i naśladować, to od Niego powinniśmy rozpocząć na nowo zapatrzeni w Jego Oblicze Świętości (zob. NMI, n. 29).

Jan Paweł II, wskazując pewne priorytety formacji chrześcijańskiej, umieszcza je od razu we właściwej perspektywie – jest nią perspektywa świętości. Tylko decyzja o podporządkowaniu wszystkiego nadrzędnej idei świętości – jak pisze Papież – może przynieść owoce w długotrwałym procesie formacji, której potrzebuje każdy człowiek: zarówno osoba duchowna, jak i świecka. Kto został włączony do Kościoła przez sakrament chrztu św., nie może już przyjąć postawy zadowolającego się powierzchowną religijnością. Czy chcesz zostać świętym? Czy przyjmujesz radykalizm *Kazania na Górze* z jego wezwaniem: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48)? Na te pytania musi sobie odpowiadać nieustannie każdy z nas, gdyż dobrze ukierunkowana formacja ma pomóc w poszukiwaniu swej najgłębszej tożsamości, czyli swojego własnego oblicza świętości.

Idąc za papieską inspiracją, iż trzeba odkryć ponownie całe bogactwo treści formacji chrześcijańskiej, poczynając od rodziny, poprzez ruchy i wspólnoty parafialne oraz pamiętając szczególnie dzisiaj, że podstawowym aspektem formacji katechetów czy nauczycieli religii jest stałe pogłębianie zagadnień z dziedziny teologii, w całym jej zróżnicowaniu i bogactwie, formacja przyszłych i aktualnych wychowawców winna być ukierunkowana na zdobywanie wszechstronnej wiedzy i wykorzystywanie jej w katechezie, połączonych ze świadectwem własnego życia.

Sytuację, w jakiej żyje współczesny człowiek i wspólnoty kościelne, „trzeba brać pod uwagę nie tylko w duszpasterstwie powołań i w dziele formacji przyszłych kapłanów, lecz musi ona znaleźć odzwierciedlenie również w życiu i posłudze kapłanów oraz w ich stałej formacji” (PDV, n. 9).

W dzisiejszym symposium uczestniczą alumni naszego Seminarium. Drodzy alumni: „Życie w seminarium, w szkole Ewangelii, jest postępowaniem za Chrystusem na wzór Apostołów; jest przyzwoleniem, by On wprowadził nas w służbę Ojcu i ludziom pod przewodnictwem Ducha Świętego. Jest też zgodą na to, by Chrystus Dobry Pasterz kształtował nas dla lepszej posługi kapłańskiej w Kościele i w świecie. Przygotowując się do kapłaństwa, musimy też nauczyć się dawania

osobistej odpowiedzi na podstawowe pytanie Chrystusa: «Czy miłujesz mnie?» (J 21,15). Odpowiedzią przyszłego kapłana może być tylko całkowity dar własnego życia” (PDV, n. 42).

Ze słowami powitania zwracam się do Szanownych Prelegentów: ks. prof. Piotra Tomasika, ks. prof. Jana Przybyłowskiego, o. prof. Placyda Pawła Ogórka reprezentujących Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. prof. Adama Przybeckiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Już w słowie wprowadzającym pragnę im za podjęty trud z serca podziękować, ufając, że przedstawione zagadnienia pomogą nam w odkrywaniu także tego wymiaru powołania, jakim jest powołanie do nieustannej formacji jako zadania dla człowieka żyjącego Ewangelią we współczesnym świecie.

Słowem wdzięczności obejmuję organizatorów dzisiejszego spotkania. Dziękuję za zorganizowanie tego sympozjum w ramach VI Bałtyckiego Festiwalu Nauki, na którym nie mogło zabraknąć akcentu teologicznego naszej małej społeczności akademickiej.

Życzę owocnych obrad i pogłębionej refleksji nad potrzebą nieustannej formacji każdego z nas na drodze realizacji swojego powołania.

Horyzonty formacji chrześcijańskiej



Ks. JACEK BRAMORSKI
Gdańskie Seminarium Duchowne

Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina

WSTĘP. 1. MIŁOŚĆ, KTÓRA WIERZY I UFA. 2. CNOTA WIARY.
2.1. OKREŚLENIE CNOTY WIARY. 2.2. WIARA, ROZUM I ŁASKA.
2.3. WIARA I DARY DUCHA ŚWIĘTEGO. 2.4. ŻYCIE WIARĄ I SPRZECIWI
WOBEC NIEJ. 3. CNOTA NADZIEI. 3.1. BIBLIJNA DYNAMIKA NADZIEI.
3.2. OKREŚLENIE CNOTY NADZIEI. 3.3. NADZIEJA JAKO DZIEŁO DUCHA
ŚWIĘTEGO. 3.4. NADZIEJA JAKO WYZWANIE. 4. CNOTA MIŁOŚCI.
4.1. METAFIZYKA MIŁOŚCI. 4.2. OKREŚLENIE MIŁOŚCI JAKO CNOTY
TEOLOGALNEJ. 4.3. MIŁOŚĆ JAKO DAR DUCHA ŚWIĘTEGO. 4.4. GRZECH
ODRZUCENIEM MIŁOŚCI. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Bóg w swojej relacji do człowieka nie poprzestaje na stworzeniu go „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,26), ale pragnie dać mu uczestnictwo w swojej boskiej naturze poprzez usynowienie: „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1,5-6). To tajemnicze „przybranie za synów” nie jest jakimś zewnętrznym aktem adopcyjnym, ale dokonuje się przez łaskę, która, uświęcając człowieka, zaszczerpia w nim nowość życia polegającą na współdziale w wewnętrznym dialogu miłości Trójcy Przenajświętszej. Przez łaskę możemy zatem uczestniczyć w naturze Boga i stając się Jego przybranymi dziećmi, wołamy: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1J 3,1).

Powołanie do bycia dzieckiem Bożym zawiera w sobie dążenie do kontemplacji Jedynego w Trójcy, teraz „jakby w zwierciadle, niejasno”, a w wieczności „twarzą w twarz” (por. 1Kor 13,12). Łaska prowadzi nas ku niepojętym i nieosiągalnym ludzkimi siłami „wyzynom niebieskim” (por. Ef 1,3), bo chociaż „obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3,2). Ten nadprzyrodzony cel wpisany jest w sposób konieczny (*arctatur necessitate finis*)¹ w naszą naturę, czego wyrazem jest wrodzone człowiekowi pragnienie szczęścia. Nosząc w sobie obraz Boży, osoba ludzka jako *capax Dei*², istniejąc w czasie, otwarta jest na wieczność, a doświadczając swej skończoności, pragnie tego, co nieskończone. Ową naturalną tęsknotę pogłębia, rozszerza i potęguje łaska przebóstwiająca człowieka³.

Powołanie do szczęścia polegającego na wspólnocie z Bogiem wymaga jednak przyjęcia pewnych stałych dyspozycji wewnętrznych, które uzdalniają osobę ludzką do moralnie dobrego działania. Te trwałe nastawienia moralne określamy mianem cnoty (łac. *virtus*; gr. *areté*): „Cnota jest zatem habitualną i trwałą dyspozycją do czynienia dobra. Pozwala ona osobie nie tylko wypełniać dobre czyny, ale też dawać z siebie to, co najlepsze. Osoba cnotliwa wszystkimi swoimi siłami zmysłowymi i duchowymi dąży do dobra; zabiega o nie i wybiera je w konkretnych działaniach”⁴. Cnota stanowi stały przymiot władz człowieka, dzięki któremu może on sprawnie, z pewną łatwością, a nawet przyjemnością (*faciliter et delectabiliter*) wykonywać czyny moralnie dobre. Św. Tomasz za Arystotelesem podkreśla, że czyni ona dobrym tego, kto ją posiada oraz jego czynności (*virtus bonum facit habentem et opus eius reddit bonum*)⁵. Człowiek cnotliwy podobny jest do dobrego drzewa, które rodzi dobre owoce: „Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną: co uczyni, pomyślnie wypada” (Ps 1,3).

W aretologii chrześcijańskiej wyróżnić można trzy rodzaje cnót: intelektualne, moralne i teologalne. Dwa pierwsze mogą istnieć zarówno na poziomie naturalnym (jako nabyte przez człowieka), jak i na po-

¹ Por. S.Th., II-II, q. 1, a. 6.

² Por. S.Th., III, q. 9, a. 2; tamże, I-II, q. 113, a. 10.

³ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1985, s. 10-17.

⁴ KKK, n. 1803.

⁵ Por. S.Th., I-II, q. 55, a. 3; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 1106 a, w: Tenże, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 111.

ziomie nadprzyrodzonym (jako „wlane”, czyli udzielone nam przez Boga wraz z łaską uświęcającą). Cnoty „wlane” stanowią jakby rozgałęzienia łaski uświęcającej w poszczególnych władzach człowieka, dzięki którym może on działać w wymiarze nadprzyrodzonym. Cnoty teologalne istnieją tylko na poziomie nadprzyrodzonym, uzdalniając władze człowieka do uczestnictwa w naturze Bożej, do życia w jedności z Trójcą Świętą. Odnoszą się one bezpośrednio do Boga, który jest ich początkiem, motywem i przedmiotem. Cnoty te są podstawą nadprzyrodzoności życia moralnego chrześcijanina, którego istotą jest godność dziecka Bożego wezwanego do uczestniczenia w objawieniu podobieństwa do Ojca i ujrzeniu Go takim, jakim jest (por. 1J 3,2).

1. MIŁOŚĆ, KTÓRA WIERZY I UFA

Cnoty teologalne są ze sobą wewnętrznie powiązane i tworzą ścisłą jedność życia łaski w człowieku. Jakkolwiek omawia się każdą cnotę teologalną z osobna, uwzględniając to, co jest jej właściwe, zawsze należy jednak pamiętać, że ostatecznie chodzi o miłość, która wierzy i ufa. Tylko miłość czyni wiarę i nadzieję cnotami w pełnym znaczeniu⁶. Całe życie moralne chrześcijanina kierują wspólnie ku Bogu trzy cnoty teologalne. Św. Tomasz zauważa: „Wiara ukazuje cel, nadzieja każe do niego dążyć, miłość jednoczy z nim”⁷.

Akwinata w następujący sposób ukazuje istotę cnot teologicznych: „Cnota doskonali człowieka do czynności odnoszących się do szczęśliwości. Dwojaka zaś jest szczęśliwość; jedna współmierna z naturą ludzką i osiągalna jej siłami. Druga przewyższa naturę ludzką i da się osiągnąć przez pewne uczestnictwo w naturze Bożej. (...) Potrzeba więc, by człowiekowi zostały przydane pewne siły, które by go skierowały do niej (...). Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi, już to dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, gdyż do Niego zwracają należycie człowieka, już to dlatego, że są nam wlane przez samego Boga, już to wreszcie dlatego, że poznajemy je jedynie z Objawienia Bożego, a mianowicie z Pisma św.”⁸.

Cnoty teologalne kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Są wszczepione („wlane”) przez Boga w dusze wiernych, aby uzdolnić ich do działania jako dzieci Boże i do zasługiwania na życie wieczne. Stanowią one rękojmię obecności i działania

⁶ Por. S.Th., II-II, q. 23, a. 7.

⁷ Św. Tomasz, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, 1, 2.

⁸ S.Th., I-II, q. 62, a. 1.

Ducha Świętego we władzach człowieka⁹. Trzy cnoty teologalne odpowiadają bowiem zasadniczym władzom duchowym człowieka: duchowemu poznaniu, dążeniu i miłowaniu. Cnota wiary czyni rozum organem zdolnym do poznawania pełni prawd Bożych; przez nadzieję nasza wola, która ustawicznie szuka szczęścia, dążyć będzie do dziedzictwa dzieci Bożych, czyli ku wiecznej szczęśliwości; przez miłość nasza moc miłowania, która zwraca się ku dobru, otrzymuje zdolność miłosego zjednoczenia z dobrem najwyższym, jakim jest Bóg¹⁰.

Podstawowym zadaniem cnot jest uzdolnienie człowieka do czynności moralnie dobrych, przez które zmierza on do celu ostatecznego. Skoro zaś ów cel ostateczny, polegający na uczestnictwie w życiu samego Boga, jest nadprzyrodzony, można go osiągnąć jedynie dzięki czynnościom nadprzyrodzonym. Stąd konieczne są cnoty teologalne, uzdalniające nas do takiego działania, które prowadzi do udziału w wiecznej szczęśliwości Trójcy Przenajświętszej.

Cnoty te, doskonalące osobę ludzką w porządku nadnaturalnym, są darem Boga zadany człowiekowi. Jak zauważa S. Olejnik, „życie cnotliwe bowiem jest przekazywane człowiekowi z góry, stanowi dar Boży zaszczerpiony w duszy chrześcijanina”¹¹. Cnoty teologalne otrzymujemy zatem od Boga i nie możemy ich osiągnąć własnymi siłami. Życie cnotliwe ma jednak charakter dynamiczny i jest traktowane jako zadanie. Cnota, będąc stałym i trwałym zaangażowaniem w realizację powołania chrześcijańskiego, winna rozwijać się oraz wzrastać w człowieku, który ją przyjmuje i stara się spełniać w konkretnych czynach. Postęp w cnotach dokonuje się na drodze coraz głębszego akceptowania i przyswajania sobie wartości w nich zawartych oraz osobowego wykonywania ich aktów¹².

Wiara, nadzieja i miłość jawią się w Nowym Testamencie jako etos życia chrześcijanina będącego „nowym stworzeniem” w Jezusie Chrystusie (por. 2Kor 5,17). Jednym z najstarszych tekstów podejmujących to zagadnienie jest *Pierwszy List do Tesaloniczan*, w którym św. Paweł, wspominając w swych modlitwach wiernych tej wspólnoty, zwraca się do nich pomny na „dzieło wiary, na trud miłości i na wytrwałą nadzieję w Panu naszym Jezusie Chrystusie” (1Tes 1,3). W tym samym liście Apostoł porównuje chrześcijanina do wojownika uzbrojonego w cnoty teologalne: „Bądźmy trzeźwi, odziani w pancerz wiary

⁹ Por. KKK, n. 1812-1813; W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006, s. 300-322.

¹⁰ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 2, Poznań 1963, s. 31.

¹¹ S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 60.

¹² Por. W. Polak, *Powołani w Chrystusie*, Gniezno 1996, s. 120-121.

i miłości oraz hełm nadziei zbawienia” (1Tes 5,8). Podobnie św. Paweł opisuje życie uczniów Chrystusa w *Liście do Kolosan*: „Usłyszeliśmy o waszej wierze w Chrystusie Jezusie i o waszej miłości, jaką żywicie dla wszystkich świętych – z powodu nadziei nagrody odłożonej dla was w niebie” (Kol 1,4-5). Najbardziej znanym tekstem ukazującym pełnię teologalnego wymiaru życia chrześcijańskiego jest fragment Pawłowego *Hymnu o miłości*: „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (1Kor 13,13)¹³.

Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Klemens Aleksandryjski, nazywali te trzy cnoty „świętą triadą” (*sancta triade*) i ukazywali je jako owoc nowego życia w Chrystusie, będący dziełem Ducha Świętego¹⁴. Św. Augustyn uważał cnoty teologalne za streszczenie całej moralności chrześcijańskiej, gdyż stanowią one wyraz życia przyjętego jako dar łaski urzeczywistniający się w odpowiedzi człowieka, który oddaje chwałę Bogu¹⁵. W odpowiedzi na herezję pelagiańską Ojcowie Kościoła podkreślali, że odkupienie nie jest skutkiem inicjatywy ludzkiej, lecz wypływa z miłosiernego działania Bożego, którego przejawem są cnoty: wiary, nadziei i miłości.

Cnoty teologalne stanowią zatem podstawę nadprzyrodzoności życia moralnego chrześcijanina. Są one syntezą tajemniczego dialogu między Bogiem i człowiekiem, który swą pełnię osiągnie w wiecznej szczęśliwości. Cnoty teologalne są również źródłem wewnętrznej siły w naśladowaniu Chrystusa. Przez wiarę Chrystus staje się naszą Prawdą i naszym Nauczycielem. Dzięki nadziei Chrystus jest naszą drogą do szczęśliwości. Przez wlaną miłość Chrystus jest naszym życiem (por. J 14,6).

W syntezie aretologicznej św. Tomasza z Akwinu cnoty powiązane są z darami Ducha Świętego, błogosławieństwami oraz przykazaniami. Podobnie jak cnoty teologalne, tak i dary Ducha Świętego otrzymujemy wraz z łaską uświęcającą. Dary są również sprawnościami nadprzyrodzonymi, ale różnią się od cnót teologalnych sposobem działania. Cnoty bowiem usprawniają do działania niejako z własnej inicjatywy, po uprzednim rozważeniu, zastanowieniu i osądzie. Natomiast dary Ducha Świętego to jakby usprawnienia „bierne”, „anteny duchowe”, dzięki którym człowiek staje się otwarty, podatny i wrażliwy na poruszenia łaski Bożej. Sprawiają one, że osoba ludzka może odbierać

¹³ Por. D. Mongillo, *Virtù teologali*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo 1994, s. 1477-1478.

¹⁴ Por. św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV, 7, w: PG 8, 1265.

¹⁵ Por. św. Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate*, w: PL 40, 231-290.

światło natchnień Ducha Świętego. Każdy z siedmiu darów (rozum, umiejętność, mądrość, rada, pobożność, męstwo, bojaźń Boża) niejako „nastraja” duszę ludzką na specjalny ton „symfonii Ducha”, czyniąc ją wrażliwą na Jego poruszenia¹⁶. R. Garrigou-Lagrange zaznacza, że usposabiają one człowieka do ochotnego posłuszeństwa Duchowi Świętemu (*ad prompte obediendum Spiritui Sancto*). Podobne są do żagli, które pozwalają łodzi przyjąć poruszenia sprzyjającego wiatru, a przez bierną uległość pozwalają nam pełnić te uczynki doskonałości, które określamy mianem błogosławieństw. Chrześcijanin „narodzony z Ducha” podobny jest do wielkiego żaglowca, który, rozwinąwszy wszystkie żagle, przyjmuje w należyty sposób poruszenia Bożego wiatru, który „wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży” (J 3,8)¹⁷. Z cnotami nadprzyrodzonymi i darami Ducha Świętego łączą się ściśle błogosławieństwa, które nie są samymi sprawnościami, lecz aktami, czyli czynnościami od nich pochodzącymi. Odznaczają się one wyjątkową doskonałością, gdyż napełniają człowieka gorącym pragnieniem szczęśliwości wiecznej, a nawet dają już jej przedsmak w życiu doczesnym¹⁸. Cnotom teologalnym odpowiada przykazanie, w którym Chrystus streścił obowiązki człowieka względem Boga: „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22,37). *Katechizm Rzymski* z 1566 roku stwierdza: „Pierwsze z przykazań obejmuje wiarę, nadzieję i miłość”¹⁹.

Wiara, nadzieja i miłość to zatem fundamentalne sprawności, w których wyraża się nowe życie, wzbudzone przez wejście Boga w ludzką historię. Jako cnoty teologalne, które udzielone są chrześcijaninowi wraz z łaską uświęcającą, rodzą się i rozwijają na mocy uczestnictwa bytu osobowego w trynitarnym życiu samego Boga, umożliwiając nakierowanie ludzkiego rozumu i serca w sposób świadomy oraz wolny na chwałę Trójjedynego. Wiara, nadzieja i miłość, będące owocem działania w człowieku Bożej łaski, są niejako zako-

¹⁶ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską*, dz. cyt., s. 283-300; G. Kostko, *I doni dello Spirito nell'economia degli abiti operativi infusi. Prospettive tratte dalla Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, *Divinitas* 47(2004)2, s. 115-143; R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 72-75.

¹⁸ Por. S.Th., I-II, q. 69, a. 1; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 94-95; J. Bramorski, *Moralność chrześcijańska jako życie w Duchu Świętym*, *Collectanea Theologica* 76(2006)3, s. 43.

¹⁹ *Katechizm Rzymski*, III, II, 4; por. KKK, n. 2086-2094.

zrzenie w dynamizmie osoby. Wyrażają one bowiem swoistą transformację ludzkiej kondycji, ogarniętej i przemienionej nowością Bożej łaski. Dzięki tym cnotom egzystencja chrześcijańska kształtuje się jako historia urzeczywistniania się życia wiecznego w czasie, w taki sposób, że nie jest już możliwe oddzielenie tego, co ludzkie, od tego, co Boskie. W tym procesie cnoty teologalne ukierunkowują chrześcijanina na przyjęcie daru nowej egzystencji, będącej uczestnictwem w życiu samego Boga. Cnoty te aktualizują historię Boga, objawiającego się w historii człowieka, który, przyjmując w wolności serca dar łaski, pozwala przemienić się w głębi swej osobowej istoty i promieniuje obecnością Boga w świadectwie danym wobec innych.

Jak zauważa B. Forte, cnoty teologalne dają chrześcijaninowi możliwość uczestnictwa w życiu Boga, odzwierciedlając w nim wewnątrztrynitarne relacje, których przejawem są rady ewangeliczne. Cnota miłości odnosi się do Boga Ojca, który jest Miłością i znajduje swój wyraz w postawie czystej bezinteresowności. Wiara stanowi natomiast odniesienie do Syna i wyraża się w posłuszeństwie wierzącego. Nadzieja zaś ukazuje obecność Ducha Świętego i wyzwala etos ubóstwa, przeżywanego jako otwarcie się na przychodzące Królestwo Boże. Teologalna orientacja moralności pozwala widzieć w chrześcijaninie człowieka wiary, nadziei i miłości, który podejmuje wezwanie do wejścia w fascynującą przestrzeń tajemnicy łaski jako daru Bożego życia²⁰.

2. CNOTA WIARY

Cnota wiary stanowi odbicie w chrześcijaninie obecności Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, którego życie naznaczone było posłuszeństwem wobec Ojca. Tak wyraził to autor *Listu do Hebrajczyków*: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5,7-9). Chrystus, który „nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą” (Hbr 12,2), poprzedza nas i wspiera na drodze wiary. Jego wiara (*fides Christi*) jest objawieniem postawy, z jaką Syn przyjmuje miłość Ojca w swoim pochodzeniu od Niego przez odwieczne zrodzenie. Jed-

²⁰ Por. B. Forte, *Przedmowa do wydania włoskiego*, w: T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 2005, s. 11.

nocząc się z Chrystusem, chrześcijanin uczestniczy w przyjmowaniu odwiecznej miłości Ojca i z uległością Mu się powierza. Wierzyć to nade wszystko powierzyć się Wiekuistemu Słowu, które wkroczyło w czas, stając się ciałem i zamieszkując pośród nas (por. J 1,14). Przyjmując w wierze „Słowo, które stało się ciałem”, to złożyć w Jego ręce własne życie, uznając Go za jedyne i prawdziwego Pana. Wierzy zatem ten, kto w posłusznym wsłuchiowaniu się w Jego słowo i w głębokiej uległości serca pozwala Bogu wejść w swoje życie.

Wiara chrześcijanina wyraża się w postawie posłuszeństwa, przeżywanego jako powierzenie i zawierzenie siebie objawiającemu się Bogu. Sobór Watykański II stwierdza: „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 1,5;16,26; 2Kor 10,5). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie”²¹. W posłuszeństwie wiary żyje ten, kto głęboko wsłuchuje się (łac. *ob-audire* – słuchać tego, co jest „pod”, „ponad”, „poza”), kto nie zatrzymuje się na zewnętrznym oglądzie rzeczywistości, lecz otwiera się na nowość Bożego przyścia. Wierzyć to przyjmować i wyznawać miłość Boga, mimo że nie zawsze się ją dostrzega pośród trudów i cierpień codziennej egzystencji. Wierzyć to mieć nadzieję „wbrew nadziei” (por. Rz 4,18), przyjmując, jak zauważa B. Forte, krzyżowanie własnych oczekiwań na Krzyżu Chrystusa, a nie Chrystusa na krzyżu własnych oczekiwań. Do wiary trzeba się zbliżać z pokorą, świętą bojaźnią i drzeniem, „zdejmując sandały” i będąc gotowym rozpoznać Boga, który przychodzi nie tylko „w wietrze, w ogniu czy w trzęsieniu ziemi”, ale także w „ledwo wyczuwalnym powiewie” (por. 1Krl 19,11-13)²².

2.1. OKREŚLENIE CNOTY WIARY

Definiując wiarę jako cnotę teologalną, można stwierdzić, że jest ona nadprzyrodzonym uzdolnieniem, dzięki któremu wierzymy w Boga i w to wszystko, co On nam powiedział i objawił, a co Kościół podaje nam do wierzenia, ponieważ Bóg jest samą prawdą. Przez wiarę człowiek, odkrywając Bożą prawdę, nie tylko przyjmuje ją w sensie intelektualnym, ale także z wolnej woli cały powierza się Bogu.

Ukazując różne aspekty cnoty wiary, Sobór Watykański I w konstytucji o wierze katolickiej *Dei Filius* nawiązuje do słynnej formuły:

²¹ KO, n. 5; por. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 3, w: BF I, 48-49.

²² Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 13.

credere Deum, credere Deo, credere in Deum („wierzyć w Boga, wierzyć Bogu, wierzyć w Bogu”)²³. „Wiara w Boga” to przyjęcie za prawdę treści objawionych przez Boga; „wiara Bogu” to zawierzenie Bogu; „wiara w Bogu” oznacza, że sam Bóg objawia się człowiekowi, udzielając mu nadprzyrodzonego światła, aby mógł Go poznać. Wiara pozostaje zatem zawsze w odniesieniu do konkretnej treści (*credere Deum*), posiada ostateczne uzasadnienie (*credere Deo*) i osobowe ukierunkowanie (*credere in Deum*). To jest prawda Boga, którą i ze względu na którą się wierzy, tzn. prawda, na którą człowiek ukierunkowuje całą swoją egzystencję, której chce, którą potwierdza i kocha. Potwierdza to kluczowa formuła św. Pawła: „Wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Św. Augustyn podkreśla, że „wierzyć w Bogu” oznacza dążyć do Niego przez miłość (*credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire*)²⁴. Przez wiarę zatem, która wypływa z miłości i owocuje miłością (*fides caritate formata*), zapoczątkowane jest w nas życie wieczne dzięki udzielanej nam łasce Ducha Świętego²⁵. J. H. Newman w jednej ze swoich oksfordzkich mów uniwersyteckich wyraża to w lapidarnej formule: „Wierzymy, ponieważ Kochamy”²⁶.

W wydarzeniu wiary na pierwszym planie znajduje się osobowa prawda – sam Bóg, który daje się nam poznać jako prawda. On jest fundamentem i treścią wiary. Św. Tomasz z Akwinu uwypukla ten personalistyczny aspekt wiary, która w swej istocie stanowi osobiste spotkanie człowieka z Bogiem w Chrystusie i w Kościele: „Ponieważ zaś każdy, kto wierzy, wierzy komuś mówiącemu, dlatego wydaje się, że punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę; a gdy się komuś chętnie daje wiarę, to za drugorzędne poniekąd uważa się to, w co się wierzy”²⁷. W tym sensie trud wiary oznacza wierzyć w kogoś lub w coś, czyli przyjąć, że ten, kto do mnie mówi, jest wiarygodny. J. Pieper stwierdza: „Powodem więc tego, że się w «coś» wierzy, jest to, że się «komuś» wierzy”²⁸. W grę wchodzi zatem zaufanie ze strony tego, kto mówi „wierzę” i wiarygodność tego, kto prosi „uwierz mi”. To spo-

²³ Por. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 3, w: BF I, 48-53; św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 29, 6, w: *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, PSP, t. 25, Warszawa 1977, s. 401-402; S.Th., II-II, q. 2, a. 2.

²⁴ Por. św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 29, 6, dz. cyt., s. 402.

²⁵ Por. W. Giertych, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 133-149; H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 416.

²⁶ J. H. Newman, *Oxford University Sermons* 12, 20, London 1909, s. 236.

²⁷ S.Th., II-II, q. 11, a. 1.

²⁸ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 209.

strzeżenie pozwala nam dostrzec, że słowo „wierzę” wskazuje na dynamikę relacji, która jest decydująca dla podstawowego schematu każdego aktu wiary. Jak zauważa M. Gronchi, w dialogu uczestniczą co najmniej dwie osoby: jedna coś twierdzi („uwierz mi”), a druga to przyjmuje („wierzę ci”)²⁹.

Myśl chrześcijańska na przestrzeni wieków nadawała formę owej biegunowości wpisanej w postawę wiary, łącząc jej wymiar przedmiotowy, obiektywny (to, w co wierzę, czyli treść wiary) z wymiarem podmiotowym, subiektywnym (osobiste przyłgnięcie do tego, w co wierzę, przyjęcie owej treści wiary, czyli akt wiary). Wyraża to, pochodzące od św. Augustyna, klasyczne rozróżnienie na *fides quae creditur* (treść wiary) i *fides qua creditur* (akt wiary). Cnotę wiary rozpatruje się zatem w dwóch aspektach: jako „wiarę podawaną do wyznawania”, czyli objawienie Boże w Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego, strzeżone i przekazywane przez Kościół oraz jako „wiarę wyznawaną”, polegającą na wolnym i odpowiedzialnym przyłgnięciu do tego objawienia. Przyjęcie objawionej prawdy łączy się w akcie wiary z wolnym podporządkowaniem się łasce i z zaufaniem Bożym obietnicom. W tym kontekście szczególnie wyrazistym przykładem wiary jest postawa Najświętszej Dziewicy, która, wypowiadając swoje *fiat*, stała się „Błogosławioną, która uwierzyła” (por. Łk 1,45). W Maryi „pełnej łaski” urzeczywistnia się w sposób najdoskonalszy posłuszeństwo wiary, wielkość zaufania i otwartość na Boże wezwanie³⁰. Jak stwierdza Jan Paweł II, „uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione jego drogi» (por. Rz 11,33)”³¹.

Rozróżnienie dwóch aspektów wiary (*fides quae* i *fides qua*) nie oznacza jednak, że istnieją one niejako obok siebie, nie mając ze sobą ścisłego powiązania. Akt wiary osobistej nie może być bowiem pozbawiony treści. Nie ma wiary nieokreślonej (*in abstracto*), ale zawsze jest wiara „w coś”, która ostatecznie sprowadza się do wiary „komuś”. W. Beinert zauważa, że źródłosłów łac. *credere* („wierzyć”) pochodzi od *cor dare* („oddawać serce”). W wierze zawarty jest aspekt poznawczy (przyjęcie, że coś ma miejsce) oraz moment zaufania do kogoś,

²⁹ Por. M. Gronchi, *Jezus – jedyny Syn Boga*, Kielce 2004, s. 7-14.

³⁰ Por. KKK, n. 148-149; K. Krzemiński, *Wiara*, w: *Mądrość życia. W szkole cnot chrześcijańskich*, red. M. Mróz, Toruń 2003, s. 68-73.

³¹ Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, n. 14.

komu się wierzy³². Oba te wymiary są ze sobą ściśle związane i przenikają się nawzajem. Błędem byłoby pojmowanie wiary jedynie jako postawy oddania się i zawierzenia Bogu, bez istotnego elementu intelektualnego. Aby bowiem zwrócić się do kogoś w postawie ufności, trzeba go najpierw poznać. Zaufanie i miłość zakładają znajomość tego, komu ufamy i kogo kochamy. Dlatego chrześcijanin może z mocą wyznać: „Wiem, komu uwierzyłem” (2Tm 1,12)³³.

W Prologu do *Tertia Pars* swojej *Sumy teologicznej* Akwinata zaznacza, że kompletne przedstawienie całej teologii domaga się, aby stanąć wobec osoby Zbawcy, gdyż On „nam w sobie samym ukazał drogę prawdy” (*viam veritatis nobis in seipso demonstravit*)³⁴. Wiara chrześcijańska jest zatem wiarą w słowo Boga wypowiedziane w Jezusie Chrystusie, który staje się zarazem jej treścią. Dlatego św. Augustyn podkreślał, że „Chrystus przepowiada Chrystusa” (*Christus praedicat Christum*)³⁵. Chrystus, będąc centrum wiary osobowej, konsekwentnie jest również centrum treści wiary. W Nim wiara w wymiarze osobowym spotyka się z wiarą w wymiarze treściowym. Przedmiotowy i podmiotowy aspekt wiary łączą się ze sobą dzięki cnotie wiary, która sprawia, że zdolni jesteśmy zdobyć się na akt uwierzenia w Chrystusa i w to, co On nam objawił. Św. Paweł powie: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1,21). Postawa chrześcijanina, realizująca się w przyjęciu Chrystusa w swoim życiu, jest syntezą „uwierzenia w Jezusa” i „uwierzenia Jezusowi”. Dopiero ten podwójny wymiar „uwierzenia” prowadzi do pełni egzystencji dziecka Bożego: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego” (J 1,12)³⁶.

2.2. WIARA, ROZUM I ŁASKA

Konkretna decyzja wiary dokonuje się pod wpływem łaski. Dlatego Sobór Watykański II podkreśla: „Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego; On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu oraz obdarza wszystkich słodyczą po-

³² Por. W. Beinert, *Theologische Erkenntnislehre*, w: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, t. 1, red. W. Beinert, Paderborn 1995, s. 74-77.

³³ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 23.

³⁴ S.Th., III, *Prologus*.

³⁵ Św. Augustyn, *Sermo* 354, 1, w: PL 39, 1563.

³⁶ Por. S. Moysa, *Teraz zaś trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 55-60.

chodzącą z uznawania prawdy i wierzenia jej³⁷. Św. Tomasz rozróżniał poznanie w świetle wiary (*lumen fidei*) i poznanie w świetle naturalnego rozumu (*lumen naturale*). Aby przejść od przekonania, że „należy uwierzyć”, do wyznania: „wierzę”, niezbędne jest „światło wiary” (*lumen fidei*). Cnota wiary jest właśnie owym światłem łaski uzdalniającym i usprawniającym nas do uwierzenia. Nie stoi ona jednak w sprzeczności ze „światłem rozumu” (*lumen naturale*). Wiara oświeca rozum, aby mógł on zrozumieć, w co wierzymy, a jak łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala, tak też światło wiary w żadnym razie nie niweczy naturalnej mocy rozumu³⁸. Nawiązując do myśli Akwinaty, Jan Paweł II stwierdza: „Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga, to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać”³⁹. To, co poznajemy na podstawie wiary, nie może stać w sprzeczności z tym, do poznania czego uzdalnia nas rozum. Wiara odsłania rozumowi jego zdolności do uchwycenia prawdy oraz prawdę o nim samym jako o odbiciu mądrości Boga. Streszczeniem tej komplementarnej relacji pomiędzy wiarą a rozumem jest słynne powiedzenie św. Augustyna: „Wierzę, abym rozumiał; rozumiem, abym wierzył” (*Credo ut intelligam, intelligo ut credam*)⁴⁰.

W odniesieniu do kwestii relacji pomiędzy rozumem a wiarą, Sobór Watykański I stwierdził: „Jakkolwiek prawdą jest, że wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu; Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie ani też prawda nie może nigdy sprzeciwiać się Prawdzie (...). Wiara i rozum nie tylko nie mogą się nigdy ze sobą kłócić, ale się wzajemnie wspomagają, ponieważ prawy sposób myślenia wykazuje podstawy wiary i umysł jej światłem oświecony oddaje się wiedzy o rzeczach Boskich; wiara zaś chroni i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża go wielorakim poznaniem”⁴¹. W tym zakresie kontynuacją i wzbogaceniem nauki *Vaticanum I* jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, która rozpoczyna się od znamiennego stwierdzenia: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na

³⁷ KO, n. 5; por. II Synod w Orange, kan. 7, w: BF VII, 22.

³⁸ Por. S.Th., I, q. 1, a. 8.

³⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 43; por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, I, VII.

⁴⁰ Św. Augustyn, *Sermo*, 43, 7, w: PL 38, 258; por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 16-54; KKK, n. 158.

⁴¹ Sobór Watykański I, *Dei Filius*, 4, w: BF I, 62-64.

których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁴². Papież, nawiązując do myśli św. Anzelma z Canterbury, podkreśla, że w relacji między wiarą a rozumem istotną rolę pełni miłość: „Rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać. Kto żyje dla prawdy, dąży do pewnej formy poznania, która roznieca w nim coraz większą miłość ku temu, co poznaje, choć zarazem sam musi uznać, że nie dokonał jeszcze wszystkiego, czego by pragnął. (...) Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje wiara”⁴³.

Lumen naturale jest dopiero początkiem ludzkich wysiłków poznawczych. Bóg nie poprzestaje na udzieleniu człowiekowi jedynie naturalnego światła intelektualnego, lecz nadto obdarza go światłem łaski. Akwinata określił tę łaskę jako usprawnienie, które „przysposabia myśl do posłuszeństwa woli dążącej i otwartej na Bożą prawdę”⁴⁴. W tym kontekście wierzenie „jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga; i tak podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu”⁴⁵.

Wielką intuicją Doktora Anielskiego jest wskazanie roli Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Będąc głęboko przekonany, że „wszelka prawda pochodzi od Ducha Świętego, jako tego, który wlewa światło naturalne i porusza do zrozumienia oraz mówienia prawdy”⁴⁶, św. Tomasz pokochał prawdę bezinteresowną miłością, stając się jej szczególnym świadkiem i apostołem⁴⁷. W tym kontekście poznanie teologiczne rodzi się z syntezy światła wiary i światła rozumu. Teologia prowadzi do kontemplacji Bożego piękna, której pełnię będzie można osiągnąć dopiero w wieczności. Jest ona mądrością, którą św. Tomasz nie zawahał się nazwać „największą mądrością ze wszystkich mądrości ludzkich” (*maxime sapientia inter omnes sapientias humanas*)⁴⁸. Teologia pojmowana jako mądrość ożywiana jest przez miłość, która sprawia, że teolog sam

⁴² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 1; por. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska – rozum i wiara*, *Ethos* 20(2007)3-4, s. 45-66; W. Polak, *Wiara i rozum w twórczym posłuszeństwie Bogu*, w: *Evangelizare pauperibus*, red. M. Olczyk, P. Podszwa, Gniezno 2007, s. 217-233.

⁴³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 42; por. KKK, n. 156-159.

⁴⁴ S.Th., I, q. 111, a. 1.

⁴⁵ S.Th., II-II, q. 2, a. 9.

⁴⁶ S.Th., I-II, q. 109, a. 1.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 44; W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 137-167.

⁴⁸ S.Th., I, q. 1, a. 6.

może jaśnieć i innych oświecać. „Duszą teologii” jest zatem wiara i miłość. Akwinata wyraża to za pomocą następującej metafory: jak lampa nie może zaświecić, jeśli nie zostanie zapalona, tak też duchowny nie będzie jaśniał poznaniem prawdy i jej głoszeniem, jeśli najpierw w sercu nie zapłonie ogniem miłości⁴⁹. H. Urs von Balthasar zaznacza: „Każda teologia Kościoła, jako odpowiedź na nieskończenie wolne i darmo dane Słowo Boże, musi mieć charakter adoracji, dziękczynienia, krótko mówiąc: musi być doksologią”⁵⁰.

Obecne w łasce wiary wspomnienie myśli jest zapowiedzią poznania Boga w wieczności: „Wiara stanowi przedsmak owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi. (...) sprawia, że przyszła szczęśliwość zaczyna już w nas istnieć”⁵¹. Studium teologii daje zatem przedsmak prawdziwego szczęścia, którego w pełni będziemy mogli kosztować w ojczyźnie niebieskiej. Studium jako poznanie „prawdy samej w sobie” prowadzić jednak musi do osobowego przyłgnięcia do niej jako „prawdy dla mnie” i „prawdy we mnie”. Dlatego praca teologa nie ogranicza się tylko do płaszczyzny intelektualnej, ale wymaga interioryzacji prawdy objawionej poprzez modlitwę i ascezę. Ukazując rozumienie teologii w tradycji patrystycznej, M. Starowieyski zauważa: „Na teologię składały się trzy elementy: poznawanie, asceza i modlitwa. Teologiem nie mógł być ktoś, kto nie żył modlitwą, kto nie żył życiem Bożym. Stąd wzięła się tak wielka liczba świętych teologów, którzy nie tylko prowadzili intensywne życie intelektualne, ale dzieła wiodły i ich, i czytelników do miłości Boga”⁵². Tylko wtedy, gdy poprzez modlitwę i ascezę dokona się w teologu interioryzacja prawdy Bożej, owocne będzie mogło być głoszenie jej jako „prawdy dla innych” w autentyzmie świadectwa dawanego nie tylko poprzez homilie, katechezy czy wykłady, ale przez codzienną postawę ucznia Chrystusowego. W powołaniu teologa zawarty jest wymiar duszpasterski, a każdy duszpasterz powinien być również teologiem. Posługa nauczania wymaga jednak od teologa-duszpasterza pokornego otwarcia się na pomoc łaski, aby, zgłębiając prawdy Boże, sam napełniał się

⁴⁹ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 8, 2.

⁵⁰ H. U. von Balthasar, *Od teologii Boga do teologii kościelnej*, w: *Podstawy wiary – teologia*, Kolekcja Communio, t. 6, Poznań 1991, s. 240.

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, 2, w: *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 11.

⁵² *Banał, kicz i inne polskie przypadłości. Rozmowa z ks. prof. Markiem Starowieyskim*, Wiadomości KAI 15(2008), s. 29.

nimi, a także świadczył swoim życiem o tym, co głosi⁵³. W perspektywie Tomaszowej teologia jako *sacra doctrina* jest ukierunkowana na rozwój cnoty wiary: „Wiedzy tej przypisuje się jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę”⁵⁴.

2.3. WIARA I DARY DUCHA ŚWIĘTEGO

Znamienną cechą wiary jest jej nieoczywistość (*fides est de non visis*)⁵⁵. Przez ten brak oczywistości wiara różni się od wiedzy. Jednocześnie jednak wiara udziela pewności, która przekracza wiedzę⁵⁶. W pewnym sensie ona sama jest formą poznania – na podstawie jej światła „widzi się, w co się wierzy” (*lumen fidei facit videre ea quae creduntur*)⁵⁷. Cnota wiary wprowadza nas zatem w świat Bożych tajemnic, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1Kor 2,9). Wspaniałość i piękno tej rzeczywistości przewyższa nawet najśmielsze ludzkie pragnienia. W swojej dobroci Bóg odsłania je jednak przed nami, abyśmy teraz mogli je poznawać w stopniu niedoskonałym, „jakby w zwierciadle, niejasno”, a w wieczności – w całej pełni, „twarzą w twarz” (por. 1Kor 13,12). Podczas lektury traktatu o wierze zawartego w *Secunda Secundae* staje się jasne, że Akwinata pojmuje wiarę jako pełnię życia, jako drogę do szczęścia przekraczającego doczesny horyzont. Wchodząc dzięki cnotcie wiary w misterium Boga, możemy zatem zawołać wraz ze św. Pawłem: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!” (Rz 11,33).

W życiu ziemskim nieoczywistość związana z poznaniem przez wiarę sprawia jednak, że cnota ta winna być udoskonalana przez dary Ducha: „Duch Święty udoskonala nieustannie wiarę swoimi darami, aby coraz głębsze stawało się rozumienie Objawienia”⁵⁸. Szczególną rolę w tym zakresie pełnią dar rozumu i dar umiejętności. Dar rozumu można określić jako nadprzyrodzoną sprawność, która uzdalnia ludzki umysł do łatwego i chętnego przyjmowania natchnień Ducha Świętego, prowadzących do pełniejszego przyjęcia i zrozumienia prawd ob-

⁵³ Por. S.Th., I-II, q. 111, a. 4; A. Kuśmierski, *Teologia jako mądrość w myśli św. Tomasza z Akwinu*, *Teofil* 2(2001), s. 65-79.

⁵⁴ S.Th., I, q. 1, a. 2; por. W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, dz. cyt., s. 125-126.

⁵⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, q. 1, ad 5.

⁵⁶ Por. H. Vorglimler, *Nowy leksykon teologiczny*, dz. cyt., s. 416.

⁵⁷ S.Th., II-II, q. 1, a. 4.

⁵⁸ KO, n. 5.

jawionych. Dar rozumu udziela światła, które wnosi do naszego umysłu zdolność przenikania poprzez zewnętrzne sformułowania słowa Bożego i odczytywania go jakby „od wewnątrz”. Rozum oświecony tym darem przenika do wnętrza Bożych tajemnic, wyjaśniając to, co niejasne. Dar rozumu udziela nam pewnego rodzaju intuicji kontemplacyjnej, dzięki której dusza może „rozsmakować się” w Bożym pięknie. Ponadto dar rozumu oczyszcza umysł od błędnych wyobrażeń i pojęć⁵⁹. Przykładem działania tego daru jest przemiana, która po spotkaniu z Chrystusem dokonała się w uczniach idących do Emaus: „Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go. (...) I mówili nawzajem do siebie: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?»” (Łk 24,31-32). „Otwarcie oczu” i „pałające serce” to właśnie owoc obecności w człowieku daru rozumu, który dany jest „ku osiągnięciu całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – to jest Chrystusa” (Kol 2,2).

Darowi rozumu odpowiada błogosławieństwo szóste: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Benedykt XVI podkreśla, że warunkiem koniecznym do tego, aby rozum mógł pojmować prawdy Boże, jest czystość serca: „Żeby człowiek mógł oglądać Boga, jego serce, czyli całość człowieka, musi być czyste, wewnętrznie otwarte i wolne. (...) Oczyszczenie serca dokonuje się w naśladowaniu Chrystusa, w stawianiu się z Nim jednością. (...) Czyste serce to serce miłujące, które wchodzi we wspólnotę służenia i posłuszeństwa z Jezusem Chrystusem. Miłość jest ogniem, który oczyszcza i zespala ze sobą rozum, wolę i uczucie”⁶⁰. Św. Augustyn zaś stwierdza: „Tylko czystym okiem można oglądać to, czego oko nie widziało”⁶¹. Znaczenie „czystości serca” w drodze do kontemplacji Boga trafnie wyraża św. Teofil z Antiochii: „Boga widzą jedynie ci, którzy potrafią Go widzieć, to znaczy ci, co mają otwarte oczy duszy. Choćbowiem wszyscy mają oczy, u niektórych są one zaćmione i dlatego nie mogą zobaczyć światła słonecznego. Z tego jednak, że ślepi nie widzą, nie wynika, iż słońce nie świeci, lecz, że oni są dotknięci ślepotą. Tak i ty masz zaćmione oczy swojej duszy z powodu grzechów i złych czynów twoich. Dusza człowieka powinna być czysta jak lustro odbijające promienie. Jeżeli lustro pokrywa rdza, nie można w nim zobaczyć ludzkiej twarzy. Tak samo jeśli w człowieku

⁵⁹ Por. S.Th., II-II, q. 8, a. 1-6; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella Summa Theologiae*, Divinitas 47(2004)3, s. 242-243.

⁶⁰ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 87-89.

⁶¹ Św. Augustyn, *De sermone Domini in monte* 1, 4, w: PL 34, 1233.

byłby grzech, nie może on widzieć Boga”⁶². Św. Tomasz zauważa natomiast, że istnieją dwa rodzaje czystości: czystość serca jako wolność od nieuporządkowanych uczuć oraz czystość serca jako uwolnienie umysłu od złudzeń wyobraźni i od błędów⁶³. Owocem tego daru jest święta radość z powodu wyznawania wiary.

Dar umiejętności (inaczej dar wiedzy) jest uzdolnieniem pozwalającym właściwie oceniać rzeczy w ich odniesieniu do naszego uświęcenia i zbawienia, czyli w perspektywie celu ostatecznego. Pozwala on jasno rozeznawać, co należy do wiary, a co nie (*credenda, a non credendis*); odczytywać zamiary Boskiej Opatrzności we wszystkich wydarzeniach życia; poddawać się nauczycielskiemu autorytetowi Kościoła zgodnie z zasadą *sentire cum Ecclesia* („współodczuwać z Kościołem”). Darowi umiejętności odpowiada błogosławieństwo trzecie: „Błogosławieni, którzy się smućą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4). Św. Augustyn i św. Tomasz zauważają, że umiejętność przystoi smutnym, którzy, poznaawszy znikomość i przemijalność dóbr tego świata, zdążają do pełnego pocieszenia w Królestwie niebieskim⁶⁴. W tej perspektywie Benedykt XVI stwierdza, że najgłębszy sens „błogosławieństwa smutnych” zrozumieć można przyjmując postawę współcierpienia pod Krzyżem Jezusa: „Kto nie okazuje twardego serca wobec bólu i nieszczęść drugiego, kto nie otwiera swej duszy na czynienie zła, lecz cierpi pod jego ciężarem, ten przyznaje słuszność prawdzie i Bogu, i otwiera okna świata, by wpuścić światło. Smucącym się w taki sposób przyobiecana jest wielka pociecha”⁶⁵.

Ukierunkowanie cnoty wiary ku błogosławieństwom poprzez odpowiadające jej dary Ducha Świętego, wskazuje, że horyzontem teologii św. Tomasza nie są jedynie teoretyczne rozważania zarezerwowane dla elity intelektualnej, ale ukazanie każdemu człowiekowi drogi do szczęścia. W wierze chodzi bowiem ostatecznie o pytanie: co czyni człowieka naprawdę szczęśliwym? (*id per quod homo beatus efficitur*)⁶⁶. Akwinata wskazuje wyraźnie, że „wiara dotyczy przede wszystkim tego, czego widokiem będziemy się cieszyć w żywocie wiecznym i tego, co nas do żywota wiecznego prowadzi” (*illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducemur*

⁶² Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, s. 193.

⁶³ Por. S. Th., II-II, q. 8, a.7; A. Gardeil, *Duch Święty w życiu chrześcijańskim*, Kielce 1947, s. 129-153.

⁶⁴ Por. S. Th., II-II, q. 9, a. 4; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 244.

⁶⁵ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 83.

⁶⁶ Por. S. Th., II-II, q. 2, a. 5; W. Giertych, *Jak żyć łaską*, dz. cyt., s. 326-329.

ad vitam aeternam)⁶⁷. Do osiągnięcia tego celu nie wystarczy jednak ani wielka wiedza, ani heroiczne decyzje woli, lecz łaska: „Łaska przynosi wiarę” (*gratia facit fidem*)⁶⁸. Ona bowiem oświeca umysł i ukierunkowuje nasze dążenia ku celowi ostatecznemu, polegającemu na radowaniu się bliskością Boga w komunii, która zawiera w sobie poznanie i miłość⁶⁹. Dlatego św. Augustyn wzywa: „Wierz i przyjdź, kochaj, a będziesz pociągnięty. (...) Wierz, a już przybyłeś” (*Crede, et venis; ama, et traheris... ubi credis, ibi venis*)⁷⁰.

2.4. ŻYCIE WIARĄ I SPRZECIWI WOBEC NIEJ

Wiara, udoskonalana darami Ducha Świętego, objawia się w konkretnych czynach chrześcijanina, które wiodą go do błogosławionej szczęśliwości. Św. Paweł, przypominając wiarę Abrahama, stwierdza: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (Ef 4,3; por. Rdz 15,6). Akt wiary, jako wolna i świadoma odpowiedź dana przez człowieka Bogu, jest aktem moralnym. W akcie tym zawiera się nie tylko prawda o Bogu, ale również obowiązki wynikające z tej prawdy. „Czyn z wiary” (2Tes 1,11) ukazuje pełnię wiary chrześcijanina, stanowiąc fundament jego życia moralnego⁷¹. Z cnoty wiary wypływają następujące zobowiązania, które „poczytane są za sprawiedliwość”: poznanie wiary, częste wzbudzanie aktów wiary, wyznawanie wiary, rozszerzanie wiary, obrona zagrożonej wiary, uległość wobec nauczycielskiego urzędu Kościoła⁷².

Prawdziwa wiara jest związana z wypływającym z niej działaniem. Św. Paweł podkreśla: „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Ga 3,11). Chrześcijanin żyje więc według wiary, ale także z wiary czerpie życie. Związana jest z tym postawa posłuszeństwa wobec objawiającego się Boga i Jego nakazów. Termin „wiara” (gr. *pistis*) oznacza w Nowym Testamencie posłuszeństwo wobec Boga, „niewiara” zaś jest synonimem „nieposłuszeństwa”⁷³. Chrześcijanin jest wezwany do umacnia-

⁶⁷ S. Th., II-II, q. 1, a. 8.

⁶⁸ S. Th., II-II, q. 4, a. 4.

⁶⁹ Por. G. Vergauwen, *Egzystencjalna zgoda a intelektualna zgodność. Racjonalność teologicznego dyskursu*, Teofil 2(2001), s. 31-32.

⁷⁰ Św. Augustyn, *Sermo* 131, 2, w: PL 38, 729.

⁷¹ Por. F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, Roczniki Teologiczne 41(1994)3, s. 7-18.

⁷² Por. C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 114-118; W. Polak, *Życie w Chrystusie. Teologiczny wymiar życia moralnego*, Gniezno 1997, s. 51-54.

⁷³ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 73-74.

nia swojej wiary, strzeżenia jej z roztropnością i czujnością oraz odrzucania wszystkiego, co się jej sprzeciwia⁷⁴

Bez uczynków wiara jest martwa (por. Jk 2,26). Wiara pozbawiona nadziei i miłości nie jednoczy wiernego w sposób pełny z Chrystusem i nie czyni Go żywym członkiem Jego Mistycznego Ciała. Chrześcijaнин powinien nie tylko zachowywać wiarę i żyć nią, ale także wyznawać ją, odważnie świadczyć o niej i szerzyć ją. Św. Paweł podkreśla: „Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,10). Sobór Watykański II akcentuje powszechne powołanie do apostołstwa wiary: „Każdy uczeń Chrystusa ma obowiązek szerzenia wiary stosownie do swoich możliwości”⁷⁵. Służba i świadectwo wiary są nieodzowne do zbawienia⁷⁶. Chrystus bowiem naucza: „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed Moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32-33).

To „zaparcie się” jest niejednokrotnie przejawem postawy „zawziętości” i „zaślepienia” wobec Bożej prawdy, przed którą przestrzega autor *Listu do Hebrajczyków*: „Aby nie było w kimś z was przewrotnego serca niewiary” (Hbr 3,12). Człowiek bowiem, pozostając wolny wobec wezwania wiary, może, niestety, zareagować na nie „przewrotnym sercem”, czyli sprzeciwem określanym mianem grzechu niewiary. Grzech ten polega na lekceważeniu prawdy objawionej lub na dobrowolnej odmowie wyrażenia na nią zgody⁷⁷. Akwinata wyróżnia dwa rodzaje niewiary: negatywną (brak wiary) i pozytywną (przeciwstawienie się wierze). Niewiara negatywna, jako brak wiary, jest niezawiniona i wynika z tego, że się wiary nie zna, gdyż się o niej nic nie słyszało. Niewiara pozytywna jest natomiast zawiniona, gdyż polega na dobrowolnym sprzeciwianiu się, nieprzyjmowaniu, a nawet pogardzaniu prawdą objawiającego się Boga⁷⁸. Św. Tomasz stwierdza, że skoro grzech polega na odwróceniu się od Boga, to niewiara, najbardziej oddalając człowieka od Stwórcy, jest najgorszym spośród wszystkich występków moralnych⁷⁹. Jej główną przyczyną jest pycha, która zaślepia umysł. W tej wadzie głównej zawarta jest negacja samego Boga posunięta aż do nienawiści, gdyż człowiek pyszny uważa, że

⁷⁴ Por. KKK, n. 2088.

⁷⁵ KK, n. 17.

⁷⁶ Por. KKK, n. 1814-1816.

⁷⁷ Por. KKK, n. 2089.

⁷⁸ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 1.

⁷⁹ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 3.

od nikogo nie jest zależny⁸⁰. Ponadto źródłem niewiary jest nieuporządkowana sfera zmysłowo-uczuciowa. Jak zauważa R. Kostecki, więcej trudności w wierze sprawia strona moralna niż intelektualna. Nieporządek moralny bowiem doprowadza do pewnego zaślepienia lub otępienia w sprawach odnoszących się do Boga⁸¹.

Z niewiary wynikają grzechy, które osłabiają podstawę wiary, a nawet niszczą wlaną cnotę wiary (tzw. *habitus fidei*). Należą do nich: niewiara pogan (nie zetknęli się żadnym sposobem z prawdą ewangeliczną); herezja (uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiejś prawdzie objawionej); apostazja (całkowite porzucenie wiary chrześcijańskiej); schizma (odmowa uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymu lub wspólnoty z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo), bluźnierstwo (urąganie, szydzenie skierowane przeciw Bogu); dobrowolne wątplenie (lekceważenie tego, co Bóg objawił i co Kościół podaje do wierzenia)⁸².

Należy jednak odróżnić grzechy przeciwne wierze od wątpliwości, które w sposób niezawiniony i niedobrowolny mogą pojawiać się na drodze wiary chrześcijanina, mającego uczciwą wolę dalszego poszukiwania prawdy. Są one wynikiem pewnej chwiejności, trudności w przewyciężeniu wysuwanych przeciwko wierze zarzutów, a także niepokojem spowodowanym jej niejasnością⁸³. Jeśli wątpliwości te wynikają z niewiedzy, należy udzielić osobie wątpiącej stosownych wyjaśnień lub wskazać odpowiednią lekturę. W przypadku, gdy wątpliwości spowodowane są stanem nerwowości i pojawiają się tzw. natręctwa myślowe, należy zdać się na wolę Bożą i nie zadrećcać się więcej. Niejednokrotnie przydatna w takiej sytuacji może okazać się pomoc psychologa⁸⁴. Istnieją także tzw. kryzysy wiary, które mają charakter przejściowy i występują najczęściej w okresie dojrzewania, gdy zachodzi proces przechodzenia od dziecięcych przekonań religijnych do wiary człowieka dorosłego. Źródłem kryzysu może być również jakieś trudne doświadczenie życiowe, gdy nie można zrozumieć, dlaczego Bóg „milczy”, nie interweniuje, jest jakby nieobecny (Bóg ukryty – *Deus absconditus*, Bóg milczący – *Deus tacens*)⁸⁵. Zdarza się

⁸⁰ Por. S.Th., II-II, q. 10, a. 1; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, Kraków 2001, s. 44-69.

⁸¹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 61-65.

⁸² Por. KKK, n. 2088-2089; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 54-56; A. Drózd, *Wiara-nadzieja-miłość*, Tarnów 1994, s. 51-59.

⁸³ Por. KKK, n. 2088.

⁸⁴ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 2, dz. cyt., s. 70-71.

⁸⁵ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 85-87.

także, że „kryzys wiary” jest swoistą duchową próbą „nocy ciemnej”, poprzez którą Bóg w swym tajemniczym działaniu pragnie oczyścić i umocnić nasze zawierzenie wobec Niego. Przykładem tego jest bł. Matka Teresa z Kalkuty, która w swoim życiu doświadczyła trwającego blisko pięćdziesiąt lat dramatycznego zmagania o wiarę. Bł. Teresa „od nocy ciemnej” nie zaprzestała jednak swej misji miłosierdzia wobec ludzi najbardziej opuszczonych, a jej wytrwanie i zawierzenie wydaje się stanowić dzieło o wiele większe niż to, za które podziwia ją świat. W jednym ze swoich listów wyznała: „Jeśli kiedykolwiek będę świętą – na pewno będę świętą od «ciemności». Będę ciągle nieobecna w niebie – aby zapalać światło tym, którzy są w ciemnościach na ziemi”⁸⁶.

3. CNOTA NADZIEI

Ch. Péguy, nakreślając relacje, jakie zachodzą pomiędzy cnotami teologalnymi, w następujący sposób charakteryzuje nadzieję: „Maleńka nadzieja posuwa się naprzód zawieszona na ramionach dwóch starszych siostr, które podtrzymują ją za ręce. I pomiędzy dwiema siostrami znajduje miejsce, aby dać się unosić do przodu. Choć jest jak dziecko niemające dość siły, aby chodzić samodzielnie, to jednak w rzeczywistości właśnie ona jest tą, która podtrzymuje dwie pozostałe”⁸⁷.

Każdy człowiek potrzebuje zatem nadziei. Jednak nie wystarcza mu tylko nadzieja ograniczona do przestrzeni ziemskiej, zamknięta na transcendencję, utożsamiająca się z „rajem” obiecywanym przez naukę i technikę czy z konsumpcyjną szczęśliwością opartą na hedonizmie. Tego typu złudne nadzieje nie są zdolne zaspokoić pragnienia szczęścia, którego ludzkie serce nie przestaje odczuwać⁸⁸. Benedykt XVI zauważa: „Człowiek potrzebuje innej nadziei, która idzie dalej. Staje się jasne, że może zaspokoić go jedynie coś nieskończonego, co zawsze będzie czymś więcej niż to, co kiedykolwiek może osiągnąć”⁸⁹.

⁸⁶ Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem”*. Prywatne pisma Świątej z Kalkuty, Kraków 2008, s. 310; por. W. Stinissen, *Teresa od nocy ciemnej*, W drodze 2(2008), s. 18-23; S. Rusin, *Pół wieku ciemności*, List 24(2008)4, s. 28-31.

⁸⁷ Ch. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, w: *I Misteri*, Milano 1997, s. 180-183; Conferenza Episcopale Italiana, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, Milano 2005, s. 14.

⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 10.

⁸⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 30.

Dlatego tęsknimy za tym, co sięga wieczności, za nadzieją, której substancją jest wiara⁹⁰.

W tej perspektywie szczególnym zadaniem stojącym przed teologią moralną jest ukazywanie ewangelicznej perspektywy nadziei zakorzenionej w Bogu, która tak potrzebna jest światu zagubionemu obecnie w mirażu wartości pozornych. Chrześcijanin wezwany jest do tego, aby „wypłynął na głębię” i, poznając oblicze Chrystusa, ciągle na nowo „przekraczał próg nadziei”. W tym kontekście znamienne jest stwierdzenie Jana Pawła II: „Jest rzeczą bardzo ważną, ażeby przekroczyć próg nadziei, nie zatrzymywać się przed nim, ale pozwolić się prowadzić”⁹¹. To „przekraczanie progu nadziei” otwiera jej szerszą perspektywę jako cnoty teologalnej, wyrażającej stosunek do Boga jako najwyższego i upragnionego celu, ku któremu zmierza osoba ludzka⁹².

3.1. BIBLIJNA DYNAMIKA NADZIEI

S. Th. Pinckaers wskazuje na dynamikę cnoty nadziei obecną w Piśmie Świętym. W ujęciu biblijnym nadzieja jest cnotą pragnienia, które kieruje nas ku szczęściu. Nadzieja zawiera w sobie odwagę istnienia i działania, połączoną z akceptacją ryzyka w życiu, z cierpliwym znoszeniem trudu i bólu, niecofaniem się nawet przed śmiercią. W świetle Biblii, nadzieja realizuje się w trzech etapach, jakby w trzech wątkach: obietnicy, próby i spełnienia⁹³.

Starotestamentalnym przykładem takiej dynamiki nadziei jest historia Abrahama. Najpierw jest obietnica Boga i posłuszeństwo Abrahama. Wszystko wydaje się spełniać: Sara rodzi Izaaka - syna obietnicy. Ale nieoczekiwanie przychodzi godzina próby, w której Bóg wzywa Abrahama do złożenia Izaaka w ofierze. Nawiązując do tej sytuacji, W. Chrostowski zaznacza, że wydarzenie na górze Moria było wielką próbą nadziei: „Bóg żąda od Abrahama ofiary nie tylko z syna, żąda ofiary z miłości. Chodzi o to, by ofiarować Bogu swoją ojcowską miłość, ale nie tylko miłość – także nadzieję. Przecież przez tego syna Abraham ma się rozmnożyć, a teraz ta nadzieja umiera...”⁹⁴. Pierwsi chrześcijanie, zgodnie z sensem alegorycznym, widzieli w ofierze Iza-

⁹⁰ Por. tamże, n. 10.

⁹¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 163.

⁹² Por. T. Sikorski, A. Zuberbier, *Nadzieja*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 318-321.

⁹³ Por. S. Th. Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, Poznań 1998, s. 35-36.

⁹⁴ W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Toruń 2004, s. 82-83.

aka zapowiedź ofiary Chrystusa. Próba nadziei jest tutaj warunkiem jej płodności przez miłość. Bóg spełnia nadzieję Abrahama i, przywracając mu syna, uroczyście odnawia obietnicę błogosławieństwa (por. Rdz 12-22)⁹⁵.

Podobną dynamikę nadziei odnaleźć można w błogosławieństwach zapisanych w Ewangelii św. Mateusza (por. Mt 5,3-12). Tradycja teologiczna, nawiązująca do św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Tomasa z Akwinu, interpretowała je jako opis duchowej drogi chrześcijanina od ubóstwa i upokorzenia do pokoju i mądrości synów Bożych. W ten sposób Błogosławieństwa są jakby splecione z trzema wątkami myśli, które odpowiadają trzem etapom, jakie wyróżnia się w dziejach Abrahama: najpierw wątek obietnicy szczęścia, następnie wątek próby, a w końcu wątek nagrody. W najbardziej wyraźny sposób dynamika nadziei objawia się w życiu Chrystusa, zwłaszcza w głównych fazach misterium zbawienia: najpierw Zwiastowanie i Wcielenie, następnie Męka i Śmierć, wreszcie Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego. Paschalny charakter nadziei chrześcijańskiej znajduje swój niezachwiany punkt oparcia w Chrystusie. Zwraca na to uwagę św. Paweł: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3,1-3). Owo „szukanie tego, co w górze”, wyznacza kierunek każdego powołania chrześcijańskiego, począwszy od powołania apostołów, którzy zostali wezwani do pozostawienia wszystkiego i pójścia z Jezusem, następnie poddani próbie męki, aby w końcu otrzymać dar Ducha Świętego i głosić nadzieję zbawienia „aż po krańce świata” (por. Rz 10,18). W Kościele, za sprawą liturgii, te trzy etapy nadziei uobecniają się w cyklu rocznym. Okres Bożego Narodzenia uwypukla narodziny nadziei, Wielki Post i Męka Pańska łączą nas duchowo z próbą nadziei, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego stanowią jakby żniwo nadziei⁹⁶.

3.2. OKREŚLENIE CNOTY NADZIEI

Dzięki teologalnej cnotie nadziei pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność

⁹⁵ Por. J. Lourenço, *Abraham a nadzieja ludu żydowskiego*, *Communio* 17(1997)5, s. 40-46.

⁹⁶ Por. S. Th. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasa z Akwinu*, Poznań 1998, s. 164-177; J. Bramorski, *Nadzieja chrześcijańska w perspektywie wyzwań europejskich*, *Theologica Thoruniensia* 5(2004), s. 201-204.

w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego. Autor *Listu do Hebrajczyków* wzywa: „Trzymajmy się niewzruszenie nadziei, którą wyznajemy, bo godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10,23). On „wylał na nas obficie Ducha Świętego przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3,6-7)⁹⁷. Cnota nadziei stanowi eschatologiczne ukierunkowanie życia chrześcijańskiego. Jest ufnym oczekiwaniem błogosławieństwa Bożego i uszczęśliwiającego oglądania Boga⁹⁸.

Św. Tomasz, definiując nadzieję w sensie ogólnym, stwierdza, że jej przedmiotem jest dobro przyszłe, trudne i możliwe do osiągnięcia (*objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi*)⁹⁹. Akwi-nata precyzuje dalej, że przedmiotem własnym, właściwym i naczelnym nadziei jest szczęście wieczne (*objectum spei est beatitudo aeterna*)¹⁰⁰. Nadzieja dosięga zatem Boga, opierając się na Jego pomocy w osiągnięciu dobra spodziewanego. Dobro zaś, którego właściwie i przede wszystkim spodziewamy się od Boga, jest dobrem nieskończonym, czyli życiem wiecznym, polegającym na rozkoszowaniu się samym Bogiem (*fruitio Dei*)¹⁰¹. Jedyne bowiem Bóg „może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć”¹⁰².

W tej perspektywie nadzieja jawi się jako cnota teologalna, ponieważ sam Bóg jest jej przedmiotem (przedmiot materialny). Doktor Anielski stwierdza: „Głównym przedmiotem nadziei jako cnoty jest Bóg” (*quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus*)¹⁰³. Jako chrześcijanie nie spodziewamy się bowiem zapłaty godnej niewolnika czy sługi, ale dopuszczenia jako synów do wewnętrznej szczęścia miłości Boga w Trójcy Jedynej. Pragniemy nie tyle darów, ale samego Dawcy, który jest Darem *par excellence*. Nasza nadzieja nie jest oczekiwaniem na „coś”, ale na „Kogoś”. Benedykt XVI podkreśla: „Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakkolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca”¹⁰⁴. W nadziei otrzymujemy bowiem „ducha przybrania za synów, w któ-

⁹⁷ KKK, n. 1817.

⁹⁸ Por. KKK, n. 2090; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, dz. cyt., s. 149-152.

⁹⁹ S.Th., II-II, q. 17, a. 1.

¹⁰⁰ S.Th., II-II, q. 17, a. 2; por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 121-124.

¹⁰¹ S.Th., II-II, q. 17, a. 2.

¹⁰² Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 31.

¹⁰³ S.Th., II-II, q. 17, a. 5.

¹⁰⁴ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 31.

rym wołamy: Abba, Ojczy” (Rz 8,15). Celem ostatecznym jest Bóg, który oddaje się nam, abyśmy, osiągając Go, byli szczęśliwi. Jak zauważa R. Kostecki, „szukamy Pana Boga w raju, a nie raju Pana Boga”¹⁰⁵.

Ponadto sam Bóg jest motywem nadziei (przedmiot formalny). Opiera się ona bowiem nie na czynach ludzkich, ale na obietnicach Bożych, gdyż „godny jest zaufania Ten, który dał obietnicę” (Hbr 10,23). Doktor Anielski zaznacza, że „nadzieja opiera się na miłosierdziu i wszechmocy Bożej”¹⁰⁶. Nadzieja jest tęsknotą człowieka za Bogiem i ufnością pokładaną w Bogu, że On w swej odwiecznej miłości zechce się nam udzielać. Akwinata podkreśla, że „dzięki nadziei lgniemy do Boga jako do praźródła pełnej dobroci dla nas, w sensie: nadzieja daje nam oparcie o pomoc Bożą w osiągnięciu szczęścia”¹⁰⁷. Cnota nadziei uzdalnia wolę człowieka, będącą jej podmiotem, do tego, aby spodziewał się „Boga od Boga przez Boga” (*sperare Deum a Deo per Deum*)¹⁰⁸.

W tej perspektywie cnota nadziei nie jest zwykłym oczekiwaniem naznaczonym wielorakimi tęsknotami i pragnieniami ludzkiego serca. Nadzieja ta, „dążąc do tego, co w górze, a nie do tego, co na ziemi” (por. Kol 3,2), wzbudzona jest i nieustannie ożywiana przez Boże przyjście i przez działanie Ducha, stanowiąc antycypację obecności świata Bożego w historii człowieka. Nie przekreśla to jednak ludzkiego wymiaru nadziei, ale ukierunkowuje go i ożywia samoudzielaniem się życia Bożego. Dlatego Benedykt XVI stwierdza: „Chrześcijańskie orędzie nadziei nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie”¹⁰⁹. Dzięki temu człowiek w swoim dążeniu do transcendencji żyje nadzieją przychodzących od Boga rzeczy nowych, poznając już tutaj po części i oczekując pełni piękna „nowego nieba i ziemi nowej” (por. Ap 21,1). Wyraził to autor *Listu do Hebrajczyków*, wskazując, że zaofiarowana nam przez Boga nadzieja jest „bezpieczną i silną kotwicą duszy, która przenika poza

¹⁰⁵ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰⁶ S.Th., II-II, q. 18, a. 4.

¹⁰⁷ S.Th., II-II, q. 17, a. 6.

¹⁰⁸ Por. D. Mongillo, *Virtù teologali*, dz. cyt., s. 1489-1491; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytań o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 546-556.

¹⁰⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 2.

zasłone” (Hbr 6,19). Nadzieja jest cnotą wyrażającą stan ziemskiego pielgrzymowania (*status viae*) do ojczyzny niebieskiej¹¹⁰. Wskazał na to Jan Paweł II: „Jest to zatem cnota typowa dla *homo viator*, człowieka pielgrzyma, który zna wprawdzie Boga i wieczne powołanie przez wiarę, ale jeszcze nie dostąpił wizji uszczęśliwiającej”¹¹¹.

3.3. NADZIEJA JAKO DZIEŁO DUCHA ŚWIĘTEGO

Teologalna cnota nadziei jawi się jako pełen piękna odbłask obecności Ducha Świętego w odkupionej egzystencji chrześcijanina. Rodzi się ona w obszarze napięcia między wiecznością a czasem, gdy, dzięki działaniu łaski Bożej, następuje otwarcie naszego czasu na wieczność. Nadzieję wzbudza Duch Święty, który w Trójcy nazywany jest Darem. To dzięki Jego misji historia ludzka staje się przestrzenią, w której realizuje się i uobecnia tajemnica zbawienia. Jak zauważa B. Forte, poprzez obecność Ducha Pocieszyciela „dzisiaj” człowieka może zostać przepełnione łaską „jutra” Boga. Duch Święty, który w odwiecznym misterium wewnątrztrynitarnego życia jest więzią miłości Ojca i Syna, otwiera Trójcę Świętą na świat, a świat na Trójcę i stanowi o ich wzajemnym zjednoczeniu. Dzięki łasce Ducha Świętego nadzieja chrześcijańska nigdy nie zawodzi, stanowiąc antycypację i gwarancję obiecaney przyszłości: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Chrystus, będąc w nas „nadzieją chwały” (por. Kol 1,27; 1Tm 1,1), prowadzi nas do Ojca, który jest Bogiem nadziei (por. Rz 15,13). Jednak zawsze dokonuje się to w Duchu Świętym, dzięki któremu chrześcijanin może obfitować w nadzieję: „A Bóg, [dawca] nadziei, niech wam udzieli pełni radości i pokoju w wierze, abyście przez moc Ducha Świętego byli bogaci w nadzieję” (Rz 15,13)¹¹².

Moc Ducha Świętego udoskonala cnotę nadziei przez dar bojaźni Bożej. Jest to święta bojaźń przed odrzuceniem miłości Boga; bojaźń dziecka, które nie tyle lęka się kary, ile raczej obrazy najlepszego Ojca

¹¹⁰ Por. J. Bramorski, „*Homo viator*” w poszukiwaniu nadziei. *Pielgrzymowanie jako obraz ludzkiej kondycji „in statu viae”*, w: *Aksjologia turystyki*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2006, s. 135-147.

¹¹¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, s. 387; por. S. Nowosad, *Nadzieja na „visio Dei” w życiu moralnym*, w: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 143-166.

¹¹² Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14.

i tego, by Go nie utracić. Akwinata odróżnia bojaźń niewolniczą (*timor servilis*), która lęka się kary, od bojaźni dziecięcej (*timor filialis*), która lęka się winy, czyli nie chce urazić miłującego Boga i z Nim się rozłączyć: „Jeśli człowiek nawraca się do Boga i trzyma się Go z bojaźni przed grożącą karą, będzie to bojaźń niewolnicza; jeśli zaś czyni to z bojaźni przed grzechem, będzie to bojaźń dziecięca; dzieci bowiem cechuje to, że boją się obrazić ojca”¹¹³. „Bojaźń dziecięca” jest darem Ducha Świętego, gdyż nie odstrasza człowieka od Boga, ale przeciwnie – rzuca go w Jego ojcowskie ramiona. Bojaźń ta nie osłabia nadziei, ale wzmacnia jeszcze jej dążenie oraz ufność w Bogu. Sprawia ona, że lękamy się zerwania więzi z Bogiem, który pomaga nam w osiągnięciu szczęścia wiecznego, polegającego na zjednoczeniu z Nim samym. Dlatego „bojaźń dziecięca i nadzieja wzajem się splatają i uzupełniają”¹¹⁴. W ten sposób bojaźń Boża staje się „początkiem mądrości” (Ps 111,10), gdyż, jak podkreśla św. Tomasz, „dla nas, chrześcijan, mądrość jest nie tylko rozpamiętywaniem spraw Bożych, lecz również kierowniczką ludzkiego życia”¹¹⁵.

Z udoskonalanej świętą bojaźnią cnoty nadziei rodzi się duch ewangelicznego ubóstwa. Darowi bojaźni Bożej odpowiada błogosławieństwo „ubogich w duchu”, gdyż jej zadaniem jest okazywanie Bogu uległości i szukanie w Nim tylko, a nie w sobie samym (pycha) czy w dobrach materialnych (chciwość), celu życia¹¹⁶. Benedykt XVI, analizując błogosławieństwo „ubogich w duchu”, stwierdza: „Izrael widzi bliskość Boga właśnie w swym ubóstwie; uznaje, że właśnie ubodzy są w swej pokorze bliscy serca Bożego, w przeciwieństwie do pychy bogatych, którzy budują tylko na sobie. (...) «Ubodzy» są to ludzie, którzy nie przechwalają się swymi osiągnięciami przed Bogiem. (...) Ludzie, którzy są świadomi swego wewnętrznego ubóstwa, którzy kochają, po prostu otwierają swe serce na Boże dary i żyją w wewnętrznej harmonii z istotą i słowem Boga. (...) Przychodzą z pustymi rękami. Nie z rękami, które gdy pochwycą, mocno trzymają, lecz z rękami, które się otwierają i obdarowują, i w ten sposób gotowe są na przyj-

¹¹³ S.Th., II-II, q. 19, a. 2; por. Benedykt XVI, *Bójcie się Boga, ale nie ludzi* (Rzym, 22 czerwca 2008), Przewodnik Katolicki 26(2008), s. 16; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 245.

¹¹⁴ S.Th., II-II, q. 19, a. 9; R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 141-144.

¹¹⁵ S.Th., II-II, q. 19, a. 7.

¹¹⁶ Por. S.Th., II-II, q. 19, a. 12; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 136-138; P. Góralczyk, *Ubóstwo duchowe a ubóstwo materialne*, *Communio* 6(1986)5, s. 48-57.

mowanie darów Bożej dobroci”¹¹⁷. Ubóstwo nie jest zatem nędzą, ale oczekiwaniem „ubogich Pana” (*anawim*), którzy jedynie w Bogu pokładają swą ufność. W tym kontekście ubóstwo oznacza wyrażenie zgody na nieprzewidywalne i niemożliwe do wydedukowania zaskakiwanie nas przez Boga. Być „ubogim Pana” to rezygnować z przeżywania własnej przyszłości jako rzeczywistości do końca zaplanowanej i budowanej tylko przez nas samych, na rzecz prymatu przyszłości absolutnej, która jest przyjściem do nas Trójjedynego Boga. On, dotykając rzeczywistości naszego życia, przemienia ją zgodnie ze swoim odwiecznym planem. Mieć chrześcijańską nadzieję, to pozwolić, aby niejako ona „miała” nas, wyznaczając kierunek nie tyle według naszych projektów, ale zgodnie z wolą Stwórcy. Żyć nadzieją chrześcijańską oznacza zgodzić się na tę formę ubóstwa, które otwiera nas na akceptację trudnych niejednokrotnie do zrozumienia „dróg Bożych, które nie są naszymi drogami” (por. Iz 55,8). Być człowiekiem nadziei to, jak podkreśla B. Forte, pozwolić bez zastrzeżeń zakłócić swój spokój przez przyjście Innego i być gotowym do porzucenia wszelkiej osiągniętej pewności, aby powierzyć się zaskakującej obietnicy Boga¹¹⁸.

3.4. NADZIEJA JAKO WYZWANIE

Św. Piotr stawia przed chrześcijanami zadanie: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1P 3,15). Cnota nadziei stanowi zatem zobowiązujące wyzwanie moralne. Odpowiadając bowiem dążeniu do szczęścia, złożonemu przez Boga w sercu każdego człowieka, podejmuje ona te oczekiwania, które inspirują działania ludzi. Nadzieja oczyszcza je, ukierunkowując na Królestwo Niebieskie, a także chroni chrześcijanina przed zwątpieniem oraz podtrzymuje w każdym opuszczeniu. Cnota ta poszerza serce w oczekiwaniu szczęścia wiecznego, zabezpiecza przed egoizmem i prowadzi do odkrycia szczęścia w miłości realizowanej poprzez postawę daru z siebie¹¹⁹.

Benedykt XVI podkreśla: „Została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej teraźniejszości”¹²⁰. Szczególne znaczenie egzystencjalne cnoty nadziei okazuje się

¹¹⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 73-74.

¹¹⁸ Por. B. Forte, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 14-15.

¹¹⁹ Por. KKK, n. 1818.

¹²⁰ Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 1.

bowiem w trudnych i bolesnych sytuacjach życiowych, których nie da się przezwyciężyć bez wytrwałości i cierpliwości. W Piśmie Świętym często spotkać można zamienne używanie słów „nadzieja” (gr. *elpis*) i „cierpliwość” (gr. *hypomone*). Dlatego zachęta „bądźcie cierpliwi” oznacza często „mieście nadzieję”¹²¹. Ta umiejętność oczekiwania złączonego z cierpliwym znoszeniem prób jest dla wierzącego niezbędną, aby mógł „dostać obietnicy” (por. Hbr 10,36)¹²². Fundamentem pełnej nadziei jest cierpliwość, tak potrzebnej chrześcijaninowi, zwłaszcza, gdy przechodzi przez „ciemną dolinę” (por. Ps 23,4), jest obecność Chrystusa Dobrego Pasterza, „który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie za mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał”¹²³.

Sobór Watykański II podkreśla, że każdy chrześcijanin „stosownie do własnych darów i zadań, winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”¹²⁴. Nadzieja nie jest jednak jedynie ludzką siłą, otwierającą na nieokreśloną przyszłość i pomagającą osiągnąć postęp i rozwój dający się zmierzyć w skali ludzkich ocen. Ma ona znamię nieskończoności eschatologicznego spełnienia, odniesienia do nadziei dóbr przyszłych, których uosobieniem jest Chrystus, nadający sens naszej egzystencji, w której „oczekujemy mocni w wierze «błogosławionej nadziei i przyjścia chwały Boga i Zbawiciela naszego» (Tyt 2,13)”¹²⁵. Szczególne wyraziste przesłanie nadziei odnaleźć można w konstytucji soborowej *Gaudium et spes* („Radość i nadzieja”). Dokument ten podkreśla, że nie świat idealny, lecz realny był i jest miejscem spotkania z Bogiem oraz polem misji uczniów Jezusa. Dlatego zarówno radość i nadzieja, jak i smutek i trwoga, stanowią doświadczenia na drodze do ostatecznego sensu i spełnienia. W tym kontekście chrześcijanie są wezwani, aby przez świadectwo miłości i prawdy budzili „u ludzi na całym świecie żywą nadzieję, która jest darem Ducha Świętego”¹²⁶. Przy całym skierowaniu w stronę życia wiecznego, chrześcijańskie orędzie moralne nigdy

¹²¹ Por. P. Góralczyk, *Cierpliwa wytrwałość*, *Communio* 19(1999)5, s. 54-57; R. Deville, *Cierpliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 159-160; S. Pisarek, „*Cierpliwa wytrwałość*” (*hypomone*) w *Nowym Testamencie*, *Ateneum Kapłańskie* 108(1987)1, s. 27-37; S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 109.

¹²² Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 9.

¹²³ Tamże, n. 6.

¹²⁴ KK, n. 41.

¹²⁵ Tamże, n. 48.

¹²⁶ KDK, n. 93.

nie było obojętne wobec świata, ale otwarte na współczesnego człowieka, także w zakresie jego pytań, niepokojów i oczekiwań. Przykładem tego jest adhortacja *Ecclesia in Europa*, w której Jan Paweł II ukazał aktualne wyzwania moralne w perspektywie cnoty nadziei. Fundamentalnym przesłaniem tego dokumentu jest stwierdzenie, że Chrystus żyjący w Kościele jest źródłem nadziei dla Europy i świata. Mottem refleksji zawartych w adhortacji są słowa z *Apokalipsy św. Jana*: „Przestań się lękać” (Ap 1,17). Współcześnie odczuwamy bowiem wieloraki lęk przed przyszłością, doświadczając często wewnętrznej pustki, osamotnienia i utraty sensu życia¹²⁷.

Lęk paraliżuje człowieka, stając się w nim źródłem grzechów przeciwko teologicznej cnocie nadziei, pośród których tradycja teologiczno-moralna wymienia rozpacz (*desperatio*) i zuchwalstwo (*praesumptio*). Św. Tomasz podkreśla, że rozpacz jest największym grzechem (*desperatio est gravissimum peccatum*), polegającym na tym, że człowiek, nie mając nadziei uczestniczenia w dobroci Bożej (*homo non sperat se bonitatem Dei participare*), niejako „schodzi do piekła” (*descendere in infernum*)¹²⁸. W poetycki sposób wyraził to Dante Alighieri w *Boskiej komedii*, umieszczając nad bramą piekła następujące słowa: „Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy [tu] wchodzicie” (*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*)¹²⁹.

Jak zauważa J. Woroniecki, do postawy rozpaczycy dochodzi się stopniowo poprzez zniechęcenie, które przybiera formę duchowego lenistwa (*acedia*). Przejawia się ono w postawie resentymentu związanego ze smutkiem płynącym z tego, że dobro jest trudne¹³⁰. Ojcowie pustyni, zwłaszcza Ewagriusz z Pontu, nazywali tę wadę „demonem południowym” (*demonium meridianum*) (por. Ps 91,6). Oznakami *acedii* są: lęk przed trudnościami, niechęć do podejmowania wysiłku, niedbalstwo, niestałość w dobrym, niezdolność opierania się pokusom, niechęć do tych, którzy są gorliwi, tracenie czasu, folgowanie zmysłom, zaniedbywanie obowiązków stanu¹³¹.

¹²⁷ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 7-9; J. Bramorski, *Nadzieja chrześcijańska w perspektywie wyznań europejskich*, art. cyt., s. 210-212.

¹²⁸ Por. S.Th., II-II, q. 20, a. 3.

¹²⁹ Dante Alighieri, *Boska komedia*, Warszawa 1965, s. 32.

¹³⁰ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 189; S.Th., II-II, q. 20, a. 4; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Londyn 1964, s. 117.

¹³¹ Por. Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, Kraków 1998, s. 393-395; G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, Kraków 1998, s. 163-306; T. Śpidlik, *U źródeł światłości. Podręcznik życia chrześcijańskiego*, War-

Ponadto św. Tomasz zauważa, że „rozpacz wywodzi się z rozpusty” (*desperatio causatur ex luxuria*)¹³². Człowiek nie znajduje wówczas smaku w dobrach duchowych, a nawet czuje do nich obrzydzenie, gdyż jego serce przepelnione jest przywiązaniem do rozkoszy cielesnych. Na współzależność pomiędzy rozwiązłością seksualną a rozpaczą zwracali uwagę mistrzowie życia duchowego, podkreślając, że kiedy zły duch budzi w człowieku żądze, nie zamierza wpędzić go tylko w grzech nieczystości, lecz przez niego chce doprowadzić go do rozpacz. Sprawia ona bowiem, że chrześcijanin dobrowolnie schodzi z drogi ku zbawieniu oraz traci ufność w nieskończoną dobroć Bożą. Dlatego św. Jan Chryzostom zwraca się do Teodora z następującą zachętą: „Tylko nie rozpaczaj”¹³³. Wskutek rozpacz przestajemy oczekiwać od Boga osobistego zbawienia, pomocy do jego osiągnięcia oraz przebaczenia grzechów. Rozpacz jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, gdyż sprzeciwia się dobroci Boga, który jest wierny swoim obietnicom, a także godzi w Jego miłosierdzie¹³⁴.

Innym grzechem przeciwko nadziei jest zuchwała ufność, która polega na przecenianiu swoich możliwości (pelagiańska pokusa samozbawienia), na zuchwalstwie w popełnianiu grzechów oraz niepodejmowaniu nawrócenia¹³⁵. Św. Tomasz zauważa, że jak rozpacz polega na wzgardzeniu Bożym miłosierdziem, tak zuchwalstwo gardzi sprawiedliwością Bożą. Grzech zuchwalstwa jest sięganiem przez człowieka po dobro, które uważa on za dostępne dla siebie, chociaż przekracza ono jego możliwości. Przykładem tego jest spodziewanie się odpuszczenia grzechów bez podjęcia nawrócenia czy też osiągnięcie chwały wiecznej bez zasługi. Człowiek zuchwały liczy tylko na własne siły i pnie się ku czemuś, co go przerasta, uważając to za osiągalne. Ten typ zuchwalstwa pochodzi z próżności. Istnieje także taki rodzaj zuchwalstwa, który rodzi się z pychy, gdy człowiek uważa się za kogoś tak wielkiego, że, nawet trwając w grzechu, zostanie dopuszczony do chwały nieba. Zuchwalstwo jest grzechem przeciwko Duchowi

szawa 1991, s. 188-189; J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 126-132.

¹³² S.Th., II-II, q. 20, a. 4; por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 160.

¹³³ Św. Jan Chryzostom, *Ad Theodorum lapsum*, cyt. za. T. Špidlik, *Prowadzeni przez Ducha*, Kraków 2000, s. 73.

¹³⁴ Por. J. Salij, *Grzech, łaska, sakrament pojednania*, Poznań-Kraków 2001, s. 41-47; P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, *Communio* 17(1997)5, s. 96-109.

¹³⁵ Por. KKK, n. 2091-2092; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, dz. cyt., s. 188-195; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 70-73.

Świętemu, gdyż gardzi Jego pomocą w podźwignięciu się z grzechów¹³⁶.

4. CNOTA MIŁOŚCI

Uwieńczeniem doskonałości życia chrześcijańskiego jest miłość, która z całej „świętej triady” cnót teologicznych jest „największa” (por. 1Kor 13,13). Miłość stanowi szczególną właściwość osoby. Jan Paweł II podkreśla, że „tylko osoba może miłować i tylko osoba może być miłowana”¹³⁷. Z tego stwierdzenia o charakterze ontycznym wyłania się perspektywa etyczna. Wychodząc bowiem od metafizycznej struktury miłości, odkrywa się następnie jej aspekt moralny jako cnoty, a także wymiar głęboko teologiczny jako szczególnego daru Ducha Świętego.

4.1. METAFIZYKA MIŁOŚCI

Św. Augustyn podkreślał, że nie ma człowieka bez miłości (*nemo est, qui non amat*)¹³⁸. Podstawy miłości jako cnoty teologicznej odkryć można zatem w jej strukturze ontycznej, którą św. Tomasz z Akwinu opisał w *Sumie teologicznej* w tzw. *Traktacie o uczuciach*¹³⁹. Akwinata zaznaczał, że miłość stanowi pewnego rodzaju upodobanie w dobru, które staje przed nami, gdy je poznajemy. Miłość jest zatem „upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym” (*complacentiam amantis ad amatum*)¹⁴⁰. Dobro, które ma być przedmiotem miłości, musi być zatem „dobrem dla nas” (*bonum nobis*). Dlatego, aby mogło ono wzbudzić miłość, musi być najpierw poznane. Poznanie jest warunkiem powstania miłości, gdyż nie można ukochać tego, czego się nie zna (*nil volitum nisi praecognitum*)¹⁴¹. Miłość zależna jest od poznania, które wpływa na jej jakość i stopień. Jednocześnie miłość jest drogą do głębszego poznania. Św. Augustyn ujmuje to następująco: „Nie miłuje się bowiem tego, czego wcale się nie zna. Jeśli się zaś miłuje to, co się nieco zna, to ta miłość sprawia, iż można to poznać coraz lepiej i coraz pełniej”¹⁴².

¹³⁶ Por. S.Th., II-II, q. 21, a. 1-4.

¹³⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, n. 29.

¹³⁸ Por. św. Augustyn, *Kazanie* 34, 2, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 562.

¹³⁹ Por. S.Th., I-II, qq. 26-28.

¹⁴⁰ S.Th., I-II, q. 27, a. 1.

¹⁴¹ Por. S.Th., I-II, q. 27, a. 2.

¹⁴² Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 96, 4, dz. cyt., s. 230.

Jak zauważa Benedykt XVI, „termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie inne”¹⁴³. Spośród wielu terminów stosowanych dla wyrażenia miłości, św. Tomasz wskazuje na trzy zasadnicze. Pierwszym z nich jest określenie „lubić” (*amare*), które dotyczy zarówno osób (np. kolega, koleżanka, sąsiadka), jak i rzeczy (np. dobre wino, spacer, gra w piłkę). Wyższy stopień miłości wyraża termin „kochać” (*diligere*), który oznacza miłość między ludźmi. Zachodzi jednak zasadnicza różnica pomiędzy „kochaniem kogoś” a „kochaniem się w kimś”. Druga sytuacja wskazuje bowiem na miłość samego siebie, a nie na miłość życzliwości. Św. Tomasz podkreśla, że kochający miłością życzliwości tak się ma do ukochanego jak do siebie samego (widzi w nim jakby swoje „drugie ja”), kochający zaś miłością pożądania ma się do ukochanego jak do czegoś swego (części swego dobytku)¹⁴⁴. Miłość polega na pragnieniu dla kogoś dobra (*velle alicui bonum*). Gdy tym „kimś” jesteśmy my sami, wtedy miłość przybiera formę interesowności (miłość pożądania – *amor concupiscentiae, eros*). Jeśli jednak tym „kimś”, dla którego chcemy dobra, jest inna osoba, wówczas miłość ma formę bezinteresowności (miłość życzliwości – *amor benevolentiae, filia*)¹⁴⁵. Najdoskonalszy, boski stopień miłości to „umiłowanie” (*caritas, agape*), dzięki któremu człowiek może dążyć do Boga, będąc niejako „przyciąganym przez Niego”¹⁴⁶. Ten wymiar miłości wprowadza chrześcijanina bezpośrednio w przestrzeń cnoty teologalnej.

Benedykt XVI zwraca jednak uwagę, że w dyskusji filozoficznej i teologicznej te rozróżnienia często były radykalizowane aż do przeciwstawienia miłości typowo chrześcijańskiej, czyli zstępującej, ofiarnej (*agape*), miłości wstępującej, pożądliwej i posesywnej (*eros*). W związku z tym Ojciec Święty stwierdza wyraźnie: „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura mi-

¹⁴³ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

¹⁴⁴ Por. S.Th., I-II, q. 28, a. 1.

¹⁴⁵ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 163-165; F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Pelplin 1990, s. 37-39; F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 13-24.

¹⁴⁶ S.Th., I-II, q. 26, a. 3; por. E. Ozorowski, *Bóg jest miłością*, Częstochowa 1999, s. 9-13.

łości w ogóle”¹⁴⁷. Symbolem tego jest biblijna drabina Jakubowa, wyrażająca nierozzerwalne połączenie „pomiędzy wstępowaniem i zstępowaniem, między *erosem*, który poszukuje Boga i *agape*, która przekazuje dar otrzymany”¹⁴⁸. Przeprowadzona przez Benedykta XVI pogłębiona analiza filozoficzna i teologiczna wykazuje zatem, że „miłość w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary”¹⁴⁹.

4.2. OKREŚLENIE MIŁOŚCI JAKO CNOTY TEOLOGALNEJ

W ujęciu nowotestamentalnym miłość odnosi się głównie do Boga Ojca, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Św. Jan nie waha się zatem stwierdzić, że Bóg jest miłością: „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. (...) Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 7-9.16).

Darem, który jest konsekwencją owego „trwania” człowieka wierzącego w miłości Boga, jest dar bezinteresowności. Dlatego Apostoł Jan dodaje: „Umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1J 4,11). Tak jak miłość Boża jest czystym darem bez żadnych zastrzeżeń czy warunków, tak i miłość bliźniego odrzuca wszelką kalkulację czy zysk, stając się radością kochania drugiego i bezpowrotnym odejściem od samego siebie¹⁵⁰.

Analizując nowotestamentalne teksty odnoszące się do miłości, św. Augustyn stwierdza: „Nie ma człowieka, który by nie kochał, lecz wolno spytać, co kocha? Nie każe się nam porzucać miłości, ale wybrać przedmiot naszej miłości. Lecz cóż możemy wybrać, jeśli nie zostaliśmy wybrani? O tym, że nie miłujemy, jeżeli wprawdzie nie zostaliśmy umiłowani, mówi nam Apostoł Jan: «My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował». Spytaj, skąd bierze się w człowieku miłość do Boga, a nie znajdziesz innej odpowiedzi niż ta, że pierwszy go umiłował. Samego siebie dał nam Bóg do umiłowania, dał nam

¹⁴⁷ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

¹⁴⁸ Tamże; por. I. Dec, *Od miłości danej do miłości zadanej – pojednanie „erosu” z „agape”*, Świdnickie Studia Teologiczne 4(2007)4, s. 85-93.

¹⁴⁹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, n. 8.

¹⁵⁰ Por. B. Forte, *Przedmowa do wydania włoskiego*, dz. cyt., s. 14-15.

także to, przez co możemy Go miłować. Czym jest jednak to, przez co Go miłujemy, mówi nam jasno św. Paweł: «A miłość Boża jest rozlana w naszych sercach». A kto ją tam rozlał? Może my sami? O nie! A więc, skąd pochodzi? «Przez Ducha Świętego, który został nam dany». Mając więc tę ufność, miłujmy Boga Jego miłością. Posłuchajmy, co o tym jeszcze jaśniej mówi Jan Apostoł: «Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim». Nie wystarczy powiedzieć: «Miłość jest z Boga». A kto z nas ośmieliłby się powiedzieć to, co mówi Jan: «Bóg jest miłością». Ten, kto tak mówił, wiedział, co miał w swoim sercu. A więc Bóg daje się nam całkowicie. Woła do nas: «Miłujcie Mnie, a będziecie Mnie posiadali, bo nie możecie Mnie miłować, jeśli Mnie nie posiadacie»¹⁵¹.

W świetle tych wspaniałych słów św. Augustyna można zdefiniować miłość jako cnotę teologalną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich ze względu na miłość Boga. Własnym przedmiotem miłości jest dobro. Przedmiotem formalnym cnoty miłości jest zatem nieskończona dobroć Boga, która sama w sobie godna jest nieskończonej miłości, stanowiąc cel ostateczny stworzeń rozumnych. Dobro boskie, jako przedmiot wiecznej szczęśliwości, ma szczególny charakter i dlatego miłość jest cnotą odrębną¹⁵². Miłujemy Boga, gdyż On sam pierwszy nas umiłował, oddając nam samego siebie jako nasze szczęście. Podstawowym motywem miłości Boga jest zatem dobroć Boga, która utożsamia się z Jego istotą. Odpowiadając na pytanie o definicję miłości, Biskup Hippony stwierdza: „Zapytasz: Co to jest miłość? Miłość jest cnotą, dzięki której miłujemy. Co miłujemy? Dobro niewysłowione, Dobro wspaniałomyślne, Dobro, które jest Stwórcą wszelkiego dobra (...) Miłuj Go, a będzie blisko; miłuj, a zamieszka w tobie. (...) Chcesz wiedzieć, w jaki sposób Bóg jest z tobą, jeśli Go miłujesz? Bóg jest miłością”¹⁵³.

Jezus czyni miłość przedmiotem nowego przykazania: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 15,12). Miłość – owoc Ducha i pełnia prawa – strzeże przykazań Boga i Chrystusa: „Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (J 15,9-10). Miłość ożywia i inspiruje praktykowanie wszystkich cnót. Jest ona „więzią doskonałości” (Kol 3,14) i formą cnót (*forma virtutum*), gdyż wyraża je i porządkuje między sobą. Cnota miłości oczysz-

¹⁵¹ Św. Augustyn, *Kazanie* 34, 2, dz. cyt., s. 562.

¹⁵² Por. S.Th., II-II, q. 23, a. 4.

¹⁵³ Św. Augustyn, *Kazanie* 21, 4, w: *Liturgia Godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 432.

cza i usprawnia naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej. Praktykowanie życia moralnego ożywianego przez miłość daje chrześcijaninowi duchową wolność dzieci Bożych. Nie stoi on już przed Bogiem z lękiem, jak niewolnik, ani jak najemnik oczekujący zapłaty, lecz jak syn, który odpowiada na miłość Tego, który „sam pierwszy nas umiłował” (1J 4,19)¹⁵⁴.

Św. Tomasz określa teologalną cnotę miłości jako przyjaźń z Bogiem, zgodnie z zapewnieniem Chrystusa: „Nazwałem was przyjaciółmi” (J 15,15). Na przyjaźń składają się trzy podstawowe czynniki: życzliwość, wzajemność oraz fundament, na którym mogłaby się oprzeć. Życzliwość polega na tym, że życzymy przyjacielowi dobra. Dzięki wzajemności „przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela” (*amicus est amico amicus*). Ta wzajemność zbudowana jest na fundamencie osobowej więzi, polegającej na komunikacji w dobru, które stanowi wieczna szczęśliwość. Akwinata stwierdza zatem, że „miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem” (*charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum*)¹⁵⁵.

Analizując cnotę miłości jako przyjaźń z Bogiem, R. Kostecki podkreśla: „Bóg, poznając siebie, swoją doskonałość i kochając swą dobroć, jest nieskończenie szczęśliwy. Odwieczne poznawanie siebie, przez które rodzi Syna, oraz odwieczna i nieskończona Miłość, którą tchnie Ojciec i Syn – Duch Święty, stanowią wewnętrzne życie Boga i zarazem Jego szczęśliwość. Uczestniczyć w osobistym szczęściu Boga, a więc w Jego poznawaniu siebie i w Jego Miłości – oto do czego Bóg powołuje ludzkość. I właśnie to powołanie do uczestnictwa w szczęściu Boga stanowi fundament przyjaźni z Bogiem”¹⁵⁶.

Przyjaźń jako wzajemna miłość życzliwości wymaga duchowego pokrewieństwa, które w relacji człowieka do Boga staje się możliwe jako wewnętrzne podobieństwo przez łaskę uświęcającą. Dzięki łasce upodabniamy się do Boga, stając się coraz bardziej wyrazistym obrazem Jego doskonałości. Chrześcijanin uświęcony łaską jest wewnętrznie skierowany ku Bogu i odkrywa w sobie tajemnicze przyciąganie do Niego. Ponadto pomiędzy przyjaciółmi zachodzi wspólnota dóbr, która realizuje się poprzez bezinteresowny dar z siebie i pragnienie dzielenia się prawdą i miłością. Przyjaciele posiadają także jedną wolę, co

¹⁵⁴ Por. KKK, n. 1828; D. Mongillo, *Carità*, w: *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria*, red. G. Cinà, E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin, Torino 1997, s. 169-184.

¹⁵⁵ S.Th., II-II, q. 23, a. 1; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, dz. cyt., s. 152-159.

¹⁵⁶ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 171.

w odniesieniu do przyjaźni z Bogiem trafnie wyraża *Modlitwa Pańska*: „Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (Mt 6,10). Cnota miłości wymaga zatem uzgodnienia naszej woli z wolą Bożą. Warunkiem rozwoju przyjaźni jest również wzajemna bliskość, realizowana najpełniej w Eucharystii oraz w modlitwie. Przyjaźń z Bogiem zakłada wybór dokonany przez Chrystusa, na który odpowiedzią jest wdzięczność powołanego, przejawiająca się w posłusznym wypełnianiu woli Bożej: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili” (J 15,16).

Nawiązując do praw przyjaźni sformułowanych przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy, kard. J. Ratzinger stwierdza: „Pan definiuje przyjaźń na dwa sposoby. Między przyjaciółmi nie ma tajemnic: Chrystus mówi nam o wszystkim, co usłyszał od Ojca; obdarza nas pełnym zaufaniem, a wraz z tym zaufaniem – także poznaniem. Objawia nam swoje oblicze, swoje serce. Ukazuje nam swą czułość wobec nas, swoją gorącą miłość aż po szaleństwo krzyża. (...) Uczynił nas swymi przyjaciółmi – a my jak odpowiadamy? Drugi sposób, w jaki Jezus definiuje przyjaźń, to wspólnota woli. *Idem velle – idem nolle* [tego samego chcieć – tego samego nie chcieć] – w ten sposób definiowali przyjaźń także Rzymianie. «Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję» (J 15,14). Przyjaźń z Chrystusem zbiega się z trzecim wezwaniem modlitwy Ojciec nasz: «Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi». W godzinie Getsemani Jezus przekształcił naszą ludzką oporną wolę w wolę zgodną i zjednoczoną z wolą boską. Przecierpiał cały dramat naszej niezależności – i właśnie, składając naszą wolę w ręce Boga, daje nam prawdziwą wolność: «Nie jak Ja chcę, ale jak Ty» (Mt 26,39). W tej komunii woli dokonuje się nasze odkupienie: być przyjaciółmi Jezusa, stać się przyjaciółmi Boga. Im bardziej miłujemy Jezusa, im bardziej Go poznajemy, tym bardziej wzrasta nasza prawdziwa wolność, rośnie radość bycia odkupionymi. Dzięki Ci, Jezu, za Twoją przyjaźń!”¹⁵⁷.

4.3. MIŁOŚĆ JAKO DAR DUCHA ŚWIĘTEGO

Duch Święty jest sprawcą miłości, gdyż wraz z łaską uświęcającą wlewa ją do duszy chrześcijanina: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Dar ten łączy nas z Dawcą, gdyż tylko sam Bóg może uzdolnić człowieka

¹⁵⁷ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, L’Osservatore Romano. Wydanie polskie 26(2005)6, s. 28-29.

do miłości siebie. Dlatego św. Jan powie: „Miłość jest z Boga” (1J 4,7)¹⁵⁸. Nie oznacza to jednak, że pozostajemy wobec tego procesu bierni niczym bezwolne maszyny. Miłość bowiem zależy od wolnej woli człowieka, a niedobrowolny akt miłości byłby sprzeczny sam w sobie. Akwinata podkreśla, że „w samym swym pojęciu miłość jest czynnością wolną” (*amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis*)¹⁵⁹. Analizując działanie Ducha Świętego w kontekście działania osobowego, E. Kaczyński zaznacza: „Chrześcijanin pod wpływem Ducha Świętego podejmuje działanie osobiście (*ex seipso*), jego działanie pochodzi z jego własnej podmiotowości, on sam jest owego działania podmiotem i przyczyną sprawczą”¹⁶⁰. Kiedy zatem Duch Święty porusza ludzką wolę do aktu miłości, pozostaje ona wprawdzie pod Jego wpływem, lecz nie jest bierna, ale dobrowolnie współdziała z udzieloną jej łaską¹⁶¹.

Cnota miłości doskonalili się dzięki darowi mądrości, który daje nam posmak i wycucie mądrości Bożej. Nie jest to ludzka wiedza, lecz „mądrość zstępująca z góry” (Jk 3,15). Akwinata podkreśla, że kto ma znajomość Boga, ten jest mądrym, gdyż wszystko może poprawnie osądzać i porządkować według zasad Bożych¹⁶². Mądrość jako dar Ducha Świętego jest nie tylko teorią, ale praktycznym programem życia chrześcijańskiego. Stwierdza to wyraźnie św. Jakub, wymieniając poszczególne cechy mądrości: „Mądrość zaś zstępująca z góry jest przede wszystkim czysta, dalej, skłonna do zgody, ustępliwa, poslušna, pełna miłosierdzia i dobrych owoców, wolna od względów ludzkich i obłudy” (Jk 3,17). Człowiek mądry to ten, kto nie tylko zna sprawy Boże, ale także nimi żyje, zachowując zażyłą bliskość z Bogiem przez miłość, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Ten, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1Kor 6,17)¹⁶³. Miłość zatem poprzedza mądrość. Dar mądrości idzie w parze z darem wewnętrznej modlitwy, zwłaszcza z kontemplacją. Według św. Teresy od Jezusa, kontemplacja „nie jest niczym innym, jak głębokim związkiem przyjaźni, w którym rozmawiamy sam na sam z Bogiem, wiedząc, że On

¹⁵⁸ Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 41-49.

¹⁵⁹ S.Th., II-II, q. 23, a. 2.

¹⁶⁰ E. Kaczyński, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 41.

¹⁶¹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, dz. cyt., s. 166-167.

¹⁶² Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 1; G. Kostko, *I doni dello Spirito Santo e la vita morale*, art. cyt., s. 244.

¹⁶³ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 2-3.

nas kocha”¹⁶⁴. Chrześcijanin z kontemplacyjnego zjednoczenia się z Bogiem czerpie mądrość, dochodząc do znajomości wyższych tajemnic boskich i nabywając umiejętności objawiania ich innym¹⁶⁵. Dar mądrości nie ma jednak na celu tylko tego, aby człowiek więcej poznawał, lecz by się bardziej rozpałał miłością. W przypisywanym św. Tomaszowi *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* odnaleźć można stwierdzenie, że „celem całego Pisma Świętego i całej teologii jest wzrastanie w miłości” („In tota sacra pagina finis est dilectio (...) theologia ordinatur ad affectionem sive dilectionem caritatis”)¹⁶⁶.

Do daru mądrości św. Tomasz przyporządkowuje siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Treść tego błogosławieństwa dotyczy miłości, zgodnie ze słowami Psalmisty: „Pokój wielki tym, którzy miłują Twoje prawo” (Ps 118). Pokój łączy się ściśle z porządkiem. Św. Augustyn zdefiniował pokój jako *tranquillitas ordinis* („pokój płynący z ładu”, „cisza porządku”). Porządek zaś jest rozmieszczeniem poszczególnych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca¹⁶⁷. Pokój wprowadza bowiem zjednoczenie nie tylko w wewnętrznych pragnieniach człowieka, ale także łączy w harmonijną całość pragnienia własne z pragnieniami innych¹⁶⁸. Sprawianie pokoju jest dziełem zaprowadzającej porządek mądrości, która wypływa z miłości. W cnocie miłości zawarty jest bowiem porządek (*ordo amoris*), w którym najważniejszy jest Bóg jako Dobro najwyższe i źródło wszelkiego dobra. Gdy Bóg jest na pierwszym miejscu, wtedy uporządkowana jest miłość do wszystkich stworzeń¹⁶⁹. Poprzez zachowywanie *ordo amoris*, wprowadzanie pokoju jest zadaniem chrześcijanina jako naśladowcy Boga. Człowiek wewnętrznie uporządkowany i zjednoczony z Bogiem „promieniuje” miłością na swoje otoczenie, jego pokój udziela się innym. Ponadto, pośród owoców cnoty miłości św. Tomasz wymienia: radość i miłosierdzie (skutki wewnętrzne) a także dobroczynność, jałmużnę oraz upomnienie braterskie (skutki

¹⁶⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Libro de la vida*, 8, cyt. za KKK, n. 2709.

¹⁶⁵ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 5.

¹⁶⁶ *Expositio Canticum canticorum, Proemium*, w: *Opera omnia*, t. 14, Ed. Parmensis 1863, s. 389.

¹⁶⁷ Por. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 13, Warszawa 1977, s. 415; por. S.Th., II-II, q. 29, a. 2; Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1 stycznia 2006), 4, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 27(2006)2, s. 4.

¹⁶⁸ Por. S.Th., II-II, q. 29, a. 3.

¹⁶⁹ Por. S.Th., II-II, q. 26, a. 2.

zewewnętrzne)¹⁷⁰. Spotykając zatem człowieka, którego życie owocuje czynami miłości, pragniemy powtórzyć za prorokiem Izajaszem: „O jak pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście” (Iz 52,7).

Ci, którzy czynią pokój, w nagrodę otrzymują chwałę usynowienia Bożego w doskonałym zjednoczeniu się z Bogiem w miłości. Otrzymując bowiem dar mądrości, człowiek osiąga synostwo Boże¹⁷¹. W związku z tym św. Tomasz stwierdza: „Miłosierdzie wznosi się ponad nasycenie, w miarę jak człowiek otrzymuje więcej, niż zasługuje lub niż mógłby pragnąć. Jeszcze większą jest rzeczą oglądać Boga, podobnie jak większą jest rzeczą oglądać twarz króla aniżeli tylko jeść na dworze królewskim. Najwyższą zaś godność w domu królewskim posiada syn królewski”¹⁷². Na ściśle powiązanie synostwa Bożego z królestwem pokoju zwraca uwagę Benedykt XVI: „Jezus jest Synem (...) On jest prawdziwym «Salomonem» – Tym, który przynosi pokój. Wprowadzanie pokoju należy do samej istoty synostwa. Tak więc Błogosławieństwo to zaprasza do bycia tym, czym jest Syn, i do czynienia tego, co czyni Syn, po to, byśmy sami stali się «synami Bożymi»¹⁷³. Ojciec Święty podkreśla, że oparty na miłości pokój człowieka z Bogiem znajduje swój wyraz w pokoju międzyludzkim: „Tylko człowiek pojednany z Bogiem może się pojednać i żyć w harmonii ze sobą samym; tylko człowiek pojednany z Bogiem i ze sobą może wprowadzać pokój w swym otoczeniu i na całym świecie. (...) Pokój na ziemi (Łk 2,14) jest wolą Bożą, a tym samym stanowi zadanie dla człowieka. Chrystus wie, że trwały pokój jest związany z trwaniem człowieka w Bożej *eudokia*, w «upodobaniu» Boga. (...) Tam, gdzie ludzie tracą z oczu Boga, załamuje się także pokój, a jego miejsce zajmuje przemoc i niesłychane okrucieństwo”¹⁷⁴. Brak pokoju jest bowiem brakiem miłości, czyli sytuacją grzechu.

4.4. GRZECH ODRZUCENIEM MIŁOŚCI

Św. Augustyn ukazuje życie moralne chrześcijanina jako walkę pomiędzy dwiema miłościami: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo

¹⁷⁰ Por. S.Th., II-II, q. 28-33; KKK 1829.

¹⁷¹ Por. S.Th., II-II, q. 45, a. 6.

¹⁷² S. Th, I-II, q. 69, a. 4.

¹⁷³ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 81.

¹⁷⁴ Tamże, s. 81-82; por. P. Góralczyk, *Chrześcijanin budowniczym pokoju*, *Communio* 9(1989)5, s. 114-126.

ziemskie; miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie¹⁷⁵. U podstaw każdego grzechu leży zatem nieuporządkowana miłość własna, której przejawem są trzy pożądliwości, o których mówi św. Jan: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1J 2,16). Św. Paweł Apostoł opisał to wewnętrzne zmaganie jako walkę człowieka cielesnego i duchowego: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,18-19). W tej perspektywie każdy grzech stanowi zwycięstwo nieuporządkowanej miłości własnej nad miłością Boga. Nawiązując do myśli św. Augustyna, można zatem stwierdzić, że grzech jest miłością samego siebie posuniętą aż do pogardy Boga (*amor sui usque ad contemptum Dei*). W grzechu dokonuje się bowiem odmowa Bogu posłuszeństwa w miłości. Grzesznik czyni z samego siebie cel ostateczny, stawiając się na pierwszym planie i wszystko odnosząc do siebie.

Miłość ze swej natury wyklucza grzech. Dlatego grzech śmiertelny pozbawia chrześcijanina cnoty miłości, będąc jej przeciwieństwem. Popełniając grzech śmiertelny, czyli świadomie i dobrowolnie przekraczając prawo Boże, człowiek dokonuje wyboru, poprzez który stawia siebie samego ponad przyjaźnią z Bogiem. W konsekwencji teologiczna cnota miłości, wszczepiana przez Ducha Świętego wraz z łaską w duszę człowieka, zostaje zniweczona. Św. Tomasz porównuje to do zaniku jasności na skutek ustawienia zasłony, przez którą nie mogą się przebić promienie słoneczne: „Jak światło przestaje oświecać powietrze natychmiast, gdy ktoś postawi przeszkodę promieniom słonecznym, tak miłość przestaje być w duszy, gdy tylko zaistnieje przeszkoda w przepływanii jej od Boga do duszy¹⁷⁶. Podobnie ukazuje utratę cnoty miłości na skutek grzechu śmiertelnego św. Augustyn: „Człowiek przez obecność w nim Boga zostaje oświecony, a przez odejście nie co do miejsca, lecz odwrócenie się woli, natychmiast pozostaje w ciemności¹⁷⁷”.

¹⁷⁵ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 28, dz. cyt., s. 162.

¹⁷⁶ S.Th., II-II, q. 24, a. 12.

¹⁷⁷ Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 8, 12, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP, t. 25, Warszawa 1980, s. 265.

Wśród grzechów przeciw miłości św. Tomasz wymienia następujące: nienawiść, zniechęcenie¹⁷⁸, zazdrość, niezgodę, spór, rozłam, wojnę, zawadiactwo, warcholstwo, gorszycielstwo oraz głupotę, która sprzeciwia się darowi mądrości.

Nienawiść jest przeciwieństwem życzliwości, gdyż polega na chceniu dla kogoś zła. Rozpoczynając analizę zagadnienia nienawiści, św. Tomasz stawia pytanie: czy można nienawidzić Boga? Odpowiadając na tę kwestię, stwierdza, że Boga jako dobroci nie można nienawidzić: „Istota Boga to sama dobroć, a dobroci nie można nienawidzić, bo w istocie dobroci leży to, iż jest i ma być miłowaną. Jest więc niemożliwe, by ktoś, kto widzi Boga w Jego istocie, nienawidził Go”¹⁷⁹. Jednak nienawiść wobec Boga może zaistnieć wówczas, gdy zwraca się do Niego nie jako do dobroci samej w sobie, ale do Jego dzieł i postanowień, które człowiek na skutek złej woli odrzuca (np. kara Boża, zakaz grzechu). Nienawiść Boga jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, gdyż neguje to, przez co grzech może być odpuszczony. Chociaż nie jest wyliczona pośród grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, to jest obecna w każdym z nich. Nienawiść bowiem to grzech *par excellence*, który św. Tomasz nazywa „najcięższym grzechem”¹⁸⁰. W stosunku do bliźniego Akwinata dokonuje istotnego rozróżnienia na nienawiść do osoby oraz nienawiść do tego, co w danej osobie jest złe. Nienawiść wobec osoby bliźniego zawsze jest grzechem, ale wolno mieć w nienawiści to, co jest w jego postępowaniu niesprawiedliwe. Można zatem mieć w nienawiści czyjąś wrogość w stosunku do nas¹⁸¹.

Źródłem nienawiści jest bardzo często zazdrość, czyli smutek doznawany z powodu dobra drugiego człowieka. Dla zazdrośnika świadomość czyjeś dobra jest bolesna, uwiera go, nie pozwala odnaleźć spokoju¹⁸². Zazdrość rodzi się najczęściej na tle próżnej chwały i chęci wywyższenia siebie. Nie zazdrości się zazwyczaj osobom, od których dzieli nas wielki dystans, ale raczej tym, którzy są do nas zbliżeni poziomem („nie zazdrości szewc kanonikowi, że został prałatem”). Św. Tomasz określa zazdrość jako grzech śmiertelny z samego swego rodzaju, gdyż jest ona przeciwieństwem miłości. Najpoważniejszym ro-

¹⁷⁸ Zniechęcenie (acedie) św. Tomasz analizuje omawiając zarówno wykroczenia przeciwko nadziei (por. S.Th., II-II, q. 20, a. 4), jak i przeciwko miłości (por. S.Th., II-II, q. 35, a. 1-4).

¹⁷⁹ S.Th., II-II, q. 34, a. 1.

¹⁸⁰ S.Th., II-II, q. 34, a. 2.

¹⁸¹ Por. S.Th., II-II, q. 34, a. 3.

¹⁸² Por. KKK, n. 2538-2540; M. Zawada, *Siedem pieczęci zła*, dz. cyt., s. 103-116.

dzajem zazdrości, który zalicza się do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, jest „zazdroszczenie bliźniemu łaski Bożej”¹⁸³. Ponadto zazdrość jest wadą główną, z której rodzą się następujące wykroczenia, będące jej „córkami”: umniejszanie cudzej chwały na sposób skryty (insynuacje, złośliwe szemranie) lub jawny (potwarz, zniesławienie) a także przewrotna radość z niepowodzenia bliźniego (*exultatio in adversis*) i smutek z jego powodzenia (*afflictio in prosperis*)¹⁸⁴.

Pokojowi, który jest owocem miłości, sprzeciwia się niezgoda niewcząca jedność. Niezgoda polega na tym, że każdy z uporem obstaje przy swoim zdaniu i nie chce podejmować dialogu. Postawa taka oznacza sprzeczność woli i pochodzi z pychy. Dlatego bywa określana jako „córka próżności”¹⁸⁵. Z próżności pochodzi także spór, który oznacza sprzeczność w mowie. Św. Jakub przestrzega: „Gdzie bowiem zazdrość i żądza sporu, tam też bezład i wszelki występki” (Jk 3,16). Gdy spór przybiera formę „zwalczania prawdy sposobem zakrzyczenia”, stanowi materię grzechu śmiertelnego¹⁸⁶. W ludzkim działaniu brak pokoju przejawia się na różne sposoby: rozłam („rozdarcie wśród dusz”, schizma jako świadome i dobrowolne zerwanie jedności z Kościołem,¹⁸⁷ wojna¹⁸⁸, zawiadactwo pochodzące z gniewu (bójka jako „prywatna wojna”, sprzeczka, w której dochodzi do rękoczynów)¹⁸⁹, warcholstwo (sianie niezgody celem wywołania buntu, niepokoju społecznych, zamieszek)¹⁹⁰, gorszycielstwo (od gr. *scandalon* – „podstawianie nogi”; słowo lub czyn mniej prawy, dający drugiemu sposobność do upadku moralnego; stanowi poważne wykroczenie, gdy uczynkiem lub zaniedbaniem doprowadza się kogoś do grzechu ciężkiego)¹⁹¹.

Związanemu z cnotą miłości darowi mądrości sprzeciwia się głupota (*stultitia*). Jest to rodzaj odrętwienia (*stupor*) w sędzię dotyczącym przyczyny najwyższej, będącej celem ostatecznym i najwyższym do-

¹⁸³ Por. S.Th., II-II, q. 36, a. 4; J. Salij, *Grzech, łaska, sakrament pojednania*, dz. cyt., s. 44.

¹⁸⁴ Por. S.Th., II-II, q. 36, a. 4; C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, dz. cyt., s. 166-167.

¹⁸⁵ S.Th., II-II, q. 37, a. 2.

¹⁸⁶ Por. S.Th., II-II, q. 38, a. 1.

¹⁸⁷ Por. S.Th., II-II, q. 39, a. 1-4.

¹⁸⁸ Por. S.Th., II-II, q. 40, a. 1-4.

¹⁸⁹ Por. S.Th., II-II, q. 41, a. 1-2.

¹⁹⁰ Por. S.Th., II-II, q. 42, a. 1-2.

¹⁹¹ Por. S.Th., II-II, q. 43, a. 1-8; KKK, n. 2326; W. Polak, *Życie w Chrystusie*, dz. cyt., s. 102-106.

brem¹⁹². W tym sensie głupota nie oznacza otępienia intelektualnego, ale raczej utratę wrażliwości w dziedzinie duchowej. Człowiek ogarnięty głupotą tak bardzo zaabsorbowany jest sprawami doczesnymi, że staje się niezdolny do pojmowania spraw boskich. Przed taką postawą przestrzega św. Paweł Apostoł: „Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić” (1Kor 2,14). Akwinata zauważa, że głupota rodzi się z rozpusty, poprzez którą człowiek do tego stopnia zanurza się w rozkoszach ziemskich, że pochłaniają one całkowicie jego duszę¹⁹³.

ZAKOŃCZENIE

Tomaszowa analiza głupoty jako utraty wrażliwości na wartości duchowe pozwala dokonać szerszego podsumowania wyzwań, które stają przed moralnością chrześcijańską we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym, naznaczonym sekularyzmem i konsumpcyjną wizją życia. Diagnozę tej sytuacji Jan Paweł II ujął w mocnym stwierdzeniu: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”¹⁹⁴. Temat ten jest również przedmiotem szczególnej troski Benedykta XVI, który podczas swej wizyty w Stanach Zjednoczonych powiedział: „W społeczeństwie zamożnym przeszkodą utrudniającą spotkanie z Bogiem żywym jest słabo uchwytny wpływ materializmu: bardzo łatwo może on spowodować, że skoncentrujemy uwagę na owym «stokroć więcej», obiecany przez Boga w tym czasie, zamiast na życiu wiecznym, które obiecuje w przyszłości (Mk 10,30). Dziś trzeba przypominać ludziom, co jest ostatecznym celem ich życia. Ludzie muszą dostrzec głębokie pragnienie Boga, które mają w sobie. Muszą pić ze źródeł Jego nieskończonej miłości. (...) Bez Boga, który obdarza nas tym, czego sami nie możemy osiągnąć, nasze życie jest w istocie puste. Trzeba nieustannie przypominać ludziom o potrzebie podtrzymywania więzi z Tym, który przyszedł, abyśmy mogli mieć życie w obfitości (por. J 10,10)”¹⁹⁵.

¹⁹² Por. S.Th., II-II, q. 46, a. 1-2; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, dz. cyt., s. 253-254.

¹⁹³ Por. S.Th., II-II, q. 46, a. 3.

¹⁹⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, n. 9.

¹⁹⁵ Benedykt XVI, „*Tak*” dla życia, „*tak*” dla miłości i „*tak*” dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich (Waszyngton, 16 kwietnia 2008), L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 29(2008)5, s. 42.

W tej perspektywie istotnym zadaniem ewangelizacji jest obecnie ukazanie na nowo teologalnego wymiaru etyki chrześcijańskiej. Moralność, w ujęciu św. Tomasza, to fascynujące dążenie do Boga (*motus creaturae rationalis ad Deum*)¹⁹⁶, który, działając w człowieku, uświęca go i prowadzi ku Sobie, aby dać mu udział w szczęściu wieki-istym. Chrystusowe orędzie moralne nie jest zatem jedynie przytłaczającym zbiorem nakazów i zakazów, ale nade wszystko pełnym mocy wezwaniem do odkrycia piękna i pełni życia, w którym dzięki uzdra-wiającej łasce, poprzez wiarę, nadzieję i miłość, „stajemy się uczestni-kami Boskiej natury”¹⁹⁷.

LE VIRTÚ TEOLOGALI NELLA VITA MORALE DEL CRISTIANO

Sommario

La virtù è una disposizione abituale e ferma a fare il bene. Essa consente alla persona, non soltanto di compiere atti buoni, ma di dare il meglio di sé. Il fine di una vita virtuosa consiste nel divenire simili a Dio. Le virtù umane si radicano nelle virtù teologali, le quali rendono le facoltà dell'uomo idonee alla partecipazione alla natura divina. Le virtù teologali si riferiscono direttamente a Dio e dispongono i cristiani a vivere in relazione con la Santissima Trinità. Esse fondano, animano e caratterizzano l'agire morale del cristiano. Sono infuse da Dio nell'anima dei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli e meri-tare la vita eterna. Sono il pegno della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle facoltà dell'essere umano. Tre sono le virtù te-ologali: la fede, la speranza e la carità. Ma di tutte „più grande è la carità” (1Cor 13,13).

¹⁹⁶ Por. S.Th., I, q. 2.

¹⁹⁷ Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, I, 24, Kraków 1996, s. 97; por. J. Bramorski, *Życie w Duchu Świętym jako istotny aspekt współczesnej aksjologii chrześcijańskiej*, w: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, red. J. Gocko, Lublin 2007, s. 27-38.

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Nadzieja zakotwiczona w Bogu. O eschatologii encykliki *Spe salvi*

WSTĘP. 1. NADZIEJA RÓŻNA OD OPTYMIZMU. 2. NADZIEJA SĄDU?
3. ŚMIERĆ I ŻYCIE WIECZNE. 4. AKTUALNOŚĆ ENCYKLIKI.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Z pewnością jednym z podstawowych pytań, jakie stawia się cywilizacji na konkretnym etapie jej rozwoju czy istnienia, jest pytanie o nadzieję. Nadzieja w kontekście świeckim jest tą wewnętrzną siłą, która m.in. podtrzymuje spójność horyzontalną i gwarantuje dynamizm w rozwoju, ukierunkowując ku przyszłości; ku jakiegokolwiek przyszłości. Cywilizacja współczesna, oceniana wieloaspektowo, szczególnie w jej europejskim wymiarze, wyróżnia się spadkiem intensywności nadziei umocowanej w przyszłości. Nihilizm praktyczny zatacza dzisiaj krąg bardzo szeroki¹.

W tym kontekście myśl encykliki Benedykta XVI nie jest próbą ratowania czegokolwiek ze współczesnej cywilizacji, nie jest próbą jej wspierania ani dania pocieszenia na trudnym etapie, jaki przeżywa. Podobnie jak w encyklice *Deus caritas est*, papież i tym razem, oczywiście nie w oderwaniu od kontekstu historycznego i kulturowego, pragnie ukazać to, co jest *proprium* orędzia chrześcijańskiego. Stąd dokument kierowany jest do wiernych Kościoła katolickiego jako tych, w których chrześcijańska nadzieja już istnieje, choć wystawiana jest na

¹ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, New York 2006, s. 1-17.

wielorakie próby. I o umocnienie tej właśnie nadziei chodzi. Chrześcijańska teologia zaś jest przede wszystkim odczytywaniem Objawienia w kontekście nadziei. Nie chodzi w pierwszym rzędzie o informację, ale właśnie o budzenie i wspieranie nadziei człowieka wierzącego. Wszelkie formy wyrazu, jakie będzie przybierała aktywność eklezjalna, podlegają ostatecznie nie tylko normie prawdy ale także nadziei. Zresztą na pewnym poziomie rozróżnienie to przestaje być już konieczne.

1. NADZIEJA RÓŻNA OD OPTYMIZMU

Różnica między nadzieją w rozumieniu bardziej ogólnym a jej chrześcijańskim odpowiednikiem nie polega tylko na źródle „energii”, z której obie czerpią swój dynamizm. Charakterystyczne jest m.in. to, że przeciwieństwem chrześcijańskiej nadziei nie jest „beznadzieja”, apatia, bezczynność; przeciwieństwem nadziei w ujęciu chrześcijańskim jest grzech i śmierć. W tym sensie nadzieja jest życiem². Początkiem zaś chrześcijańskiej nadziei jest Pascha – to samo źródło, które daje życie i które jest zwycięstwem nad grzechem. To światło paschalne ukazuje uwikłanie człowieka i więzy śmierci, którymi jest opasany; daje także klucz do wyzwolenia. Nadzieja chrześcijańska jest przedzieraniem się przez ciemność, lecz są określone stałe punkty na tej drodze.

Benedykt XVI traktuje nadzieję jako w naturalny sposób połączoną z wiarą. Podkreśliwszy ów związek, odwołuje się do słynnej definicji nadziei zaproponowanej w Hbr 11,1. Tutaj dyskurs autora nabiera wyjątkowej wagi, wskazując na istotność dokładności tłumaczenia. Wiara jest tam „*hypostasis* tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”³. Błąd w tłumaczeniu staje się błędem w teologii. *Hypostasis*, rozumiana jako *substantia* staje się istotą rzeczywistości, o której mowa. Substancja rzeczy, co do których ma się nadzieję, nie jest złudzeniem. Choć w dużej mierze jest ukierunkowana ku przeszłości, wskazuje jednocześnie, iż ta przeszłość jest

² „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego, które jest zachowane dla was w niebie. Wy bowiem jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego objawić się w czasie ostatecznym. Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń” (1P 1,3-6).

³ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe Salvi”*, Rzym 2007, n. 7 (dalej cyt. jako: SpS).

wewnątrz człowieka nie jako fantazja, ale jako rzeczywistość. Co więcej, wiara, która w tym miejscu staje się także nadzieją, okazuje się „*elenchos* rzeczy, których nie widzimy” (Hbr 11,1b). *Elenchos* ma, według encykliki, być przetłumaczone jako dowód; dowód, który podtrzymuje prawdziwe twierdzenie w odróżnieniu od fałszywego, a także jako dowód, na którym opiera się dyskurs prawny adwokata czy sędziego, ostatecznie rozróżniającego winę od niewinności. Nie mamy więc do czynienia ze zwykłym wymiarem subiektywnym, ale z dowodami⁴.

Przykładowo, w ujęciu systematycznym, Tomasz z Akwinu rozumie nadzieję jako zdolność do poszukiwania w Bogu pomocy, aby uzyskać określony cel także wyznaczony przez Boga⁵. Jednocześnie nadzieja chrześcijańska jest zwrócona ku przyszłości, która przynosi *novum* jakościowe. Przyszłość rozumiana jako *adventus* jest przyszłością nie wypracowaną przez człowieka, ale tą, która przychodzi od Boga. Nie jest prostym rozciągnięciem w przyszłość chwili obecnej, ale jej przekształceniem. Dlatego tradycja mówi o nadziei jako o cnotcie teologalnej, czyli pochodzącej od Boga⁶.

Nadzieja chrześcijańska wypełnia każdy z wymiarów kościelnego nauczania. Jednak, ze zrozumiałych względów, jej uprzywilejowaną przestrzenią oddziaływania jest eschatologia. Tutaj bowiem w szczególnie intensywny sposób dotykamy tego, czym naprawdę jest *adventus* Boga. W kontekście eschatologii istnieje możliwość swoistej retrospekcji dziejów, aby z kolei już w teraźniejszości ujrzeć i docenić Boże działanie, którego pełnia zrealizuje się w przyszłości.

Czym zaś jest eschatologia budząca nadzieję? Nie jest informacją, nie należy do porządku przewidywań człowieka wynikających z analizy zjawisk i wydarzeń. Eschatologia jednocześnie rzuca światło na to, czym chrześcijańska nadzieja z pewnością nie jest. A nie jest na pewno poczuciem zadowolenia, ani nawet optymizmem. Nadzieja chrześcijańska jest darem Ducha Świętego i jako taka nie wynika z kalkulacji człowieka, z analizy wydarzeń, perspektyw, które się otwierają. Oczywiście eschatologia wspiera każdą ludzką nadzieję, dodając jej nowej energii, pokazując jednak jednocześnie jej prawdziwe źródło. W tym sensie eschatologia budząca nadzieję jest zapatrzeniem się

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. STh 2-2, 17, 5-7.

⁶ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, dz. cyt., s.17-18.

w tajemnicę, nauką wchodzenia w codzienność i jej właściwej oceny w oparciu o to, co dla człowieka ostateczne⁷.

Nadzieja eschatologiczna jest dystansem od świata, który pozwala przyrzeć mu się ze spokojem, a jednocześnie, zaczerpnąwszy ze źródła życia (por. J 4,14), podjąć wszelkie zadania tego świata, którym wierność będzie wyznaczana i przez ludzki sukces i przez porażkę, nieraz walkę, gdyż nadzieja jest otwarciem się na dobro największe i ostateczne. Jako taka wymaga niejednokrotnie poświęcenia dóbr pomniejszych, które człowiek znajduje na swojej drodze. Ostateczne wsparcie taka nadzieja także znajduje w Bogu. Encyklika *Spe salvi* wpisuje się ze swoim motywem eschatologicznym w owo zapatrzenie się w tajemnicę Boga, które ma dać człowiekowi wierzącemu początku XXI stulecia poczucie pewności i nowy dynamizm.

Temat nadziei jako wątek tytułowy drugiej encykliki Benedykta XVI z pewnością każe się zastanowić, w jakim stopniu *Spe salvi* jest kontynuacją wcześniejszej myśli Józefa Ratzingera. Jeśli chcieć ująć bardzo zwięźle najważniejsze wątki, jakie pojawiały się w ponad pięćdziesięcioletniej historii publikacji bawarskiego teologa i prefekta Kongregacji Nauki Wiary, to myślę, iż trzeba wyróżnić następujące: wzajemne warunkowanie się wiary i rozumu, w tym i ten, iż rozum bez wiary prowadzi do rozpacz; kwestia supremacji prawdy nad wolnością a zarazem wizja prawdy jako nadającej wolności właściwy jej potencjał oraz obiektywna prawda jako ograniczenie dla wszelkich ideologii; poza tym z pewnością bezbłędne i pod tym względem w jakiś sposób bezlitosne obnażanie słabości nowożytnego myślenia, łącznie ze współczesnym, o ile hołduje ono mitowi postępu jako naczelnemu *principium*; wskazywanie na niemożność budowania porządku społecznego bez odniesienia do Boga. W tym ostatnim mieściłaby się konieczność oddzielenia eschatologii od uwarunkowań politycznych⁸. Wszystkie te tematy możemy odnaleźć w *Spe salvi*.

Myślę, że w kontekście eschatologii encykliki warto wspomnieć o dwóch wcześniejszych publikacjach J. Ratzingera, które znajdują swoją szczególną kontynuację w encyklice. Jest to *Śmierć i życie wieczne* (1977)⁹ oraz *Kościół – ekumenizm – polityka* (1984)¹⁰.

⁷ Zob. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1986, s. 89-98.

⁸ Zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myślenia teologicznego Josepha Ratzingera*, tłum. z ang. D. Chabrajska, Kraków 2006.

⁹ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. M. Węclawski, Warszawa 1986.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. z niem. L. Balter, Kolekcja Communio, t. 5, Warszawa 1990.

W pierwszej autor bardzo wyraźnie ostrzega przed wpływem marksizmu na myśl chrześcijańską. Przesiąknięta ideologią może pomylić ideę Królestwa Bożego z wewnątrzhistoryczną obietnicą, która jednak pozbawi chrześcijaństwo jego oryginalności, a na treść Ewangelii nałoży substancję czysto polityczną¹¹. W drugiej książce wyraźnie podkreślił zaś, iż polityka nie może zastąpić Sądu Ostatecznego¹². Było to najwyraźniej nawiązanie do aktywnej teologii wyzwolenia, która, wychodząc od treści ewangelicznych, pragnęła osiągnąć wybiórcze cele polityczne, widząc w nich realizację fragmentu ostatecznej obietnicy, myląc przy tym ubogich Marksa z ubogimi Ewangelii. Teologia wyzwolenia także wyrażała się w terminach chrześcijańskiej nadziei, lecz w sposób, który wyznaczał konieczność realizacji antycypacji Bożej woli zbawczej w konkretnym miejscu historii. Wyzwolenie jednak stawało się bardziej dziełem człowieka niż Boga, nawet jeżeli była mowa o sakramentalnym charakterze dzieł wyzwolenia.

Na uwagę zasługuje także wypowiedź Benedykta XVI, w której mówi o Królestwie Bożym do Kurii Rzymskiej w grudniu 2006 roku. Nie jest ono przede wszystkim czymś zakorzenionym w nieokreślonej przyszłości, nie jest także jakimś lepszym światem, który można by osiągnąć własnymi siłami człowieka. Termin Królestwo Boże oznacza, iż pochodzi ono od Boga. Bóg nie jest dla niego bardziej lub mniej pasującym dodatkiem. Bóg jest podmiotem Królestwa. Oznacza ono Jego panowanie. Gdy brakuje owego Bożego substratu, tak naprawdę nic nie pozostaje z orędzia przyniesionego przez Jezusa. W tym sensie Królestwo jest tam, gdzie pozwala się na Boże działanie. W sensie szerszym można zrozumieć Benedykta XVI także w sensie działania Boga w sercu człowieka; otwartość tego serca warunkuje Boże działanie. W tym sensie zbawienie ma miejsce tam, gdzie pozwala się na Boże działanie¹³.

Maksymalnym streszczeniem encykliki mogłoby być stwierdzenie, iż ludzkość jest zgubiona wtedy, gdy umieszcza swoją nadzieję sprawiedliwości, zbawienia i lepszego życia wyłącznie w wewnątrzhistorycznej sile człowieka. Nadzieja zaś, którą przynosi chrześcijaństwo, różni się kategorialnie tym, iż jej przedmiotem jest Bóg, a nie przedsiębiorczość czy siła człowieka. Siłą człowieka może być nauka, technologia, mogą być nią ideologie tak bardzo obecne w historii stulecia

¹¹ Zob. Tenże, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 75-83.

¹² Zob. Tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, art. cyt., s. 271-283.

¹³ Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* z 22.12.2006, *L'Osservatore Romano* z 5.01.2007 (wyd. wł.), s. 7.

minionego. Wszystko to jest fałszywym mesjanizmem, który pozostaje bez głębokiej wewnętrznej treści, a przede wszystkim nie jest on w stanie kategoriałnie zmienić losu człowieka¹⁴.

Z pewnością zasługuje w tym kontekście na uwagę nawiązanie encykliki *Spe salvi* do ateizmu, który jakże mocno w różnych swoich zewnętrznych postaciach odcisnął się na historii XIX i XX wieku. Papież dostrzega jedno ze źródeł nowożytnego ateizmu w paradoksalnie pozytywnym nastawieniu myśli – chodzi mianowicie o walkę przeciwko niesprawiedliwości. Ateizm jest w dużej mierze próbą odpowiedzi na ewidentny brak sprawiedliwości na świecie, poszukiwaniem dróg wyjścia. Są to jednak drogi, które prowadzą na manowce, wskazując jedynie na nadzieję immanentną wobec historii. Domaganie się sprawiedliwości, o której mowa, wynika z „antropologicznej niecierpliwości”, która chce od Boga sprawiedliwości na miarę potrzeb człowieka, a przede wszystkim w momencie żądanym przez człowieka. Efektem swoistego rozczarowania jest w tym kontekście ateizm, który próbuje Boga wyręczyć. Innym, blisko leżącym powodem, jest sam fakt zaistnienia zła, które powoduje cierpienie i niesprawiedliwość. „Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym”¹⁵.

Pojawia się w encyklice argument antropologiczny. Domaganie się sprawiedliwości, charakterystyczne dla całego rodzaju ludzkiego, stanowi istotną przesłankę na rzecz wiary w Boga i na rzecz chrześcijańskiej nadziei. Oczywiście potrzebne jest tutaj założenie, nietrudne do ustalenia, gdyż wynika ono z doświadczenia, iż wszelkie wysiłki człowieka, zmierzające do ustanowienia lub przywrócenia sprawiedliwości, są niezmiernie kruche. Potrzeba więc zakorzenienia w rzeczywistości, która nie jest własnością człowieka i która jest w stanie odpowiedzieć na obecne w nim domaganie się sprawiedliwości.

2. NADZIEJA SĄDU?

Encyklika *Spe salvi* bardzo wyraźnie pragnie dać wskazanie poczuciu sprawiedliwości człowieka. Wskazanie to sięga jednak poza histo-

¹⁴ Zob. M. Wojewoda, *Pomiędzy złymi i dobrymi czasami. Kilka uwag na temat mijającego tysiąclecia*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 283-303.

¹⁵ SpS, n. 42.

rię. Owo wskazanie ku rozwiązaniu transcendentnemu nie wynika jednak z rozczarowania nieudanymi przedsięwzięciami na rzecz zaprowadzenia sprawiedliwości, lecz jest wczytaniem się w Objawienie. Tam właśnie ukazany jest realizm *conditionis humanae*, która zawsze związana będzie z ograniczeniem. Z drugiej strony Objawienie wskazuje na rzeczywistość ostatecznej sprawiedliwości, która dotyczy całości historii. W tym sensie rzeczywistość Sądu Ostatecznego mieści się w kategoriach nadziei. Jest to nadzieja na ostateczne uporządkowanie rzeczywistości¹⁶. Rzeczywistość zawiera bowiem w sobie ciągle siły chaosu, które pociągają ją ku zniszczeniu i nicości. To tak, jakbyśmy mieli do czynienia z ciągłym brakiem ostatecznego wyzwolenia się spośród pierwotnych odmętów wód *Genesis*.

Rzeczywistość sądu bardzo trafnie, właśnie w kontekście porządkowania rzeczywistości, ujmuje Izajasz 2,11-18, bardzo mocno podkreślając definitywne wyłonienie się Boga z sytuacji ukrycia lub bycia niedostrzeżonym przez człowieka: „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, / przeciw wszystkim cedrom Libanu, / wysoko się wzbijającym, / i przeciw wszystkim dębom Baszanu, / przeciw wszystkim górcom niebotycznym / i przeciw wszystkim pagórkom wyniosłym, / przeciw każdej wieży strzelistej / i przeciw wszystkim murom obronnym, / przeciw wszystkim okrętom Tarsisz / i przeciw wszystkim statkom zbytkownym. / Wtedy pycha człowieka będzie poniżona, / a upokorzona ludzka wyniosłość. / Sam tylko Pan się wywyższy / dnia owego, / posągi zaś bożków całkowicie znikną”.

To jest kwintesencja sytuacji eschatologicznego sądu, który, choć w rozumieniu Izajasza nie jest jeszcze sytuacją ostateczną w ujęciu chrześcijańskim, pokazuje podstawowy akcent, jakim jest odwrócenie pozycji ukrytego Boga z jednej strony i pysznego, samowystarczalnego człowieka, który niszczy, z drugiej. Takie ujęcie jednocześnie pokazuje, jak bardzo wszelka sprawiedliwość wewnątrzhistoryczna posiada zawsze charakter sytuacji jedynie przedostatniej.

Sąd pojawia się jako synonim początku absolutnej przyszłości. Jest kategorią końca. Fragmentaryczność, jakiej doświadcza człowiek, kieruje go w nadziei ku ostatecznemu i nieprzemijającemu. Jest w tym

¹⁶ Zob. C. Bresciani, *Di fronte al. Finire. Dal tentativo di dominio alla speranza*, w: *La fine del tempo*, red. G. Cannobio, F. Dalla Falla, G. Montini, Brescia 1998, s. 273-277.

kontekście także kategorią antropologiczną potrzeba nadania swojemu dziełu sensu, ostatecznego sensu. „Perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne, jako wyzwanie dla sumień i równocześnie jako nadzieja pokładana w sprawiedliwości Boga”¹⁷. Dzieło wymaga ukończenia, aby było pełnowartościowe, aby można się mu przyjrzeć. Dotyczy to małych i większych poczynań człowieka, ale dotyczy to także dzieła zasadniczego, jakim jest całość życia. Także ono musi posiadać kres, aby mogło mieć sens jako całość¹⁸. Sąd to kategoria końca.

Jednocześnie indywidualizacja rozumienia zbawienia, jaka dokonała się w myśli zachodniego chrześcijaństwa począwszy od XIV wieku, dość skutecznie przyczyniła się do stopniowej relatywizacji idei Sądu Ostatecznego¹⁹. Nie mogło to nie mieć wpływu na wewnątrzhistoryczne domaganie się pełnej sprawiedliwości. Kwestia indywidualna została zamknięta w ramach kategorii sądu jednostkowego po śmierci.

Sąd, o którym mówi *Spe salvi*, jest jednocześnie zdecydowaną kategorią sprawiedliwości. W tym sensie sąd jest odpowiedzią na postulat antropologiczny. To właśnie kategoria sprawiedliwości prowadziła człowieka do nieustannych poszukiwań, gdy sprawiedliwość pochodząca od Boga została zapomniana lub zmarginalizowana. Tutaj rodzą się nadzieje człowieka oparte na nim samym i na jego nieodpartym dążeniu do zaprowadzenia sprawiedliwości. Jednocześnie są to nadzieje „rozegrane” fałszywie, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z ukazywaniem siły człowieka w jego dążeniu do rozwoju i postępu, z drugiej strony, w przyjmowaniu rozwiązań i systemów, które w swojej definicji mają na celu zaprowadzenie ostatecznej sprawiedliwości i ostatecznego porządku na poziomie historii. Nadzieja chrześcijańska, nie negując znaczenia historycznej sprawiedliwości, wolna była zawsze od złudzeń, iż da się ją wprowadzić w pełni w ramach samej historii. Nawet okres średniowiecza, o którym wspomina encyklika²⁰, jest czasem, gdy, mimo ewidentnego triumfu *civitatis christianae*, ostateczne odniesienie pozostaje poza historią. Kościół będzie zwalczał zarówno próby wprowadzenia absolutnego, rozumianego jako osta-

¹⁷ SpS, n. 41.

¹⁸ Zob. G. Colzani, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, w: *La fine del tempo*, dz. cyt., s. 109-119.

¹⁹ O. Piazza, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, w: *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, red. G. Canobio, M. Fini, Padova 1995, s. 285-288.

²⁰ Zob. SpS, n. 41.

teczny, porządku Bożego wewnątrz świata (por. Joachim de Fiore), jak i wszelkie wysiłki zmierzające do ustanowienia sprawiedliwości społecznej, która także miałaby być tą ostateczną (por. Tomasz Münzer). To, co ostateczne, przychodzi spoza historii. Historia zaś podlega absolutnej ocenie²¹.

„Dlatego wiara w Sąd Ostateczny jest przede wszystkim i nade wszystko nadzieją – tą nadzieją, której potrzeba stała się oczywista, zwłaszcza w burzliwych wydarzeniach ostatnich wieków. Jestem przekonany, że kwestia sprawiedliwości stanowi istotny argument, a w każdym razie argument najmocniejszy, za wiarą w życie wieczne. Sama indywidualna potrzeba spełnienia, które nie jest nam dane w tym życiu, potrzeba nieśmiertelnej miłości, której oczekujemy, z pewnością jest ważnym powodem, by wierzyć, że człowiek został stworzony dla wieczności. Niemniej jednak konieczność powrotu Chrystusa i nowego życia staje się w pełni przekonująca tylko w połączeniu z uznaniem, że niesprawiedliwość historii nie może być ostatnim słowem”²².

Wizja sądu jest jednocześnie wizją ostatecznego słowa, które należy do miłości. To ono zostanie wypowiedziane nad historią i nad światem. „W chwili Sądu Ostatecznego doświadczamy i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas. Ból miłości staje się naszym zbawieniem i naszą radością”²³.

Kategoria końca nie jest obca naukom przyrodniczym, gdzie czytelnie wskazuje się na możliwy kres znanego nam wszechświata. Eschatologia w dialogu z naukami przyrodniczymi jest jednocześnie płaszczyzną, na której jest szansa, ale i konieczność ukazania sensu całości rzeczywistości²⁴.

3. ŚMIERĆ I ŻYCIE WIECZNE

Analizując sytuację człowieka, encyklika *Spe salvi* raz jeszcze ukazuje moment antropologiczny – pragnienie trwania poza śmierć. Śmierć sama w sobie wyznaczana jest przez prawo biologii, jest wpisana w ewolucyjny rozwój życia. Człowiek jest w pełni częścią tego życia. Jest to w jakiejś mierze cena, którą płacimy za własne istnienie i za różnorodność świata. Jednocześnie ta cena wyznacza cały dramat życia człowieka. „Wszyscy bowiem umrzemy z pewnością, i jesteśmy

²¹ Zob. J. Taubes, *Eschatologia occidentale* (oryg. niem. *Abendländische Eschatologie*), Milano 1997, s. 123-159.

²² SpS, n. 43.

²³ Tamże, n. 47.

²⁴ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, dz. cyt., s. 37-38.

jak woda rozlana po ziemi, której już zebrać niepodobna” (2Sm 14,14a).

Z drugiej strony, pragnienie istnienia poza śmierć jest pragnieniem bardzo nieokreślonym. Swoiste zaplątanie człowieka w jego paradoksalną sytuację opisuje autor encykliki następująco: „W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążeń do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy”²⁵. Jest więc to swoista sytuacja wyciągniętych rąk, które, oczekując na dar, tak naprawdę nie wiedzą, co będzie im dane. Istnieje potężna sytuacja niespełnienia i pozostaje bezgraniczna ufność, iż nie nastąpi sytuacja rozczarowania.

Człowiek posiada w sobie nie tylko pragnienie życia, ale jest to pragnienie życia pełnego panowania, w jakiejś mierze sukcesu, nieskończoności, która nie jest jednak nieskończonością w rozumieniu czasowym, ale raczej nieograniczonością, jako że podczas życia na ziemi człowiek doświadcza tylko fragmentaryczności²⁶. Egzystencja człowieka jest w związku z tym z natury egzystencją pełną niepokoju i niepewności. Instynkt każe człowiekowi nieustannie przekraczać granice, ale ograniczoność narzuca się jako codzienność. Można postawić pytanie, czy człowiek pragnie pełni w rozumieniu spełnienia wszelkich aktualnych dążeń, czy też raczej pełnego wolności rozwoju, który nie napotyka granic. Wydaje się, że ta druga intuicja jest poprawna. Życie wieczne, w chrześcijańskim rozumieniu, staje się wybawieniem nie tylko z odmetów śmierci, lecz także z owej fragmentaryczności, która tak bardzo nie pasuje do natury człowieka²⁷. Człowiek oczekuje więc przemiany, śmierci, która będzie wprowadzeniem w sytuację antropologicznie radykalnie inną. Śmierć staje się swoistym mistagogiem²⁸. Stąd potrzeba mówienia o dynamizmie życia wieczne-

²⁵ SpS, n. 12. Benedykt XVI cytuje Augustyna, pisząc: „«Jest zatem w nas, aby tak powiedzieć, światła ignorancja (*docta ignorantia*)». Nie wiemy, czego prawdziwie pragnęlibyśmy; nie znamy tego «prawdziwego życia»; niemniej wiemy, że musi istnieć coś, czego nie znamy, a do czego dążymy”, SpS, n. 11 (Augustyn, *Ep. 130 Ad Probam* 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73).

²⁶ Zob. G. Greshake, *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Breisgau 1992, s. 14nn.

²⁷ „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Augustyn, *Confessiones*, 1,1,1, PL 32,661). Zob. także C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków 2004, s. 144-147.

²⁸ Zob. R. Cantalamessa. *Siostra śmierć*, tłum. z wł. K. Homa, Kraków 1994.

go. Ono nie jest tylko egzystencją, jest aktywnym życiem w pełnym tego znaczeniu. Tradycja chrześcijańska odziedziczyła to określenie po myśli żydowskiej, która w starszych warstwach Starego Testamentu, okresie patriarchalnym, życie rozumiała właśnie jako dynamizm. Jego zaprzeczeniem była śmierć jako koniec aktywności a nie samego istnienia²⁹. Stąd Benedykt XVI pisze: „Możemy jedynie starać się myślać wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość”³⁰.

Chrześcijaństwo przynosi rozumienie śmierci jako pełni. Pozwala to na zupełnie nowe spojrzenie także na codzienność człowieka³¹. Eschatologia ma szansę podkreślenia w tym kontekście dwóch wymiarów: z jednej strony, odwołania się do doświadczenia człowieka, który może stać się punktem wyjścia, a z drugiej strony, wymiaru daru, jakiego Bóg udziela, dając życie wieczne. Eschatologia jest wczytaniem się w objawienie, ale jakże bardzo jest jednocześnie wsluchaniem się w człowieka i pragnienia wynikające z jego natury. Nie chodzi o kaprysy i zachcianki, ale o szerokie i wnikliwe spojrzenie na naturę ludzką. Bo właśnie tutaj, pośród naturalnego niepokoju człowieka, jest szansa na udzielenie ostatecznej odpowiedzi na pytanie: po co jest człowiek?³². „Veritas humanae naturae id est quod apparebit in die resurrectionis”, głosi scholastyczne *adagio*.

Śmierć, w chrześcijańskim rozumieniu, przestaje być losem, ale staje się przeznaczeniem. Jest ona dotarciem do pełni, która jednak nie wynika ze zmiany okoliczności czy otoczenia, które umożliwiają wy-

²⁹ Zob. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, Brescia 1972, s. 99-108.

³⁰ SpS, n. 12.

³¹ Zob. T. Špidlík, *Il vangelo delle feste. Riflessioni sul vangelo domenicale e festivo*, I, Anno A, Roma 2003, s. 77. Nie jest w tym chrześcijaństwo oczywiście odosobnione. Jest wątkiem wspólnym wielu systemów religijnych widzenie religii jako drogi wyzwolenia, oczyszczenia, duchowego umierania, aby narodzić się do życia prawdziwego, co ostatecznie urzeczywistnia się w śmierci. Zob. K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. z ang. M. Chojnacki, Kraków 2006, s. 39nn.

³² Zob. E. Mascal, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i świata*, tłum. z ang. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1986, s. 54-55.

zwolenie tego, co w człowieku było złożone, co tkwiło zawsze, ale jest kategorią, która musi zostać ujęta w wymiarze daru, który przychodzi spoza człowieka. Śmierć nie jest odkryciem, ujawnieniem sił, możliwości złożonych w człowieku, które nie miały możliwości w pełni ujawnić się z różnych względów – czy to osobistego ograniczenia, czy uwarunkowań, które wyznaczają ludzkie życie. Śmierć, będąc spotkaniem z Bogiem, jest przede wszystkim pełnym pokory powierzeniem się Innemu. To nie ukryte światło człowieka ma możliwość rozblysnąć z naturalną zdolnością wcześniej niemożliwą do realizacji, ale to światło Chrystusa, ku któremu człowiek zmierzał, a które pośród mgły życia ukazywało się raz po raz, zostaje osiągnięte i jako takie napędza człowieka z zewnątrz życiem, które trwa na wieki. Nie ostateczna decyzja w chwili śmierci, jak proponowano, która niebezpiecznie oddawałaby ostatnie słowo człowiekowi, lecz pociągnięcie przez Tego, który woła człowieka od pierwszego momentu jego istnienia. „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»”³³.

Kategoria końca, jak zostało to ukazane wyżej w odniesieniu do Sądu Ostatecznego, jest w całości odniesiona do kategorii chrześcijańskiej nadziei. Jest jednocześnie umieszczona w ramach kategorii dopełnienia. Chodzi jednocześnie o dopełnienie indywidualne, dotyczące ludzkości, jak i kosmiczne. Nadzieja chrześcijańska jest zawsze odniesiona do rzeczywistości ostatecznej. Nadzieja chrześcijańska posiada swoje umocowanie teologiczne w tym sensie, iż to Bóg jest jej ostatecznym przedmiotem i gwarantem.

W związku z tym śmierć może być rozpatrywana w kategorii daru. Oczywiście zastosowanie tej kategorii jest możliwe, jeżeli będziemy mieli do czynienia z „więcej”, które przynosi śmierć. Mówienie, że śmierć coś przynosi jest przenośnią, której należy używać bardzo ostrożnie. Rzeczywistość Osobowej Miłości, która stoi po drugiej stronie życia, jest tą rzeczywistością, która przynosi człowiekowi jego spełnienie. Nadzieja znajduje także tutaj ostateczne swoje zakorzenienie w Bogu, w Jego miłości, która na podstawie objawienia i swoistego przecucia człowieka sięga poza śmierć. Ta ostatnia nie stanowi dla niej przeszkody. *Hagios athanatos* jest oparciem nadziei, dla której sama fragmentaryczność wydaje się fragmentaryczna i nie odpowiada

³³ SpS, n. 27.

wewnętrznemu bogactwu, które nosi w sobie człowiek. Rozumienie chrześcijańskiej śmierci nie jest jednak, podkreślmy raz jeszcze, odkrywaniem zasobów znajdujących się w człowieku, ale przede wszystkim powierzeniem się Drugiemu. Obumieranie, będące cechą charakterystyczną całej przyrody i umożliwiające jej rozwój i bogacenie się, staje się w przypadku człowieka zapowiedzią pełni, która jednak nie wynika przede wszystkim jako następstwo tego, co wcześniejsze.

4. AKTUALNOŚĆ ENCYKLIKI

Choć część kwestii została podjęta już wyżej, warto zwrócić uwagę na specyficzny kontekst kulturowy, w jakim się znajdujemy. Encyklika *Spe salvi* pojawia się na tle świata nieco zmęczonego już rozwojem, a jednocześnie niewiedzącego, gdzie rzeczywiście poszukiwać drogi wyjścia. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonało się niesamowite przeobrażenie krajów zachodnich, które osiągnęły dobrobyt w skali społecznej niespotykany wcześniej. Jednocześnie rozpoczęła się dekadencja związana z brakiem przejrzystego widoku przyszłości, a więc i sensu terażniejszości. Dotyka to społeczeństwa w różnej skali, ale przede wszystkim w wymiarze całościowym, z którego wtórnie rodzą się indywidualne „dekadencje” pojedynczych ludzi. To społeczeństwo jako całość nie ma już dość siły, aby pokazać cel. Zresztą nie ma we współczesnej kulturze już celu, a jest jedynie suma pojedynczych celów mniej lub bardziej indywidualnych.

Stąd cechą charakterystyczną encykliki jest chęć przywrócenia kategorii przyszłości. „Paweł przypomina Efezjanom, że zanim spotkali Chrystusa, byli jakby «niemający nadziei ani Boga na tym świecie» (Ef 2,12). Oczywiście wie, że mieli oni bogów, że mieli religię, ale ich bogowie okazali się wątpliwi, a z ich pełnych sprzeczności mitów nie płynęła żadna nadzieja. Pomimo że mieli bogów, «nie mieli Boga» i w konsekwencji żyli w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości. *In nihil ab nihilo quam citorecidimus* (jakże szybko z niczego pograżamy się w nicość, *Corpus Inscriptioinum Latinorum*, t. VI, n. 26003) mówi epitafium z tamtego okresu – z tych słów jednoznacznie wynika to, o czym wspomina Paweł. W tym samym sensie mówi on do Tesaloniczan: Nie powinniście smuć się, «jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei» (1Tes 4,13). Także tu jawi się jako element wyróżniający chrześcijan fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna,

można żyć w terażniejszości”³⁴. Właśnie właściwie pojmowana i umiejscowiona kategoria przyszłości umożliwia zbalansowane skupienie się na terażniejszości. Tutaj znowu odzywa się, choć niewypowiedzianie, pragnienie człowieka nadawania każdemu odcinkowi swojego życia odpowiedniego sensu. Ten sens musi w końcu ogarnąć całość życia, ale także życie całego społeczeństwa. Kategoria przyszłości jest niezbędna w tym kontekście.

Co ciekawe, papież Benedykt XVI równoległe z podkreśleniem kategorii przyszłości podkreśla wymiar chrześcijańskiej wolności³⁵. Jest to wolność, która wynika z odczytania Bożej miłości i ze zrozumienia, że ta ostatnia w żaden sposób nie zniewala, nie wymusza niczego, ale właśnie uwalnia, wyzwala. A dzieje się to po zrozumieniu Bożej obecności i Jego działania jako miłości. Łaska chwyta człowieka, ale jest to, paradoksalnie, pochwylenie, które mobilizuje i wyzwala w człowieku nowe siły.

Postmodernizm wprowadził współczesność w objęcia niepewności i w brak idei. Przynosząc nowy humanizm, zabrał jednocześnie człowiekowi i całemu społeczeństwu nadzieję. Nie wiemy, ku czemu zmierzamy, ale wiemy, że codzienność ma być poszukiwaniem, które nigdy nie osiągnie swojego celu. Sensem, celem staje się samo poszukiwanie, swoista ciekawość świata, która jednak nie pozwala nazwać jednoznacznie tego, co się odkryje, bo drugi człowiek odkryje coś innego, może nawet przeciwnego. Tak celem jest nie porządkowanie rzeczywistości a jej postępująca fragmentaryzacja, nie pewność, ale mnożenie znaków zapytania, nie poszukiwanie mistrzów – tych którzy znaleźli – ale samo poszukiwanie, najlepiej indywidualne, na miarę własnych potrzeb i pytań. Staje się to swoistym uwikłaniem ludzkości. Uwikłaniem, które na pewnym etapie odbiera nadzieję³⁶.

Papież jednocześnie przestrzega przed pozornymi stałymi punktami, które pretendują do posiadania prawdy. Jest to, m.in. naukowe odczytanie natury, o ile rości sobie prawo do ekskluzywnego mówienia o rzeczywistości. Encyklika nie przeciwstawia sobie porządków wiary i rozumu, ale jasno podkreśla, iż ponad prawami przyrody istnieje Osoba. Świat może być ostatecznie wyjaśniony tylko przez kategorie osobowe. „To nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli

³⁴ Tamże, n. 2.

³⁵ Zob. tamże, n. 3.

³⁶ I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 193-201.

wszecławiatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancj, ale rozum, wola, mio – Osoba. A jeśli znamy t Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancj; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszecławia i jego praw – jesteśmy wolni. (...) Niebo nie jest puste. Źycie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawi się jako Mio³⁷.

ZAKONCZENIE

Można wiec wskaza na eklezjologiczne znaczenie encykliki, która inspiruje do przemyle na temat rzeczywistości Kocio: na ile jest ona drogowskazem ku dobrze rozumianej przyszłości. Wspólnota kościelna ma stać się wsplnot zdolną do przekonania człowieka o nadziei. Jednocześnie ta wspólnota musi mieć jasno określone kategorie przyszłości, które wyznaczają jej tożsamo. Chrześcijaństwo nie jest przede wszystkim systemem etycznym, jest o wiele bardziej systemem soteryjnym, który daje nade wszystko nadziej w przyszłości. Wszystko jest temu podporządkowane – momentowi, w którym nadejdzie Przychodzący, ten, który już wyruszy na spotkanie swojego Kocio. „Kocielno” jest wiec przede wszystkim duchowo niespokojnym oczekiwaniem i wygldaniem Nadchodzącego. Z pewnością różnie rozkładały się akcenty pośród historii, ale też i Kocio w różnych momentach dokonywa autorefleksji i reform. Kocio poszukujący dzisiaj swojej tożsamości wwiecie, który uległ gwałtownej przemianie, może odnaleźć sens tylko w tym, co jest *proprium* jego misji. I jest to niesienie zbawienia, które dosięga każdego człowieka, a jednocześnie każe spoglda ku przyszłości, nie traktując dnia aktualnego za ostateczne odniesienie. Jest to całościowe działanie Kocio, które w oparciu o kategorie przyszłościowe jest w stanie napeni człowieka poczuciem ostatecznego sensu całej rzeczywistości. Papież jednocześnie bardzo mocno podkreśla wag tak rozumianej nadziei dla codzienności. Ukierunkowanie ku przyszłości nie może być, według *Spe salvi*, jaks *fuga mundi*. Byłoby to nieporozumieniem. Łaska, przemieniając i wyzwalając człowieka, jednocześnie uzdalnia do dojrzałego przekszalcania wiata. „Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraz-

³⁷ SpS, n. 5.

niejszość; terażniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przeszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe”³⁸.

SPERANZA ANCORATA IN DIO.
SULL'ESCATOLOGIA DELL'ENCICLICA *SPE SALVI*

Sommario

L'enciclica *Spe salvi* evoca i concetti fondamentali di fede e speranza che sono disseminati e permeano tutti i documenti del Concilio Vaticano II. La riflessione contenuta nell'enciclica dà infatti continuità al magistero conciliare e ravviva concetti ormai assimilati da teologia. L'insegnamento dell'enciclica ha reso decisamente più vicina l'escatologia. Anzitutto perché le ultime realtà proposte dalla dogmatica cattolica sono presentate e enfatizzate nella *Spe salvi* come realtà vissute nel presente. Poi perché queste realtà sono considerate nella loro dimensione comunitaria e sociale. In terzo luogo perché la portata teologica dei "novissimi" ci spinge all'impegno di vivere la vita eterna a partire dalla chiamata alla santità. È da questa chiamata che nasce l'impegno per la costruzione di un mondo e di una società nel momento presente nella speranza del Signore della vita piena.

I cristiani cercano la futura "speranza escatologica". Questo motivo trova il proprio fondamento in Dio e nell'esperienza della speranza nella vita eterna; è un motivo che dà dignità alla persona umana, risponde agli enigmi della vita e della morte, perché solo Dio dà una risposta piena e certa alle grandi domande che l'essere umano si pone, e al suo destino.

³⁸ Tamże, n. 7. „Także tu jawi się jako element wyróżniający chrześcijan, fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w terażniejszości. Tak więc możemy stwierdzić: chrześcijaństwo nie było jedynie «dobrą nowiną» – przekazem treści do tej pory nieznanych. Używając naszego języka, trzeba powiedzieć, że chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (tamże, n. 2).

Tale esperienza ci apre alla vita eterna come "vita beata", la vita che è semplicemente vita, pura "felicità" (n. 11). Il concetto di vita eterna supera il dramma della morte e il suo significato per la condizione delle persone umane. La vita eterna è vissuta al di là della "temporaneità della quale siamo prigionieri"; può essere "il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità" (ibidem).

Nel presentare in forma pastorale il giudizio, la giustizia che è speranza perché è anche grazia, in un linguaggio figurativo e persino metafisico, accogliamo l'insegnamento dell'enciclica con questa riflessione di vita: vivere i "novissimi", nelle condizioni e con i limiti del nostro tempo, implica il fondare la nostra fede che è speranza fondata sul mistero di Dio. Senza il Giudizio universale non si risponde veramente alla domanda di giustizia che sale da tutta la storia umana. Deve esistere una "riparazione che ristabilisce il diritto" (n. 43) verso cui orientare una speranza "la cui necessità si è resa evidente proprio negli sconvolgimenti degli ultimi secoli" (ibidem).

Attirano l'attenzione anche le domande dirette poste al mondo moderno e al fenomeno della cosiddetta post-modernità, in un momento storico in cui la modernità ha liberato la soggettività umana, al punto che stiamo vivendo un mutamento epocale fortemente segnato dall'assenza di principi basilari della convivenza umana e cristiana e di fondamenti per il sano esercizio della libertà come diritto inalienabile della persona umana.

EDWARD TOROŃCZAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”
Warszawa

Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka

WSTĘP. 1. W DRODZE DO KSZTAŁTOWANIA SIĘ OSOBOWYCH
FUNDAMENTÓW DECYZJI ZASADNICZEJ. 2. INTEGRALNY ROZWÓJ
OSOBOWOŚCI JAKO WARUNEK DECYZJI ZASADNICZEJ.
3. UWARUNKOWANIA PSYCHOLOGICZNE ZASADNICZEJ
DECYZJI MORALNEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Na ludzki moment decyzji moralnych mają wpływ nie tylko czynniki fizjologiczno-anatomiczne, ale przede wszystkim czynniki psychologiczno-wychowawcze ujmowane w perspektywie kulturowej. Psychospołeczna¹ teoria rozwoju osobowości przedstawiona przez E. Eriksona może pomóc współczesnemu człowiekowi lepiej zrozumieć wpływ czynników psychologiczno-wychowawczych na kształtowanie się dynamizmu moralnego człowieka, który najpełniej objawia

¹ Erikson używa termin „psychospołeczny” w odniesieniu do ludzkiego rozwoju, w którym stadia życia człowieka od urodzenia do śmierci są kształtowane przez wpływy społeczne, wchodzące w interakcję z fizycznie i psychologicznie dojrzewającym organizmem. Psychospołeczna teoria rozwoju Eriksona zajęła miejsce psychoseksualnej teorii Freuda, czy też teorii rozwoju poznawczego sformułowanego przez Piageta. Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, tłum. z ang. J. Kowalczevska, J. Radzicki, M. Zagrodzki, Warszawa 2004, s. 202.

się w sferze decyzji moralnych. Prawdopodobnie żaden współczesny psycholog, terapeuta czy pedagog nie zbliżył się tak blisko do problematyki wyborów moralnych, jak to uczynił Erikson. Jego teoria, którą można określić „stadią” (*stage theory*), obejmuje osiem przełomowych stadiów w rozwoju człowieka. Pierwsze cztery występują w niemowlęctwie i dzieciństwie, piąte stadium w okresie dojrzewania, a ostatnie trzy w wieku dojrzałym, włącznie ze starością². Widzi on je w postaci alternatyw opisujących możliwe obszary konfliktu, które występują w życiu i muszą zostać przeniesione, ponieważ tylko w ten sposób dokonuje się ludzkie dojrzewanie. Adaptacyjne (związane z postęmem) i nieadaptacyjne (regresywne) elementy danego przełomu rzutują na sposób rozwiązywania kolejnego kryzysu rozwojowego. W praktyce oznacza to, że braki w dzieciństwie utrudniają możliwość rozwoju na dalszych etapach życia, ale jednocześnie każdy kolejny próg rozwojowy niesie szanse na nadrobienie braków z dzieciństwa³.

W ujęciu Eriksona teoria kryzysu została potraktowana jako konieczny warunek rozwoju osobowości człowieka. W jego przekonaniu, zmiana posiadająca charakter „kryzysu podstawowego” (rozwojowego) jest związana z wypracowaniem nowej właściwości *ego*, zwanej cnotą (*virtutes*)⁴. To ukazuje, że rozwój psychofizyczny człowieka przechodzi przez pewne krytyczne etapy, które można nazwać punktami zwrotnymi lub momentami rozstrzygającymi pomiędzy integracją a opóźnieniem, postęmem a regresją. Warto przy okazji podkreślić, że kluczowym etapem rozwoju osobowości człowieka jest formowanie tożsamości w okresie dorastania⁵. „Tożsamość, kryzysy tożsamości oraz pomieszanie tożsamości (*identity confusion*) to niewątpliwie najbardziej znane pojęcia wprowadzone przez Eriksona”⁶. Perspektywa stopniowego akceptowania i formowania własnej tożsamości, a tym samym rozwoju integralności osobowej, zbliża się do tego, co dzisiaj określa się mianem wyboru zasadniczego lub intencją podstawową⁷.

² W. Baudura-Madej, *Zagadnienia rozwoju w psychologii*, w: *Zaburzenia psychiczne u młodzieży*, red. M. Orwid, Warszawa 1981, s. 30-32.

³ Por. P. K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003, s. 96.

⁴ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1992, s. 103-104.

⁵ Por. E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, w: *Formacja moralna – formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz, Lublin 2006, s. 229-230.

⁶ C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 204.

⁷ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, tłum. z niem. R. Volante, Roma 1980, s. 205.

W tym kontekście wydaje się oczywiste, że opis rozwoju ludzkiego ego na przestrzeni całego życia człowieka może być pomocny w uchwyceniu pewnych elementów, które będą odgrywać istotną rolę w kształtowaniu zasadniczej decyzji moralnej człowieka⁸. Ważna jest zatem próba odpowiedzi na pytanie, jaki wpływ mają cykle rozwojowe człowieka na kształtowanie się zasadniczej decyzji moralnej.

1. W DRODZE DO KSZTAŁTOWANIA SIĘ OSOBOWYCH FUNDAMENTÓW DECYZJI ZASADNICZEJ

Dla pierwszej fazy rozwojowej, wczesnego dzieciństwa, charakterystyczny jest konflikt pomiędzy podstawową ufnością a podstawową nieufnością. Pozytywne doświadczenia, szczególnie w odniesieniu do matki, uczą dziecko zaufania do dorosłych, ale jeszcze bardziej zaufania do siebie samego. Taka pewność siebie bierze górę nad podstawową nieufnością, która jest niezbędna do ludzkiego rozwoju, by kształtować zdolność odrzucenia niespełnionych nadziei, a więc tego wszystkiego, co ludzkiemu rozwojowi zagraża. Właściwe rozwiązanie konfliktu na rzecz ufności powoduje wystąpienie u dziecka nadziei rozumianej jako cnota⁹. Dla Eriksona „nadzieja jest to trwałe przekonanie o możliwości spełnienia gorących pragnień, wbrew mrocznym impulsom i szalonym emocjom, które cechują początek egzystencji”¹⁰. Natomiast brak akceptacji dziecka ze strony matki, złe doświadczenia w zakresie zaspakajania podstawowych potrzeb, mogą spowodować w osobowości niemowlęcia „wyobcowanie, poczucie oddzielenia i porzucenia”¹¹. Charakterystycznym rozstrzygnięciem tego konfliktu jest utrwalenie się podstawowej ufności, czyli takiej postawy, która będzie miała odbicie w późniejszych stadiach rozwojowych człowieka.

Filozoficznie można to stadium wyjaśnić w ten sposób, że dziecko w akcie podstawowego zaufania dokonuje zasadniczej decyzji, choć ma to miejsce jeszcze przed moralnym użyciem ontologicznej wolności. To podstawowe zaufanie stwarza ramy dla dalszego osobowego rozwoju, a jednocześnie dla moralnego działania dziecka¹². W ten spo-

⁸ Por. E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, art. cyt., s. 229.

⁹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 104-105.

¹⁰ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, New York 1964, s. 118.

¹¹ C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 207.

¹² Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sitt-*

sób podstawowe zaufanie stwarza fundament pod cnotę nadziei, która „jest i najwcześniejszą, i najbardziej nieodzowną cnotą, nieodłączną od stanu pozostawania przy życiu”¹³. Bardzo ważne jest kształtowanie się w dziecku postawy ufności, ponieważ ona warunkuje jego otwartość na rzeczywistość, a także jej właściwe ujmowanie. Zgodnie z rezultatem badań antropologiczno-psychologicznych, żeby człowiek był otwarty na postrzeganie rzeczywistości, powinna mu być przekazana w dzieciństwie ufność i nadzieja jako postawa otwarcia na świat, na to wszystko, co go otacza. Jeśli zaś dziecko jest zbyt silnie związane z innymi ludźmi lub niedoceniane jako osoba, to postawy nieufności i wątpliwości będą przeszkadzały mu w kontakcie z rzeczywistością, a tym samym zostanie zawężona możliwość dokonania wolnych i nieodwołalnych wyborów życiowych¹⁴.

Konflikt charakterystyczny dla drugiego stadium, wczesnego dzieciństwa, zachodzi pomiędzy dążeniem do autonomii a poczuciem wstydu i niepewności. Dziecko uczy się za pośrednictwem rodziców konieczności samokontroli i zaakceptowania kontroli ze strony innych (środowiska). Z jednej strony rodzice będą zachęcać i uczyć dziecko dokonywania wyborów, samokontroli, rozwijania autonomii, a z drugiej strony będą kontrolować tę samodzielność poprzez wykorzystywanie uniwersalnej skłonności do doznawania wstydu, by w ten sposób okiełznać jego samowolę. Ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy zachętą a kontrolą dziecka. Poczucie samokontroli zapewnia dziecku trwałe uczucie życzliwości, dumy i pewności siebie. Natomiast utrata poczucia samokontroli może być przyczyną trwałego uczucia wstydu i niepewności dziecka, ograniczając jego samodzielną aktywność¹⁵. Przy tej okazji trzeba dodać, że w tym stadium rozwoju dziecka mogą pojawić się w nim takie cechy jak skrytość, czy fałszywość, które utrudniają podejmowanie wolnych i samodzielnych decyzji moralnych.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że osoby, które z powodu surowych zakazów panujących w domu mają fantazję i wyobraźnię słabo rozwiniętą, nie potrafią samodzielnie kierować swoim

lichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion, St. Ottilien 2003, s. 107.

¹³ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ Por. H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, tłum. z wł. T. Mieszkowski, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, red. B. Olszewska, Warszawa 1982, s. 101.

¹⁵ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 208.

życiem. Jest to spowodowane tym, że fantazja i wyobrażenia stanowią dość ważny element wchodzący w proces podejmowania decyzji moralnych. Wyobrażenia bowiem przechowuje doświadczenia, a twórcza fantazja stara się znaleźć nowe punkty widzenia¹⁶. Umiejętność korzystania z doświadczeń życiowych, a także umiejętność postrzegania sytuacji z różnych punktów widzenia, odgrywają ważną rolę w podejmowaniu właściwych decyzji moralnych. Trzeba również pokreślić, że cnotą, która pojawia się w wyniku właściwego rozwiązania konfliktu pomiędzy dążeniem do autonomii a poczuciem wstydu i niepewności, jest wola. Erikson pojmuje ją jako „trwałą zdolność dokonywania swobodnych wyborów, podejmowania decyzji, wytrwałości w działaniu”¹⁷. Rytualizację dla tego stadium nazywa się rozsądzającą, ponieważ dziecko uczy się oceniać siebie i innych, odróżniać dobro od zła w zakresie słów, czynów i ekspresji¹⁸.

W tym kontekście wyraźnie widać, że człowiek, który dokonuje zasadniczego wyboru życia już w swojej moralnej dojrzałości, potrzebuje tych wewnętrznych zdolności, by przejąć moralną odpowiedzialność za siebie i za innych ludzi. Jedynie w poczuciu odpowiedzialności za siebie i za innych możliwe jest właściwe rozumienie autonomii człowieka jako otwartości na prawdę tego, co dobre. To z kolei zakłada u człowieka umiejętność rozpoznawania dobra, by mógł on kierować się nim w swoich wyborach i postępowaniu moralnym¹⁹. Wydaje się zatem, że omówione stadium (drugie) posiada istotne znaczenie nie tylko w dalszych etapach rozwoju moralnego człowieka, ale przede wszystkim w późniejszym podejmowaniu zasadniczych decyzji. Człowiek nie może bez końca unikać podjęcia zasadniczej decyzji życia ze względu na swoją niepewność, czy też nie może ciągle przerzucać swojej odpowiedzialności na innych ludzi. Prędzej czy później musi się samookreślić moralnie wobec dobra, nadając podstawowy kierunek życiu, jeśli chce zrealizować swój „projekt życia”, swoje życiowe powołanie.

Trzecie stadium życia, okres zabaw, jest konfliktem pomiędzy potrzebą przejawiania inicjatywy a poczuciem winy. Inicjatywa w połączeniu z autonomią daje dziecku zdolność realizowania i planowania

¹⁶ Por. H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 102-103.

¹⁷ A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 105.

¹⁸ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 208.

¹⁹ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 107.

zadań oraz ustalania realistycznych celów społecznie aprobowanych²⁰. Cnota, która rodzi się w tym stadium rozwojowym, to zdecydowanie w osiągnięciu celu (*purpose*). Jest ono efektem zabawy, poprzez którą dziecko nabywa zdolność rozpoznawania wartościowych, możliwych do realizowania celów, podejmowania aktywności zmierzających do ich realizacji bez poczucia winy i lęku przed karą. Niebezpieczeństwem bowiem występującym w tym stadium jest poczucie winy, które może dręczyć dziecko, gdy zbyt gorliwie rozmyśla nad realizacją celów, albo zbyt agresywnie poszukuje środków do osiągnięcia tych celów²¹.

Samodzielne podejmowanie działań jest potrzebne do tego, by dziecko mogło nauczyć się postępowania moralnego. Jest to możliwe tam, gdzie świadomość fałszywej winy nie zabija ludzkiego działania w jego zarodku. Dziecko, które uczy się z biegiem życia postępować moralnie, rozwija swoją podstawową wolność, w oparciu o którą będzie mogło podejmować decyzje życiowe. Można w tym przypadku mówić o rodzeniu się sumienia dziecka, które stopniowo uczy się rozróżniać dobro od zła, a także rozpoznawać pomiędzy usprawiedliwieniem i brakiem usprawiedliwienia jego czynów przez środowisko. W ten sposób wzrastający człowiek, poprzez konkretne decyzje i zewnętrzne działania, staje się zdolny podejmować i aktywnie rozwijać decyzję zasadniczą, która określa podstawowy kierunek rozwoju życia moralnego²².

W czwartym stadium, wieku szkolnego, powinno się dokonać przezwyciężenia konfliktu między pracowitością a poczuciem niższości. Dziecko uczy się pracowitości, a jednocześnie rozwija w sobie postawę wytrwałości i pilności. Niebezpieczeństwem tego stadium jest możliwość rozwinięcia się poczucia niższości, jeśli dziecko nie jest zdolne poradzić sobie z obowiązkami i zadaniami, które podejmuje samo, albo nakładają na niego inni. Pojawienie się kompleksu niższości może doprowadzić do zahamowania dalszego rozwoju osobowości dziecka²³. Właściwe oddziaływanie otoczenia powinno chronić przed poczuciem niższości i doprowadzić do powstania cnoty kompetencji, która jest „swobodnym korzystaniem ze swej zręczności i inteligencji

²⁰ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 106.

²¹ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 209.

²² Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 108.

²³ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 106.

przy wykonywaniu zadań, nie zaburzonym przez infantylne poczucie niższości”²⁴.

Bez wątpienia człowiekowi, który jest przekonany o swojej pozytywnej wartości, jest łatwiej dokonać wyboru zasadniczego. Jeżeli natomiast dochodzi do pozbawienia wartości samego siebie, świadomości niższości, to taki człowiek w pewnych okolicznościach nie odważy się dokonać decydującego wyboru na całe życie. Gubi się w mnogości decyzji „częstkowych”, tracąc z oczu to, co najważniejsze, by w konsekwencji narazić swoją jedność i spójność²⁵. Można nawet mówić o dezintegracji osobowej takiego człowieka, który nie jest w stanie odnaleźć zasadniczego kierunku swojego życia. Dlatego też potrzebuje on nieustannego wysiłku autoformacyjnego i wychowawczego, by w sposób integralny rozwijać swoją osobowość.

2. INTEGRALNY ROZWÓJ OSOBOWOŚCI JAKO WARUNEK DECYZJI ZASADNICZEJ

W piątym stadium, wieku dorastania, charakterystyczny jest konflikt między poczuciem tożsamości a pomieszaniem tożsamości (*identity confusion*). Erikson uważa go za szczególnie ważne stadium dla całego rozwoju człowieka. Człowiek uświadamia sobie własne indywidualne cechy (upodobania i antypatie), przyszłe cele oraz swoją niepowtarzalność. O jego tożsamości decydują świadome i nieświadome aspekty *ego*, czyli to, co zostało określone we wcześniejszych stadiach jako cnoty, jak i to, co uległo stłumieniu²⁶. Na tym etapie *ego* uzyskuje zdolność selekcjonowania i integrowania talentów, a także umiejętność identyfikowania się z określonymi ludźmi i środowiskami. Jest to stadium, w którym człowiek uczy się decydować, jakie impulsy, potrzeby i role są najbardziej istotne dla niego, tworząc tożsamość psychofizyczną²⁷. Natomiast ambiwalentny stosunek dorosłych, wyrażający się w traktowaniu dorastającego człowieka raz jako dziecka, innym razem jako osoby dorosłej, przyczynia się do pomieszania tożsamości (ról). Stan ten może spowodować izolację, pustkę, niepokój i niezdecydowanie, co w konsekwencji może bardzo poważnie utrudnić podejmo-

²⁴ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 124.

²⁵ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 108-109.

²⁶ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 107.

²⁷ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 210-211.

wanie ważnych decyzji życiowych²⁸. Kryzys tożsamości może być szczególnie niebezpieczny, ponieważ cała przyszłość człowieka wydaje się w jakimś stopniu od niego zależna. A już szczególnie niebezpieczne wydaje się wytworzenie negatywnej tożsamości, czyli poczucia posiadania wielu potencjalnie złych lub bezwartościowych cech, które projektuje się na innych ludzi.

W tym okresie rozwija się cnota wierności, wiążąca się z wyborem wartości, na które osoba się decyduje. Erikson opisuje ją jako zdolność „dotrzymywania swobodnie przyjętych przez siebie zobowiązań, wbrew nieuniknionym sprzecznościom systemów wartości”²⁹. To właśnie wierność staje się fundamentem, na którym budowane jest trwałe poczucie własnej tożsamości. Jednak dopiero zasadnicza decyzja i decyzje życiowe nadają osobie kierunek, który określa jej właściwą tożsamość i jej prawdziwe *ego*. Jeżeli brakuje tej jasności decyzji, to osoba nie znalazła jeszcze swego profilu (osobowego), a jej tożsamość jest rozmyta. Człowiek szukający swojej prawdziwej tożsamości przeżywa siebie jako obcy³⁰. Warto w tym kontekście zaznaczyć, że cnota wierności stanowi istotny czynnik zasadniczego wyboru człowieka, ponieważ pozwala mu samookreślać siebie jako osobę. Można mówić o różnych stopniach wierności odpowiednio do różnych stopni dojrzałości osoby. Przykładowo, zasadniczy wybór wiary, śluby zakonne, małżeństwo należą do najwyższej formy wierności, a to oznacza, że wybór takiej postawy jest nieodwołalny. Dzieje się tak pod warunkiem jednak, że ten rodzaj wyboru zasadniczego został dokonany przez osobę dojrzałą, zdolną do rozpoznania wartości i dokonania takiego wyboru życia³¹.

Wydaje się, że należałoby rozumieć opisaną przez Eriksona tożsamość nie jako skutek decyzji zasadniczej (podstawowej), ale warunek jej dokonania. Oba stadia, poszukiwania i znajdowania tożsamości, prowadzą do jedności osoby, która w swoim życiu w bardzo konkretnym i określonym sensie znalazła swoje podstawowe zorientowanie. To z kolei ukazuje, że integracja osoby oraz jej własnej tożsamości i wybór zasadniczy człowieka wzajemnie się implikują. W taki sposób wydaje się rozumować B. Häring, dla którego stadium tworzenia się tożsamości przedstawione przez Eriksona, staje się bardzo bliskie tego,

²⁸ Por. A. Galdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 107-108.

²⁹ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 125.

³⁰ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 109.

³¹ Por. H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 104-109.

co współcześni teologowie nazywają wyborem zasadniczym (opcją fundamentalną). W sytuacjach, kiedy osoba przez swoje samozaangażowanie odkrywa swoją tożsamość, tworzą się podstawy pod wybór zasadniczy człowieka. Należy również dodać, że poszukiwanie własnej tożsamości zbiega się z poszukiwaniem wewnętrznego związku z trwałymi wartościami³². Nie wystarczy jedynie intelektualne poznanie wartości, ale potrzebna jest postawa uznania i przyjęcia wartości. Ten rodzaj zasadniczej postawy wobec wartości pozwala osobie osiągnąć większą integralność, a także wyższy poziom dojrzałości moralnej³³.

H. Kramer stwierdza, że w rozpoznawaniu wartości bierze udział sfera duchowa, intelekt i wola, w połączeniu ze sferą uczuciową, która spełnia rolę wiodącą. Z tego też powodu jakikolwiek niedorozwój, ośpienie, czy zablokowanie sfery uczuć uniemożliwiają właściwe postrzeganie wartości. Osoby, które doświadczyły tego rodzaju braków, mają trudności, a niekiedy wręcz nie posiadają zdolności podejmowania wolnych wyborów, które wiążą ich na całe życie. Warto przy tej okazji dodać, że z postrzeganiem wartości bardzo ściśle związany jest wybór wartości. Aby był on właściwy, osoba musi mieć na tyle szeroki zakres doświadczenia sytuacji i wartości, a także być na tyle samookreślona, by zostały właściwie ukształtowane uczucia i sumienie. Dopiero tak ukształtowana osoba (dojrzała) będzie w konkretnych wyborach życiowych zdolna do dokonywania wyborów o szerokim zakresie i nieodwołalnych³⁴.

W szóstym stadium rozwoju człowieka zachodzi konflikt między tendencją do bliskości a tendencją do izolacji. Bliskość (intymność) jest rozumiana jako możliwość nawiązania kontaktu z innymi ludźmi³⁵. Pozytywne rozwiązanie kryzysu tożsamości osoby ma miejsce wtedy, gdy osoba jest w stanie oddać siebie innym, nie tracąc swojej tożsamości (siebie samego). Zaczyna ona rozumieć, że samorealizacja przychodzi wraz z samotranscendencją³⁶. Niebezpieczeństwem tego stadium jest izolacja rozumiana jako unikanie bliskich związków z innymi ludźmi. Natomiast przejściowe doświadczenie izolacji jest

³² Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, dz. cyt., s. 211.

³³ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t.1: *Fenomenologiczna etyka wartości* (Max Scheller – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand), Kraków 1997, s. 302.

³⁴ Por. H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 101-103.

³⁵ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 108.

³⁶ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, dz. cyt., s. 212.

warunkiem dokonywania zasadniczych wyborów moralnych³⁷. Wówczas człowiek staje wobec konieczności osobowego samookreślenia się wobec dobra, wobec innych, nadając tym samym podstawowy kierunek swojemu życiu.

W tym stadium kształtuje się cnota miłości, która przejawiała się już we wcześniejszych etapach rozwojowych człowieka, ale dopiero teraz wyraża się ona w trosce o innych. Jest ona „wzajemnym oddaniem się, nieustannie łagodzącym antagonizmy nieodłącznie towarzyszące wspólnemu działaniu”³⁸. Wszystko, co miało miejsce we wcześniejszych stadiach rozwojowych, uzdalnia człowieka do intymnego spotkania z innymi, by mógł on zaangażować się w rzeczywistość społeczną. A ponieważ decyzja zasadnicza realizuje się „w” i „poprzez” konkretne decyzje moralne, to pozostaje ona widoczna także na płaszczyźnie społecznej. Ma to miejsce wówczas, gdy człowiek potwierdza siebie w kreatywnym rozwoju, który urzeczywistnia się w duchowym i cielesnym macierzyństwie, w przyjęciu odpowiedzialności za drugiego człowieka, w duchowych owocach na różnych płaszczyznach zaangażowania społecznego³⁹. Należy pamiętać o tym, że człowiek jako istota społeczna żyje w sieci relacji międzyosobowych, jest wezwany do budowania coraz głębszych więzi społecznych i podejmowania ważnych decyzji życiowych. Może to w pełni czynić tylko w wolności, która z jednej strony jest niezbędnym elementem do podejmowania zasadniczych decyzji moralnych, a z drugiej strony jest koniecznym warunkiem do budowania trwałych relacji międzyosobowych⁴⁰.

Przedostatnie stadium rozwoju człowieka charakteryzuje konflikt pomiędzy twórczością a stagnacją. Na tym etapie życia człowiek koncentruje się na tym, co się tworzy, na ideach, wychowywaniu potomstwa, pracy zawodowej. Pragnie on przekazać swój etos zawodowy, swoją filozofię życia, określony styl życia⁴¹. W stadium tym rozwija się cnota opiekuńczości (*care*), która wyraża się „rozszerzającą się troską o to, co stworzyła miłość, konieczność lub przypadek; zwyciężyła ona ambiwalencję związaną z nieodwracalnym obowiąz-

³⁷ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 212-213.

³⁸ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 129.

³⁹ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 109-110.

⁴⁰ Por. H. Kramer, *Nieodwołalny wybór – roszczenie ideologii czy pomoc w kształtowaniu właściwej osobowości chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 104-109.

⁴¹ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, dz. cyt., s. 108-109.

kiem”⁴². Häring dodaje, że wierność, twórcza wolność, otwartość ducha i współodpowiedzialność zależą od rozwiązania kryzysów w poprzednich cyklach rozwojowych. Przykładowo, zastój w rozwoju osobowości może wskazywać na zniszczenie podstawowej decyzji człowieka, którą można odbudować (zmienić) jedynie przez głębokie nawrócenie⁴³.

Ostatnie stadium życia ludzkiego polega na przezwycięzeniu konfliktu pomiędzy tendencją do integracji a rozpaczą. Dzięki integralności życie nabiera celu i sensu w ramach ogólniejszego porządku. Człowiek z godnością zachowuje własny styl życia i chroni go przed zagrożeniami. Tego rodzaju styl życia i integracja kultury stają się prawdziwym dziedzictwem duszy. Cnotą, która może się narodzić w tym stadium jest mądrość, umożliwiającą utrzymywanie i przekazywanie integralności doświadczeń zebranych we wcześniejszych latach. Pojawia się potrzeba refleksji i bilansu życiowego. Przeciwnieństwem integralności staje się rozpacz nad zmiennymi kolejami życia człowieka, a szczególnie wobec kruchości ludzkiej egzystencji w obliczu śmierci⁴⁴. Wobec niej mądrość, to „bezstronne zainteresowanie samym życiem, w obliczu śmierci”⁴⁵. Ludzie, którzy osiągnęli stadium mądrości, mogą zaprezentować styl życia charakteryzujący się poczuciem pełni i kompletności. Niewątpliwie integralny rozwój ludzkiego *ego*, a także prawidłowe przechodzenie kryzysów rozwojowych wskazuje na uwarunkowania psychologiczne zasadniczej decyzji moralnej.

3. UWARUNKOWANIA PSYCHOLOGICZNE ZASADNICZEJ DECYZJI MORALNEJ

J. Spindelböck zauważa, że w kontekście filozoficzno-teologicznym decyzja zasadnicza, ciągle odnawiana i pogłębiana, może być postawiona na równi, w szerokim tego słowa znaczeniu, z udanym ludzkim życiem. To od wolności człowieka, żyjącego wobec Bożej inicjatywy łaski, zależy, czy doświadczy on swojego życia jako wypełnionego istnienia, czy jako wyrazu zwątpienia⁴⁶. W tym kontekście warto podkreślić, że propozycja Eriksona – stadiów rozwojowych – nie dostarcza gotowej definicji decyzji zasadniczej człowieka. Jed-

⁴² E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 131.

⁴³ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, dz. cyt., s. 213.

⁴⁴ Por. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁵ E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁶ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, dz. cyt., s. 110-111.

nak oferuje pewną strukturę czy też perspektywę lepszego zrozumienia wewnętrznej dynamiki życia ludzkiego (moralnego). Oczywiście nie można w sposób bezpośredni identyfikować koncepcji wyboru zasadniczego z wizją tożsamości osoby zaprezentowaną przez Eriksona, ale bez wątplenia posiadają one pewne cechy wspólne. Opis stadiów rozwoju człowieka, a szczególnie stadium integralności (tożsamości), pozwala zauważyć w nich to, co określa się podstawowymi dyspozycjami lub postawami, które wskazują pewien kierunek i siłę wyboru zasadniczego człowieka⁴⁷.

W tym kontekście można postawić pytanie, czy koncepcja wyboru zasadniczego jest w zgodzie ze strukturą osoby, którą oferuje psychologia? F. Herráez potwierdza zgodność koncepcji wyboru zasadniczego z psychologią rozwojową Eriksona. W przekonaniu Herráeza, wybór zasadniczy jest najważniejszą postawą osoby, która w sposób świadomy, wolny i stopniowy przyjmuje całą rzeczywistość swojej istoty (*ego*), tworząc w ten sposób kształt swojej osobowości, a także nadając całości swojej egzystencji podstawową orientację⁴⁸. Wydaje się zatem, że o prawidłowym działaniu osoby można mówić wtedy, kiedy posiada ona realny kontakt z własną tożsamością, identyfikując się ze sobą, ze swoim *ego*. To w tym miejscu można mówić o wzajemnych uwarunkowaniach pomiędzy psychologiczną obserwacją cykli rozwojowych ludzkiego *ego*, a filozoficzno-teologiczną koncepcją decyzji zasadniczej człowieka.

Decyzja zasadnicza posiada swoją uprzednią historię, czyli jest owocem procesu, w którym osoba przyjmuje swoją istotę jako fakt i jednocześnie jako „projekt”, a więc życiowe zadanie. W tej perspektywie wyraźnie widać aspekt psychologiczny i dynamiczny decyzji zasadniczej człowieka. Można nawet posunąć się do stwierdzenia, że to z dynamizmu psychologicznego człowieka wypływa dynamizm antropologiczny, a wskutek tego i dynamizm samej decyzji zasadniczej człowieka, którą określa się w posoborowej teologii moralnej opcją fundamentalną. Jest ona zasadą jednoczącą następstwa ludzkich działań, tworząc w ten sposób podstawowy kierunek zaangażowania moralnego człowieka. Należy wyraźnie podkreślić, że to, co szkodzi kształtowaniu osobowości psychicznej człowieka, będzie miało negatywny wpływ na kształtowanie się ludzkiej moralności. Czynniki, któ-

⁴⁷ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁸ Por. F. Herráez Vegas, *La opción fundamental. Estudio de una realidad constitutiva de la existencia cristiana*, Salamanca 1978, s. 136; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, art. cyt., s. 230.

re mają wpływ na rozwój lub hamowanie dojrzałości osobowej, będą miały pozytywny lub negatywny wpływ na rozwój dynamizmu decyzyjnego. Wydaje się zatem, że „autoidentyfikacja osobowa”, która jest punktem odniesienia konkretnych czynów ludzkich, wyraża możliwość i horyzont działania samej decyzji zasadniczej człowieka. Z jednej strony, jest ona wyrazem rzeczywistego „ja”, a z drugiej strony, wyraża futurystyczny „projekt życia”, który należy zrealizować⁴⁹.

W odniesieniu do powyższych refleksji można powiedzieć, że zaprezentowana przez Eriksona teoria stadiów rozwojowych człowieka, szczególnie stadium integralnego kształtowania osobowości (tożsamości), wydaje się być cenna dla moralności chrześcijańskiej, która chce być teologią życia. W tym kontekście może być zrozumiałe, że moralności, którzy zasadniczo budowali teologię moralną w oparciu o perspektywę grzechu i braków człowieka, nie są w stanie w pełni korzystać ani z osiągnięć nauk humanistycznych, szczególnie psychologii, ani z rozwijanej w okresie posoborowym teorii decyzji zasadniczej (podstawowej), która wydobywa całe bogactwo subiektywnego wymiaru moralności i samowychowania człowieka. Dowartościowując subiektywny wymiar moralności, a więc jego aspekt personalistyczny, trzeba pamiętać o tym, że nie chodzi o subiektywizację osądu moralnego, ale o pełniejsze wpisanie czynu moralnego w wewnętrzny dynamizm życia osoby, uwzględniając w większym wymiarze bogactwo życia osobowego i społecznego. Współczesny człowiek, jako istota społeczna, żyje w sieci relacji międzyosobowych, jest wezwany do budowania coraz głębszych więzi społecznych i podejmowania wyborów życiowych. Może to tylko wtedy w pełni uczynić, jeśli posiada dojrzałą osobowość, a także dojrzałe ukształtowaną wolność. Trzeba jednak pamiętać o tym, że ani osobowość człowieka, ani jego wolność nie są gotowe, lecz wymagają ogromnego wysiłku edukacyjno-formacyjnego, by człowiek był w stanie podejmować odpowiedzialne decyzje życiowe, realizując w ten sposób swoje powołanie.

ZAKOŃCZENIE

Niewątpliwie koncepcja stadiów rozwojowych, zaprezentowana przez Eriksona, rzuca pewne światło na zrozumienie teorii wyboru podstawowego (zasadniczego), rozwijanej we współczesnej teologii

⁴⁹ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la optiòn fundamental. Bases para su adecuada utilizaciòn en teología moral*, Roma 1995, s. 94; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, art. cyt., s. 230-231.

moralnej. Pomiedzy różnymi dyscyplinami naukowymi istnieje głęboka komplementarność dotycząca faktu, że nauki empiryczne, filozoficzne, pedagogiczne czy teologiczne odnoszą się do tego samego człowieka. Relacja do człowieka jest interdyscyplinarnym dialogiem, który sprawia, że staje się on owocny pod warunkiem, że inne dyscypliny zachowują swoją specyfikę i tożsamość. Odnosi się to w sposób szczególnie do teologii moralnej, która ze swojej natury jest nauką interdyscyplinarną, korzystającą z osiągnięć między innymi nauk humanistycznych. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że, choć teologia moralna korzysta z nauk humanistycznych, to nie może być całkowicie podporządkowana wynikom ich obserwacji. Wydaje się jednak, że w refleksji teologiczno-moralnej zbyt mało korzysta się z osiągnięć nauk humanistycznych, szczególnie psychologicznych. Może to grozić nie tylko pewnym zamknięciem się teologii moralnej w teoretycznych rozważaniach, ale również niezrozumieniem problemów współczesnego człowieka, a więc tego wszystkiego, czym żyje i co przeżywa dzisiejszy człowiek. Jest to o tyle ważne, że teologia moralna, jako nauka praktyczna, winna nie tylko rozpoznawać i określać zasady życia moralnego, ale powinna również pomagać moralnie zagubionemu człowiekowi odnaleźć jego tożsamość ludzką i chrześcijańską. Wydaje się zatem, że teoria stadiów rozwojowych zaprezentowana przez Eriksona pozwala z jednej strony wydobyć całe bogactwo uwarunkowań psychologicznych działania moralnego, które mają istotny wpływ na tworzenie się tożsamości i podstawowe samookreślenie się człowieka wobec Boga, a z drugiej strony uświadamia potrzebę „nowego” wpisania wymiaru subiektywnego (podmiotowego) moralności w jej wymiar obiektywny (przedmiotowy). Tym bardziej jest to ważne, że człowiek epoki współczesnej już nie tyle znajduje Boga w zewnętrznym świecie, kosmosie, naturze, ile raczej w doświadczeniu wolności, która wskazuje na wagę zasadniczej decyzji człowieka w chrześcijańskim życiu i wychowaniu moralnym. Warto zatem pamiętać o tym, by wymiar psychiczny i moralny człowieka rozpatrywać w szerokim aspekcie wychowania, w którym problematyka zasadniczej decyzji odkrywa istotną rolę w integralnym rozwoju człowieka.

ERIKSONS THEORIE DER ENTWICKLUNGSSTADIEN
UND DIE GESTALTUNG DER MENSCHLICHEN GRUNDENTSCHEIDUNG

Zusammenfassung

Einen wichtigen Beitrag zur Entfaltung der Begriffskategorie von Grundentscheidung im Umfeld des heutigen philosophisch-theologischen Denkens hat E. Erikson geleistet. Seiner Meinung nach, die ganzheitliche Ichentwicklung wie auch eine richtige Überwindung der Entwicklungskrisen verschafft im Menschen die Grundlagen zum Vollzug der Grundentscheidung. Der Stichpunkt der Persönlichkeitsentwicklung ist die Gestaltung der Ich-Identität des Menschen in der Adoleszenzperiode. Es ist besonders in dieser Phase, wenn der Mensch sich seinen unwiederholbaren Identität, Eigenart, Zielsetzung, bewusst macht. Deshalb auch alles, was der Gestaltung dieser Identität, bzw. der Persönlichkeit, schadet, wirkt sich auch negativ auf die Entstehung der moralischen und reifen, verantwortlichen Entscheidungen des Menschen und besonders der Grundentscheidung, aus. In diesem Sinne, die „Ichidentität“ der Person bestimmt einen Referenzpunkt für die moralische Grundentscheidung.

KS. KRZYSZTOF GRZEMSKI
Gdańsk

Mojżesz jako autorytet w tekstach Pięcioksięgu

WSTĘP. 1. CHARAKTER AUTORYTETU MOJŻESZA – PRZYWÓDCA
I POŚREDNIK. 2. STOSUNEK BOGA DO MOJŻESZA. 3. WPŁYW GRZECHU
MOJŻESZA NA JEGO AUTORYTET. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Jedną z charakterystycznych cech czasów współczesnych jest wieloaspektowa krytyka autorytetu. Postmodernistyczna filozofia, media i wszechobecna popkultura często promują styl życia, w którym główną wartością i punktem odniesienia jest „Ja” danej jednostki. Spada szacunek dla władz publicznych, zwłaszcza państwowych, nauczyciela w szkole redukuje się do roli wyłącznie przekaziciela wiedzy, podważa się nawet autorytet rodziców wobec własnych dzieci.

W kontekście współczesnej mentalności nikogo więc nie trzeba przekonywać o głębokim kryzysie autorytetu w dzisiejszym świecie. Dla rzetelnej oceny tego zjawiska trzeba jednak przyznać, że, obok wspomnianego wyżej dążenia do absolutyzacji wolności, kryzys ten spowodowały także niechlubne doświadczenia ostatnich dziesięcioleci. Budzące grozę nadużycia władzy w totalitarnej III Rzeszy, Związku Radzieckim czy PRL-u, dezorientujące efekty chaotycznie prowadzonej w naszym kraju lustracji czy też różnorakie, skwapliwie nagłaśniane w mediach, skandale wśród duchowieństwa zapewne przyczyniły się do narastania wątpliwości co do wiarygodności szanowanych dotychczas autorytetów. Czy ma w ogóle sens wybór przez człowieka innej osoby i uznanie jej za autorytet? Jakimi kryteriami powinno się

kierować, wybierając kogoś jako swój autorytet? Czy na taki autorytet powinno się patrzeć bezkrytycznie, czy też rozum powinien tu stawiać jakieś granice?

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, warto sięgnąć po Biblię. Choć samo słowo „autorytet” w niej nie występuje, to można tam znaleźć przykłady bohaterów, o których moglibyśmy współczesnym językiem powiedzieć, że posiadali wielki autorytet wobec siebie współczesnych. Niejednokrotnie, jak relacjonuje Pismo Święte, autorytet ten bywał zarazem gwałtownie kwestionowany.

Wśród licznych bohaterów Starego Testamentu Mojżesz zajmuje miejsce szczególne. Obok Abrahama, ojca narodu wybranego, to właśnie Mojżesz odgrywa kluczową rolę w starym porządku zbawienia. Wykonując powierzona mu przez Boga szczególną misję wyprowadzenia potomków Jakuba z Egiptu i przeprowadzenia ich do ziemi obiecanej, Mojżesz staje się właściwym twórcą narodu izraelskiego oraz pierwszym wyznawcą Boga JHWH. Dzięki temu zyskał on w oczach swych rodaków a także u niektórych pogan wyjątkowy autorytet.

1. CHARAKTER AUTORYTETU MOJŻESZA – PRZYWÓDCA I POŚREDNIK

W. Eichrodt, pisząc o Mojżeszu jako o założycielu religii, zauważa znaczącą trudność w przypisaniu mu jednoznacznej roli charakterystycznej dla liderów narodu. W jego mniemaniu nie jest on ani królem, ani dowódcą armii, ani plemiennym wodzem, kapłanem, natchnionym widzącym czy też znachorem¹. W swej dalszej analizie W. Eichrodt wymienia różne funkcje Mojżesza, takie jak: prorok, orędownik, cudotwórca, prawodawca, pośrednik². Podobnie tę rolę ujmuje A. Gelin. Spośród funkcji wspomnianych wcześniej nie wyszczególnia jednak roli cudotwórcy, dodając natomiast kapłana³. J. McKenzie, opisując wyjątkową postać Mojżesza, wspomina dwie tradycje w Pięcioksięgu mówiące o tej postaci. Pierwsza ukazywać miała Mojżesza jako zbawiciela i wodza wyjścia zaś druga jako rzecznika prawa przymierza⁴. Z kolei S. A. Nigosian proponuje wyróżnić trzy etapy formowania się obrazu Mojżesza w Starym Testamencie. Pierwotnie był on w pamięci

¹ Por. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. 1, London 1961, s. 289.

² Por. tamże, s. 290.

³ Por. A. Gelin, *Moses im Alten Testament*, w: *Moses in Schrift und Überlieferung*, red. H. Cazelles i in., Düsseldorf 1963, s. 44.46.47.49.

⁴ Por. J. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, New York 1976, s. 72.

narodu wybranego przede wszystkim tym, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Za czasów monarchii zaczęto uwypuklać jego rolę prorocką, zaś w okresie wygnania babilońskiego i po powrocie ukazywany był przede wszystkim jako sługa JHWH-Elohim⁵. Eichrodt podkreśla jednak, że głównym kluczem do zrozumienia szczególnego charakteru tej wyjątkowej osobowości jest konkretne historyczne zadanie przekazane mu przez Boga⁶. Zadaniem tym miało być wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu i przyprowadzenie ich do Boga. Ta powierzona Mojżeszowi misja jest jednocześnie fundamentem jego autorytetu.

Księga Wyjścia a także *Księga Liczb* i *Księga Powtórzonego Prawa* szeroko opisują wyswobodzenie potomków Jakuba z rąk faraona oraz ich drogę przez pustynię do Ziemi Obiecanej. Najistotniejszym Bożym narzędziem do przeprowadzenia tego zadania był Mojżesz. To on stanął na czele ludu, wyprowadził go z niewoli oraz przez czterdzieści lat prowadził w kierunku Kanaanu. Swoją misję przywódcy zakończył pokierowaniem podbojów Zajordania.

Jak pisze G. Vos, wyprowadzenie Izraela z Egiptu stanowi formę starotestamentalnego odkupienia⁷. Pobyt Hebrajczyków w Egipcie oznaczał nie tylko polityczną zależność, ale i surową niewolę. Egipcjanie wykorzystywali ich dla swych własnych celów, nie licząc się zupełnie z dobrem Izraela⁸. *Księga Wyjścia* w dramatycznych słowach opisuje ucisk Izraelitów⁹. Mówi również o miłosierdziu Boga, słyszącego skargi Izraela (por. Wj 3,7-9). W opisie biblijnym daje się wyczuć oczekiwanie na tego, który mógłby przerwać niedolę potomków Jakuba i wyprowadzić ich z Egiptu. Oczekiwanym wybawcą został Mojżesz.

Już przy pierwszym powołaniu Mojżesza na Górze Horeb, Bóg zleca mu szczególną misję wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu: „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu” (Wj 3,10). Pomimo pierwotnego lęku i oporów, Mojżesz idzie więc razem ze swym bratem Aaronem do faraona i odważnie przedstawiają mu Boże żądanie: „Tak powiedział Pan, Bóg Izraela:

⁵ Por. S. A. Nigosian, *Moses as They Saw Him*, *Vetus Testamentum* 43(1993), s. 348.

⁶ Por. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, dz. cyt., s. 290.

⁷ Por. G. Vos, *Biblical Theology. Old and New Testaments*, London 1975, s. 109.

⁸ Por. tamże, s. 110.

⁹ Izraelici byli zmuszani do uciążliwych prac publicznych przy budowie miast Pitom i Ramses (Wj 1,11-14). Dodatkowo faraon prowadził okrutną politykę demograficzną, zmierzającą do ograniczenia wzrostu liczebnego Izraelitów poprzez zabijanie nowo narodzonych chłopców hebrajskich (Wj 1,15-22).

Wypuść mój lud, aby urządził na pustyni uroczystość ku mojej czci” (Wj 5,1). Należy tu wspomnieć, że, choć Mojżesz działa razem z Aaronem, to spośród obu braci właśnie Mojżesz odgrywa decydującą rolę, zaś Aaron jedynie go wspiera. Ten ostatni pełni tu funkcję proroka, który przemawia w imieniu kogoś innego (w tym przypadku w imieniu Mojżesza).

Mojżesz ma trudne zadanie, gdyż, zgodnie z wolą Bożą, serce faraona pozostaje zatwardziałe, tak, że nie chce on posłuchać żądania przedstawianego mu przez Mojżesza (Wj 4,21; 7,14; 8,11.28; 9.34; 10,1). Ten jednak, wsparty szczególną mocą Bożą, zapowiada i sprowadza na Egipt serię plag, które ostatecznie zmuszają faraona do wypuszczenia Izraelitów z niewoli.

Pomimo że opis wyjścia z Egiptu ukazany w *Księdze Wyjścia* ma charakter literackiej kompozycji „ukierunkowanej na ukształtowanie tożsamości religijnej i narodowej ludu wybranego”¹⁰, nie wydaje się, by można było podważać sam fakt wyjścia grupy niewolników z Egiptu, którzy potem stali się załóżką narodu izraelskiego. Sporną kwestią pozostaje nadal data wyjścia. Na ogół przyjmuje się czas wyjścia z Egiptu na XIII wiek przed Chrystusem¹¹. Datę tę sugeruje fakt, że Hebrajczycy odbudowywali starożytną stolicę Hyksosów, Awaris (miasto Ramses z Wj 11,1). Wiemy zaś, że Awaris odbudowali trzynastowieczni faraonowie: Seti I (ok. 1305-1290) i Ramzes II (ok. 1290-1224)¹². Poza tym archeologia wykazuje, że w późnych latach XIII wieku zburzono szereg palestyńskich miast. Mogło to nastąpić na skutek stopniowego przenikania uciekinierów z Egiptu na te tereny¹³. Ponadto stela Merneptaha (ok. 1220 przed Chr.) wśród narodów zamieszkujących Palestynę wzmiankuje Izraela, ale używa przy tym piktogramu charakterystycznego dla ludów koczowniczych, nieprowadzących jeszcze osiadłego trybu życia (słowo Izrael występuje z afiksem oznaczającym „lud”, a nie „kraj”)¹⁴.

Wobec powyższych historycznych dywagacji istotne znaczenie ma sam fakt wyjścia i jego konstytutywna rola w utworzeniu narodu izraelskiego oraz ukształtowaniu tożsamości religijnej i narodowej. Jed-

¹⁰ J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 253.

¹¹ Por. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Besichtigung der Pentateuchkreise*, Darmstadt 1986, s. 55.

¹² Por. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 121.124.

¹³ Por. tamże, s. 124.

¹⁴ Por. M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, s. 51-52. Zob. także A. Banaszek, *Pięć pierwszych ksiąg Biblii. Wprowadzenie do ksiąg: Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, Liczb, Powtórzonego Prawa*, Warszawa 2004, s. 58.

nym ze zrębów tej świadomości był właśnie Mojżesz, którego Bóg uczynił swym narzędziem do wyprowadzenia ludu wybranego z niewoli. Jak zauważa S. Łach, niezależnie od różnic między poszczególnymi tradycjami, wszystkie one „przedstawiają nam jednoznacznie, że wybawcą Izraelitów z niewoli egipskiej był Mojżesz”¹⁵. Wszystkie również relacjonują o oporze faraona przy wypuszczaniu Izraelitów¹⁶.

Na pustyni Mojżesz pozostał w roli przywódcy Izraela. Przede wszystkim wskazuje na to fakt, że Pięcioksiąg wielokrotnie przedstawia Mojżesza jako przewodnika narodu wybranego w trakcie czterdziestoletniej wędrówki. Choć ostatecznie to sam Bóg prowadził swój lud (Wj 12,51; 13,17n; 17,1), jednak Mojżesz pełnił rolę Bożego namiestnika. Jemu Bóg wydaje polecenia dotyczące trasy wędrówki (Wj 14,2), a on przekazuje je ludowi (Lb 10,13). Ponadto autor natchniony w niektórych miejscach odnotowuje, jak Mojżesz bezpośrednio kierował ludem (Wj 15,22). Wzmianki te zostały podsumowane w wyliczeniu etapów wyjścia w *Księdze Liczb*: „Oto miejsca postoju Izraelitów, którzy swoimi oddziałami wojskowymi wyszli z Egiptu pod wodzą Mojżesza i Aarona” (Lb 33,1).

Szczególnym momentem w trakcie wędrówki było cudowne przejście przez Morze Sitowia (Wj 14). W chwili dramatycznego kryzysu, spowodowanego pościgiem wojsk upartego faraona, Izraelici, przyparci do wód morza, wpadają w panikę. Żałują swej ucieczki z Egiptu, wołają do Pana i czynią wyrzuty Mojżeszowi (Wj 14,11a.12b). Sytuacja była krytyczna i groziła buntem oraz zupełnym fiaskiem wyjścia z Egiptu, i obaleniem przywództwa Mojżesza. Wobec tych trudności Boży wybraniec okazał opanowanie i spokój¹⁷. Przerażonym Izraelitom dodał otuchy zapewnieniem, że Bóg ich wybawi. Gdy zaś potem na wyciągnięcie jego ręki Bóg rozdzielił wody gwałtownym wiatrem wschodnim, umożliwiając przejście Izraelitów, a następnie zalał niebezpieczne wojsko egipskie, Mojżesz odzyskał należne mu poważanie (Wj 14,21-31).

Przywódcza rola Mojżesza ujawniła się także poprzez wypełnianie przezeń władzy sądowniczej. *Księga Wyjścia* odnotowuje, że do pewnego momentu Mojżesz sądził lud osobiście. Jednak za radą swego teścia, Jetry, ze względów praktycznych, przekazał część swojej władzy ustanowionym przez siebie innym sędziom (Wj 18,13). H. Schmid, akcentując funkcję Mojżesza jako sędziego, zauważa, że

¹⁵ S. Łach, *Mojżesz – jego wielkość*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 4-5(1996), s. 218.

¹⁶ Por. tamże, s. 220.

¹⁷ Por. A. Gelin, *Moses im Alten Testament*, art. cyt., s. 41.

zastosowanie się przez Mojżesza do rady Jetry (Madianity!) w sprawie przekazania części swej władzy sądowniczej starszym Izraela wskazuje na starożytność opisu Wj 18,13-26 (o wpływie Jetry nie wspomina Pwt 1,9, a ponadto już w Lb 25,17-18 zawarte jest wezwanie do wyniszczenia Madianitów i nieprzyjaźni z nimi)¹⁸. Wyznaczeni przez Mojżesza starsi mieli odtąd sprawować sądy nad mniejszymi grupami Izraelitów (nad dziesięcioma, pięćdziesięcioma, setką lub tysiącem) w lżejszych sprawach. Sprawy większej wagi nadal pozostawały w gestii Mojżesza¹⁹. W tym kontekście S. Wypych podkreśla wyjątkowe znaczenie Mojżesza: „On [Mojżesz], w imieniu Jahwe, rozstrzygał spory, oznajmiał prawo i przepisy (...) był także przedstawicielem swego ludu przed Bogiem”²⁰.

Kolejnym aspektem przywódczej działalności Mojżesza jest dokonywanie przez niego spisów ludności (Lb 1,1-4; Lb 26,1-65). Na pustyni Synaj, w drugim roku po wyjściu z Egiptu, Bóg kieruje do Mojżesza polecenie dokonania spisu ludności. Mówi, że spis mają przeprowadzić Mojżesz i Aaron, zaś pomagać mają im w tym głowy poszczególnych rodów. Spis ten miał cel administracyjny: polegał na policzeniu osób zdolnych do walki²¹. Podobny spis na Boże polecenie wykonał Mojżesz z Eleazarem na równinie Moabu przed bitwą z Madianitami, niedługo po wejściu do Ziemi Obiecanej (Lb 26,1-65), a więc blisko czterdzieści lat po pierwszym spisie²². Również w tym drugim spisie chodziło o zliczenie mężczyzn zdolnych do walki wobec zbliżającej się kampanii podboju Kanaanu, ale także o ustalenie liczebności poszczególnych pokoleń, aby zdobytą wkrótce ziemię przydzielić im sprawiedliwie, tj. proporcjonalnie do liczebności danego pokolenia (por. Lb 26,52-56)²³. Zauważmy, że spisy ludności przeprowadzają osoby piastujące przywódcze stanowisko w danej społeczności. W Biblii odnajdujemy wzmianki, że spisu ludności dokonywali również król Dawid (2Sm 24,1-9; 1Krn 21,1-5), Cezar August oraz Kwiryniusz, wielkorządca Syrii (Łk 2,1-2). Fakt, że dwukrotnie czynił

¹⁸ Por. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Besichtigung der Pentateuchkreise*, Darmstadt 1986, s. 76.

¹⁹ Por. Wj 18,13-26; Pwt 1,9-18.

²⁰ S. Wypych, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 107.

²¹ Por. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 61.

²² Drugi spis był konieczny, gdyż od czasu sporządzenia pierwszego większość ówczesnych Izraelitów zmarła na pustyni. Por. tamże, s. 233.

²³ Por. E. Davies, *Numbers*, w: *The New Century Bible Comentary*, London 1995, s. 290.

to Mojżesz, świadczy o jego roli przywódczej w Izraelu wędrującym przez pustynię.

Przejawy przywódczej działalności Mojżesza daje się również odczytać ze wzmianek *Księgi Liczb* dotyczących podboju Zajordania. Księga ta przekazuje nam, że Mojżesz wysłał zwiadowców celem zbadania Jazer w kraju Amorytów (Lb 21,31), za radą Boga odważnie staje do bitwy z Ogiem, królem Baszanu, i zwycięża go pod Edrei (Lb 21,34-35; Pwt 3,1-7), kieruje świętą wyprawą przeciwko Madianitom (Lb 31,1-7) oraz wraz z Eleazarem dokonuje po niej podziału łupów (Lb 31,26-31). Ponadto na prośbę Rubenitów, Gadytów i połowy pokolenia Manassesza przyznaje im ziemie Jezer i Gileadu (Lb 32,1-33; Pwt 3,12-17) a także przyjmuje od Boga polecenia co do podziału Kanaanu (Lb 33,50-34,29), działu lewitów (Lb 35,1-8) i ustanowienia miast ucieczki (Lb 35,9-34; Pwt 4,41-43).

Kolejnym znaczącym epizodem potwierdzającym autorytet Mojżesza jako przywódcy Izraelitów na pustyni jest ustanowienie przez niego swego następcy w osobie Jozuego, syna Nuna (Lb 27,15-23; Pwt 31,1-7). Gdy Bóg zapowiada mu jego śmierć przed wejściem do Kanaanu, Mojżesz, jako przewodnik narodu wybranego, mający wprowadzić go do Ziemi Obiecanej, troszczy się, by lud nie został bez przewodnika i pasterza. Z nakazu Boga wkłada na niego ręce, przekazując swą władzę. S. Łach zauważa, że w ten sposób „udziela mu części swej własnej godności i poleca go szacunkowi całego Izraela”²⁴.

S. D. McBride Jr. zauważa, że podobne przekazanie części władzy i autorytetu Mojżesza ma też miejsce w przypadku siedemdziesięciu starszych (Lb 11,16-25). Starsi ci stali się spadkobiercami prorockiego wymiaru dziedzictwa Mojżesza. W pewien sposób autorytet Mojżesza został też przekazany kapłanom. Choć Pięcioksiąg nie mówi wyraźnie o samym Mojżeszu jako o kapłanie, to jednak samo kapłaństwo Starego Testamentu zostaje ustanowione osobną ceremonią właśnie przez Mojżesza, który wybiera, przygotowuje i wyświęca na kapłanów Aarona i jego synów (Wj 28-29; Kpł 8-9). W ten sposób autorytet

²⁴ Por. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 243. Ponadto Łach zauważa, że godność następcy Mojżesza nie będzie już tak wielka: „W przeciwieństwie do Mojżesza, który otrzymywał rozkazy bezpośrednio od Boga i który wchodził w każdej chwili do przybytku Spokotkania, i do którego Jahwe mówił z ust do ust (Lb 12,6-8), Jozue będzie się radził Jahwe nie bezpośrednio, ale pośrednio, przez arcykapłana używającego urim-tummim” (tamże).

i dziedzictwo Mojżesza trwają dalej w ustanowionych przez niego osobach i instytucjach²⁵.

Przyglądając się Mojżeszowi wyprowadzającemu lud wybrany z niewoli egipskiej i prowadzącego go do Ziemi Obiecanej, dostrzec możemy wyraźne cechy przywódczej działalności Mojżesza. Pomimo trudności zdecydowanie kierował on potomkami Józefa, realizując Boży plan. Należy tu podkreślić, że ta jego misja miała swe źródło w powołaniu go przez Boga. Szacunek i poważanie, jakie Mojżesz odbierał od swoich ziomków wpływały właśnie ze skutecznego zbawczego działania JHWH.

Obok źródła autorytetu Mojżesza, jakim była jego funkcja przewodzenia narodowi wybranemu w jego wyjściu z Egiptu i w drodze do Kanaanu, drugą jego podstawą jest rola pośrednika między Bogiem a Izraelem.

Wydaje się, że najbardziej charakterystycznym przejawem pośrednictwa Mojżesza jest jego pośrednictwo przy zawieraniu przymierza między Bogiem a Izraelem. Przymierze jest w Piśmie Świętym „podstawą wszelkich stosunków między Bogiem a człowiekiem”²⁶. Hebrajskie określenie *b^erît*, które tłumaczymy na ogół jako przymierze, ma wydźwięk prawniczy. Choć jego sens nie jest jednoznaczny, zasadniczo oznaczało ono umowę, wzajemne zobowiązanie między dwoma lub więcej stronami. Przy czym zakres pojęcia w języku hebrajskim był znacznie szerszy od naszego. „Przymierza” zawierane na starożytnym Bliskim Wschodzie mogły dotyczyć pojedynczych osób, miast, królów. Nie zakładało to jednak równości partnerów przymierza – nieraz „przymierze” oznaczało wyraźne uzależnienie jednej strony od drugiej²⁷. Zasadniczo teksty Starego Testamentu zawierające wspomniane określenie można podzielić na dwie grupy: 1) dotyczące uregulowanej formy stosunku Boga do ludzi lub ludzi do Boga (przymierze religijne, teologiczne, Boże), 2) dotyczące stosunków międzyludzkich (przymierze świeckie, doczesne), np. przymierze Izaaka z Abimelekiem (Rdz 26,26-33) czy między Salomonem a Hiramem, królem Tyru (1Krl 5,26). W przypadku przymierza religijnego JHWH z ludźmi nie był to nigdy układ dwóch równych partnerów. Inicjatywa w takich przypadkach zawsze należała do Boga, który w nieskrepowany sposób przedstawiał warunki (tj. składane przez siebie obietnice, np. Rdz

²⁵ Por. S. D. McBride Jr., *Transcendent Authority. The Role of Moses in Old Testament Traditions*, Interpretation 44(1990), s. 238.

²⁶ M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 32(1985), s. 5.

²⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 10.

15,18 oraz zobowiązania przedstawiane ludziom, np. Wj 31,16) oraz oczekiwał wolnej odpowiedzi ze strony ludzi²⁸.

Szczególny charakter miało religijne przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem na Synaju (Wj 19-24). Wydarzenie to, wraz z wyjściem z Egiptu, odgrywa tak istotną rolę w historii narodu wybranego, że w zasadzie nie sposób byłoby pojąć bez niego dziejów Izraela. O doniosłości tego wydarzenia świadczy fakt, że przymierzu temu została poświęcona jedna trzecia całości Tory (od Wj 19,1 – przybycie Izraelitów do góry pustyni Synaj, do Lb 10,11 – opuszczenie góry)²⁹. B. Wodecki, podkreślając jego pozycję w rozwoju historii zbawienia, wskazuje syntetycznie na następujące jego aspekty: 1) zbawczą inicjatywę Boga w stosunku do Izraela (jako typu całej ludzkości), 2) ścisłe powiązanie przymierza z faktem wybawienia z niewoli egipskiej, 3) ustanowienie ludu Bożego, 4) nadanie Prawa, 5) ustanowienie kultu (jako konsekwencji przymierza – Wj 25-31.35-40; Kpł 1-9; 10,8-20; 21-25 oraz Lb i Pwt), 6) rolę krwi i rytu z nią związanego (potwierdzenie zawarcia przymierza, jej charakter ekspiacyjno-błagalny oraz nowe życie dzięki „krwi przymierza”), 7) ucztę zjednoczenia na górze przymierza (wyraz zjednoczenia z samym Bogiem), 8) pośredniczącą rolę Mojżesza, 9) typyczną zapowiedź Nowego Przymierza oraz 10) jego powiązanie z Nową Paschą³⁰. Uznając więc doniosłość tego przymierza, przyjrzyjmy się roli, jaką odegrał Mojżesz przy jego zawieraniu.

Po przybyciu Izraela w trzecim miesiącu pod górę na pustyni Synaj, Bóg objawia się Izraelowi. Wzywa Mojżesza i zapowiada mu zamiar zawarcia przymierza oraz wzywa do wierności ze strony Izraela, obiecując ze swej strony szczególną opiekę i wywyższenie Izraela: „będziecie moją szczególną własnością pośród wszystkich ludów (...) będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,1-6). Gdy lud wyraża gotowość wypełnienia nakazów JHWH, Bóg określa sposób, w jaki dokona się zawarcie przymierza (Wj 19,7-25). Szczególną funkcję do odegrania miał tu Mojżesz. To właśnie z nim Bóg rozmawiał i w dodatku ogłosił, że dzięki tej rozmowie lud Mojżeszowi uwierzy: „Oto Ja przyjdę do ciebie w gęstym obłoku, aby lud słyszał,

²⁸ Por. M. Arndt, *Niektóre aspekty przymierza w Starym Testamencie*, *Quaestiones Selectae* 11(2000), s. 21.

²⁹ Por. W. Pikor, *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego (Wj 19,3-8)*, *Verbum Vitae* 6(2004), s. 94; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York 1992, s. 48.

³⁰ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1(1995), s. 1-17.

gdy będę rozmawiał z tobą, i uwierzył tobie na zawsze” (Wj 19,9). Bóg więc niejako osobiście kształtuje rolę Mojżesza jako pośrednika oraz wypływający z niej autorytet³¹. Następnie wybrany przez Boga pośrednik wstępuje na górę (Wj 19,20)³² i tam otrzymuje od Boga Dekalog (Wj 20,17) oraz tzw. Księgę Przymierza (Wj 20,22-23,33).

Podobny wydzźwięk ma w tym względzie opis zawarcia samego przymierza (Wj 24,1-11). Dowiadujemy się z niego co prawda, że na górę Mojżesz wstąpił nie sam, lecz razem z Aaronem, Nadabem, Abihu i siedemdziesięciu starszymi z Izraela³³, jednak B. S. Childs skłania się przy tym ku opinii, iż możliwa jest interpretacja tego wydarzenia jako stopniowe wstępowanie grupy towarzyszącej Mojżeszowi na różne poziomy góry, tak że ostateczny szczyt osiąga już tylko sam Mojżesz³⁴. Czytamy wszakże dalej, iż „Mojżesz sam zbliży się do Pana, lecz oni się nie zbliżą i lud nie wstąpi z nim” (Wj 24,2). Ostateczny redaktor perykopy podkreśla więc wyjątkową pozycję Mojżesza. Po swoim powrocie Boży wybraniec przekazuje ludowi wszystkie słowa i polecenia Boga. Jemu, jako Bożemu pośrednikowi, lud ponownie ogłasza, że wypełni wszystkie te nakazy (Wj 24,3). Dalej zaś Mojżesz spisuje słowa Pana, buduje ołtarz, stawia dwanaście stel i poleca młodzieńcom złożyć ofiarę całopalną i biesiadną z cielców. Osobiście bierze połowę krwi, wylewając ją do czar, zaś drugą połowę kropi ołtarz. W ten sposób dopełnia rytu zawarcia przymierza między Bogiem a Izraelem³⁵.

Wobec powyższych uwag widzimy, że Mojżesz odegrał niezastąpioną rolę pośrednika przymierza o kluczowej pozycji w Starym Testamencie. M. Filipiak ujmuje tę funkcję Mojżesza w następujących słowach: „Mojżesz stoi u podstaw największego wydarzenia w życiu narodu izraelskiego: w zawarciu przymierza z Bogiem. Jako pośrednik tego przymierza – stał się narzędziem Boga w nadaniu swemu narodowi wyjątkowej łaski: w nadaniu mu charakteru ludu wybranego. (...)”

³¹ Por. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Louisville 1974, s. 367-378.

³² Według Wj 19,24 polecenie wstąpienia na górę dotyczy także Aarona.

³³ E. W. Nicholson uważa, że w Wj 24,9-11 Mojżesz nie może być wobec swoich rodaków uznany nawet za *primus inter pares*. Por. *The Interpretation of Exodus XXIV 9-11*, *Vetus Testamentum* 24(1974), s. 94-97.

³⁴ Por. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, dz. cyt., s. 504-505.

³⁵ Odnośnie podobieństwa rytu zawarcia przymierza na Synaju do schematu zawierania przymierzy znanego z dokumentów hetyckich z Boghazköi zob. S. Łach, *Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 5(1962), s. 257-265.

Jeżeli więc jest wiele racji, by Mojżesza zaliczyć do jednej z największych postaci Starego Testamentu, to racją główną jest jego rola pośrednika przymierza³⁶.

Pośrednicząca funkcja Mojżesza wyraża się również w jego roli proroka, przekazującego Izraelowi słowo Boga i Jego Prawo. Prorok to człowiek powołany przez Boga do szczególnej misji. Prorok ma mówić przed Bogiem (jak herold), a więc w jego imieniu. W kluczowych momentach historii narodu izraelskiego prorocy mieli przekazywać posłannictwo i polecenia Boga³⁷. W ramach profetyzmu biblijnego Mojżesz odgrywa jednak rolę wyjątkowo znaczącą.

Wprost prorokiem nazywa go Pwt 18,15-18 oraz Pwt 34,10, a także Oz 12,14. W Pwt 34,10nn uwypuklone zostały przy okazji: pełnomocnictwo Mojżesza, cuda dokonane przez niego oraz jego zażyła relacja z Bogiem. Powyższe cechy, w intencji autora natchnionego, mają podkreślać wyjątkowość profetyzmu Mojżesza. Jako prorok pozostaje on niedoścignionym wzorem³⁸. Na kartach pięcioksięgu wielokrotnie spotykamy sytuacje, gdy Bóg kieruje do Mojżesza słowa, które ten ma przekazać Izraelitom. Wielokrotnie powtarzane są formuły: „rzekł Bóg do Mojżesza” czy też „jak Bóg rozkazał Mojżeszowi”. Wyjątkowy charyzmat prorocki Mojżesza jest implikowany także przez opowiadanie o siedemdziesięciu starszych otrzymujących natchnienie prorockie (Lb 11,24-25). Można tu dostrzec swoiste promieniowanie charyzmatu prorockiego Mojżesza (choć oczywiście było ono wynikiem wolnej decyzji JHWH³⁹). Obfitość ducha prorockiego była w nim tak znacząca, że Bóg mógł swobodnie obdzielić tym duchem również siedemdziesięciu starszych⁴⁰.

Prorokowanie Mojżesza wyraziło się przede wszystkim w doniosłym zadaniu przekazania ludowi otrzymanego od Boga Prawa⁴¹. Wiązało się to ściśle z jego funkcją bycia pośrednikiem przymierza. Tradycja żydowska przypisuje wręcz Mojżeszowi całkowite autorstwo Tory. Już w okresie powygnaniowym możemy spotkać zalecenie budowy ołtarza do składania ofiar całopalnych zgodnie z tym, „co jest

³⁶ Por. M. Filipiak, *Mojżesz – pośrednik przymierza*, Homo Dei 138(1968), s. 55.

³⁷ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Prorok*, w: *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 663.

³⁸ Por. A. Gelin, *Moses im Alten Testament*, art. cyt., s. 47.

³⁹ Por. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁰ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 232-233.

⁴¹ Por. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Besichtigung der Pentateuchkreise*, dz. cyt., s. 69.

napisane w Prawie Mojżesza, człowieka Bożego” (Ezd 3,2). Co prawda badania krytyczno-literackie Pięcioksięgu wskazują na długi okres i złożoność formowania się tego kompleksu literackiego, to jednak rola Mojżesza w przekazaniu Izraelowi Prawa pozostaje niebagatelna⁴². Gelin opowiada się za tezą, że, zwłaszcza prawa apodyktyczne⁴³, powstały dzięki samemu Mojżeszowi. Podkreśla, że byłoby czymś nieprawdopodobnym, aby Mojżesz nie miał bezpośredniego udziału w dziele prawodawstwa, gdy przypisuje mu to jednogłośnie cała tradycja⁴⁴.

W zasadzie od momentu przybycia Izraelitów pod górę Synaj i zawarcia przymierza z Bogiem, JHWH nieustannie przekazuje swemu ludowi prawa. I tak *Księga Wyjścia* mówi o poleceniu Boga skierowanym do wprost Mojżesza, by ten przekazał Izraelitom rozbudowany zestaw praw zwany Kodeksem Przymierza (Wj 20,22-23,33). W podobny sposób autor *Księgi Kapłańskiej* rozpoczyna Kodeks Świętości (Kpł 17-26). A. Tronina zauważa przy tej okazji, iż formuła ta podkreśla wyższość Mojżesza nad jego bratem Aaronem, nawet w sprawach czysto kultowych. Ponadto wskazuje ona (w połączeniu z poprzedzającą ją Kpł 16,34b) na właściwych partnerów dialogu Przymierza – są nimi Bóg i Mojżesz. Kolejne prawa Mojżesz przekazuje tuż przed opuszczeniem Synaju, o czym opowiada pierwsza część *Księgi Liczb* (np. obowiązki lewitów – Lb 3,5-10, zwrot dobra nieprawnie zabrane – Lb 5,5-10, prawo nazireatu – Lb 6,1-21).

Wśród licznych praw i nakazów otrzymanych od JHWH szczególne miejsce posiadał Dekalog. Co prawda jego recenzja w *Księdze Wyjścia* (Wj 20,1-17) zawiera tylko ogólne wprowadzenie, ale następujący po Dekalogu Kodeks Przymierza kończy się stwierdzeniem, że to Mojżesz „obwieścił ludowi wszystkie słowa Pana i wszystkie Jego zlecenia” (Wj 24,3). S. Łach, komentując ten wers, stwierdza, iż określenie „słowa” i „zlecenia” dotyczą tylko przepisów zawartych w Kodeksie Przymierza. Podkreśla on przy tym, że, według Wj 24,3 Dekalog został objawiony ludowi przez Boga bezpośrednio⁴⁵. Inaczej uważa J. Synowiec, który twierdzi, że Wj 24,3 odnosi się również do De-

⁴² Por. J. Lemański, *Mojżesz – pośrednik słowa Bożego (Wj 20,18-21)*, *Verbum Vitae* 7(2005), s. 15-16.

⁴³ Podział praw biblijnych na *apodyktyczne* i *kazuistyczne* wywodzi się od A. Alta (zob. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934. Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, *Studia Biblica*, t. 4, Kielce 2002, s. 276-277.

⁴⁴ Por. A. Gelin, *Moses im Alten Testament*, art. cyt., s. 44-45.

⁴⁵ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 233.

kalogu poprzedzającego bezpośrednio Kodeks Przymierza i wskazuje w ten sposób na pośrednictwo Mojżesza przy objawieniu Dekalogu⁴⁶. Jednak w drugiej redakcji Dekalogu (Pwt 5,1-22) Mojżesz, przemawiając do Izraelitów na równinie Moabu, przypomina im: „ja stałem między Panem a wami, aby wam oznajmić słowa Pana, gdyście się bali ognia i nie weszli na górę” (Pwt 5,5). Po powtórzeniu zaś Dekalogu Mojżesz konkluduje, że gdy Pan wypowiedział Dziesięć Słów do ludu, to „napisał je na dwu tablicach kamiennych i dał mi je” (Pwt 5,22). Podkreślone tu zostaje znaczenie Mojżesza w przekazaniu Izraelitom Dekalogu.

H. Schmid, uwydatniając wpływ Mojżesza na ukształtowanie się Prawa Izraela, zauważa ponadto, że Mojżesz był nie tylko tego Prawa pośrednikiem, ale również nauczycielem-mędrcom zajmującym się jego nauczaniem i wyjaśnianiem⁴⁷. Wskazują na to choćby takie ustępy Pięcioksięgu jak: „A teraz, Izraelu, słuchaj praw i nakazów, które uczeć was wypełniać (...) Patrzcie, nauczałem was praw i nakazów, jak mi rozkazał czynić Pan, Bóg mój” (Pwt 4,1,5), „Takie są polecenia, prawa i nakazy, których nauczyć was polecił mi Pan, Bóg wasz, abyście je pełnili (...)” (Pwt 6,1). Praktyka wykładu i interpretacji Prawa przez Mojżesza, na którą wskazują powyższe cytaty, niewątpliwie ugruntowywała jego autorytet w oczach Izraelitów jako prawodawcy i nauczyciela.

Naturalnie nie wszystkie prawa, jakie znajdziemy w Pięcioksięgu pochodzą wprost od Mojżesza⁴⁸. W ciągu kolejnych wieków interpretowano prawodawcze dzieło Mojżesza i uzupełniano je nowymi przepisami. Jednak autorytet Mojżesza miał taką moc, że pomimo tych uzupełnień Prawo Izraela wciąż nazywane było „Prawem Mojżesza”. Jako takie zostało więc przedstawione przez późniejszych redaktorów Pięcioksięgu, a także pozostało takie w mentalności Izraelitów aż do czasów Nowego Testamentu (zob. Łk 24,44; J 1,17).

Pośrednictwo Mojżesza między Bogiem a Izraelitami polegało nie tylko na tym, że przywódca Izraelitów przekazywał im przesłanie otrzymane od Boga. Mojżesz pośredniczył również w ten sposób, że

⁴⁶ Por. J. Synowiec, *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996, s. 40-41.

⁴⁷ Por. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Besichtigung der Pentateuchkreise*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁸ Z pewnością późniejszy jest Kodeks Deuteronomiczny (Pwt 12-26) – jego pochodzenie pomiędzy 690 a 680 rokiem przed Chr. szerzej uzasadnia W. Tyloch. Zob. W. Tyloch, *Dzieje ksiąg Starego Testamentu. Szkice z krytyki biblijnej*, Warszawa 1994, s. 44-55. Ten sam autor datuje redakcję Kodeksu Kapłańskiego i Kodeksu Świątości na VI wiek przed Chr. (por. tamże, s. 56-59).

sprawy ludu przedstawiał Bogu. Był więc przedstawicielem ludu i orędownikiem za lud wobec Boga. Gelin zauważa, że to reprezentowanie ludu stanowiło „poważną, angażującą wszystkie siły serca sprawą”⁴⁹. *Księga Liczb* potwierdza, że sam Mojżesz widział to jako zlecone mu przez Boga zadanie, do którego musi podejść z wielką odpowiedzialnością: „Rzekł więc Mojżesz do Pana: (...) Czy to ja począłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: «Noś go na swoim łonie, jak nosi piastunka dziecię, i zanieś go do ziemi, którą poprzysiągłem dać ich przodkom?»” (Lb 11,11-12).

Mojżesz podejmował się zadania wstawiennictwa zwłaszcza w momentach, gdy lud narzekał na swój los i skarżył się Mojżeszowi. Często przy tym Bóg postanawiał zesłać na Izraelitów karę, z powodu ich braku wiary i zaufania do Niego po zawarciu przymierza na Synaju. Mojżesz błagalnie wstawiał się za ludem, gdy ten cierpiał pragnienie (Wj 15,25; 17,4; Lb 20,6), głód (Lb 11,11.13), narzekał w Tabeera (Lb 11,2), chwiał się w wierze (Lb 14,13-19) czy ginął kąsany przez węże (Lb 21,7). We wszystkich tych wypadkach wyjednywał u Boga Jego łaskę, przejawiającą się w konkretnej pomocy (woda, przepiórki, odroczenie wyniszczenia buntowników). Jednocześnie zyskiwał uznanie wśród uspokojonych Bożą pomocą Izraelitów.

Ze względu na wymiar przewinienia Izraelitów szczególnym przypadkiem orędownictwa Mojżesza była jego interwencja u Boga po bałwochwalczym kulcie złotego cielca. Tuż po zawarciu synajskiego przymierza (w którym Izraelici zapewnili o wypełnieniu Bożych nakazów!) lud zwątpił z powodu długiej nieobecności Mojżesza i prosił Aarona o uczynienie posągu złotego cielca, aby go czcić jako bożka⁵⁰. Według J. G. Janzena cielec ten był uosobieniem silnego i sprawnego w walce boskiego wojownika, którego pomocy Izraelici potrzebowali w trudnych warunkach pustyni. W ten sposób stanowił on parodię Boga JHWH, który przecież wyprowadził naród wybrany z Egiptu mocną ręką (Wj 6,1; 13,14; Pwt 4,34; 5,15; 6,21; 7,8; 9,26; 26,8; Dn 9,15),

⁴⁹ A. Gelin, *Moses im Alten Testament*, art. cyt., s. 49.

⁵⁰ W różny sposób interpretuje się rolę Aarona w powstaniu cielca oraz sam sposób jego powstania. S. E. Loewenstamm opowiada się za tym, że Aaron powrzucał do jednej torby czy peleryny przyniesione przez Izraelitów złote ozdoby, zaś cielec niejako własną wewnętrzną siłą wyszedł z ognia (por. S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf*, *Biblica* 48(1967), s. 487-490). Przeciwstawia mu się z kolei L. G. Perdue, który twierdzi, że Aaron osobiście wykonał odlew cielca (por. *The Making and Destruction of the Golden Calf – A Reply*, *Biblica* 54(1973), s. 244-245).

a którego Miriam wychwalała jako mocarza wojny (Wj 15,3)⁵¹. Takie znieważenie przymierza ze strony Izraelitów wywołało gwałtowną reakcję Boga (Wj 32,10; Pwt 9,13). W tym momencie ukazała się cała wielkość Mojżesza. Nie wykorzystał on okazji, by zostać patriarchą, ojcem nowego ludu, ale błagał on Boga, by odwrócił On swoją zapalczliwość i zaniechał zamierzonej kary (Wj 32,11-13)⁵². Następnego dnia skierował swą prośbę ponownie. Tym razem dodając nawet klauzulę, że jeśli Bóg nie odpuści winy Izraelitom, to on prosi o wymazanie swego imienia z Bożej księgi (Wj 32,32). Wyraził on tym samym gotowość do poniesienia kary wraz z powierzonym sobie, winnym tutaj śmierci, ludem⁵³.

T. B. Dozeman zauważa, że opowiadanie o złotym cielcu uwydatnia dwa aspekty idealnego pośrednictwa Mojżesza. Z jednej strony był on bohaterskim reprezentantem Izraela wobec JHWH, angażującym swoje poczucie sprawiedliwości i roztropności, aby ułagodzić Boży gniew (Wj 32,6-14), z drugiej zaś strony Mojżesz chwilę później wcielił się w rolę Bożego sługi, wykonującego sprawiedliwość JHWH na łamiącym przymierze Izraelu (Wj 32,15-29)⁵⁴. Wykazana przez niego wobec Boga solidarność z ludem dowodzi szlachetności charakteru Mojżesza i zapewne musiała budzić uznanie wśród jego potomków⁵⁵. W wyniku takich błagań Bóg ograniczył karę. Nie cały naród został wyniszczony, zaś z pozostałymi przy życiu Bóg odnowił swoje przymierze (Wj 34). Wstawiennictwo po grzechu bałwochwalstwa ukazało też centralną pozycję Mojżesza w narodzie wybranym oraz jego niezastąpioną rolę jako zbiorowego pośrednika orędującego za Izraelem⁵⁶.

Powyższe przykłady skłaniają do wyciągnięcia wniosku, że orędownictwo Mojżesza jest wyrazem jego miłości do powierzonego sobie ludu. Mojżesz, obserwując niewierność, niecierpliwłość czy wręcz bunt Izraelitów, staje wielokrotnie jako ich przedstawiciel i wstawia

⁵¹ Por. J. G. Janzen, *The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32*, *The Catholic Biblical Quarterly* 52(1990), s. 599.605-606.

⁵² Por. S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 275.

⁵³ Por. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament*, *Coniectenae Biblica – Old Testament Series*, t. 27, Stockholm 1988, s. 89.

⁵⁴ Por. T. B. Dozeman, *Moses: Divine Servant and Israelite Hero*, *Hebrew Annual Review* 8(1984), s. 49.

⁵⁵ Por. B. Poniży, *Motyw wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Poznań 2001, s. 27.

⁵⁶ Por. D. Timmer, *Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32-34)*, *Biblica* 88(2007), s. 95.

się za nimi u Boga. Ta jego rola wydaje się być nie do przecenienia w sytuacji ludu wybranego podróżującego przez pustynię. Trudne warunki oraz napotymane doświadczenia, obnażające niezdolność Izraelitów do samodzielnego przetrwania, zmuszały ich niejako do odwołania się do swego przywódcy, Mojżesza. W takich momentach jego skuteczne interwencje przynosiły spokój wśród ludu oraz odbudowywały i wzmacniały jego wizerunek pośród jego rodaków.

Podsumowując, należy stwierdzić, że autorytet, jakim obdarzali Mojżesza Izraelici miał dwie zasadnicze podstawy. Po pierwsze, Izraelici cenili i szanowali Mojżesza jako człowieka, który z polecenia Bożego wyprowadził ich z niewoli egipskiej oraz przez czterdzieści lat prowadził ich jako przywódca do Ziemi Obiecanej. Skuteczność podejmowanych przez niego działań oraz troska o bezpieczeństwo ludu sprawiały, że traktowali go jako swego właściwego wodza, do którego mieli zaufanie i za którym wytrwale kroczyli przez pustynię. Po drugie, Mojżesz zyskał sobie uznanie jako człowiek pośredniczący w związaniu ścisłej relacji między Izraelitami a Bogiem ich ojców, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Boży wybór ustanowił go prorokiem, przekazującym ludowi wybranemu Boże słowo, pośrednikiem przymierza, przekazicielem Prawa, a także orędownikiem, wstawiającym się u Boga za ludem w jego potrzebach. Wywiązując się wiernie z postawionych mu zadań, stawał się pożądanym przez lud łącznikiem z Bogiem. Należy tu jednak zauważyć, że zarówno funkcja przywódcy, jak i pośrednika zasadzona była na podstawie Bożego wybrania Mojżesza. Ostatecznie to Bóg był źródłem wszelkiego jego autorytetu.

2. STOSUNEK BOGA DO MOJŻESZA

Przyglądając się kwestii autorytetu, który posiadał Mojżesz, wydaje się być ważnym zanalizowanie relacji przywódcy Izraela do Tego, który jego autorytetu był zarazem źródłem i gwarantem. Już wcześniejsze rozważania jednoznacznie wskazywały, że pozycja Mojżesza oraz cały szacunek, którym darzyli go inni ludzie, miały swój początek w jego szczególnej relacji z Bogiem.

Historia zbawienia pokazuje, że Bóg, zamierzając dokonać jakiegoś znaczącego dzieła, wybiera sobie jako narzędzie ludzi, których do tego zadania starannie przygotowuje. Stąd wydarzenie powołania odgrywa w Biblii kluczową rolę. Świadczy o tym też mnogość i różnorodność opisów powołania, które silnie oddziałują na czytelnika. Tym, co je łączy, jest fakt wybrania konkretnego człowieka przez Boga oraz

powierzenie mu szczególnego posłannictwa w celu realizacji określonej woli Bożej.

Bóg objawia się Mojżeszowi na Bożej górze Horeb (por. Wj 3,1) w płonącym krzaku⁵⁷. Mojżesz, zaciekawiony zjawiskiem, zbliża się i zostaje wezwany po imieniu (por. Wj 3,4). Wierny swym obietnicom, danym jeszcze patriarchom, Bóg postanawia je wypełnić i dlatego chce wywieść swój lud z niewoli i zaprowadzić do obiecanej ziemi. Dalej następuje kluczowy moment powołania Mojżesza: „Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu” (Wj 3,10).

Pomimo oporów Mojżesza Bóg wytrwale nastaje na to, by Jego wybraniec zgodził się podjąć zadaną misję. Przede wszystkim Bóg zapowiada mu: „Ja będę z tobą” (por. Wj 3,12). Podobnie więc jak innych proroków, Bóg uspokaja Mojżesza obietnicą swej nieustannej obecności, co ma zagwarantować powodzenie misji.

Dla uwiarygodnienia swych słów Bóg objawia też Mojżeszowi swoje imię (Wj 3,14). Należy tu podkreślić, iż było to wydarzenie niebywale w całej dotychczasowej narracji biblijnej. Do tej pory Bóg pilnie strzegł tajemnicy swego imienia, odmawiając wyjawienia go nawet ludziom pozostającym z Nim w bliskiej relacji (por. walkę Jakuba z aniołem Boga nad potokiem Jabbok – Rdz 32,25-30 oraz wypowiedź Boga odnośnie Jego objawienia wobec patriarchów – Wj 6,3). Stąd podanie przez Boga swego imienia Mojżeszowi oznacza jednocześnie jakieś głębsze objawienie mu swej Bożej istoty oraz wejście w bliższą relację z Mojżeszem. Dodatkowo podkreśla ono wyjątkowość misji tego ostatniego oraz nadaje jej charakter wybitnie religijny⁵⁸. Oznacza to nie tylko zwykłą obecność, ale obecność pełną życzliwości i chęci udzielenia wszelkiej pomocy.

Ponadto, na wyznanie przez Mojżesza swych obaw co do możliwości przekonania Izraelitów, Bóg utwierdza go trzema konkretnymi cudownymi znakami: zamianą laski pasterskiej w węża (Wj 4,2-4), po-

⁵⁷ Trudno ustalić, o jaki gatunek krzaka mogło chodzić. Wyraz hebrajski *s^eneh* występuje tylko w Wj 3,2-4 oraz Pwt 33,16 i nie ma odpowiednika w innych językach semickich (wyjątkiem jest aramejski z Elefantyny, gdzie oznacza on jeżynę bądź tarninę). Na ogół odrzuca się hipotezę, że jest on fonetycznym nawiązaniem do nazwy góry *Synaj*, która to nazwa nie występuje w Wj 3, ale którą utożsamia się z Horebem (nazwa *Synaj* charakterystyczna jest dla J i P, zaś *Horeb* dla E i D). Por. N. Wyatt, *The Significance of the Burning Bush*, *Vetus Testamentum* 36(1986), s. 363 wraz z przypisem n. 6.

⁵⁸ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 106.

kryciem ręki trądem (Wj 4,6-7) oraz zapowiedzą zamiany w krew wody z Nilu wylanej na suchą ziemię (Wj 4,8-9). Istotny tu jest fakt, że znaki te daje Bóg jako odpowiedź na wątpliwości Mojżesza. Jasno jest tu ukazane, że w razie zakwestionowania autorytetu Mojżesza przez jego ziomków, Bóg go wesprze i uwiarygodni jako swego wybrańca w ich oczach⁵⁹.

Determinacja Boga, aby Mojżesz podjął zaplanowane przez Niego zadanie, wskazuje, że Bóg związał z nim konkretne plany. Można wręcz powiedzieć, iż Bóg potrzebował Mojżesza do realizacji swego planu zbawienia. Dlatego też podjął szczególne środki, aby wspomóc go w wypełnieniu powierzonej mu misji. Mojżesz był odtąd wspierany szczególnie potężną łaską Bożą, która pozwoliła mu stać się autentycznym przewodnikiem i autorytetem dla narodu wybranego. Jego wezwanie przez Boga na pustyni synajskiej oznaczało przełom w życiu uciekiniera z Egiptu oraz nawiązanie z Bogiem zupełnie nowej, zażyłej relacji. Wyjątkowy charakter tej relacji miał na celu właśnie przygotowanie potomka Lewiego do wypełnienia misji wyprowadzenia Izraelitów z niewoli.

W trakcie wędrówki Bóg, wierny obietnicom danym przy powołaniu Mojżesza, stale wspierał go swoją łaską i podtrzymywał zażyły charakter ich wzajemnej relacji. W szczególny sposób głębia tej więzi została ukazana w opisie wydarzeń następujących po odstępstwie Izraela, wyrażającym się w kulcie złotego cielca.

Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na fakt rozmowy Boga z Mojżeszem. Odbывała się ona w Namioocie Spotkania „twarzą w twarz” (por. Wj 33,11, a także Pwt 34,10). Wskazuje to na szczególny poziom zaufania, jaki istniał pomiędzy Bogiem a Mojżeszem⁶⁰. Jak ujawnia dalszy przekaz biblijny, tak bliskie przebywanie Mojżesza z Bogiem prowadziło do niemalże fizycznej reakcji na ciele Mojżesza: „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj z dwiema tablicami świadectwa w ręku, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała” (Wj 34,29; por. Wj 34,30-35). S. Łach interpretuje to promieniowanie jako blask podobny do tego, który spotyka się u doznających ekstazy świętych, oraz jako moc, którą był napełniony przez kontakt z Bogiem⁶¹. Choć sam Mojżesz nie był świadomy tego, co sprawia w nim dłuższe przebywanie

⁵⁹ Por. S. D. McBride Jr., *Transcendent Authority. The Role of Moses in Old Testament Traditions*, Interpretation 44(1990), s. 232.

⁶⁰ Por. J. Scharbert, *Exodus*, w: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament*, t. 24, Würzburg 1989, s. 126.

⁶¹ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskurs*, dz. cyt., s. 285.

z Bogiem, ludzie stojący dookoła dostrzegali to i wpadali w lęk (por. Wj 34,30). B. S. Childs, podkreślając pośredniczącą rolę Mojżesza, wskazuje przy tym na fakt jego rozpięcia pomiędzy świętym, budzącym respekt Bogiem a lęklwym, grzesznym ludem przymierza⁶². Wyjątkowo zażyła relacja z Bogiem oddalała go jednocześnie od pozostałych Izraelitów. Tę dysproporcję pomiędzy relacją Boga z Jego pośrednikiem a relacją Boga z całym ludem podkreśla też fakt, iż w tym czasie, gdy Mojżesz tak intymnie rozmawia z Bogiem, cały lud staje i „każdy oddawał pokłon u wejścia do swego namiotu” (Wj 33,9).

Na wyjątkowy charakter komunikowania się Mojżesza z Bogiem wskazuje również R. de Vaux. Podkreśla on, iż rozmowa z Bogiem twarzą w twarz była osobistym przywilejem Mojżesza w dziejach biblijnego Izraela. W szczególności nie mieli w nim udziału kapłani, którzy, chcąc poradzić się Boga, musieli korzystać z pośrednictwa efordu oraz Urim i Tummim⁶³.

Zażyła relacja Mojżesza z Bogiem ma jednak swoje granice. Oto bowiem prośbę Mojżesza: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę” (Wj 33,18), Bóg spełnia zaledwie w niewielkim wymiarze. Zgadza się na ujawnienie mu swego „majestatu” oraz „imienia Pana”, ale nie zgadza się na to, by Mojżesz oglądał Jego „oblicze”. Jego sługa może co najwyżej ujrzeć chwałę Pana z tyłu, ale oblicza Jego nie zobaczy (por. Wj 33,19-23). Wydaje się, że Mojżesz wyraża tu najgłębsze pragnienie swego serca, pragnienie ścisłej jedności z Panem Bogiem. Jest to pragnienie, które ukryte jest na dnie każdego ludzkiego serca. Childs zauważa podobieństwo prośby Mojżesza z Wj 33,18 do prośby o poznanie Bożego imienia (Wj 3,13). Tu jednak Bóg odmawia ujawnienia się w sposób zupełnie bezpośredni. Ukazuje w ten sposób granicę, która dotyczy nawet największego Bożego wybrańca. Żaden człowiek nie może w tym życiu tu na ziemi w pełni doświadczyć Boga⁶⁴.

Zarówno fakt powołania Mojżesza przez Boga do szczególnej misji, jaką było wyprowadzenie narodu wybranego z niewoli egipskiej, jak i zażyła relacja, która łączyła Bożego sługę z JHWH w trakcie wędrówki przez pustynię pokazują, iż Mojżesz był wyjątkową osobą w oczach Bożych. Nie zważając na jego ułomność fizyczną (trudności w mówieniu), lęk, a nieraz wręcz bezradność, Bóg niwelował wszystkie jego braki swoją łaską i forował go na zdecydowanego lidera

⁶² Por. B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville 1974, s. 619.

⁶³ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 365.

⁶⁴ Por. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, dz. cyt., s. 595.

w oczach Izraelitów. Z drugiej strony, nieustanne kontakty Mojżesza z Bogiem pozwoliły wytworzyć poczucie wyjątkowej więzi między nimi. Wytworzyła się daleko posunięta zażyłość, która wzmacniała zaufanie Mojżesza do Boga, a która w chwilach trudnych stanowiła dla niego konkretne oparcie⁶⁵. Jednocześnie niespełnione marzenie oglądu Boga (Wj 33,18-33) pokazuje, iż przepaść między Mojżeszem jako stworzeniem a miłującym Go Bogiem-Stwórcą cały czas istniała i była wyraźnie obecna w jego życiu. Wiąż z Bogiem miała swoje granice i nieustannie stawiała Mojżesza w prawdzie o nim samym. Można powiedzieć, iż Bóg, podsycając najgłębsze pragnienie Mojżesza (oglądanie Boga), a jednocześnie ostatecznie go nie zaspokajając, prowadził w ten sposób Mojżesza do coraz głębszej duchowej dojrzałości.

3. WPLYW GRZECHU MOJŻESZA NA JEGO AUTORYTET

Zachowanie się Mojżesza wobec buntu ludu z powodu braku wody w Kadesz, kontrastuje z nieskazitelnym niemalże obrazem tego Bożego męża, jaki uzyskaliśmy w wyniku spojrzenia na pozostałe teksty Pięcioksięgu. Wobec takiej rozbieżności należy zastanowić się nad następującą kwestią: na ile, wobec zachowania się Mojżesza przy wodach Meriba, można mówić o jego grzechu oraz jaki wpływ miało tamto doświadczenie na jego autorytet. Opowiadanie o buncie ludu w Kadesz na pustyni Sin z powodu braku wody ukazuje, że Mojżesz przeżył tam moment decydującego kryzysu. W kluczowej chwili ten dotychczasowy wzór wiary i zaufania Bogu zważył w Niego. Słabość ta oraz wykroczenie, którym ona zaowocowała, stały się przyczyną dotkliwej kary.

Analiza fragmentu Lb 20,1-13 pokazuje, że zasadniczą winą Mojżesza w omawianym epizodzie było zważenie w Boga JHWH. Wyraziło się ono w dwóch momentach: 1) w retorycznym pytaniu do ludu („Czy z tej skały wyprowadzimy dla was wodę?” – Lb 20,10bg), którym Mojżesz próbował zasugerować Izraelitom, że Bóg zamierza ich ukarać za ich bunt i nie obdarzyć ich wodą; 2) w dwukrotnym uderzeniu laską w skałę, pomimo polecenia wyprowadzenia wody samym tylko przemówieniem do niej, a które to uderzenia niosły tę samą sugestię co wyżej.

W. Chrostowski, pisząc o powyższym pytaniu Mojżesza, daje wyraz przekonaniu, że, choć było to pytanie skierowane do ludu, Boży pośrednik pytał w zasadzie samego siebie. Swoje zważenie, które

⁶⁵ Por. B. Poniży, *Motywy wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, dz. cyt., s. 34.

było jedynym jego niedostatkim wiary w ciągu całej historii Wyjścia i wędrówki przez pustynię, próbował zamaskować on pytaniem do ludu, ale w ten sposób pogorszył tylko swoje położenie⁶⁶. Zamiast uwydatnić świętość Boga JHWH, którego był przecież przedstawicielem przed ludem, sprzeciwił się wyraźnemu Jego poleceniu i dał wyraz swemu brakowi zaufania.

W tym kontekście T. W. Mann podkreśla, że intencją redaktora opowiadania z Lb 20,1-13 (należącego do tradycji kapłańskiej – P) było podkreślenie osobistej winy Mojżesza (i Aarona)⁶⁷. Harmonizuje to z pozostałymi wypowiedziami tejże tradycji, odnoszącymi się do śmierci Mojżesza i Aarona. Zapowiadając śmierć Aarona na górze Hor, Bóg tak ją wyjaśnił: „Aaron zostanie przyłączony do swoich przodków, gdyż nie wejdzie do ziemi, którą dam synom Izraela, dlatego że sprzeciwiliście się memu rozkazowi u wód Meriba” (Lb 20,24). Podobny powód (sprzeciw wobec Bożego rozkazu) wybrzmiewa w analogicznej zapowiedzi śmierci samego Mojżesza: „«Wejdz na tę górę z łańcucha Abarim i popatrz na kraj, który daję Izraelitom. Gdy go zobaczysz, zostaniesz przyłączony do swoich przodków, podobnie jak twój brat Aaron, za to, żeście się sprzeciwili mojemu rozkazowi na pustyni Sin, gdy społeczność się zbuntowała [dosłownie: prowadziła spór, klóciła się], a trzeba było objawić przed nią moją świętość przez danie im wody»” (Lb 27,12-14). Jak zauważa T. W. Mann, natchniony autor dwukrotnie używa tu czasowników opartych na rdzeniu niosącym znaczenie: „być zbuntowanym, okazać się opornym, buntować się”⁶⁸, który to rdzeń jest nietypowy dla redaktora tradycji kapłańskiej. W ten sposób redaktor opowiadania jednoznacznie kładzie tu akcent na osobiste nieposłuszeństwo Mojżesza. Jego nastawienie jest tu zaskakująco nieprzychylnie, wręcz wrogie w stosunku do postaci Bożego wybrańca, który zdaje się uosabiać w tych fragmentach negatywne cechy, charakterystyczne skądinąd dla krnąbrnego ludu. Potępienie gloryfikowanego w innych miejscach Mojżesza jest więc z jednej strony dowodem na odwagę redaktora, a z drugiej wskazuje jednak na ciężar i powagę przewinienia popełnionego przez wielkiego przywódcę i proroka⁶⁹.

⁶⁶ Por. W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, Toruń 2004, s. 117.

⁶⁷ Por. T. W. Mann, *Theological Reflections on the Denial of Moses*, *Journal of Biblical Literature* 98(1979), s. 483-485.

⁶⁸ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000³, s. 209.

⁶⁹ T. W. Mann podkreśla natomiast, że słownictwo oparte na rdzeniu „hrm” charakterystyczne jest dla redaktora tradycji deuteronomicznej (np. Pwt 1,26.43;

Przewodnik Izraelitów po pustyni przez swoje gorączkowe, retoryczne pytanie i dwukrotne uderzenie w skałę minął się z celem wyznaczonym mu przez Boga. W ten sposób popełnił przeciwko Niemu wykroczenie, rozdrażnił Go i rozgoryczył. Jego próba rozwiązania konfliktu spowodowanego brakiem wody na własną rękę, ignorując Boży nakaz i obietnicę, ukazała wewnętrzny bunt przeciwko misji, którą powierzył mu sam JHWH. Przeżywając największy kryzys, w którym zwątpił w sens swego przywództwa względem Izraela, jednocześnie zbuntował się przeciwko samemu Bogu⁷⁰.

Biorąc zatem pod uwagę fakt, że Mojżesz umarł przed wejściem do Ziemi Obiecanej, tak samo jak całe pierwsze pokolenie Izraelitów, które wyginęło na pustyni z powodu swojego zwątpienia w Boga po przeprowadzonym rozpoznaniu w ziemi Kanaan (por. Lb 14,21-23, a także 14,27-35⁷¹), dochodzimy do wniosku, że i sam Mojżesz nie zrealizował w pełni biblijnego ideału człowieka sprawiedliwego. Wola Boża nie stała się dla niego do końca najwyższym dobrem, gdyż zakwestionował ją podczas buntu Izraelitów w Kadesz. Zwątpił w dobroć i wszechmoc JHWH, więc i jego spotkała podobna kara właściwa ludziom niesprawiedliwym, tj. śmierć. Skutki czynu Mojżesza (niewprowadzenie narodu wybranego do Ziemi Obiecanej) uwypuklają nam grzeszny charakter samego czynu.

Za J. B. Bauerem możemy też powtórzyć, że w Starym Testamencie chyba najlepiej istotę grzechu oddają słowa Deutero-Izajasza: „Lecz wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem” (Iz 59,2)⁷². Grzech oznacza taki sposób życia, który oddziela człowieka od Boga, który sprawia, że człowiek znajduje się od Niego daleko. Jednocześnie jest on obrazą i zniewagą Boga przez to, że burzy więź istniejącą między Bogiem a człowiekiem – więź w Bożym zamierzeniu tak bliską, że jej obrazem jest przymierze małżeńskie⁷³. Biorąc zaś pod uwagę wyjaśnienie samego Boga, że przewinieniem Mojżesza

9,7.23.24; 31,27). Dodatkowo rozważa on hipotezę, że redaktor kapłański znał wyjaśnienie deuteronomisty, który winą za niewyjęcie Mojżesza do Kanaanu obarczał sam lud, a jednak zdecydował się pomimo tego uwypuklić grzech samego Mojżesza. Por. T. W. Mann, *Theological Reflections on the Denial of Moses*, art. cyt., s. 484-485.

⁷⁰ Por. W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, dz. cyt., s. 117.

⁷¹ Wyjątek stanowili tylko Kaleb, syn Jefunnego i Jozue, syn Nuna – zwiadowcy, którzy nie ulegli się siły Kananejczyków i uwierzyli w Bożą obietnicę zwycięstwa (por. Lb 14,6-9.30).

⁷² Por. J. B. Bauer, *Sünde*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, t. 2, red. J. B. Bauer, Graz-Wien-Köln 1962², s. 1288-1289.

⁷³ Por. tamże, s. 1292-1293.

było nieobjawienie Jego świętości wobec Izraelitów (por. Lb 20,12), widać wyraźnie, że czyn Mojżesza nie tylko naruszał jego osobistą więź z Bogiem, ale także uderzał w relację między Bogiem a społecznością Izraela. Bożym zamiarem przy wodach Meriba było obdarzenie krnąbrnego ludu wodą. Miało to prowadzić właśnie do objawienia Jego świętości wobec narodu wybranego. Bóg chciał pokazać, że Jego wszechmoc i łaska przewyższają jakiejkolwiek niedoskonałości człowieka oraz że On – JHWH – jest Bogiem jedynym, nie mającym sobie równych wśród licznych bożków wyznawanych przez ludy ościenne. W Jego planach bunt Izraela z powodu braku wody w Kadesz, poprzez okazanie wspaniałomyślnej Bożej dobroci, miał stać się okazją do zadziergnięcia jeszcze ściślejszych więzów między Nim a Jego ludem. Zachowanie się Mojżesza wprost sprzeciwiało się temu zamiarowi. Zmierzało ku temu, by lud tej dobroci nie doświadczył, a w konsekwencji i nie adorował swojego Boga, nie oddał mu właściwej tylko Bogu chwały. Mojżesz sprzeciwił się jakby w ten sposób własnemu powołaniu⁷⁴. Stąd też zachowanie to stanowiło grzeszną zniewagę Boga.

W świetle powyższych rozważań wydaje się więc, że pomimo braku bezpośredniego określenia czynu Mojżesza jako grzesznego za pomocą najbardziej charakterystycznych dla tej rzeczywistości terminów Starego Testamentu, w kontekście opowiadania o wodach Meriba, możemy nazwać tamtejsze zwątpienie Mojżesza grzechem.

Mówiąc o grzechu Mojżesza, dla uzyskania pełniejszego jego obrazu, powinniśmy jednak uwzględnić pewne znaczące uwarunkowania, które wpływają na moralną ocenę czynu przywódcy Izraela. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że, jeśli przyjmiemy, iż grzech Mojżesza polegał na niedostatku wiary w Boga, wyrażającym się w gniewnym pytaniu do ludu oraz dwukrotnym uderzeniu laską w skałę, to okazją do takiego grzechu był bunt ludu. Gwałtowna reakcja Mojżesza w Kadesz (Lb 20,10-11) była jego odpowiedzią na zejście się przeciwko niemu społeczności Izraela z powodu braku wody (Lb 20,2). Lud wyrzucał mu niespełnienie obietnicy o wprowadzeniu ich do Ziemi Obiecanej oraz wprost stawiał zarzut zamiaru wyniszczenia przez Mojżesza zgromadzenia Pana na pustyni (Lb 20,4-5). Dosadną kwintesencją tych zarzutów oraz zbuntowanej postawy całej społeczności było wyznanie ludu: „Lepiej by było, gdybyśmy zginęli, jak i bracia nasi, przed Panem” (Lb 20,3). Tym samym Izraelici wprost stwierdzili, że cała misja

⁷⁴ Por. A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku*, Paris 1971, s. 125.

Mojżesza wyszła im jedynie na złe i, zamiast pomóc, postawiła ich egzystencję w obliczu śmiertelnego zagrożenia.

Możemy sobie wyobrazić, jak takie oskarżenia mogły wpłynąć od strony psychologicznej na przywódcę Izraela. Społeczność, którą z niemalym trudem wyprowadził z niewoli egipskiej, z którą przez czterdzieści lat wędrował przez pustynię, teraz wprost zakwestionowała jego władzę i autorytet. Moment ten był więc momentem przełomowym w życiu Mojżesza. Stanowił kryzys w etymologicznym znaczeniu tego słowa: dzielił jego dotychczasowe życie na dwie części i stawiał przed kluczowym wyborem, którego nie można było uniknąć. Dodajmy, że nie był to pierwszy taki poważny kryzys w życiu wielkiego potomka Lewiego. M. Mróz, dzieląc za C. M. Martinim życie Mojżesza na trzy części, liczące po czterdzieści lat każda, zauważa, że każda z tych części kończy się wprowadzeniem go w stan kryzysu i prowadzi do nowego doświadczenia Boga⁷⁵.

Pierwszym takim punktem zwrotnym było opowiedzenie się wychowanego na egipskim dworze Mojżesza za swymi rodakami-Hebrajczykami i zabicie egipskiego nadzorcy (por. Wj 2,11-15, a także Dz 7,23-29). Jednak, jako że nie znalazł on wówczas zrozumienia u swoich braci, zmuszony był do ucieczki do kraju Madianitów. W jakiś sposób tamto doświadczenie antycypowało bunt Izraelitów w Kadesz. W obliczu oporu Izraelitów już wówczas musiał Mojżesz zadać sobie pytanie o własną misję i styl swojego przywództwa. Był to więc rodzaj kryzysu rozwojowego – kryzys tożsamości – w którym, prowadzący dotychczas styl życia egipskiego dworzanina, Mojżesz przeorientował swoje ideały i wyraźnie zidentyfikował się z trzymanym w niewoli narodem Hebrajczyków⁷⁶. Ponadto musiał odrzucić pomysł stosowania agresji i przemocy w obronie swoich rodaków, gdyż epizod z morderstwem egipskiego nadzorcy wyraźnie wskazywał, że nie tędy wiedzie droga do przyniesienia ulgi ciemionemu Izraelowi.

Drugi kryzys spowodowało objawienie się Boga w gorejącym krzaku na Bożej górze Horeb (Wj 3). To właśnie wówczas Mojżesz został wezwany do podjęcia swojej życiowej misji: wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu. W tym kontekście M. Mróz zauważa, że misja ta pokrywała się z jego wcześniejszym pragnieniem wyzwolenia swych

⁷⁵ Por. W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, dz. cyt., s. 93; C. M. Martini, *Życie Mojżesza, życie Jezusa, paschalne życie chrześcijanina*, Kraków 1995, s. 18.

⁷⁶ Por. P. Oleś, *Kryzys w psychologii*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1431.

rodaków⁷⁷. Tym razem jednak Mojżesz musi uznać, że to wyzwolenie dokona się nie według jego własnego planu i nie za pomocą jego własnych, przyrodzonych środków, lecz że w centrum stanie Bóg JHWH – to On będzie prawdziwym wyzwolicielem. Boży wybraniec musi natomiast uznać swoje ograniczenia oraz podjąć decyzję wzięcia na swe barki odpowiedzialności za naród wybrany. Jedną z konsekwencji tej decyzji były późniejsze częste bunty jego rodaków, odczuwających niedostatki w trakcie wędrówki przez pustynię.

Bunt przy wodach Meriba wpisywał się w długą listę szemrań, w których Izraelici wyrażali swój opór wobec przywództwa Mojżesza (a pośrednio wobec samego JHWH): zwątpienie przy Morzu Sitowia (Wj 13,17-14,14), szemranie przy wodach Mara (Wj 15,22-25), z powodu głodu na pustyni Sin (Wj 16,1-8), z powodu braku wody w Refidim (Wj 17,1-7), bałwochwalczy kult złotego cielca (Wj 32), szemranie w Tabeera (Lb 11,1-3), ponowny głód (Lb 11,4-15), narzekanie Miriam i Aarona w Chaserot (Lb 12,1-2), bunt po wywiadzie w ziemi Kanaan (Lb 14), bunt Koracha (Lb 16). We wszystkich tych doświadczeniach, podczas gdy lud okazywał brak wiary i nieposłuszeństwo, Mojżesz starał się wyjednać u Boga przebłaganie.

Z jednej strony może się wydawać, że przywódca narodu wybranego powinien był już przyzwyczaić się i okrzepnąć wobec często okazywanej krnąbrności swych podopiecznych. Z drugiej jednak strony warto sobie uświadomić, że bunty te regularnie wystawiały cierpliwość Mojżesza na próbę. Miało to znaczenie tym większe, że energiczny przywódca Izraela z temperamentu był cholerykiem. Cecha ta ujawniła się wcześniej choćby przy spontanicznym zabójstwie egipskiego nadzorca (Wj 2,12) czy też przy gwałtownej reakcji na kult złotego cielca (Wj 32,19)⁷⁸. Kolejnym przypadkiem, w którym choleryczny temperament Mojżesza odegrał znaczącą rolę, było właśnie zdarzenie przy wodach Meriba. Wówczas Boży wybraniec nie wytrzymał presji i ostro zrugął społeczność Izraelitów oraz dwukrotnie uderzył laską w skałę.

Biorąc więc pod uwagę fakt wielokrotnych buntów narodu wybranego wobec reprezentującego Boga ich przywódcy, a także choleryczny temperament tego ostatniego, można uznać, iż okoliczności te w pewien sposób wyjaśniały gwałtowne zachowanie Mojżesza oraz powodowały zmniejszenie jego winy. Jednakże nie możemy usprawiedliwiać Bożego wybrańca zupełnie. Główną winą Mojżesza był jego

⁷⁷ Por. W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, dz. cyt., s. 99-101.

⁷⁸ Por. O. Schilling, *Moses*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, dz. cyt., s. 1035.

brak wiary, zwątpienie w Boga. Późniejsza gwałtowna reakcja przywódcy Izraelitów była spowodowana właśnie tym jego niedostatkim ducha. I znowu wydaje się, że z pozoru było to przewinienie bardzo niewielkie. Należy jednak pamiętać, że sprawiedliwość Boża domagała się, aby stawiać większe wymagania wobec tych, których Bóg obdarzył szczególną łaską i wyjątkową misją. Ponad tysiąc dwieście lat później, w przypowieści o słudze wiernym i niewiernym, Jezus wyrazi tę myśl słowami: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele zlecono, tym więcej od niego żądać będą” (Łk 12,48).

Uwzględnienie powyższego czynnika, powiększającego subiektywną winę Mojżesza, rzuca nieco światła na karę, którą nałożył na niego Bóg za jego grzech. Bóg zapowiedział ją Mojżeszowi i Aaronowi tuż po cudownym wyprowadzeniu wody ze skały w Kadesz (Lb 20,12). Kara ta wydaje się być niezwykle dotkliwa. A. Berlin uważa to za ironię, że, choć misja Mojżesza zakończyła się pełnym sukcesem (naród wybrany osiągnął obiecany kraj), to jednak jemu samemu nie było dane cieszyć się jej owocami – mógł oglądać Ziemię Obiecaną tylko ze szczytu góry po drugiej stronie Jordanu⁷⁹. Wydaje się, że można tu mówić wręcz o bolesnym dramacie, który musiał przeżyć przywódca Izraela, gdy dowiedział się, że po czterdziestu latach wiernej służby Bogu umrze przed osiągnięciem upragnionego celu.

Grzech przywódcy domagał się odpłaty osobistej i doczesnej – jeszcze tu na ziemi⁸⁰. Śmierć Mojżesza, relacjonowana w Pwt 34,1-12, potwierdza, że kara ta została w rzeczywistości wymierzona. Nawet jeśli opis ten został przez tradycję ubarwiony legendarnymi szczegółami (takimi jak jego niezwykła siła i energia w chwili, gdy umierał), to i tak potwierdza niezwykły i trudny dla późniejszych pokoleń fakt, że wielki przywódca nie dotarł do Ziemi Obiecanej. Wyjaśnienie tradycji kapłańskiej (P), pomimo podtrzymywania chwalebego obrazu Mojżesza, nieubłaganie wypukła jednak pojedynczy jego grzech

⁷⁹ Por. A. Berlin, *Mojżesz*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. Achtemeier, Warszawa 1999², s. 781.

⁸⁰ Nauka o odpłacie w życiu religijnym Izraela przeszła swoistą ewolucję. Można wyróżnić trzy jej etapy: (1) najstarsze przekonanie o odpłacie społecznej i doczesnej; (2) pochodząca z czasów proroków nauka o odpłacie indywidualnej, choć jeszcze doczesnej (akcentowana zwłaszcza przez pochodzącego z kapłańskich kręgów Ezechiela, zob. np. Ez 18,1-4); (3) doktryna odpłaty indywidualnej, lecz pozaziemskiej, przesuniętej na etap życia po śmierci doczesnej (suponowana przez literaturę mądrościową i przygotowującą naukę Nowego Testamentu). Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 146-155.

przy wodach Meriba. Tym samym natchniony autor pokazuje, że Mojżesz był jednak tylko słabym człowiekiem, poddanym, jak każdy inny, prawu marności i grzechu (por. Rz 7,23).

Przyglądając się postaci Mojżesza, widzimy, że jego autorytet u Izraelitów, których prowadził przez pustynię, miał podwójny charakter. Z jednej strony lud niezwykle szanował Mojżesza jako pośrednika między nim a Bogiem JHWH. Cenionym przymiotem Bożego wybrańca była tu jego „zdolność” do komunikowania się z Bogiem (wymiar epistemiczny autorytetu). Szczególnym jej wyrazem było oświadczenie Boga o rozmowie z Mojżeszem twarzą w twarz (Lb 12,8). Nie była to oczywiście zdolność wrodzona czy umiejętność nabyta proroka, lecz skutek Bożego daru (dobrowolne objawianie się Boga Mojżeszowi). Dla ludu jednak istotne znaczenie miało tylko to, że Mojżesz był spośród nich jedyną osobą, która ma dostęp do świętego JHWH. Stąd w przypadkach trudnych, momentach lęku i zagrożenia, lud spontanicznie uciekał się do Mojżesza jako podmiotu zdolnego wybawić ich z niebezpieczeństwa poprzez odwołanie się do Boga. Za P. Buis, warto tu zwrócić uwagę na fakt, że mandat pośrednika między Bogiem a ludem Mojżesz otrzymał od obu stron. Powołał go do tego zadania sam Bóg (por. Wj 3;6), ale też wyraźnie zaakceptował tę funkcję lud poprzez uwierzenie mu (por. Wj 4,31;14;31). Jak dalej zauważa francuski egzegeta, mandat ten nie był przez lud nigdy kwestionowany. Nawet w przypadkach, gdy Izraelici bezpośrednio atakowali władzę i autorytet Mojżesza, nie czynili tego zwracając się wprost do Pana, lecz zawsze przez pośrednictwo samego Mojżesza⁸¹.

Wydaje się, że były przynajmniej dwie takie próby, gdy Izraelici zakwestionowali autorytet Mojżesza w jego aspekcie epistemicznym. Co prawda nie podważano w nich samego faktu, że Boży prorok ma szczególny dostęp do Boga i że może z nim rozmawiać, jednak sugerowano, że nie jest to wyłącznie jego przywilej. W ten sposób zaatakowała go jego siostra Miriam wraz z ich bratem Aaronem (Lb 12,2), a także zgraja Koracha (Lb 16,3). Oba te wydarzenia miały już miejsce po przymierzu synajskim i w obu przypadkach sam JHWH obronił Mojżesza, a ukarał uzurpatorów.

Przede wszystkim jednak jego podopieczni słuchali go jako swego przywódcy, gdyż był on gwarantem ich bezpiecznego przejścia z niewoli egipskiej do wolności w Ziemi Obiecanej (wymiar deontyczny autorytetu). Będąc jeszcze w Egipcie, choć zniewoleni, mieli jednak

⁸¹ P. Buis, *Les conflicts entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*, *Vetus Testamentum* 28(1978), s. 262.

zagwarantowane minimum egzystencji. Opuszczenie tamtego kraju i pobyt na pustyni uzależnił ich od pomocy JHWH, którą otrzymywali za pośrednictwem Mojżesza. W ten sposób zrodził się posłuch dla rozporządzeń Bożego wybrańca, który był dla nich uosobieniem i gwarancją bezpieczeństwa⁸².

Jednakże, gdy pojawiało się silne poczucie zagrożenia, spowodowane np. brakiem pożywienia czy wody, lud występował w ostrych słowach przeciw swemu przywódcy (Wj 16,3; por. Lb 20,3-4). Częste szemranie na pustyni wprost skierowane było przeciwko władzy Mojżesza. Izraelici w ten sposób podważali deontyczny aspekt jego autorytetu.

Jak zauważa P. Buis, konflikty na pustyni pomiędzy narodem wybranym a jego przywódcą często były przedstawiane na kształt sporu sądowego. Stronami w tych sporach byli właśnie lud i Mojżesz, zaś sędzią, do którego obie strony się odwoływały, był Bóg JHWH⁸³. Już sama struktura literacka tych opisów pokazuje, że uznanie dla Mojżesza nie było ograniczone, lecz obarczone licznymi zastrzeżeniami. W momentach kryzysowych lud żądał wręcz usunięcia Mojżesza z jego funkcji. Szczególnie uwidoczniło się to podczas buntu po wywładzie w Ziemi Obiecanej. Izraelici, obawiający się przegranej z silnymi mieszkańcami Kanaanu, „mówili (...) jeden do drugiego: «Wybierzmy sobie wodza i wracajmy z powrotem do Egiptu»” (Lb 14,4). Co prawda wówczas nie byli w stanie zrealizować swego zamiaru, jednakże w pewien sposób Bóg tego dokonał trzydzieści osiem lat później. Ma to związek właśnie z grzechem Mojżesza przy wodach Meriba. Właśnie tam Bóg zapowiedział mu, że, ze względu na brak wiary i nieuświęcenie Jego imienia, nie on (wraz z Aaronem) wprowadzi Jego lud do Ziemi Obiecanej (por. Lb 20,12). P. Buis w tym Bożym wyroku widzi spełnienie dwóch celów. Po pierwsze, Bóg uwalnia lud (w tym miejscu przynajmniej zapowiada uwolnienie) od władzy Mojżesza. Jego urząd przejmie w bliskiej przyszłości Jozue (Lb 27, 15-23) i to właśnie on podbije upragniony kraj. Po drugie, Bóg poka-

⁸² Widać tu psychologiczny mechanizm kształtowania się autorytetu, podobny do pierwotnej biopsychicznej zależności dziecka od rodziców. Choć rodzice budzą w dziecku lęk, to jednocześnie są przedmiotem podziwu i szacunku. Ograniczone zaufanie do nich powoduje, że dziecko, najpierw nieświadomie, a następnie świadomie, akceptuje podawane przez nich reguły i wzorce zachowań. Por. Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1165.

⁸³ Por. P. Buis, *Les conflicts entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*, art. cyt., s. 261-263.

zał, że lud sam z siebie nie ma mocy, aby zmienić porządek ustanowiony z Bożego wyroku. Mojżesz sprawował swoją władzę nad Izraelitami tak długo, jak chciał tego JHWH⁸⁴.

Dla nas istotne znaczenie ma fakt, że w zestawieniu Lb 14,4 z Lb 20,12 uwidoczniło się, iż autorytet Mojżesza był dla ludu ograniczony. Jak zauważa bowiem J. Bartyzel, „w konkretnych sytuacjach nie każdy autorytet cieszy się statusem powszechnie uznanej legitymizacji, czyniącej z niego autorytet *de iure*, posiadając przy tym, dzięki sankcjonowanej przymusem zdolności uzyskiwania posłuchu, status autorytetu *de facto*”⁸⁵. Izraelici wyraźnie szanowali go wówczas, gdy stanowił dla nich konkretną pomoc (przewodnik na pustyni). Inaczej otwarcie kwestionowali pełnienie przez niego urzędu przywódcy. Nie mogli jednak w żaden sposób zmienić tego stanu rzeczy, dopóki Bóg podtrzymywał Mojżesza. Dopiero grzech Mojżesza przy wodach Meriba doprowadził do tego, że JHWH, karząc Mojżesza za jego zwątpienie, ujawnił ograniczoność jego władzy i autorytetu.

Ponadto, jeśli przyjmiemy, że na gwałtowne zachowanie Mojżesza i jego zwątpienie wpłynął kolejny bunt Izraelitów (por. Lb 20,2-5), to widzimy kolejne ograniczenie jego autorytetu. Od autorytetu oczekuje się bowiem pewnej stałości, niezależności od wpływu innych⁸⁶. Tymczasem Mojżesz przy wodach Meriba wykazał właśnie podatność na presję ze strony ludu. Ujawnił w ten sposób kolejną słabość i ograniczenie swojego autorytetu.

Jak zauważa dalej J. Bartyzel, bywają takie przypadki, że dany podmiot autorytarny zachowuje swoją zewnętrzną władzę, ale traci przy tym spontaniczny szacunek i życzliwość swoich podwładnych. Aby osiągnąć i zachować to drugie, konieczne jest pewne domniemanie wewnętrznej prawowitości moralnej tegoż podmiotu⁸⁷. Grzech Mojżesza przy wodach Meriba zapewne zachwiało takim przekonaniem wśród Izraelitów (o ile nie poddawali oni go w wątpliwość już wcześniej). Świadomość tego, że ich przywódca nie jest bez skazy wobec JHWH, a ponadto, że lud może skutecznie wywierać wpływ na pewne jego zachowania, niewątpliwie zaniżyła wartość jego autorytetu wśród całej społeczności. Lud traktował odtąd Mojżesza jako autorytet zna-

⁸⁴ Por. tamże, s. 263.

⁸⁵ Por. J. Bartyzel, *Autorytet*, w: *Encyklopedia białych plam*, t. 2, red. A. Winiarczyk, Radom 2001, s. 92-93.

⁸⁶ Por. W. Stróżewski, *Promieniowanie mistrza*, W drodze 402(2007), s. 59; W. Chrostowski, M. Mróz, *Oblicza kryzysu w Biblii*, dz. cyt., s. 118.

⁸⁷ Por. J. Bartyzel, *Autorytet*, art. cyt., s. 93.

czący czy wręcz wyjątkowy, ale jednak nie absolutny, mający swoje granice.

Jak wynika już z dotychczasowych rozważań, Bóg obdarzał Mojżesza wyjątkowymi względami. Poprzez obdarowanie Mojżesza funkcją o wyjątkowym znaczeniu i wyposażenie go w niezwykle dary i przywileje Mojżesz zyskał znaczący autorytet wśród współczesnych sobie ludzi. Respektem darzyli go nawet przedstawiciele obcych narodów: Egipcjanie (Wj 11,3) czy Madianici (Wj 18,19-23). Wśród rodaków natomiast stał się on postacią centralną i zajął kluczowe miejsce w ówczesnej strukturze społecznej Hebrajczyków.

Podziwiając postać wielkiego Mojżesza, należy jednak pamiętać, że jedynym źródłem jego autorytetu był sam Bóg JHWH. Wywyższenie Mojżesza było skutkiem wolnej decyzji Boga. On sam go powołał i On sam też zachował prawo, aby usunąć go w cień. Nadmierny w tym miejscu, że był już taki przypadek, w którym Bóg wystąpił stanowczo przeciw Mojżeszowi. Chodzi nam tu mianowicie o tajemnicze wydarzenie, które miało miejsce w trakcie powrotu Mojżesza do Egiptu z kraju Madianitów (Wj 4,24-26). Czytamy tam, że „JHWH spotkał Mojżesza i chciał go zabić” (Wj 4,24). Epizod ten od wieków rodził pytanie, dlaczego Bóg miałby próbować zabić swego sługę, którego dopiero co powołał i obdarzył szczególną misją. Niepewnym rozwiązaniem, jakie przytaczają na ogół komentatorzy, jest to, że Mojżesz zaniedbał w Madianie obrzezania swego syna. Wówczas napaść Boga miałaby stanowić karę za pogwałcenie przymierza⁸⁸. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że, błyskawiczna reakcja żony Mojżesza, Sefory, powstrzymała Boży zamiar, wydaje się, iż tamto wydarzenie raczej miało stanowić ostrzeżenie dla świeżo powołanego wyzwoliciela z niewoli egipskiej.

Kolejna interwencja Boga przeciw Mojżeszowi miała już charakter ostateczny. Ograniczenie władzy i autorytetu Bożego wybrańca miało miejsce właśnie przy okazji buntu ludu z powodu braku wody w Kadesz. Działanie Boga biegło wówczas w dwóch kierunkach: dotyczyło relacji Bóg – społeczność Izraela oraz Bóg – Mojżesz (i Aaron). Z jednej strony, Bóg zatroszczył się o obdarzenie ludu wodą (nawet pomimo braku wiary Mojżesza i Aarona), a poprzez to o ukazanie swego imienia jako świętego pośród swego ludu, z drugiej jednak strony, wyciągnął surowe konsekwencje ze słabości Mojżesza, który nie spełnił

⁸⁸ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, dz. cyt., s. 113-114, Tenże, *Oblubieniec krwi w Wj 4,24-26*, w: tamże, s. 313-315.

w całości stawianych mu wymagań. Brak wiary i nieobjawienie świętości Boga wobec Izraelitów przez przywódcę ludu spowodowało zapowiedź dotkliwej kary. Nie Mojżesz, lecz kto inny miał wprowadzić lud do Ziemi Obiecanej. W ten sposób Bóg postawił konkretną granicę władzy i autorytetowi tego, którego wcześniej sam powołał.

Nie było to zupełne pozbawienie Mojżesza autorytetu. Cała późniejsza tradycja przeczy temu dobitnie. Bóg mógł przecież ukarać go znacznie bardziej surowo, np. śmiercią natychmiastową (tak jak zginęli synowie Aarona, kapłani Nadab i Abihu za ofiarowanie Mu niewłaściwego kadzidła – Kpł 10,1-2). Już sama śmierć Mojżesza świadczy o tym, że Bóg nie przekreślił swego wybrańca zupełnie. Jej opis (Pwt 34,1-12) przypomina wszystkim trzy niezwykle szczegóły, które charakteryzowały umierającego Mojżesza: 1) mając sto dwadzieścia lat, cieszył się on w pełni zdrowym wzrokiem i fizyczną siłą (Pwt 34,7); 2) posiadał wyróżniającego się ducha mądrości, którego też przekazał swemu następcy, Jozuemu (Pwt 34,6); 3) doświadczał absolutnie wyjątkowego poznania Boga twarzą w twarz (Pwt 34,10)⁸⁹.

Ponadto G. W. Coats przypuszcza, że przy jego śmierci nie było obecnego żadnego człowieka⁹⁰. Wspominając zatem zapowiedź śmierci Jakuba (Rdz 46,4), amerykański uczony pisze, że Mojżeszowi oczy zamknął sam Bóg⁹¹. Nawet jeśli jest to interpretacja zbyt daleko idąca wobec tekstu hebrajskiego, to wydaje się, że wpisuje się ona w ogólny kontekst całego opisu śmierci Mojżesza: Bóg, pomimo że surowo ukarał swego sługę, to jednak nie pozostawił go samego. Sam zaś Mojżesz, jak pisze C. M. Martini, „popelniał wiele błędów, jego rozeznanie nie zawsze było idealne, został ukarany, ale przyjął tę karę, stając się dobrym i wiernym sługą Pana, wielkim przyjacielem Boga”⁹².

Zauważmy na koniec, że dzięki temu, iż Bóg postawił granice przywództwu Mojżesza i wypływającemu z niego autorytetowi, On sam objawił Izraelowi, ale i wszystkim narodom, że tylko On może być autorytetem absolutnym. Ani Mojżesz, ani żaden inny człowiek tu na ziemi nie jest w stanie spełnić wymogów autorytetu ostatecznego.

⁸⁹ Por. G. W. Coats, *Legendary Motifs in the Moses Death Reports*, *The Catholic Biblical Quarterly* 39(1977), s. 35-38.

⁹⁰ S. Łach, komentując Pwt 34,6 stwierdza, że trudno jest jednoznacznie stwierdzić na podstawie TM, kto pochował tego Bożego męża. Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Poznań 1971, s. 296.

⁹¹ Por. G. W. Coats, *Legendary Motifs in the Moses Death Reports*, art. cyt., s. 40.

⁹² C. M. Martini, *Dwaj pielgrzymi na ścieżkach sprawiedliwości. Józef Egipski, Ignacy i... my*, Kraków 2000, s. 136.

Jedynie sam Bóg, istota najdoskonalsza i wartość najwyższa, a jednocześnie Osoba w pełni oddająca się człowiekowi, może stanowić ostateczne odniesienie i autorytet dla wszelkich ludzkich działań i decyzji. Prawda ta ma niewątpliwie szczególne znaczenie w kontekście wspólnego kryzysu autorytetu i wszelkich wartości.

ZAKOŃCZENIE

Bóg okazał w wydarzeniu w Kadesz swoją pełną suwerenność, zarówno poprzez samodzielne objawienie swej świętości (cudowny dar wody), jak i poprzez zapowiedź odsunięcia od władzy Mojżesza i pozbawienia go przez to części jego autorytetu. JHWH pokazał w ten sposób, że jedynym absolutnym autorytetem nie może być ani Mojżesz, ani jakkolwiek inny człowiek, a jedynie On sam. Tym samym, dla człowieka słuchającego w Biblii Bożego głosu, te ograniczenia autorytetu Mojżesza są znakiem tęsknoty za czymś lub za kimś jeszcze doskonalszym niż był ten Boży wybraniec. Słabość tak wielkiego człowieka pokazuje, że nasz ideał przywódcy, pośrednika i proroka musi być zrealizowany w kimś większym. Otwiera się tym samym perspektywa na wielkie proroctwo skierowane do Mojżesza u progu Ziemi Obiecanej: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18,15). Jeśli zarazem uwzględnimy wieńczącą cały Pięcioksiąg konstatację: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz, ani równy we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Pan czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego jego kraju; ani równy mocą ręki i całą wielką grozą, jaką wywołał Mojżesz na oczach całego Izraela” (Pwt 34,10-12), to okaże się, że od śmierci Mojżesza trzeba wciąż oczekiwać na spełnienie tamtej wielkiej obietnicy. Oczekiwać mamy jednak już nie ponownego wcielenia tego samego Mojżesza, ale Mojżesza zupełnie nowego⁹³.

Tym nowym Mojżeszem, który rzeczywiście przyszedł i który w pełni mógł powiedzieć, że zna Boga, jest oczywiście Boży Syn, Jezus Chrystus⁹⁴. To On doprowadził do końca dzieło rozpoczęte przez przywódcę i proroka czasów Wyjścia: objawił nam Boże imię (por. J 17,26), w Nim zrealizowało się, przekazane przez Mojżesza Prawo (por. Mt 5,17; J 19,30) i On wreszcie wprowadził swój lud do praw-

⁹³ Por. M. Buber, *Moses*, Heidelberg 1966, s. 236-237.

⁹⁴ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 17-19.

dziwej Ziemi Obiecanej – wiecznego przebywania z Bogiem (por. Hbr 9,24).

Odpowiadając na postawione we wstępie pytania, należy stwierdzić, że wielkość Mojżesza miała charakter ograniczony. Pomimo Bożego wybrania i wszelkich zasług Bożego męża w trakcie całego doświadczenia *Exodusu*, grzech popełniony przez niego przy wodach Meriba nie pozwala postawić go inaczej, jak tylko po stronie grzesznego narodu wybranego i całej grzesznej ludzkości. Choć Mojżesz stanowił dla swoich współczesnych, a także i dla długiej serii pokoleń wiernych żydów i chrześcijan, znaczący autorytet, nie może on jednak być uznany za autorytet niepodważalny, absolutny. Życiodajna woda, która wypłynęła ze skały w Kadesz nie była bowiem znakiem doskonałości i mocy ówczesnego przywódcy Izraelitów, ale wskazywała na świętość i chwałę samego Boga. Jak napisze wiele wieków później święty Paweł, duchową skałą, z której na pustyni pili Izraelici duchowy napój, był sam Jezus Chrystus (por. 1Kor 10,4). Typem Jego właśnie, wcielnego Bożego Syna, był w czasach Wyjścia Mojżesz. Właśnie ten Jezus, „nowy Mojżesz”, dla nas wszystkich stanowi najwyższy autorytet i wzór do naśladowania, tym razem już bez żadnych granic.

MOSES AS AN AUTHORITY IN THE PENTATEUCH

Summary

Although the word “authority” is not to be found in the Bible, there are many examples of characters of which, using modern language, we could say that they had considerable standing among their contemporaries. But according to the Sacred Scriptures, such an authority was often violently defied. Among numerous characters from the Old Testament, Moses plays a special role. Apart from Abraham, the father of the chosen nation, Moses is a key figure in the Salvation history. By accomplishing God’s mission to lead the descendants of Jacob out of Egypt and to take them to the Promised Land, Moses became the first true maker of the Israeli people and the first true believer in God JHWH. Because of this he gained a special authority among his followers and also among some pagans.

Formacja chrześcijańska dzieci i dorosłych



KS. ŁUKASZ IDEM
Gdańskie Seminarium Duchowne

Misja szkoły w nauczaniu Jana Pawła II

WSTĘP. 1. SŁUŻEBNA ROLA SZKOŁY. 2. MISJA WYCHOWAWCZA
SZKOŁY. 3. KONIECZNOŚĆ WSPÓLPRACY SZKOŁY I RODZINY.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Pośród wielu różnych instytucji wychowawczych szczególnie miejsce zajmuje szkoła¹. Ona bowiem kształtuje władze umysłowe i zdolności wydawania sądów, rozwija zmysł wartości i przybliża dziedzictwo kultury. Pojawia się jednak pytanie: jaką rolę powinna odgrywać szkoła w życiu dzieci i młodzieży? W jaki sposób może ona wpływać na ich formację intelektualną i ogólnoludzką? Jakie jest jej znaczenie w dziele wychowania młodego pokolenia? Wreszcie, na czym ma polegać współdziałanie szkoły z innymi środowiskami wychowawczymi, zwłaszcza z rodziną? Niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania odpowiedzi na te pytania w kontekście nauczania Jana Pawła II, ukazanego na tle literatury pedagogicznej i teologicznej.

1. SŁUŻEBNA ROLA SZKOŁY

Pierwsze i podstawowe środowisko wzrostu i rozwoju dziecka stanowi wspólnota rodzinna. Rodzina nie jest jednak w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb wynikających z procesu wychowania. Potrzebuje ona pomocy zwłaszcza w dziedzinie nauczania i uspołecznienia. Na-

¹ Artykuł dotyczy problematyki szkoły publicznej, nie poruszając bogatej i specyficznej rzeczywistości szkolnictwa katolickiego.

przeciw tym potrzebom wychodzi szkoła, której głównym celem jest kształcenie i wychowanie młodego pokolenia. Należy zatem zastanowić się, czym właściwie jest szkoła? Jakie są jej funkcje i zadania? Jakie są jej związki z rodziną?

Szkoła jest określana najczęściej jako „instytucja oświatowo-wychowawcza zajmująca się kształceniem i wychowaniem dzieci, młodzieży i dorosłych, stosownie do przyjętych w danym społeczeństwie celów i zadań oraz koncepcji oświatowo-wychowawczych i programów; osiągnięciu tych celów służy odpowiednio wykształcona kadra pedagogiczna, nadzór oświatowy, baza lokalowa i wyposażenie oraz zabezpieczenie budżetowe ze strony skarbu państwa, samorządów lokalnych lub innych źródeł”². Szkoła jest więc częścią całego szkolnictwa, które stanowi system szkolny danego państwa. Państwo natomiast, z tytułu dobra wspólnego, posiada prawo wychowawcze wobec swoich obywateli, polegające na udzielaniu pomocy rodzicom w spełnianiu ich funkcji wychowawczej. Ponadto może ono wymagać od obywateli określonego stopnia kultury i poziomu wykształcenia. Państwo ma zatem prawo ustanowić obowiązek szkolny oraz prowadzić własną politykę kulturalno-oświatową. Polityka ta jednak nie może być sprzeczna ani z prawem naturalnym, ani z prawami wychowawczymi rodziny i Kościoła³. Poza tym obowiązkiem państwa jest wykluczenie wszelkiego monopolu szkolnego oraz zagwarantowanie rodzicom autentycznej wolności w wyborze szkoły dla swoich dzieci⁴.

Zadaniem szkoły jest nauczanie, ale również formowanie natury ludzkiej – kształtowanie systemu wartości, uczenie dokonywania wyborów, odróżniania dobra od zła i zdolności prawidłowych sądów⁵. Te dwa procesy – nauczanie i wychowanie – powinny stanowić integralną całość⁶. Realizacja zadania wychowawczego zależy jednak nie tylko od grona pedagogicznego, ale również od atmosfery szkoły, jej klimatu, który tworzą zarówno wychowawcy, jak i wychowankowie⁷. Dla-

² Szkoła, w: W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2001³, s. 383.

³ Por. A. Skreczko, *Szkoła, w: Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Lomianki 1999, s. 435.

⁴ Por. A. Mazan, *Rodzice. Prawo do wyboru szkoły*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, dz. cyt., s. 385.

⁵ Por. A. Błasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, w: *Rodzina, szkoła, Kościół*, red. W. Kubik, Kraków 2000, s. 20-21; L. Slipek, *Parafia jakiej pragnę*, Warszawa 2001, s. 135.

⁶ Por. J. Szpet, *Przyszłość lekcji religii w polskiej szkole*, Poznań 2002, s. 21.

⁷ Por. G. Kusz, *Potrzeba i realizacja wychowania ku wartościom w katechezie*, w: *Katecheza wobec zadań nowej szkoły. Materiały sympozjum zorganizowane-*

tego też szkoła nie może stanowić jedynie instytucji oświatowo-wychowawczej, ale w swej najgłębszej istocie powinna być przede wszystkim wspólnotą uczniów i nauczycieli. Wspólnota ta ma z jednej strony być nieustannie wspierana przez rodziców, z drugiej zaś sama wspierać rodzinę w jej funkcjach wychowawczych⁸. Ważne jest więc, aby szkolny proces kształtowania dzieci i młodzieży dokonywał się zawsze w łączności z rodziną. Rodzice mają prawo współdecydować o wychowaniu w szkole oraz zaakceptować reprezentowany przez nią system wartości. Wychowanie młodego pokolenia w szkole winno zatem stanowić kontynuację edukacji we wspólnocie rodzinnej i w poszanowaniu jej systemu wartości⁹. Dziecko ma bowiem prawo do wychowania zgodnego z wartościami, które uznają jego rodzice¹⁰.

Szkoła zatem, jako instytucja publiczna sprawująca funkcję dydaktyczną i wychowawczą przynależną państwu, powinna pełnić rolę służebną zarówno wobec ucznia, jak i rodziców¹¹. Ma ona służyć wspólnocie rodzinnej zgodnie z zasadą pomocniczości, a wszelkie jej działania wychowawcze wobec dzieci i młodzieży winny podlegać akceptacji rodziców¹². Szkoła stanowi drugie po rodzinie środowisko kształtowania człowieka¹³. Dlatego też jedną z jej podstawowych funkcji jest tworzenie jak najkorzystniejszych warunków dla rozwoju somatycznego, psychicznego i duchowego dzieci i młodzieży. Warunki te bowiem mają sprzyjać pełnej realizacji potrzeb uczniów¹⁴. Zasadniczym zaś celem programu szkolnego powinno być wspomaganie i ukierunkowanie wychowania człowieka jako osoby mającej prawo do swojego wszechstronnego rozwoju. Program ten musi więc być oparty

go w dniach 22 maja i 18 września 1999 r., red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 1999, s. 49.

⁸ Por. K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele*, Pastores 16(2002)3, s. 18.

⁹ Por. A. Błasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, art. cyt., s. 21; L. Slipek, *Parafia jakiej pragnę*, dz. cyt., s. 135-136.

¹⁰ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, w: K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 45.

¹¹ Por. tamże, s. 46; K. Marcinkiewicz, *Rodzina – szkoła – wychowanie*, Wychowawca 10(1993)1, s. 12.

¹² Por. A. Skreczko, *Szkoła*, art. cyt., s. 435.

¹³ Por. A. Błasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, art. cyt., s. 20.

¹⁴ Por. A. Skreczko, *Szkoła*, art. cyt., s. 435.

na integralnym rozumieniu osoby ludzkiej i jej rozwoju oraz łączyć przekazywaną wiedzę ze sferą aksjologiczną człowieka¹⁵.

Problematyka rodziny i szkoły oraz ich wzajemnych relacji znajduje swoje szerokie odzwierciedlenie nie tylko w literaturze pedagogiczno-teologicznej, ale także w nauczaniu Jana Pawła II. Papież przywiązywał ogromną wagę do tego zagadnienia i często je podejmował. Dostrzegał bowiem, że właśnie na rodzinie, szkole i parafii spoczywa podstawowy ciężar formacji chrześcijańskiej młodego człowieka – formacji prowadzącej do bycia coraz bardziej dojrzałym świadkiem Jezusa Chrystusa. W tych trzech podstawowych środowiskach osoba wzrasta i rozwija się nie tylko w znaczeniu fizycznym, ale także i duchowym. W nich dokonuje się proces wychowania młodego pokolenia, który ma fundamentalne znaczenie dla misji Kościoła i dla całego społeczeństwa¹⁶. Dlatego też Ojcu Świętemu tak bardzo zależało na harmonijnej współpracy między wspólnotą rodzinną, szkolną i parafialną¹⁷.

Podejmując refleksję nad misją szkoły publicznej w dzisiejszym świecie, należy zastanowić się, na jakiej problematyce związanej ze szkołą koncentrował się papież? Na co szczególnie zwracał uwagę?

Pragnąc odpowiedzieć na te pytania, należy zauważyć, że Jan Paweł II wskazywał na ogromne znaczenie szkoły w dziele wychowania młodego człowieka. Szkoła bowiem przyczynia się do dojrzewania jego zdolności umysłowych, rozwija zmysł wartości oraz umiejętność sądzenia i oceniania, wprowadza w kontakt z obecnym i dawnym dziedzictwem kultury, przygotowuje do życia zawodowego a także uczy przyjaznego współżycia z innymi ludźmi, różniącymi się charakterem lub pochodzeniem¹⁸. W niej uczniowie stykają się z szerszym

¹⁵ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, art. cyt., s. 50; J. Stala, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej. Na podstawie dokumentów Magisterium soborowego i posoborowego*, Tarnów 1998, s. 313.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Nowa ewangelizacja musi owocować świętością. Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Henryka de Ossó y Corvelló w Madrycie (16.06.1993)*, OsRomPol 14(1993)8-9, s. 24.

¹⁷ Por. Tenże, *Szkoła i parafia „warsztatami” dla młodzieży. Przemówienie podczas audiencji ogólnej (05.03.1980)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1980*, t. 3, Poznań-Warszawa 1985, s. 216; Tenże, *Przygotować młodzież do życia społecznego znaczy nade wszystko kształtować jej wolę. Przemówienie do pielgrzymów z diecezji Terni, Narni i Amelia (20.03.1982)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1982*, t. 5, Poznań 1993, s. 420.

¹⁸ Por. Tenże, *Przygotujcie waszych uczniów do życia według zasad wiary. Przemówienie do Związku Nauczycieli Szkół Średnich (16.03.1981)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1981*, t. 4, Poznań 1989, s. 326-327.

kręgiem społecznym¹⁹. Ona otwiera przed nimi horyzonty bardziej rozległe i uniwersalne. Nie tylko wpływa na ich rozwój kulturalny, społeczny i zawodowy, ale także formuje ich według wartości i zasad moralnych²⁰. Dlatego też, umożliwiając młodym przyswajanie tych zasad i wartości, szkoła winna tworzyć warunki, które będą sprzyjały harmonijnemu rozwojowi ich osobowości we wszystkich wymiarach – fizycznym, duchowym, kulturalnym i społecznym. Zadaniem szkoły jest więc nie tylko przekazywanie dzieciom i młodzieży informacji z różnych dziedzin wiedzy, ale przede wszystkim pomoc w poszukiwaniu i odnajdywaniu przez nich sensu życia²¹. Szkoła ma zatem zarówno kształcić, jak i wychowywać²². Stanowi ona bowiem wspólnotę wychowawczą, w której każdy uczeń spotyka się z szacunkiem, niezależnie od swoich zdolności i możliwości intelektualnych²³.

Tematem, do którego Ojciec Święty często powracał w swoim nauczaniu, jest związek szkoły z kulturą i dziedzictwem narodowym. Wychowanie człowieka dokonuje się bowiem zawsze w konkretnej kulturze i poprzez kulturę. To ona stanowi propedeutykę życia moralnego. Człowiek jest jedynym podmiotem kultury – w niej się wyraża i potwierdza. Kultura jest zatem dynamicznym aspektem wychowania. Wychowanie w kulturze i poprzez kulturę stawia sobie za cel dostarczenie człowiekowi symboli, norm, wzorów i wartości. Kultura, według papieża, jest bowiem tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. Chodzi więc o to, aby poprzez kulturę człowiek bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał” – aby poprzez wszystko, co „ma” i „posiada”, potrafił pełniej „być” nie tylko z „drugimi”, ale przede wszystkim „dla drugich”. Tak rozumiana kultura ma podstawowe znaczenie dla formowania stosunków międzyludzkich i społecznych²⁴. Właśnie do tego związku wychowania z kulturą na-

¹⁹ Por. Tenże, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, n. 37.

²⁰ Por. Tenże, „*Juvenum patris*”. *List Ojca Świętego Jana Pawła II w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosco (31.01.1988)*, OsRomPol 9(1988)2, s. 15.

²¹ Por. Tenże, *Rola szkoły w wychowaniu. Przemówienie podczas niedzielnej modlitwy z wiernymi w Castel Gandolfo (13.09.1998)*, OsRomPol 20(1999)1, s. 54.

²² Por. Tenże, *Nauczanie religii w polskiej szkole. Przemówienie wygłoszone w katedrze wrocławskiej podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami (06.06.1991)*, OsRomPol 12(1991) nr specjalny, s. 74.

²³ Por. Tenże, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych. Przemówienie do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich (05.03.1994)*, OsRomPol 15(1994)5, s. 17.

²⁴ Por. Tenże, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca Świętego w siedzibie UNESCO (2 czerwca 1980)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1980*, dz. cyt., s. 731.

wiązał Jan Paweł II, ukazując, co on osobiście zawdzięcza polskiej szkole: „Trudno to wymierzyć, trudno to wyważyć, bo tak bardzo to nosimy w sobie, że po prostu z tym się utożsamiamy. To jesteśmy my! Przecież to zostało nam dane, nam zostało przekazane, zaszczerpione. Człowiek jest sobą przez kulturę. Naród jest sobą przez kulturę. Człowiek jest członkiem swojego narodu, uczestnicząc w dziedzictwie jego kultury. To jest olbrzymie dziedzictwo, które zaczyna się od pierwszych słów wypowiedzianych przez dziecko za matką, za rodzicami. I potem cały ten proces wychowawczy: dom, szkoła, Kościół. (...) I to dziedzictwo każdy z nas, a ja w sposób szczególny, nosimy w sobie. To nam przekazują nasze matki i nasi ojcowie, to nam przekazuje nasza szkoła. To dziedzictwo jest chrześcijańskie, jest więc równocześnie zakorzenione w Kościele, w tysiącleciu chrześcijaństwa polskiego. Dlatego pragnę dzisiaj tu, z tego miejsca i przy okazji tego spotkania, po prostu ucałować jeszcze raz ręce moim rodzicom, a równocześnie ucałować ręce wszystkim moim nauczycielom, nauczycielkom i moim katechetom, którzy uczyli mnie w szkole podstawowej, w gimnazjum, aż do matury, kładąc fundamenta pod przyszłość człowieka”²⁵.

Jan Paweł II przypominał również, że rodzice, zgodnie z zasadą wolności religijnej, mają prawo wyboru takiego sposobu wychowania religijnego i moralnego swego potomstwa, który odpowiada ich własnym przekonaniom²⁶. Winni oni także cieszyć się swobodą wyboru typu szkoły bez żadnej dyskryminacji ze strony władz państwowych i bez nadmiernych obciążeń finansowych²⁷. Zadaniem władz publicznych, odpowiedzialnych za organizację systemu oświaty, jest więc stworzenie rodzinom odpowiednich warunków do korzystania z ich swobód i praw²⁸. Władze te nie mogą ignorować wolności rodziny

²⁵ Tenże, *Nauczanie religii w polskiej szkole. Przemówienie wygłoszone w katedrze wrocławskiej podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami* (06.06.1991), art. cyt., s. 75.

²⁶ Por. Tenże, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny* (02.02.1994), OsRomPol 15(1994)3, s. 16.

²⁷ Por. Tenże, *Sprawa chrześcijańskiego wychowania młodzieży. Spotkanie z Kurią Rzymską* (28.06.1984), OsRomPol 5(1984)6, s. 14; Tenże, *Przyjęcie chrztu to ledwie pierwszy rozdział dziejów osobistych i powszechnych. Homilia podczas Mszy św. w San Juan* (12.10.1984), OsRomPol 5(1984)11-12, s. 21; Tenże, *Uczyć, znaczy także żyć zgodnie z tym, w co wierzymy. Spotkanie z nauczycielami i wychowawcami w St. John's w Kanadzie* (12.09.1984), OsRomPol 5(1984)9, s. 19.

²⁸ Por. Tenże, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych. Przemówienie do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich* (05.03.1994), art. cyt., s. 16.

i wolności nauczania w procesie wychowawczym, gdyż mają one swoje podstawy w naturalnym prawie człowieka. Nie chodzi więc tutaj o żądanie przywileju czy też ustępstwa ze strony państwa, a jedynie o zagwarantowanie wolności, której nie sposób oddzielić od ogólnego obrazu właściwie zinstytucjonalizowanych swobód²⁹.

2. MISJA WYCHOWAWCZA SZKOŁY

Zadaniem szkoły jest nie tylko dostarczanie informacji z różnych dziedzin wiedzy, ale także wychowanie młodego pokolenia. Nasuwa się więc pytanie: czym właściwie jest wychowanie? Jak należy je rozumieć? Na czym ono polega? I wreszcie: kto jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za dzieło wychowania dzieci i młodzieży?

Definitywne określenie wychowania sprawia wiele trudności. Wynikają one przede wszystkim ze złożoności treści zawartej w pojęciu „wychowanie”. Określenie to bowiem odnosi się do działania wychowawczego (czyli czynności wychowawców), do warunków, okoliczności i bodźców (czyli sytuacji wychowawczych), do wyników tych warunków i okoliczności oraz do zmian zachodzących w człowieku podczas procesu wychowawczego³⁰.

Wieloznaczność pojęcia „wychowanie” prowadzi do licznych prób definiowania i określania tego terminu³¹. Według jednego z takich określeń, „wychowanie jest zawsze społecznie uznanym systemem działania pokoleń starszych na dorastające celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału nowego człowieka do przyszłego życia”³². W myśl innego zaś stanowi ono „całokształt procesów i sposobów, które pomagają istocie ludzkiej urzeczywistnić w pełni jej człowieczeństwo”³³.

²⁹ Por. Tenże, *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych. Homilia do nauczycieli i wychowawców w León w Nikaragui (04.03.1983)*, OsRomPol 4(1983)3, s. 27.

³⁰ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 65-66; S. Dziekoński, *Funkcje katechezy w wychowawczym posłannictwie rodziny chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 71.

³¹ Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 166-169.

³² Tamże, s. 170.

³³ J. Tarnowski, *Wprowadzenie do wychowania w rodzinie chrześcijańskiej*, w: *Rozwój człowieka w rodzinie*, t. 1, red. K. Majdański, J. Bajda, B. Mierzwiński, Warszawa 1982, s. 6.

W pedagogice przez wychowanie (w znaczeniu ścisłym) rozumie się wszelkie poczynania planowe, przemyślane i zorganizowane³⁴. Jest to więc oddziaływanie zamierzone. Niezależnie jednak od niego człowiek podlega pewnym niezamierzonym wpływom ze strony środowiska społecznego, przyrodniczego czy kultury³⁵. Dlatego też obecnie wśród pedagogów dość powszechnie przyjmuje się szerokie rozumienie terminu wychowanie, które obejmuje zarówno oddziaływania zamierzone, jak i niezamierzone. Socjologowie natomiast całość tych oddziaływań określają mianem socjalizacji, rezerwując termin wychowanie jedynie dla działań zamierzonych³⁶. Poniżej termin wychowanie używany będzie w jego szerokim znaczeniu.

W sposób bardzo oryginalny do problematyki wychowania podchodził Jan Paweł II. Według niego, wychowanie ma służyć niejako „uczłowieczeniu” osoby ludzkiej. Człowiek bowiem, będąc człowiekiem od pierwszej chwili swego poczęcia w łonie matki, stopniowo uczy się być człowiekiem i właśnie ta podstawowa wiedza utożsamia się z wychowaniem³⁷. Rozwijając tę myśl w *Liście do rodzin* papież ukazał wychowanie jako proces, w którym w sposób szczególny dochodzi do głosu wzajemna komunika osób. Bardzo ważną rolę w tym procesie odgrywa wychowawca, będący tym, który „rodzi” w znaczeniu duchowym. Samo zaś wychowanie, według Ojca Świętego, jest „przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością

³⁴ Por. H. Izdebska, *Rodzina i jej funkcja wychowawcza*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykała, Warszawa 1993, s. 699.

³⁵ Por. J. Tarnowski, *Wprowadzenie do wychowania w rodzinie chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 6; J. Słomińska, *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa 1984, s. 4.

³⁶ Por. tamże, s. 4. Autorka przytacza rozróżnienie tych terminów przez J. Szczepańskiego: „Socjalizacja to ta część wpływu środowiska, która wprowadza jednostkę do udziału w życiu społecznym, uczy ją rozumienia kultury, czyni ją zdolną do utrzymania się i wykonywania określonych ról społecznych; (...) wychowanie to intencjonalne kształtowanie osobowości dokonywane w ramach stosunku wychowawczego między wychowawcą a wychowankiem, według przyjętego w grupie ideału wychowawczego. (...) Wychowanie w przyjętym tu znaczeniu tego słowa obejmuje tylko tę część socjalizacji, która kształtuje cechy osobowości pożądane z punktu widzenia interesów grupy i ideałów kultury” (J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 94).

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek. Homilia wygłoszona w czasie mszy św. dla rodzin w Portugalii (15 maja 1982)*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, Kraków 1990, s. 91.

i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat”³⁸. Tak pojmowane wychowanie jest więc ściśle związane z rodzicielstwem, które stanowi pierwszy i podstawowy fakt obdarowania człowieczeństwem. „Zrodzenie co do ciała oznacza początek dalszego «rodzenia», stopniowego i wielostronnego rodzenia poprzez cały proces wychowania”³⁹. Wychowanie to możliwe jest więc jedynie w rodzinie. Wszystkie inne formy wychowania pełnią funkcję pomocniczą⁴⁰. Wspólnota rodzinna stanowi zatem najpełniejszą i najbogatszą szkołę człowieczeństwa, gdyż to w niej właśnie osoba przeżywa najgłębsze doświadczenie bezinteresownej miłości, autentycznej wierności, wzajemnego szacunku oraz obrony życia⁴¹.

Według Ojca Świętego, wychowanie, pojmowane jako „obdarowanie człowieczeństwem”, jest procesem wzajemnym. Rodzice, pełniący funkcję wychowawców, sami są jednocześnie w pewien sposób wychowywani. Przez to bowiem, że kształtują człowieczeństwo swojego potomstwa, sami również na nowo je poznają i uczą się go⁴².

Pojawia się jednak pytanie, czy tylko rodzice mogą wychowywać? Na jakiej zasadzie inne podmioty wychowawcze mogą uczestniczyć w ich misji? Odpowiadając, papież stwierdził, że w dziedzinie wychowania władze publiczne mają również swoje prawa i obowiązki, gdyż służą dobru wspólnemu. Nie mogą one jednak występować w zastępstwie rodziców. Powinny natomiast pomagać im w wypełnianiu ich prawa-obowiązku wychowania potomstwa zgodnie z ich własnymi przekonaniami moralnymi i religijnymi. Zadaniem władz publicznych jest bowiem obrona i poparcie swobodnego korzystania z praw wychowawczych przez ojców i matki⁴³. Nauczyciele więc, zdaniem Jana Pawła II, swój podstawowy mandat wychowawczy otrzymują od rodziców, którzy są pierwszymi wychowawcami swoich dzieci⁴⁴. Na-

³⁸ Tenże, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny (02.02.1994)*, OsRomPol 15(1994)3, s. 16.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 151.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Rodzina rozwija i ochrania Boży dar powołania. Orędzie na XXXI Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1993 r.*, OsRomPol 15(1994)3, s. 37.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem. Homilia Jana Pawła II odczytana przez kard. A. Lopez Trujillo podczas Mszy św. połączonej z zawarciem sakramentu małżeństwa (12.06.1994)*, OsRomPol 15(1994)8, s. 30.

⁴³ Por. Tenże, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii. Homilia podczas Mszy św. w Santa Clara na Kubie (22.01.1998)*, OsRomPol 19(1998)3, s. 15-16.

⁴⁴ Por. Tenże, *Kapłani, nauczyciele, rolnicy. Przemówienie do pielgrzymów z Polski (07.11.1986)*, OsRomPol 7(1986)10, s. 12.

uczyciele biorą na siebie szczególną odpowiedzialność przekazaną im przez ojców i matki⁴⁵. Winni zatem mieć świadomość, że „działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze na ich zlecenie”⁴⁶. Dlatego też dla religijnej formacji młodego pokolenia ważne jest, aby przykładem własnego życia, kompetencją i uczciwością zawodową oraz nauczaniem inspirowanym duchem chrześcijańskim świadczyli o Ewangelii⁴⁷.

3. KONIECZNOŚĆ WSPÓŁPRACY SZKOŁY I RODZINY

Wychowanie jest wspólnym dziełem, w które zaangażowana jest przede wszystkim rodzina, szkoła oraz inne podmioty wychowawcze (Kościoł, organizacje młodzieżowe, środowisko rówieśnicze itp.). Dlatego też dla prawidłowego przebiegu procesu formacji młodego pokolenia i osiągnięcia przez nie dojrzałości osobowej i społecznej konieczna jest współpraca środowiska szkolnego i rodzinnego⁴⁸. Warto zatem zastanowić się, na czym ta współpraca winna polegać? Jakie są jej formy? I w końcu, jak tę współpracę szkoły i rodziny postrzegał Jan Paweł II?

Owocny dialog wychowawczy pomiędzy szkołą i rodziną możliwy będzie jedynie po uprzednim przyjęciu określonej koncepcji człowieka i wyborze właściwej opcji światopoglądowej, dotyczącej konkretnych wartości. Nie można bowiem współdziałać w kształtowaniu młodego pokolenia, jeżeli nie umożliwi się mu rzeczywistego rozeznania, kim jest, jaki jest cel i sens jego życia, działalności, wyborów itp.⁴⁹. Dlatego też istotne jest, aby we współpracy rodziny ze szkołą w sposób jasny zostały określone wartości, decydujące o charakterze wychowania⁵⁰. Należy poszukiwać takich wartości, które mogą zagwarantować

⁴⁵ Por. Tenże, *Uczyć, znaczy także żyć zgodnie z tym, w co wierzymy. Spotkanie z nauczycielami i wychowawcami w St. John's w Kanadzie (12.09.1984)*, art. cyt., s. 19.

⁴⁶ Tenże, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny (02.02.1994)*, OsRomPol 15(1994)3, s. 16.

⁴⁷ Por. Tenże, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, n. 62.

⁴⁸ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, art. cyt., s. 50-51; A. Błasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, art. cyt., s. 28-29; *Bóg w przedszkolu i szkole. Zarys katechezy przed-szkolnej i wczesnoszkolnej*, red. Z. Marek, Kraków 2000, s. 214.

⁴⁹ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, art. cyt., s. 42-43.

⁵⁰ Por. tamże, s. 50.

integralny rozwój człowieka i uczynią go zdolnym do podejmowania działań w prawdzie i wolności⁵¹.

Dla właściwej formacji młodego pokolenia ogromnie ważne jest, aby wartości i normy wpajane w rodzinie były respektowane także w szkole. Wszelkie bowiem działania wychowawcze, zarówno ze strony środowiska rodzinnego, jak i szkolnego, mają zmierzać w kierunku kształtowania osoby dojrzałej, wartościowej, odpowiedzialnej i zdrowej pod względem moralnym. Stąd też wychowanie w szkole nie może stać w sprzeczności z tym, co dziecko wynosi z domu rodzinnego. Szkoła zatem, która próbowałaby formować w młodym człowieku jakieś inne zasady moralne lub zburzyć w nim podstawy wychowania wyniesione z rodziny, dopuszczałaby się poważnego nadużycia⁵². Szkoła ma bowiem pomagać młodym ludziom w przyswajaniu sobie wartości moralnych poprzez tworzenie warunków sprzyjających harmonijnemu rozwojowi wszystkich wymiarów ich osobowości (fizycznego, duchowego, kulturalnego i społecznego). Dopiero spełniając to zadanie, staje u boku rodziny w misji wychowawczej młodego pokolenia⁵³.

Współdziałanie wspólnoty rodzinnej i szkolnej może dokonywać się między innymi poprzez uczestniczenie rodziców w radzie szkoły. Uczestnictwo w takiej radzie daje możliwość dialogu ojców i matek z gronem pedagogicznym, wspólnego rozwiązywania problemów, rzetelnej dyskusji oraz planowania działań dydaktyczno-wychowawczych. Ważne jest jednak, aby nauczyciele i personel kierowniczy umożliwiali rodzicom wnoszenie na obrady rady szkoły własnych postulatów oraz przedstawianie sposobów rozwiązywania określonych problemów. W dialogu wychowawczym bowiem pierwsze i podstawowe miejsce powinno przypadać matkom i ojcom⁵⁴.

Rodzice winni zatem pomagać szkole w poszukiwaniu odpowiednich metod wychowania i programów nauczania, a także w kształtowaniu nauczycieli, którzy potrafiliby prawidłowo pokierować wszechstronnym rozwojem młodego pokolenia⁵⁵. Do nich należy również troska o nawiązywanie czynnego kontaktu z nauczycielami, który bę-

⁵¹ Por. tamże, s. 49.

⁵² Por. A. Błasiak, *Dom rodzinny i szkoła – środowiska współkształtujące osobowość dziecka*, art. cyt., s. 28-29.

⁵³ Por. M. Włosiński, *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do polskich szkół i uczelni*, *Katecheta* 43(1999)6, s. 9.

⁵⁴ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, art. cyt., s. 50-51.

⁵⁵ Por. A. Mazan, *Rodzice. Prawo do wyboru szkoły*, art. cyt., s. 385-386.

dzie się opierał na świadomości wspólnych celów wychowawczych⁵⁶. Z drugiej jednak strony, rodzice winni mieć świadomość, że ich współpraca ze szkołą nie może być jedynie wyrażaniem subiektywnych życzeń w odniesieniu do nauczycieli czy systemu szkolnego. Szkoła bowiem, pełniąc rolę służebną w stosunku do rodziny, ma zarazem prawo do właściwie rozumianej autonomii. Dzięki temu może funkcjonować jako instytucja wychowawcza. Bez tej samodzielności byłaby bowiem ograniczona i pozbawiona możliwości efektywnego działania dydaktyczno-wychowawczego⁵⁷.

Współpraca środowiska rodzinnego ze środowiskiem szkolnym powinna zmierzać do budowania wspólnoty wychowującej złożonej z nauczycieli, rodziców i uczniów. Aby taka wspólnota mogła powstać, muszą jednak zostać spełnione określone warunki. Pierwszym z nich jest akceptacja drugiego człowieka, a więc przyjęcie go takim, jaki jest. Ojcowie i matki, a także nauczyciele, winni zatem szanować godność dziecka oraz traktować je w sposób podmiotowy i indywidualny. Akceptacja ma jednak cechować również relacje nauczyciele – rodzice. Kolejnym warunkiem tworzenia wspólnoty wychowującej jest postawa autentyczności – bycia prawdziwym, otwartym, bezpośrednim. Postawa taka winna charakteryzować młode pokolenie, rodziców, a także nauczycieli. Dla tych ostatnich może być ona szczególnie wyzwaniem, zwłaszcza wtedy, gdy ich autorytet w szkole pochodzi jedynie z „zewnątrznego nadania”, a nie przeradza się w autorytet osobowy. Trzecim warunkiem budowania wspólnoty wychowującej jest szczerłość, polegająca przede wszystkim na zgodności słowa z rzeczywistym przeżywaniem i sądem. W kontaktach z uczniami (nawet tymi sprawiającymi największe kłopoty wychowawcze) szczerłość będzie się przejawiała w umiejętności rozmowy o ich problemach i zachowaniu, z jednoczesnym poszanowaniem ich godności osobistej i prawa do intymności. Podobna postawa winna obowiązywać we wzajemnych kontaktach nauczycieli z rodzicami uczniów. Budowanie wspólnoty wychowującej wymaga czasu, cierpliwości i systematycznej pracy wychowawczej. Ważne jest jednak, aby stwarzać okazje do tego, aby nauczyciele, rodzice i uczniowie mogli się razem spotykać (szczególnie w sposób mniej formalny), być ze sobą, podejmować wspólne działanie i ponosić odpowiedzialność⁵⁸.

⁵⁶ Por. J. Stala, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej...*, dz. cyt., s. 312-313.

⁵⁷ Por. K. Misiaszek, *Dialog wychowawczy rodziny i szkoły*, art. cyt., s. 52.

⁵⁸ Por. J. Bagrowicz, *Nauczyciele, rodzice, uczniowie wspólnotą wychowującą*, *Ateneum Kapłańskie* 91(1999)543-544, s. 235-239.

Przedstawienie kwestii współpracy środowiska rodzinnego i szkolnego w świetle literatury pedagogicznej i katechetycznej skłania do zastanowienia się, jak tę problematykę postrzegał Jan Paweł II. Na czym, według papieża, powinna polegać odpowiedzialność wspólnoty rodzinnej za formację szkolną młodego pokolenia? W jaki konkretny sposób rodzina i szkoła mogą ze sobą współdziałać?

Jan Paweł II zwracał uwagę, że szkoła powinna stanowić harmonijną kontynuację dzieła wychowawczego rodziny⁵⁹. Ma więc wspierać i współdziałać z rodzicami, do których należy niezastąpione prawo i obowiązek troski o formację fizyczną i duchową potomstwa⁶⁰. Szkoła winna koordynować swoje działania z oddziaływaniem wychowawczym rodziny chrześcijańskiej⁶¹. Z drugiej zaś strony zadaniem ojców i matek jest coraz większe zaangażowanie się w struktury edukacyjne⁶². Mogą tego dokonać między innymi poprzez wybór metod wychowawczych dla swoich dzieci, lub też dobór treści etycznych, społecznych czy religijnych⁶³. Rodzice winni też utrzymywać stały kontakt i dialog ze szkołą w celu wspólnego rozpatrywania, analizowania i porównywania ustaleń wychowawczych, aby uniknąć ewentualnych rozbieżności, mogących negatywnie wpłynąć na przebieg dojrzewania ludzkiej i chrześcijańskiej osobowości młodego człowieka⁶⁴.

Według Ojca Świętego bardzo ważna jest również współpraca rodziców z nauczycielami i kierownictwem szkoły. Ich wspólnym obowiązkiem jest bowiem troska o autentyczne wychowanie młodego pokolenia. Zadanie to wypełniają poprzez pomoc dzieciom i młodzieży w odkrywaniu i stopniowym przyswajaniu poczucia jedności rzeczy, całościowym przybliżaniu rzeczywistości oraz odnajdywaniu propozycji wartości dla ich własnego życia⁶⁵. Będzie to jednak możliwe tylko

⁵⁹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*, n. 41.

⁶⁰ Por. Tenże, *Troska o dobro dzieci. Rozważanie przed modlitwą Regina caeli w Agrigento (09.05.1993)*, OsRomPol 14(1993)7, s. 17.

⁶¹ Por. Tenże, *Zadania szkoły. List na Światowy Dzień Modlitw o Powołania Kapłańskie i Zakonne (02.02.1989)*, OsRomPol 10(1989)1-2, s. 25.

⁶² Por. Tenże, *Sprawa edukacji katolickiej jest sprawą Jezusa i Jego Ewangelii. Przemówienie podczas spotkania z władzami szkół katolickich w Szkocji (01.06.1982)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1982*, dz. cyt., s. 6.

⁶³ Por. Tenże, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii. Homilia podczas Mszy św. w Santa Clara na Kubie (22.01.1998)*, art. cyt., s. 16.

⁶⁴ Por. Tenże, *W służbie Kościołowi, rodzinie i społeczeństwu. Przemówienie do Włoskiej Federacji Przedszkoli (17.01.1981)*, w: Tenże, *Nauczanie papieskie 1981*, dz. cyt., s. 49.

⁶⁵ Por. Tenże, *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych. Homilia do nauczycieli i wychowawców w León w Nikaragui (04.03.1983)*, art. cyt., s. 27.

wtedy, gdy swoim życiem będą potwierdzać prawdy, które głoszą. Dlatego też papież przypominał: „Nauczyciele i rodzice muszą starać się o dojrzałość duchową we własnym życiu, o silną i klarowną wiarę, która potrafi oprzeć się atakom wartości zagrażających domowi i szkole. Jeśli naukę Ewangelii będzie można odczytywać w waszym codziennym życiu, wpłynie to w sposób widoczny na waszych młodych uczniów. Kiedy młodzież widzi, że nauczyciele i rodzice, których kocha, są ludźmi oddanymi Jezusowi Chrystusowi, ludźmi, których życie inspirowane jest owym oddaniem, wtedy przekaz treści wiary i jej głoszenie dokonuje się spontanicznie i Dobra Nowina przepowiadana jest w świecie i dla świata”⁶⁶. Taka postawa ojców i matek oraz nauczycieli będzie też sprzyjała rozbudzaniu i pogłębianiu u młodych ludzi wrażliwości na bliźniego i jego cierpienie⁶⁷ oraz dostarczy im niezbędnych elementów do samowychowania⁶⁸.

Współpraca rodziny i szkoły winna zatem, zdaniem papieża, zawocować rozwojem wspólnoty wychowawczej złożonej z rodziców, nauczycieli, duszpasterzy i uczniów. Tylko wtedy bowiem szkoła będzie mogła spełniać we właściwy sposób swoją funkcję formacyjną⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec warto podkreślić, że Jan Paweł II wiele uwagi poświęcał szkołom publicznym. Akcentował przede wszystkim ich znaczenie dla prawidłowego przebiegu rozwoju fizycznego i duchowego dzieci i młodzieży. Wskazywał także na związek tych szkół z kulturą i dziedzictwem narodowym. W jego wizji szkoła powinna kontynuować dzieło wychowawcze wspólnoty rodzinnej. Dlatego też niezbędna jest koordynacja oddziaływań wychowawczych tych dwóch środowisk. Papież usilnie zachęcał więc rodziców do zaangażowania się w struktury edukacyjne i nawiązywania serdecznych i czynnych kontaktów z nauczycielami i kierownictwem szkoły. Wszystko to bowiem powinno przyczynić się do powstania prawdziwej wspólnoty wychowawczej złożonej z rodziców, uczniów, nauczycieli oraz szkolnego personelu kierowniczego i pomocniczego. Taka zaś wspólnota będzie mogła

⁶⁶ Tenże, *Uczyć, znaczy także żyć zgodnie z tym, w co wierzymy. Spotkanie z nauczycielami i wychowawcami w St. John's w Kanadzie (12.09.1984)*, art. cyt., s. 19.

⁶⁷ Por. Tenże, *List apostolski „Salvifici doloris”*, n. 29.

⁶⁸ Por. Tenże, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży (31.03.1985)*, n. 13, art. cyt., s. 8-9.

⁶⁹ Por. Tenże, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, n. 62.

w sposób jeszcze pełniejszy formować dojrzałą osobowość ludzką i chrześcijańską młodego człowieka.

THE MISSION OF SCHOOL IN THE TEACHING OF JOHN PAUL II

Summary

This article deals with the problem of school's mission in the teaching of John Paul II. First of all it presents the purposes, functions and tasks of the public school. Then the article describes the meaning of the word "to bring up", its specific understanding in the pope's teaching, the educational problems and people responsible for the process. Finally, it shows the need of cooperation between school and family. This cooperation ought to lead to creating a real educational community consisted of teachers, parents and pupils.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

Źródła zagrożeń wychowawczych w szkole

WSTĘP. 1. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY MENTALNO-CYWILIZACYJNE.
2. NARODZINY „KULTURY ŚMIERCI”. 3. „NOWY PORZĄDEK ŚWIATA”
– „NEW WORLD ORDER”. 4. KOMPETENCJE RODZICÓW I NAUCZYCIELI
W KULTURZE WYCHOWANIA. ZAKOŃCZENIE.

Jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus.
(Mt 23,10)

WSTĘP

Zgodnie z nakazem Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20), zadania nauczycielskie zawsze były przedmiotem dużej troski Kościoła, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i powszechnym¹. Sobór Watykański II w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*” szczególne zadanie Kościoła w wypełnia-

¹ Pius XI, *Encyklika O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* „*Divini illius magistra*” (1929); Pius XII, *Encyklika „Humani generis*” (1950); Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra*” (1961); Tenże, *Encyklika „Pacem in terris*” (1963); Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*” (1965); Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* „*Lumen gentium*” (1964); Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Szkola Katolicka* (1977); Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae*” (1979); *Kodeks Prawa Kanonicznego* (1983); Krajowa Rada Szkół Katolickich, *Statut*, Warszawa 2003; *Statuty III Synodu Gdańskiego. Misja ewangelizacyjna Kościoła Gdańskiego na początku nowego tysiąclecia. Posługa nauczania i wychowania*, Gdańsk 2001.

niu obowiązku wychowawczego dostrzega w katechizacji². Właśnie ona obejmuje miliony młodych ludzi i przebiega w świecie, w którym zachodzą głębokie zmiany mentalności i stylu życia. Dotyczy to zwłaszcza wielkich zurbanizowanych i uprzemysłowionych obszarów, kształtowanych przez tzw. ekonomię usługową, choć należy pamiętać, iż proces przemian ma charakter globalny³. Można śmiało dzisiaj powiedzieć: „Poruszamy się wśród zbójców i narażeni jesteśmy na kły rozszalałych wilków, dlatego prosimy, byście modlili się za nas, narażonych na tak wielkie niebezpieczeństwo. A ponadto owce bywają uparte”⁴.

Słowa św. Augustyna zapraszam – jak mawiał Kardynał Stefan Wyszyński – „nauczycieli dobrych, prawdę czyniących w miłości” do wspólnej refleksji nad źródłami zagrożeń wychowawczych w szkole. Mając na uwadze oczekiwania Kościoła odnośnie sfery wychowania, należy bliżej przyjrzeć się przemianom zachodzącym we współczesnym świecie. Taka analiza pozwoli zidentyfikować owych „zbójców” i „rozszalałe wilki”, a ponadto określić, na czym polega „upartość owiec”⁵.

1. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY MENTALNO-CYWILIZACYJNE

W życiu społeczno-kulturowym daje się dziś zaobserwować wyraźną trójwymiarową rewolucję o zasięgu cywilizacyjnym: informacyjną (mass media, technologia, komputeryzacja); polityczną (zapoczątkowaną 9 listopada 1989 roku demontażem muru berlińskiego) oraz kulturową (zmiana filozofii życia i systemu wartości)⁶. Gwałtowny rozwój technologii informatyczno-informacyjnej sprawił, że świat stał się globalną wioską, a osiągnięcia myśli ludzkiej są coraz bardziej

² Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, dz. cyt., n. 4.

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005; Tenże, *List Apostolski „Mane nobiscum Domine”*, Watykan 2004; Tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003; Tenże, *Tertio millennio adveniente*, Watykan 2001; Tenże, *Novo millennio ineunte*, Watykan 1994.

⁴ Św. Augustyn, *O pasterzach*, w: *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań, 1988, s. 221.

⁵ W. Cichosz, „Narażeni na kły rozszalałych wilków”. *Rzecz o wychowaniu. Rzeczywistość i oczekiwania*, Gość Niedzielny (Gość Gdański) (2005)46, s. IV-V.

⁶ W. Cichosz, W. Dyk, *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002, s. 407-430; W. Cichosz, *Wychowanie – wolność – granica*, Gdyński Kwartalnik Oświatowy 2(2003), s. 49-52; Tenże, *Tożsamość szkoły i katechety w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych*, Gdańskie Materiały Katechetyczne 11(2003), s. 87-93; Tenże, *Pasja etosu nauczyciela*, Universitas Gedanensis 2/24(2001), s. 49-57.

imponujące. Sobór Watykański II przestrzega jednak przed pojawiającymi się zagrożeniami: „Narody czynią coraz to większe wysiłki, aby osiągnąć powszechną wspólnotę. W takim stanie rzeczy świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści. Poza tym człowiek staje się świadomy tego, że jego zadaniem jest pokierować należycie siłami, które sam wzbudził, a które mogą go zmiażdżyć lub też służyć mu (...). Zakłócenia równowagi, na które cierpi świat dzisiejszy, w istocie wiążą się z najbardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim”⁷.

Również Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego przyznaje, że sytuacja społeczno-kulturowa stawia wychowawcze działanie Kościoła wobec nowych wyzwań. Silny pluralizm, jaki zawładnął społeczną świadomością, rodzi rozmaite postawy, w wielu wypadkach tak przeciwstawne, że aż zagrażające jakiegokolwiek wspólnej tożsamości⁸. Dostrzegając zatem rodzące się zagrożenia, warto zastanowić się nad ich realnymi (nie urojonymi) przyczynami.

Koniec XX wieku – po dramatycznych doświadczeniach dwóch totalitaryzmów (nazizmu i komunizmu) oraz nasilających się przemianach mentalnych (pojawienie się liberalizmu posuniętego do libertynizmu) – stał się urodzajną glebą do szybkiego wzrostu nowej filozofii, określanej popularnie terminem „postmodernizm” (ang. *postmodern*)⁹. Tę „nową kulturę” (choć czasami tu trudno mówić

⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965, n. 9.

⁸ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Szkola katolicka u progu trzeciego tysiąclecia*, Rzym 1997, n. 1.

⁹ L. Balter, *Postmodernizm*, *Communio* 6(1994), s. 3-8. Lucjan Balter zauważa, że zachodnie numery *Communio* – poświęcone postmodernizmowi – różnią się nie tylko doбором autorów, ale i tematów: „Redakcja holenderska dała jasny tytuł: *De postmoderniteit*. Również Hiszpanie nie mieli większych problemów: *La Postmodernidad*. Redakcje: północno-amerykańska, niemiecka oraz portugalska, zespoliły postmodernizm z chrześcijaństwem lub Kościołem: *Christianity and the Question of Postmodernity*, *Postmoderne und Christentum*, *Igreja e pós-modernidade*. Natomiast Włosi mieli już pewne problemy. Postawili znak zapytania i dali podtytuł wskazujący na cel, przeznaczenie człowieka: *Postmoderno? Il destino dell'uomo*. Francuzi z kolei wskazali na współczesność i zapytali: co dalej? (*La modernité – et après*). Widać już stąd wyraźnie wielką złożoność problemu. Nikt też nie miał za złe redakcji polskiej, iż nie podjęła równoległe tematu. Wy jeszcze idziecie pod górę – zażartowano – ale wkrótce i was to spotka” (s. 6-7); W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001; Tenże, *Czy szkoła katolicka może ulegać postmodernizmowi?*,

o jakiegokolwiek kulturze!) jedni uwielbiają za wolność, inni krytykują za relatywizm. Zmiana dotychczasowej filozofii życia rodzi nową jakość społeczeństwa: społeczeństwo pluralistyczne o nastawieniu konsumpcyjno-liberalnym. Manipulacje w systemie wartości doprowadziły do szybkiego demontażu depozytu wiary i twierdzenia, że Chrystus przestaje być Panem historii i dziejów człowieka. Sekularyzująca się cywilizacja odchodzi od moralności religijnej, by w imię filozofii postmodernistycznej (rzekomej wolności i tolerancji) nie dawać gotowych odpowiedzi i recept, ale prowadzić do negacji i prowokacji. W takim kontekście trudno mówić o ideałach, prawdzie i świętości. Brak obiektywnych kryteriów, czego wyrazem jest indyferentyzm religijny i sytuacjonizm moralny, kryzys sumienia i prawdy, wolności i odpowiedzialności – sprawia, że Bóg staje się jednym z wielu pytań, nie zaś odpowiedzią na kwestie fundamentalne.

Powyższe sformułowania wskazują, iż bezpośrednich źródeł zagrożeń wychowawczych w szkole należy szukać w zachodzących zmianach mentalnych i cywilizacyjnych. Najpełniej przeobrażenia te charakteryzuje zasada „rozszałatego wilka” – „why not?” (dlaczego nie spróbować). W takim klimacie kulturowym powstają liczne koncepcje myślicieli i „mąciocieli” społecznych, dydaktycznych i wychowawczych. Warto mieć na uwadze przesłanie starożytnej maksymy: „tēmpora mūtantur sed nos mutamur in illis” (czasy się zmieniają i my zmieniamy się wraz z nimi). Współczesny człowiek, z jednej strony, dotyka swej historii i korzeni, z których wyrasta tradycja i całokształt kultury, a z drugiej – analizuje i weryfikuje na gorąco podawane dania swej epoki, serwowane zarówno przez teoretyków, jak i praktyków. To, co od wieków stanowiło podstawę prawdy (gr. *alētheia*) i wychowania (gr. *paideia*), zasadę (gr. *archē*) i cnotę (gr. *aretē*), cel (gr. *telos*) i granicę (gr. *peras*), dzisiaj jest czymś daleko „wyzwolonym” i niedookreślonym. Ogłoszenie przez Friedricha Nietzschego „śmierci Boga” nie może być postrzegane jedynie w kategoriach ateizmu w zwykłym rozumieniu tego słowa, albowiem – jak to wyjaśniał Martin Heidegger – oznacza odrzucenie wszystkich wartości, w które wierzył Zachód. Zwiastunem tych niepokojących zjawisk są dziś: zanegowanie ontologicznej różnicy pomiędzy dobrem i złem, odrzucenie obiektywnej róż-

w: *Wychowanie w szkole katolickiej*, red. A. Sowiński i A. Dymer, Szczecin 2000, s. 97-107; Tenże, *Postmodernistyczny dyskurs o wolności we współczesnej edukacji*, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia. Materiały na I Krajową Konferencję z cyklu „Nauka na przełomie wieków”*, red. W. Deptuła, W. Dyk, Szczecin 1999, s. 119-143; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998.

nicy pomiędzy prawdą a fałszem, zakwestionowanie zasady i celu, negacja ontologicznego ukonstytuowania i struktury rzeczy.

Taka tragedia rozgrywa się na naszych oczach: upadają autorytety; scjentyzm, hedonizm, materializm praktyczny i pragmatyzm stają się zasadą życia; konsumpcyjno-emancypacyjna filozofia dostrzegalna jest na każdym kroku; w imię pluralizmu i tolerancji zanikają istotne różnice ontologiczne, a człowiek – zgodnie z sofistycznym postulatem Protagorasa – staje się miarą wszechrzeczy (*pantōn chrematon metron ho anthrōpos*)¹⁰. Współczesna „awangarda” płynie wartkim potokiem, nanosząc na różne obszary myśli i działalności człowieka wartości pozorne i jałowe, jak mówi Jan Paweł II – brak sensu i racji jego istnienia¹¹. Ten „dreszcz metafizyczny” zostaje wywołany u wielu. Nie dziwi zatem fakt, że Kościół do zadań priorytetowych zalicza formację osoby ludzkiej. We współczesnej szkole wychowanie chrześcijańskie „do wolności” staje w perspektywie tzw. postmodernistycznej „wolności od”. Autor niniejszych rozważań jest „za” wolnością „do”, a nie wolnością „od”, albowiem lepiej być wolnym ze względu na dobro ważniejsze od samej wolności, niż pozostawać wolnym bez względu na wszystko. Chciałoby się powiedzieć, że „nowa kultura” jest prowokująca wszędzie, gdziekolwiek się pojawi: agresywna w swoim nastawieniu wobec wszystkiego, co hierarchicznie i autorytatywnie uporzędkowane według jednej naczelnej czy absolutnej wartości.

2. NARODZINY „KULTURY ŚMIERCI”

Przytoczone na początku słowa św. Augustyna o zbójcach i rozszalałych wilkach trafnie oddał Jan Paweł II w dokumencie *Ecclesia in Europa*, w którym czytamy: „Tyle ludzi sprawia wrażenie, że są zdeorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny. Bardziej się boimy przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia. Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew

¹⁰ W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 22.

¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, Rzym 1998, n. 91; K. Misiaszek, *Młody człowiek wobec pluralizmu w świecie*, w: *Spotkania z Bogiem w świecie. Materiały katechetyczne dla ucznia IV klasy szkół ponadpodstawowych*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Splawski, Kraków 1995, s. 10-14.

naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka» i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał. Jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i z godnością osoby ludzkiej. Do kultury tej należy też coraz bardziej rozpowszechniony agnostycyzm religijny, związany z pogłębiającym się relatywizmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego. Oznaką gaśnięcia nadziei bywają niepokojące formy tego, co można nazwać «kulturą śmierci»¹².

W takim kontekście cywilizacyjnym powstają liczne koncepcje myślicieli i „mącieli” pedagogicznych. Kreując postawy pluralizmu, liberalizmu, różnorodności, spontaniczności, znosząc przy tym autorytety i tzw. wielkie narracje (fr. *grands récits*) – znoszą w pewnym sensie również koncepcję samego wychowania. Jeżeli bowiem pedagogika jest definiowana jako nauka o wychowaniu, to jedynym słowem bezspornym jest tutaj przyimek „o”. Język zaczyna tracić – z szybkością ciągu geometrycznego – swoją właściwą misję i fundamentalne zadanie, jakim jest komunikacja interpersonalna oparta na klasycznym schemacie ogólnej teorii znaku (spotkanie adresata z nadawcą). W taki sposób tworzy się pewna dominanta współczesnych przeobrażeń cywilizacyjnych, którą jest „względność komunikatów” (języka). Terminy i słowa, nawet – a może przede wszystkim – na płaszczyźnie naukowej (czasami w imię samej nauki!) są stosowane w różnych znaczeniach (semantyka), wzajemnych odniesieniach (syntaktyka) i kontekstach (denotacje i konotacje). Stąd też wielokrotnie obserwuje się zachwianie ogólnej teorii znaku (semiotyka): powinna ona spełniać funkcję komunikacji i spotkania nadawcy z adresatem – a nie spełnia. Współczesne przemiany wypełniły więc nie tylko kulturę, ale również edukację i jej podstawowe zadanie, jakim jest nauczanie i wychowanie, a na płaszczyźnie oddziaływania Kościoła – również ewangelizacja.

¹² Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., n. 9.

3. „NOWY PORZĄDEK ŚWIATA” – „NEW WORLD ORDER”¹³

Obserwując obecne zamieszanie aksjologiczne, wydaje się, że problem edukacji w świecie współczesnym polega na tym, że z samej swej natury nie może ona wyrzec się ani autorytetu, ani tradycji, a mimo to musi przebiegać w świecie, którego struktury nie wyznacza już autorytet i nie spaja tradycja¹⁴. Toczący się spór o szkołę nie jest dyskusją teoretyków wychowania, albowiem dotyczy jednej z najważniejszych dziedzin ludzkiego życia. „Dyskutanci stoją przed skomplikowanym dylematem wyboru wartości zasadniczych. Piłatowe «quid est veritas» wybrzmiewa szerokim echem po dziś dzień. Problem dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy pozostać wiernym wyznawanym dotąd wartościom, czy też poddać się prądowi przemian; zmierzać ku źródłom, czy też nowym perspektywom; być wiernym klasyce czy awangardzie; opozycji czy syntezie?”¹⁵.

Używając słów św. Augustyna, można stwierdzić, że „upartość owiec” jest ogromna. Trudno dziś mówić o czytelnej koncepcji dobra, prawdy i piękna. Gdy modernizm głosił zaufanie Rozumowi, pisanemu przez wielkie „R”, to postmodernizm ogłosił jego upadek (negację i dekonstrukcję) oraz współlistnienie wielu rozumów, pisanych przez małe „r” (relatywizm, decentracja i rozproszenie). Przypomnijmy, iż klasyczne pojęcie prawdy (gr. *alētheia*) stanowi własność myśli sformułowanej jako sąd o tym, co jest, że jest (gr. *to ta onta doksadzein alētheuein dokei soi einai*)¹⁶. Być człowiekiem mądrym, to rozumieć i znać przyczyny¹⁷. A zatem, wobec współczesnych sporów i dyskusji nie można przyjmować postawy biernego obserwatora rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, należy zlokalizować źródła współczesnych „chorób cywilizacyjnych”, by odrzucić fałszywe recepty na szczęście i rozpocząć właściwą terapię¹⁸. Papiaska Rada ds. Kultury i ds. Dialogu Międzyreligijnego w wypowiedzi na temat New Age oraz Piotr Jaroszyń-

¹³ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 309-320.

¹⁴ H. Arendt, *Kryzys edukacji*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. z ang. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 231.

¹⁵ W. Cichosz, *Czytelność aksjologiczna nauczyciela-wychowawcy*, Studia Gdańskie 18-19(2005-2006), s. 158.

¹⁶ P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 78.

¹⁷ W. Dyk, *Meandry myśli filozoficznej*, Szczecin 2001, s. 9.

¹⁸ J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.

ski w książce *Nauka w kulturze* wskazują następujące przyczyny współczesnych przemian: protestantyzm (Raj na Ziemi, millenaryzm), hermetyzm (wniesienie do nauki różnych „smaków” Orientu), kabałę (związaną z judaizmem, a oznaczającą ezoteryczną lub mistyczną wiedzę dotyczącą Boga i wszechświata, która została objawiona tylko wybranym osobom)¹⁹.

O ile dla starożytnych Greków naczelnym motywem intensyfikującym myśl naukową było poszukiwanie przyczyn: „dia ti” („dlaczego?”)²⁰, to dla współczesnych zagadnieniem naukowotwórczym jest pytanie – „jak?”. Według klasyki, nauka była „aitiologią” (gr. *aitia* – przyczyna), zaś dla współczesnych ideologiczną pragmatyką. Owo odrzucanie arystotelesowskich przyczyn bytu (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej) rozpoczął Francis Bacon (1561-1626), wprowadzając wspomnianą już zasadę: „jak?” oraz „ile?”. Miejsce formy zajęło prawo, miejsce materii – ilość, a przyczyny: celowa i sprawcza, zostały całkowicie wyeliminowane²¹. Takie podejście do nauki kompletnie zmieniło jej dotychczasowe oblicze. Fizyka metafizyczna („dlaczego?”) została zamieniona na fizykę matematyczną („jak?” i „ile?”). Jest to zabieg niezwykle niebezpieczny, gdyż prawidłowym fundamentem pedagogicznym jest wezwanie do wkraczania w przestrzenie celów ostatecznych, do zajmowania się nie tylko tym „jak”, ale także – „dlaczego”, do przewycięzania nieporozumień aseptycznej edukacji aż do przywrócenia procesowi wychowania owej jednolitości, która uniemożliwia podzielenie wiedzy i umiejętności na różne nurty i zachowuje w centrum osobę, jej integralną tożsamość transcendentalną i historyczną. Program wychowania oparty na Ewangelii ma za zadanie wyjaśnić tajemnicę człowieka poprzez tajemnicę Słowa Wcielonego²².

W obecnym świecie kluczowego znaczenia nabiera słowo „ideologia”. Choć ma ono posmak starożytny, jest XIX-wiecznym neologizmem (1796). Utworzone zostało z greckich słów: „idea” i „logos”. Jego twórcą jest Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), jeden z „filarów” Rewolucji Francuskiej. Utworzony przez niego neo-

¹⁹ Papieska Rada do Spraw Kultury i Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Watykan 2003, s. 27; P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 209-224.

²⁰ M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2003, s. 22.

²¹ P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 240.

²² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, dz. cyt., n. 22.

logizm (sensualistyczne odgałęzienie kartezjanizmu) zamienił kartezjańskie „cogito ergo sum” („myślę, więc jestem”) na „je sens, donc j'existe” („odczuwam, więc jestem”). Główną metodą ideologii jest analiza władz zmysłowych i poznania zmysłowego. Idee są wrażeniami, bo – zdaniem de Tracy'ego – ani niematerialnych pojęć, ani tym bardziej duszy – nie ma. Ideologia stała się jednym z wariantów nowego rozumienia filozofii i to coraz bardziej dominującym²³. Destutt de Tracy wprowadza ideologię w celu usunięcia „uprzedzeń” wpływających z metafizyki i religii. Stąd walka z Kościołem w czasie Rewolucji (później również) nie była (nie jest) tylko walką o wpływy, ale sięgała (dotyczy) najgłębszych podstaw cywilizacyjnych. De Tracy i jego następcy operują pojęciem nauki, jako umiejętności odkrywania źródeł wiedzy, jej pewności i granic. W takiej perspektywie ani metafizyka, ani teologia czy religia nie mogą być nauką. Dawna metafizyka ma się do nowej jak alchemia do chemii i astrologia do astronomii. Lekarstwem na chorobę tradycyjnej metafizyki ma być właśnie ideologia, która, notabene, staje się nowoczesną metafizyką. Uznanie metafizyki i religii za nienaukowe ma dyskwalifikować te dziedziny kultury w społeczeństwie, a zarazem przyczynić się do dyskredytacji samego Kościoła. Współczesna zideologizowana koncepcja nauki wymierzona jest więc zarówno przeciwko teologii, jak i samej religii.

Powyższy kontekst analiz prowadzi do kolejnej tezy, iż nauka staje się wszechobecna, a wszystkie dziedziny kultury, tracąc swoją odrębność, są krok po kroku unaukowiane. Rozwój techniki prowadzi do fazy postindustrialnej (poprzemysłowej)²⁴, a poprzez działania globalistyczne tworzy się „Nowy Porządek Świata” („New World Order”), którego celem jest utworzenie jednego światowego rządu i sprawnie funkcjonującego „społeczeństwa technologicznego” (*technetronic society*)²⁵. Procesy globalizacyjne nie miałyby oczywiście szans powodzenia bez udziału nauki. Ekonomia, finanse, energetyka, komunikacja, militaria, edukacja, media – są to dziedziny, których zasięg ma coraz bardziej powszechny charakter. U źródeł tak przepotężnego rozwoju nauki leży niewątpliwie zmiana naukowotwórczego pytania z „dlaczego?” (*to know why*) na pytanie „jak?” (*to know how*). Klucz do panowania, uzyskany dzięki nauce, pozwala nie tylko objąć władzę

²³ P. Jaroszyński, dz. cyt., s. 273.

²⁴ T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993.

²⁵ W. Cichosz, *Chrześcijańska koncepcja społeczeństwa personalistycznego w myśli współczesnych dialogików*, w: *Solidarność i społeczeństwo obywatelskie*, red. T. Biedrzycki, Katowice 2007, s. 139.

nad przyrodą, ale również nad społeczeństwem i człowiekiem. Naukowe odpowiedzi („wiedzieć jak” – *to know how*) na pytania dotyczące człowieka stają się środkiem, który w równym stopniu można wykorzystać „dla” lub „przeciwko” ludzkości.

We współczesnej cywilizacji zdaje się dominować materialistyczne pojmowanie człowieka, które bezpośrednio neguje jego osobową transcendencję zarówno względem przyrody, jak i społeczeństwa. Konferencja Episkopatu Polski w *Dyrektorium Katechetycznym* z 2001 roku zauważa, że „ateizm jest zjawiskiem bardzo zróżnicowanym”²⁶. W dzisiejszych czasach przybiera najczęściej postać dążenia do wyzwolenia się człowieka i wyraża przekonanie, że można się obejść bez Boga²⁷. Traktuje on człowieka jako jedyne sprawcę swojej historii. Ateizm ma więc swoje źródła w redukcjonistycznej koncepcji człowieka, jak również w błędnej relacji osoby do społeczeństwa. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby²⁸.

Ateizm „jest nie tylko przeciwny religii, nie tylko umniejsza wartość krzyża i pozbawia go znaczenia”²⁹, ale rodzi w człowieku i w społeczeństwie „pustkę duchową”³⁰. Utrata wrażliwości na Boga jest w istocie również utratą wrażliwości na człowieka³¹ i często wiąże się z utratą poczucia grzechu. W nauczaniu katechetycznym należy więc uwrażliwiać na dostrzeżenie w grzechu źródła podziału i ucisku. Człowiek, pragnąc wyzwolić się od Boga i samemu zająć Jego miejsce, „oszukuje i niszczy samego siebie”³². Taka postawa powoduje alienację człowieka wobec świata. Pycha współczesnego człowieka prowadzi do powrotu sofistyki Protagorasa, według której – jak już wspomniano – człowiek jest miarą wszechrzeczy, a zatem nauka i wychowanie stają się narzędziami technologii i ekonomii. Widać to na

²⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, n. 63.

²⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, n. 22.

²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym 1991, n. 13; M. Maliński, *O godność człowieka: pontyfikat Jana Pawła II 1976-1982*, Katowice 1983.

²⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Rzym 1995, n. 1.

³⁰ Tenże, *Encyklika „Centesimus annus”*, dz. cyt., n. 24.

³¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym 1995, n. 21.

³² Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Libertatis conscientia”*, Rzym 1986, n. 37.

przykładzie urynkowania i prymitywizacji kultury³³.

Meandry „nowej kultury” zataczają coraz szersze kręgi. Rodzą się patologie społeczne i powstają różne subkultury młodzieżowe, a zagrożenie narkomanią, alkoholizmem, przemocą, agresją i uzależnieniem internetowo-medialnym jest coraz częstsze i powszechniejsze. Świat realny zostaje usytuowany w świecie wirtualnym (reklama i kultura ciała). Życie staje się zabawą bez jakiegokolwiek odpowiedzialności. Warto o tym pamiętać i nieustannie poszukiwać źródeł owych zachowań³⁴.

4. KOMPETENCJE RODZICÓW I NAUCZYCIELI W KULTURZE WYCHOWANIA

Dzieci i młodzież są dzisiaj poddani oddziaływaniu różnych opinii świata kiczu i sloganów. Na naszych oczach z całym cynizmem realizowana jest utopia, przed którą proroczo przestrzegali zarówno filozofowie, jak i powieściopisarze. Antidotum może stać się klasyczne ujęcie nauki, kultury i wychowania. Już Cynceron wskazywał na podobieństwo zachodzące pomiędzy uprawą roli a wychowaniem człowieka, mówiąc, że tak jak ziemię trzeba przygotować i pielęgnować, aby wydała plon, tak również człowiek wymaga odpowiedniej uprawy, aby wzrastały w nim cnoty i wyplenione zostały wady (łac. *cultura animi* – kultura duszy)³⁵. Kultura w sensie klasycznym jest uzupełnieniem braków natury (doskonaleniem) kierowanym za pomocą rozumu. Podmiotem i celem kultury jest zawsze człowiek³⁶. Wychowanie polegające na usuwaniu wad i zaszczepianiu cnót jest więc ciągłym dysponowaniem człowieka do tego, aby umiał kierować własnym życiem ku autentycznemu dobru. Sztuka wychowania ma więc na względzie dobro człowieka w perspektywie całego jego życia, jak również osiągnięcie celu ostatecznego. „Kultura jest życiem ducha, jest kluczem otwierającym dostęp do najgłębszych i najbardziej zazdrośnie strzeżo-

³³ Jedną z największych oglądalności programów telewizyjnych w Polsce miał finał reality show Big Brother – 10 mln widzów!

³⁴ W. Cichosz, *Dysfunkcyjność społeczna – subkultury młodzieżowe*, Studia Gdańskie 17(2004), s. 191-198; Tenże, *Współczesne dylematy edukacyjne*, Studia Gdańskie 15-16(2002-2003), s. 163-172.

³⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć, że łaciński termin *cultura* oznaczał uprawę roli.

³⁶ F. Adamski, *Prawa osoby jako podmiotu wychowania*, Wychowawca 5(1999), s. 28-30; W. Słomka, *Podmiotowy charakter osoby – godność człowieka*, w: *Być człowiekiem*, red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1974, s. 81-102; Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców, *Wychowanie to dzieło miłości*, Tarnów 2003.

nych tajników życia ludów. Powiedzieć «kultura», znaczy wyrazić w jednym słowie tożsamość narodową, która jest duszą tych ludów i która trwa pomimo niesprzyjających warunków, wszelkiego rodzaju prób, historycznych czy naturalnych kataklizmów, jedna i spoista, żywa poprzez wieki»³⁷.

Wychowawca (rodzic i nauczyciel), jak Dobry Pasterz, powinien nieustannie szukać owiec i bezpiecznie je prowadzić. Arcymistrzowską intuicją wykazali się starożytni Grecy. W ich języku termin „*schole*” (łac. *otium*) oznaczał odpoczynek, jednak nie odpoczynek fizyczny (gr. *anapausis*) w sensie wakacji, lecz odpoczynek duchowy, polegający na przebywaniu wśród ludzi, którzy są dla siebie nawzajem życzliwi i wspólnie poszukują prawdy, dzielą się nią i radują się z jej odnalezienia. *Schole* to również satysfakcja z pogłębienia się wzajemnych więzi i wspólnego przebywania³⁸. Trudno o wspólne przebywanie, gdy trendy współczesnego świata wytyczają zupełnie odmienny kierunek, w myśl amerykańskiej zasady: łatwo, szybko i przyjemnie (ang. *easy, quick and exiting*). Nękający rodziców i nauczycieli brak czasu, to jedno z głównych źródeł współczesnych zagrożeń wychowawczych. Często dorośli nie orientują się w sytuacji swoich wychowanków i zbyt mało z nimi rozmawiają. Młodzież, nie zawsze świadoma czyhających na nią zagrożeń, ma trudności ze znalezieniem wspólnego języka ze światem dorosłych. Brak szczerych rozmów, jak również rozbieżność oczekiwań młodzieży i wychowawców na pewno nie motywują dziecka do zachowań pozytywnych.

„Wściekłym wilkiem” współczesności jest również nierzadko brak odpowiednich predyspozycji i kwalifikacji zarówno rodziców, jak i nauczycieli. Greckie słowo *paidagogos* (prowadzący chłopca) trafnie oddaje treść terminu wychowawca. Jest nim ten, kto prowadzi i wskazuje drogę³⁹. Aby móc jednak prowadzić, trzeba najpierw znać drogę, a po wtóre wzbudzić zaufanie osoby, którą wiedzie się do określonego celu. Jeżeli rodzice i nauczyciele nie wzbudzają owego zaufania, to stają się tyranami, a nie wychowawcami. Wychowanie, które sprawia,

³⁷ Jan Paweł II, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości. Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego (12 stycznia 1981 roku)*, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 2(1981), s. 6.

³⁸ J. Salij, *Miłość fundamentem działalności wychowawczej*, w: *Wychowanie to dzieło miłości. Materiały po II Forum Nauczycieli i Wychowawców*, red. M. Urbańska, Tarnów 2001, s. 55-56.

³⁹ J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 112.

że człowiek w pełni staje się człowiekiem, można rozpatrywać w optyce funkcjonariusza, bądź też w optyce życia osobowego. Według tej pierwszej, wychowanie stwarza specyficzny obraz, kiedy to wychowawca staje się najemnikiem, urzędnikiem i funkcjonariuszem, a proces wychowawczy przybiera przedmiotowy sposób traktowania ucznia. Przykładem takiego właśnie podejścia jest nastawienie ucznia i wychowawcy na realizację programu, na teoretyczne poznanie i opanowanie materiału. Myśl chrześcijańska wskazuje, że taki model zagnębił wolność pojętą od – do, gdyż miernikiem jest tu prawo, system społeczny, ideologia, kontrola, przepis i zarządzenie. Wychowanie takie, chociaż przynosi szybkie owoce, mało angażuje pedagoga i jest nietrwałe. Wraz ze zmianą wychowawcy-stróża rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokiełznane pragnienie odwetu za „czas ucisku” czy zniewolenia.

Bycie prawdziwym pedagogiem wymaga odpowiedniego przygotowania. Do dziś aktualna jest zasada Platona (427-347), by do Akademii nie wstępowały osoby niekompetentne, by nie zabierał głosu ten, kto nie zna zagadnienia: „Ageometretos medeis eisito”⁴⁰. Nauczyciel to nie tylko zawód i profesja, to przede wszystkim – powołanie! Być wychowawcą (rodzicem czy nauczycielem) oznacza nieustanne czynienie daru z siebie! Dobry wychowawca zna warunki, w jakich żyje i rozwija się młode pokolenie⁴¹. Jest to niewątpliwie jedno z najtrudniejszych zadań. Rodzice, niekiedy bardzo zajęci pracą i „zdobywaniem tego świata”, nie dostrzegają własnej i niezastąpionej roli w wychowaniu przyszłych pokoleń. Są jednak i takie sytuacje, w których rodzic powinien otrzymać od wychowawcy większe wsparcie, a nawet – w rodzinach patologicznych – zostać przez niego „zastąpiony”. Gdyby młody człowiek nie znalazł oparcia w szkole i Kościele, gdzie miałby go szukać? W subkulturach młodzieżowych i sektach?

Trawestując słowa piosenki śpiewanej przez Jerzego Stuhra, można powiedzieć, że wychowywać każdy może, jeden lepiej, a drugi gorzej... Gdyby zadanie to nie zostało należycie podjęte przez dobrych wychowawców, to sprawdziłyby się gorzkie słowa Jana Jakuba Rousseau: Wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, a paczy się

⁴⁰ J. Pieter, *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa 1975, s. 99: „Kto się nie zna na geometrii, niechaj tu nie wstępuje”.

⁴¹ W programie wychowania chrześcijańskiego istnieje wielki potencjał. Wychowanek potrzebuje jednak miłości i zrozumienia, by mógł go urzeczywistnić, a do tego potrzebuje wspólnoty, właśnie wspólnoty wychowującej. W optyce osobowej wychowanie jest zawsze spotkaniem osób. Dokonuje się ono na potrójnej płaszczyźnie, a zaangażowane są trzy podmioty: uczeń – rodzice – nauczyciele.

w rękach człowieka⁴².

ZAKOŃCZENIE

W kulturze ponowoczesnej, dobie sekularyzacji i demontażu depozytu wiary, epoce konsumpcjonizmu, hedonizmu, pragmatyzmu i łatwego stylu życia, życia jakby Bóg nie istniał – nie opisy rzeczywistości, nie mechanizmy kulturowo-socjologiczne zdecydowały o przyszłości, ale świadectwo życia – zarówno wychowujących, jak i wychowywanych, autentyczna tożsamość chrześcijańska mistrza i ucznia. Warto pamiętać, że młodzi nadal czekają na mistrza, czyli kogoś, kto potrafi ich zafascynować⁴³.

Przeżywany współcześnie kryzys osoby ludzkiej i jej formacji upoważnia, by postulować jego nową jakość: chrześcijańską humanizację wychowania. Można jej dokonać poprzez ukierunkowanie się na osobową koncepcję człowieka i wypływające z niej cele oraz ideały wychowania; personalizowanie relacji wychowanek – wychowawca, uczeń – mistrz oraz dobór odpowiednich metod i technik wychowawczych. Jednym ze sposobów przeciwdziałania współczesnej „awangardzie wychowawczej” jest tworzenie takiej koncepcji wychowania, która opiera się na następujących filarach: wychowanie koncentruje się na osobie ludzkiej, która jest jego źródłem i celem; wychowanie stosuje te same prawa moralne zarówno wobec ucznia, jak i nauczyciela; wychowanie w swoim programie opiera się na chrześcijańskim systemie wartości; wychowanie harmonizuje doczesność ze światem wartości i nadprzyrodzoności; wychowanie koreluje z nauczaniem i unika skrajności; wychowanie w swoich działaniach eksponuje autorytet ludzki i Boski; wychowanie integruje wszystkie sfery życia człowieka: rozum, wolę i uczucia; wychowanie służy człowiekowi, społeczeństwu i Bogu; wychowanie interpretuje i porządkuje kulturę w świetle wiary; wychowanie nie lekceważy wykształcenia formalnego.

⁴² J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, w: S. Kot, *Historia wychowania*, t. 2, Warszawa 1995, s. 13: „Wszystko jest dobre, wychodząc z rąk Twórcy rzeczy, wszystko wyradza się w rękach ludzkich”. Inne tłumaczenie znajdujemy u S. Hessena, *Podstawy pedagogiki*, tłum. z ros. A. Zieleńczyk, Warszawa 1931, s. 29: „Wszystko jest dobre, co wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko się psuje w rękach człowieka” (*Основы воспитания*, Berlin 1923).

⁴³ J. Tarnowski, *Człowiek – dialog – wychowanie*, Znak 436(1991), s. 69-78.

THE SOURCES OF EDUCATIONAL THREATS AT SCHOOL

Summary

In the modern world we witness the process of the creation of a pluralist society which is characterised by a consumer-liberal attitude. Manipulations in our system of values have resulted in prompt destruction of the deposit of the faith. They have also led to claims stating that Christ is no longer the lord of the history of Man. Civilisation, which is in the process of secularization, is moving away from religious morality. In the name of post-modernist philosophy (alleged freedom and tolerance) it does not give ready answers, but instead it leads to negation and provocation. In this context it is difficult to talk about ideals, the truth and holiness. The lack of objective criteria, which is expressed by religious indifferentism and moral situationism, together with the crisis of conscience and the truth, freedom and responsibility, all lead to the situation in which God is no longer the answer to fundamental issues but just one of numerous questions.

Direct sources of educational threats at school can be found in the ongoing mental and civilisational changes. These transformations are best characterized by the 'rule of a mad wolf' – 'why not?'. In modern schools, Christian upbringing 'towards freedom' is placed in the perspective of the so called postmodernist 'freedom from something'. The problem of education in the modern world relies on the fact that because of its own nature education can renounce neither authority nor tradition, and despite this it has to take place in a world whose structure is no longer defined by authority and held together by tradition. This situation gives rise to social pathologies and youth subcultures. The threat from drug addiction, alcoholism, abuse, aggression and the Internet and media addiction is becoming more common. The real world is being situated in the virtual world (advertising and the cult of the body). Life is becoming a play without any responsibility. The trends of the modern world point out a totally different direction: easy, quick and exciting. The lack of time which often afflicts parents and teachers is one of the main sources of modern educational threats. It is quite common that adults are not aware of the situation of those who are in their care and they do not talk to them often enough.

Nowadays we often hear about the negative selection for the profession of a teacher. Being an educator (a parent or a teacher) means constant offering yourself as a gift! There are situations when a parent

should receive more support from the class teacher and even, in pathological families, should be replaced by him or her. If a young man could not find support in school and Church, where else would he be supposed to look for it? In youth subcultures and sects? The young are still waiting for the master, that is for someone who can fascinate them.

The currently experienced crisis of a human person and its formation entitles us to define its new quality: the Christian humanization of the education (the civilization of love of John Paul II). It can be realized throughout focusing on the personal concept of the man and the aims and ideals of education that come from it; personalization of the relation between the teacher and the student or the master and the disciple and the choice of suitable educational methods and techniques. One of the ways of defying the modern 'educational vanguard' is the creation of the concept of education which is based on the following pillars (10 postulates of Christian education): education concentrates on a human person, who is its source and aim; education applies the same moral rights for both the student and the teacher; education is based on the Christian system of values in its programme; education harmonizes the life on earth with the system of values and the supernatural; education is correlated with teaching and avoids the extreme; education exposes the human and God's authority in its activities; education integrates all the spheres of human life: reason, will and emotions; education serves the man, society and God; education interprets and orders the culture in the light of faith; education does not depreciate formal schooling.

Ks. PIOTR TOMASIK

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Nauczanie religii w szkole jako podstawa formacji chrześcijańskiej

WSTĘP. 1. KONCEPCJA NAUCZANIA RELIGII W POLSKIEJ SZKOLE.

2. CHARAKTERYSTYKA FORMACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

3. ŚRODOWISKA FORMACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

„Jak nie dziękować za to, że dzieci i młodzież mogą ze spokojem poznawać Chrystusa w szkole, w której obecność kapłana, siostry zakonnej czy katechety [lub katechetki] jest postrzegana jako cenna pomoc w pracy nad wychowywaniem młodego pokolenia!”¹ Tymi słowami papież Jan Paweł II podsumował w czasie swojej pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1999 powrót lekcji religii do polskiej szkoły. Powrót ten był ważnym i – jak widać – pozytywnie ocenianym wydarzeniem zarówno dla Kościoła, jak i dla całego społeczeństwa, bowiem na nowo ustanawiał zaburzone w okresie rządów totalitaryzmu komunistycznego relacje między Kościołem i polską szkołą służącą Narodowi. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak realnie sytuuje się szkolne nauczanie religii w misji wychowawczej Kościoła. Chcę także dokonać oceny tej rzeczywistości: wskazać na jej pozytywne strony oraz na niedostatki.

¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1124.

Kolejno zarysuję w skrócie koncepcję nauczania religii w polskiej szkole, omówię zadania formacji chrześcijańskiej, ich realizację na lekcjach religii, a także w innych środowiskach katechetycznych: rodzinie i parafii. Na zakończenie postaram się sformułować postulaty, w jakim kierunku winny pójść ewentualne zmiany.

1. KONCEPCJA NAUCZANIA RELIGII W POLSKIEJ SZKOLE

Nauczanie religii oznacza zinstytucjonalizowaną formę kształcenia i wychowania religijnego, zintegrowanego z celami edukacyjnymi szkoły. Formy nauczania religii zależne są od systemu edukacji szkolnej, prawnych uwarunkowań między państwem i Kościołem oraz koncepcji tego nauczania, wypracowanej w ramach Kościoła w danym kraju. Zasadniczo wyróżnia się nauczanie religii jako przedmiotu obowiązkowego, nadobowiązkowego oraz znajdującego się poza programem szkolnym. Wszystkie te trzy typy nauczania religii obecne są w europejskich systemach edukacyjnych². W Polsce lekcja religii jest przedmiotem nadobowiązkowym i wyznaniowym. Przybliżenie koncepcji tej lekcji w Polsce ułatwi opis relacji między nauczaniem religii i katechezą oraz uwarunkowań prawnych.

Podstawowy problem, jaki wiąże się z koncepcją lekcji religii w polskiej szkole, to jej relacja z katechezą. Dość burzliwa dyskusja z lat dziewięćdziesiątych zaowocowała stworzeniem pewnego spójnego i kompromisowego rozwiązania, zapisanego w polskim *Dyrektorium katechetycznym* oraz w *Podstawie programowej katechez*³. Roz-

² Por. F. Pajer, *Nauczanie religii w europejskich systemach oświatowych*, Przegląd Powszechny (1992)6, s. 393nn; zob. także P. Tomasik, *Regulacje prawne nauczania religii*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 74nn.

³ Por. zwłaszcza R. Chałupniak, „Katecheza” czy „nauczanie religii”? *W obronie szkolnej katechezy*, *Katecheta* (2000)5, s. 7nn; R. Chałupniak, *Za katechezą szkolną*, *Katecheta* (2000)9, s. 68nn; J. Kraszewski, *Katecheza w rodzinie, szkole i parafii*, *Horyzonty Wiary* (2000)3, s. 19nn; P. Tomasik, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 142nn; P. Tomasik, *Lekcja religii katolickiej: wybór między dwiema skrajnościami*, *Katecheta* (1999) 7-8, s. 92nn; P. Tomasik, *Katechetyczny charakter lekcji religii*, *Katecheta* (2000) 7-8, s. 100nn; P. Tomasik, *Czy nauka religii docenia podmiotowość polskiej szkoły?*, *Katecheta* (2000) 11, s. 65n. Dyskusję tę podsumowują wypowiedzi R. Murawskiego, R. Niparki oraz A. Potockiego: R. Murawski, *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia. Rozmowa E. Sakowicza*, *Homo Dei* (2000) 1, s. 155nn; R. Niparko, *Potrzeba nowego modelu katechezy*, *Katecheta* (2000) 9, s. 5nn; A. Potocki, *Katecheza*

wiązanie to polega na rezygnacji z uznania lekcji religii za katechezę, a jednocześnie na rezygnacji z traktowania tej lekcji jako zajęć z religioznawstwa. Istotną cechą tego modelu jest jego wyznaniowość. Skoro bowiem nauczanie religii ma realizować pełne zadania edukacyjne, to nie może skupić się na nauczaniu, ale też winno podejmować funkcję wychowania, a ta – na gruncie religijnym – domaga się prowadzenia do konkretnej wspólnoty wiary. Wyznaniowość pozwala również na realizację, chociażby w formie szczątkowej lub załączkowej, funkcji inicjacyjnej. Tak rozumiana lekcja religii podejmuje też funkcję ewangelizacyjną, zwłaszcza w zakresie nowej ewangelizacji. Okazuje się zatem, że wyznaniowa lekcja religii ma odniesienia do wszystkich wymienionych w obu dyrektorjach katechetycznych funkcji katechezy, chociaż nie realizuje ich w pełni. Dlatego też można tę lekcję uznać za ważny składnik katechetycznej posługi Kościoła, choć jednocześnie trzeba zaznaczyć, że lekcja religii nie jest pełną katechezą.

Koncepcja ta konkretyzuje opis relacji lekcja religii – katecheza, zawarty w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, a określane mianem „zróżnicowania i komplementarności”⁴. W polskim *Dyrektorium katechetycznym* przyjęta została zasada, że zarówno Kościół, jak i szkoła, są odpowiedzialne za nauczanie religii i nazwane zostały podmiotami nauczania religii. Jednocześnie dokument zarysował konkretne zakresy odpowiedzialności obu tych podmiotów poprzez opis relacji między instytucją szkoły a nauczaniem religii. Relacja autonomii nauczania religii wobec szkoły wyznacza jednocześnie zakres odpowiedzialności Kościoła, który dotyczy nadzoru merytorycznego nad nauczaniem religii, czyli zatwierdzania programów i podręczników, kierowania nauczycieli religii do pracy w konkretnych placówkach (tzw. misja kanoniczna) oraz określania, które cele i zadania szkoły powinny się realizować na lekcjach religii. Z kolei relacja podporządkowania nauczania religii wobec szkoły wyznacza zakres odpowiedzialności szkoły, dotyczący włączenie nauczyciela w realizację planu wycho-

między „niebem” a „ziemią” – między parafią a szkołą, Katecheta (2001)2, s. 13nn. Wagę tej dyskusji docenili i wnioski z niej płynące wyciągnęli, już po opublikowaniu polskiego *Dyrektorium katechetycznego*, R. Murawski i K. Nycz: R. Murawski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 72nn; K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, Pastores (2002)3, s. 16nn; Tenże, *Filozofia odnowy programowej katechezy Kościoła w Polsce realizowana w latach 1999-2002*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 10nn.

⁴ DOK, n. 73.

wawczego i dydaktycznego szkoły, podległość przedmiotu takim samym rygorom, jakie stosuje się wobec innych przedmiotów w zakresie dyscypliny i nadzoru pedagogicznego⁵. Oczywiście takie rozgraniczenie kompetencji nie zapewnia jeszcze bezkonfliktowej współpracy Kościoła i szkoły w odniesieniu do nauczania religii, jednakże daje podstawy do rozwiązywania ewentualnych problemów.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na uzasadnienie nauczania religii w polskiej szkole, a mianowicie na fakt, iż niesie ono podstawowe wartości etyczne i moralne w procesie wychowania oraz że nauczanie to czyni zadość prawu rodziców do wychowania dzieci wedle własnego światopoglądu i przekonań religijnych. Edukacja religijna pomaga wychowaniu szkolnemu, aby stało się procesem integralnym, podporządkowanym rodzinie oraz jej prawu do przekazu światopoglądowego i religijnego. A ponieważ „szkoła publiczna służy rodzinie i społeczeństwu, wypełniając zadania wynikające z zasady pomocniczości”⁶, to lekcja religii w tę służbę się wpisuje i poniekąd ją potwierdza.

Koncepcję nauczania religii wyrażają także uwarunkowania prawne. Wedle prawa, jest ono fakultatywnym przedmiotem szkolnym i ma charakter konfesyjny. Regulują to następujące akty prawne: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 kwietnia 1997 roku, *Ustawa o systemie oświaty* z 7 września 1991 roku, *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej* z 14 kwietnia 1992 roku wraz z późniejszymi zmianami. Nauczania religii katolickiej dotyczą dodatkowo *Konkordat między Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską* z 28 lipca 1993 roku oraz *Porozumienie między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencją Episkopatu Polski* w sprawie kwalifikacji nauczycieli religii z 6 września 2000 roku.

Celem nauczania religii w szkole jest przekaz wiedzy religijnej, wychowanie religijne, ewangelizacja a także pomoc świadczona polskiej szkole i rodzinie poprzez przywrócenie wychowaniu wymiaru aksjologicznego. Specyfika nauczania religii w szkole polega na podejmowaniu zadań ewangelizacyjnych. Dołącza ono również do tych przedmiotów, zwłaszcza humanistycznych, które wiążą się z budowaniem postaw moralnych⁷.

Religia jest nauczana w wymiarze dwóch godzin tygodniowo. Zmniejszenie liczby godzin może nastąpić jedynie za zgodą biskupa diecezjalnego. Nauczanie religii jest fakultatywne. Jednakże Konfe-

⁵ PDK, n. 82.

⁶ Tamże, n. 83.

⁷ Tamże.

rencia Episkopatu Polski zobowiązała w sumieniu katolików, by uczęszczali na te lekcje lub by zapisali swe dzieci na lekcje religii⁸. Zapisu na lekcje religii dokonują rodzice (prawni opiekunowie) do osiemnastego roku życia lub sami uczniowie po osiemnastym roku życia. Wybór dokonany w szkole nie musi być ponawiany. Może wszakże on zostać zmieniony w każdym czasie. Przedmiotem alternatywnym do nauczania religii jest etyka. Rozwiązanie to zostało przyjęte na wniosek władz państwowych, jednakże nie jest ono najszcześniejsze, powoduje bowiem stworzenie w szkole sytuacji niewychowawczej, w której ważny przedmiot odnoszący się do wartości może zostać wykreślony z listy zagadnień podejmowanych w toku edukacji.

Z religii uczeń otrzymuje oceny według obowiązującej w Polsce sześciostopniowej skali, ocena ta jest – dopiero od roku 2007 – wliczana do średniej ocen. Podstawą wystawiania oceny szkolnej w nauczaniu religii jest wiedza ucznia, jego umiejętności a także aktywność, pilność i sumienność. Nie ocenia się natomiast za udział w praktykach religijnych⁹. Ocena negatywna z religii nie skutkuje też niepromowaniem ucznia do następnej klasy. Co prawda religia na razie nie może być wybierana jako przedmiot maturalny, jednak trwają zaawansowane prace studyjne, by pojawiła się ona jako przedmiot maturalny do wyboru.

Prawo nakazuje nauczycielowi religii uczestniczenie w ogólnych zebraniach z rodzicami w szkole oraz pozwala na organizowanie, po uprzednim powiadomieniu dyrektora szkoły, zebrań dodatkowych, poświęconych wyłącznie nauczaniu religii. Z możliwości tej nauczyciele religii korzystają zwykle w okresie przygotowania do I Komunii św. Nauczyciele religii posiadają wykształcenie analogiczne do tego, jakie posiadają nauczyciele innych przedmiotów nauczania. Zwykle jest to tytuł zawodowy magistra teologii lub tytuł zawodowy licencjata (odpowiednik bakalaureatu). Niektórzy nauczyciele mają stopień naukowy doktora. Na tych samych zasadach co nauczyciele innych przedmiotów, nauczyciele religii zdobywają również stopnie awansu zawodowego: nauczyciela kontraktowego, mianowanego lub dyplomowanego. Za wykształcenie nauczycieli religii odpowiedzialny jest Kościół, ściślej wydziały teologiczne i kolegia teologiczne. Część wydziałów teologicznych działa w ramach uniwersytetów publicznych. Nauczyciela religii zatrudnia dyrektor szkoły na podstawie misji kanonicznej. Misję kanoniczną wydaje nauczycielowi religii do nauczania

⁸ Tamże, n. 87.

⁹ Tamże, n. 83.

w konkretnej szkole biskup diecezjalny na wniosek proboszcza parafii, na terenie której znajduje się ta szkoła. Nauczyciel religii jest członkiem rady pedagogicznej i posiada na terenie szkoły wszystkie prawa nauczyciela z wyjątkiem przyjmowania obowiązków wychowawcy klasy. Nauczycieli religii opłaca budżet państwa. Ich wynagrodzenia kształtują się na tym samym poziomie, co wynagrodzenia nauczycieli innych przedmiotów.

2. CHARAKTERYSTYKA FORMACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Termin „formacja chrześcijańska” można uznać za specyficzny dla języka teologii czy pastoralnych dokumentów Kościoła, niestety, nie do końca jest on zrozumiały, a przez to akceptowany, na płaszczyźnie pozareligijnej. Powoduje to niepotrzebne wrażenie radykalnej odrębności wychowania religijnego od wychowania w ogólności. Jednocześnie jednak zrezygnowanie z terminu „formacja” byłoby nieuzasadnione, skoro jest on używany dość często w dokumentach Kościoła. Dla porządku w dalszych rozważaniach konieczne jest podanie konkretnej definicji. W *Encyklopedii Katolickiej KUL* formacja określana jest jako „wywieranie trwałych wpływów przez jedną osobę, grupę, instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim (zgodnie z odpowiednim modelem) psychicznych struktur poznawczo-oceniających z internalizacją systemu przekonań i systemu wartości oraz wytworzenia wypływających z nich umiejętności działań w określonym kierunku. (...) W procesie formacji odbiorca jest podmiotem aktywnym, gdyż sam najtrafniej ocenia potrzeby własnego rozwoju i jego indywidualny charakter. Formacja jest więc działaniem towarzyszącym i stymulującym samorozwój osoby, ułatwia autorealizację i dostarcza obiektywnych wzorów samooceny”¹⁰. Tego rodzaju definicja od razu pozwala wskazać, czym formacja nie jest. Otóż przede wszystkim widoczne jest tu odżegnanie się od takiego rozumienia formacji, w której byłaby ona urabianiem z zewnątrz wychowanka czy też stosowaniem jakichś form manipulacji. Formacja wiąże się ze wszechstronnym oddziaływaniem wychowawczym, szanującym i promującym wolność wychowanka¹¹. Jednocześnie pojęcie formacji wskazuje

¹⁰ Z. Chlewiński, *Formacja*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 389.

¹¹ Nie jest to jedyne rozumienie tego terminu. W katechetycznych dokumentach posoborowych Kościoła można znaleźć takie rozumienie terminu „formacja”, które odnosi się do kształcenia odpowiedzialnych za katechezę. Formacja katechetów oznacza nie tylko przygotowanie dydaktyczne i teologiczne, ale również

na pewien obiektywny model stanowiący punkt odniesienia, znajdujący się na zewnątrz wychowanka. Takie ujęcie stanowi gwarancję, że formacja nie będzie promocją skrajnego subiektywizmu w podejmowaniu działań wobec wychowanka.

Z kolei określenie „formacja chrześcijańska” specyfikuje formację, wskazuje, że dotyczy ona osób ochrzczonych¹². Specyfikacja ta nie ma charakteru redukcyjnego: to, że adresatami formacji są ochrzczeni, nie oznacza, że formacja chrześcijańska nie jest formacją w ogólności. Owszem, zachowuje ona wszystkie cechy formacji, ale jest w niej mocno wyakcentowane wspomaganie w rozwoju religijnym, mające na celu uczynienie przez wychowanka własnymi wartości religijnych, umieszczenie ich w centrum osobowości oraz uczynienie z nich zwornika hierarchii wartości (internalizacja i absolutyzacja)¹³. Pojęcie formacji chrześcijańskiej łączy się z formacją stałą, która winna uwzględniać wychowanie do wiary, a adresowana jest nie tylko do dzieci i młodzieży, ale przede wszystkim do dorosłych¹⁴. Wreszcie należy pamiętać, że formacja chrześcijańska adresowana jest do ludzi znajdujących się w różnych momentach pielgrzymki wiary: gorliwych religijnie, ale także letnich, wreszcie takich, którzy są ochrzczeni, lecz ich religijność wiąże się z zachowywaniem niektórych jedynie obrzędów. W ten sposób formacja chrześcijańska wpisuje się w ważne zadania nowej ewangelizacji.

W tym miejscu warto konkretniej wskazać na adresatów nowej ewangelizacji. Jest ona ofertą kierowaną ku niegdyś wierzącym, których wiara jednak osłabła albo wręcz zanikła, powierzchownie znającym chrześcijaństwo i, z racji swojej ignorancji, uprzedzonym lub

duchowe i pastoralne. Użycie w tym kontekście terminu „formacja” wskazuje na konieczność podejmowania oddziaływań, które by ukazywały całościową wizję pracy katechetycznej, obejmowały integralnie osobę katechety. W tym sensie formacja katechetów znaczy mniej więcej tyle, co formacja w ogóle, bowiem ważnym elementem staje się tutaj internalizacja systemu przekonań i systemu wartości. Ograniczenie terminu „formacja” do adresatów, jakimi są katecheci, jest bardzo mocno zauważalne w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Zob. również S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2006, s. 21n, przyp. 22; S. Kulpaczyński, *Formacja katechetów*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 5, dz. cyt., kol. 390n; S. Łabendowicz, *Formacja nauczycieli religii*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 208nn.

¹² S. Dziekoński, dz. cyt., s. 22.

¹³ Zob. R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 75nn.

¹⁴ Por. L. Borello, *Formacja stała*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 269n.

wrogo nastawionym do nauki wiary i Kościoła oraz chrześcijanom, w których życiu dostrzega się rozdźwięk z wyznawaną wiarą. Zasadniczo można wyróżnić dwa typy środowisk, jakie potrzebują szczególnie nowej ewangelizacji. Pierwszy to te, w których szerzy się zubożenie religijne oraz ateizm praktyczny, choć wiara chrześcijańska zachowała się w nich w niektórych tradycjach i obrzędach. Drugi to te, w których tradycje chrześcijańskie pozostały żywe, lecz dziś temu dziedzictwu grozi roztrwonienie, zwłaszcza na skutek sekularyzmu i rozwoju sekt¹⁵. Pierwszy typ środowisk można znaleźć zwłaszcza w wielkich miastach, ale także na terenach charakteryzujących się swego rodzaju wykorzeniem religijnym. Drugi typ środowisk związany jest ze społecznościami religijności tradycyjnej, które bywają nieprzygotowane na spotkanie z sekularyzmem i silnym ładunkiem treści *new-age* propagowanych przez media. Podstawowym zadaniem nowej ewangelizacji staje się zatem „odtworzenie chrześcijańskiej tkanki samych wspólnot kościelnych”¹⁶. To właśnie istnienie żywych wspólnot kościelnych warunkuje powodzenie nowej ewangelizacji.

Formacja chrześcijańska wypełnia funkcje wychowania religijnego, czyli formowania postaw, nauczania, czyli formacji intelektualnej, wreszcie wtajemniczenia, czyli formacji wspólnotowej. Formacja chrześcijańska w kontekście nowej ewangelizacji nie może abstrahować od tej ostatniej funkcji, bez formowania bowiem wspólnoty chrześcijańskiej przedmiot nauczania staje się abstrakcją, a cel wychowania – zaledwie konwencją. To dopiero we wspólnocie kościelnej, w jej doświadczeniu, ukazuje się powaga wyznawanej wiary i budowana jest motywacja dla realizacji postaw chrześcijańskich.

3. ŚRODOWISKA FORMACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Formacja chrześcijańska dzieci i młodzieży domaga się współpracy środowisk, w których się ona dokonuje lub winna się dokonywać. Środowiskami tymi są szkoła, rodzina i parafia. Kolejność, w jakiej wymieniam te środowiska, nie wynika z ich ważności dla formacji chrześcijańskiej, ale raczej z tytułu niniejszego artykułu: w tym świetle interesująca jest przede wszystkim lekcja religii, na którą rodzice zapisują dzieci.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1989, n. 34. W dokumencie mowa jest nie o środowiskach, lecz o narodach, ale – jak się wydaje – sytuacja w Polsce pokazuje, że opis ten bardzo dobrze nadaje się do pokazania problemów religijnych rozmaitych środowisk.

¹⁶ Tamże.

W jaki sposób w szkole może dokonywać się formacja chrześcijańska? Chodzi tu o wyraźne stwierdzenie: w szkole, a nie tylko na terenie szkoły, skoro polskie *Dyrektorium katechetyczne* stwierdza, że jest ona jednym z dwóch podmiotów nauczania religii, jak to zostało powiedziane. Nie ma wątpliwości, że możliwe jest wypełnienie funkcji intelektualnej, w nieco mniejszym stopniu wychowawczej, w szczerym – wtajemniczającej. Z całą pewnością nauczanie religii w szkole winno mieć nastawienie ewangelizacyjne, w tym znaczeniu stanowi ważne i – chyba tak to trzeba ująć – niezastąpione działanie Kościoła.

Dopiero dostrzeżenie wartości nauczania religii dla wspólnoty Kościoła, jak również dla integralnego wychowania szkolnego, pozwala postawić poważnie pytanie, co zrobić z niedostatkiem, wyrażającym się w tym, że lekcja religii nie wypełnia wszystkich funkcji formacji chrześcijańskiej i katechezy. Poważne postawienie tego problemu oznacza, że nie bierze się pod uwagę rozwiązania, polegającego na wycofaniu się z odpowiedzialności za formację chrześcijańską w szkole i okopanie się w bezpiecznym środowisku, jakim jest parafia. Skoro szkoła nie zapewnia pełnej formacji, to – w sposób naturalny – trzeba ją uzupełnić w ramach rodziny i parafii. Czy jednak uzupełnić? Niestety, myślenie niektórych rodziców, a nie tylko ich, lecz także niektórych duchownych, idzie wedle tego wzoru. Tymczasem uznanie rodziny za Kościół domowy oznacza w istocie uznanie rodziców za pierwszych wychowawców w wierze¹⁷. Zadaniem rodziców jest nie tylko danie podstaw pod formację chrześcijańską, ale też stała pomoc w pełnym miłości wprowadzaniu w chrześcijaństwo. Dokonuje się to w dużej mierze przez świadectwo życia rodziców i atmosferę życia wiarą w rodzinie chrześcijańskiej.

Z kolei parafia jest miejscem katechezy urzędowej, jednocześnie jest miejscem animacji wszelkich wspólnot wiary. Ponieważ formacja chrześcijańska domaga się istnienia wspólnoty, aby mogła pełnić swą funkcję wtajemniczającą, stąd rola parafii jest nie do zastąpienia. Parafia przede wszystkim zapewnia formacji chrześcijańskiej łączność z sakramentami i z żywym nauczaniem Kościoła. Właściwe ustanowienie relacji pomiędzy formacją chrześcijańską w szkole i w parafii polega na tym, że formacja ta jest komplementarna, że działania szkolne i parafialne nie powielają się, ale wzajemnie uzupełniają odnośnie funkcji, treści, metod i form pracy. Tak jak wiara nie może być wyznawana tylko w kontekście Kościoła, a jej świadectwo domaga się

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981, n. 36.

wyjścia ku światu, tak formacja chrześcijańska potrzebuje parafii jako swego naturalnego środowiska rozwoju, a jednocześnie potrzebuje świata, który ma być zmieniany przez Ewangelię realizowaną w życiu chrześcijan. W formacji chrześcijańskiej dzieci i młodzieży funkcję świata przejmuje szkoła, jest ona bowiem środowiskiem, wokół którego toczy się życie uczniów. Środowisko szkolne staje się zatem laboratorium uczenia się właściwych relacji społecznych i ról życiowych, również laboratorium wykorzystywania tego, co w życiu dziecka lub dorastającego dokonała formacja chrześcijańska.

Domu jednak nie jest w stanie zastąpić ani parafia, ani tym bardziej szkoła. Parafia wspomaga dom rodzinny przez tworzenie wspólnot wiary, do których rodzina winna mieć odniesienie, oraz przez pomoc samym rodzicom w ich własnej formacji chrześcijańskiej. Szkoła pomaga w formacji intelektualnej i społecznej, przy czym ta ostatnia w odniesieniu do religii domaga się, rzecz jasna, uzupełnienia w parafii. Prawdziwy problem pojawia się, gdy któreś z tych środowisk formacyjnych przekracza swoje kompetencje lub zaprzecza celom formacji: gdy, na przykład, chrześcijański rys formacji na terenie szkoły kwestionowany jest przez szkołę lub przez rodziców. W tym wypadku Kościół ma prawo do zachowania swojej koncepcji formacji, zwłaszcza że korzystanie z niej na terenie szkoły i na terenie parafii jest kwestią wyboru, a nie przymusu. Niesłuszne są zatem stanowiska, w których żąda się od Kościoła dostosowania treści lub koncepcji formacji do woluntarystycznych niekiedy oczekiwań rodziców. Wystarczy, że oferta formacji chrześcijańskiej na terenie szkoły jest jasno określona, a przez to nie ma mowy o jakichś formach manipulowania¹⁸.

ZAKOŃCZENIE

Problem, jaki został zapisany w tytule artykułu, dotyczy nauczania religii jako podstawy formacji chrześcijańskiej. Na zakończenie należałoby spytać, czy jest to opis stanu faktycznego, czy też stan pożądanym. Otóż jest to stan faktyczny: rzeczywiście w odniesieniu do dzieci i młodzieży nauczanie religii jest w Kościele polskim podstawą formacji. Czy jest to dobre? Daleki jestem od formułowania radykalnych wniosków w tej kwestii, bowiem prowadzą one zwykle do osłabienia działań pozytywnych, a nauczanie religii w szkole jest wielką warto-

¹⁸ Szerzej na ten temat piszę w książce pt. *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004, s. 45nn.

ścią oraz szansą tak dla Kościoła, jak i dla szkoły, a przede wszystkim dla wychowanków. Ale nie można przemilczać faktu, że wielkim problemem formacji chrześcijańskiej w Polsce jest niedostateczna formacja w parafii i w rodzinie¹⁹. Niestety, w parafiach nie odnotowuje się widocznej oferty przekraczającej kilka działających grup i ruchów. Zgodnie z projektem zawartym w polskim *Dyrektorium katechetycznym*, parafie winny organizować powszechne i jednolite zajęcia katechetyczne dla uczniów szkół podstawowych, gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych mające charakter wtajemniczący i sakramentalny, uzupełniające, ale przede wszystkim zakorzeniające we wspólnocie Kościoła formację w szkole²⁰.

Z kolei rodzina podlega laicyzacji, przestaje przez to być nie tylko miejscem formacji podstawowej, ale i żyzną glebą, z której ma wyraść formacja prowadzona we wszystkich innych środowiskach. Stąd nieodzowna jest pomoc parafii w prowadzeniu formacji chrześcijańskiej dorosłych.

Z tych uwag wyłaniają się zatem dwa podstawowe postulaty: oba dotyczą formacji chrześcijańskiej w parafii. Pierwszy wiąże się z upowszechnieniem i ujednoczeniem formacji sakramentalnej dla dzieci i młodzieży szkolnej, wprowadzeniem w czyn wspomnianego, zapisanego w polskim *Dyrektorium katechetycznym*, projektu, który istnieje już od siedmiu lat. Drugi postulat to wdrożenie zaplanowanej formacji dorosłych świeckich.

TEACHING RELIGION AT SCHOOL AS THE FOUNDATION FOR CHRISTIAN FORMATION

Summary

A point of departure for deliberations on religious teaching as a basis for Christian formation is providing definitions for words like “formation”, “Christian formation”, or “teaching religion”, where the last one is presented in relation to catechesis. Then, the authors discuss the main goals of Christian formation, as well as ranges within which

¹⁹ K. Nycz, *Szkoła miejscem katechezy?*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 18n.

²⁰ Por. PDK, n. 107.

this formation is offered on religion classes at school. Since those ranges do not cover all the possible ways of providing Christian formation, there arises a need to identify the communities where such formation should take place, especially a family and the Church (not only a parish but also communities and Catholic movements). It turns out that Catholic formation in these communities is an indispensable condition for successful formation through teaching religion. Hence the conclusion that religion classes at school are mainly an organisational foundation and cannot assume the tasks of a family or Church.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

Historische Wurzeln, das heutige Bild und Substanz der katholischen Schule in Polen

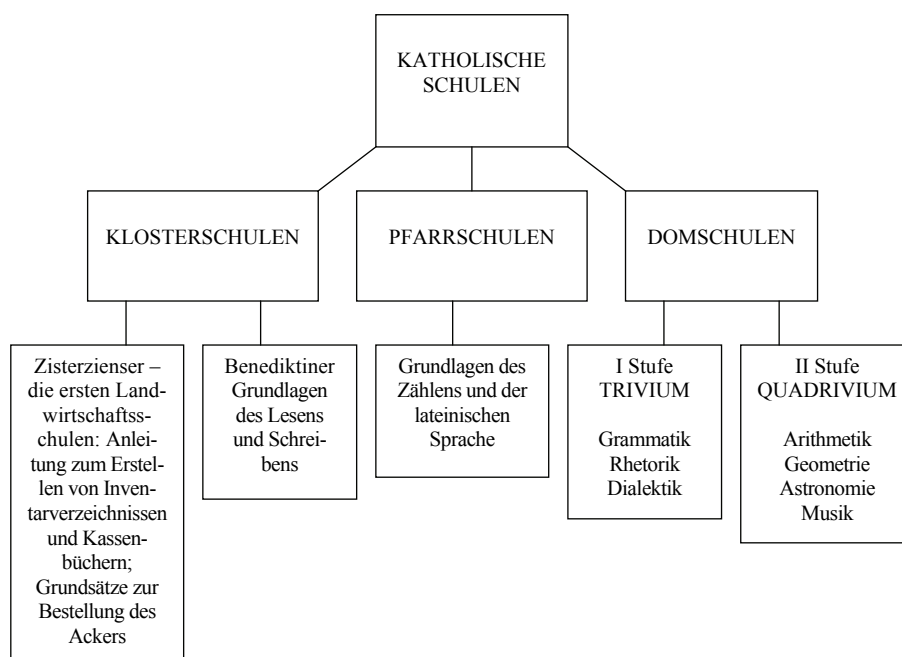
1. HISTORISCHE WURZELN DER KATHOLISCHEN SCHULEN IN POLEN.
2. DIE HEUTIGEN KATHOLISCHEN SCHULEN IN POLEN: VON DER KOMMUNISTISCHEN ZUR NACHKOMMUNISTISCHEN ZEIT.
3. WAS BEDEUTET KATHOLISCHE SCHULE? 4. WARUM KATHOLISCHE SCHULE HEUTE? 5. SUBSTANZ DER KATHOLISCHEN SCHULE.

Wovon das Herz voll ist, davon läuft der Mund über! Wir alle machen jedoch die Erfahrung, wie schwer es uns manchmal fallen kann, unsere Gedanken in Worte zu fassen. Und besonders schwer ist es, seine Gedanken in einer fremden Sprache zum Ausdruck zu bringen. Aber ich hoffe, dass die sprachliche Barriere unserer Verständigung nicht im Wege steht. Erlauben Sie mir bitte, dass ich mich kurz vorstelle: Ich bin Direktor einer katholischen Schule, in der 450 Schülerinnen und Schüler unterrichtet werden¹; darüber hinaus halte ich Vorlesungen in den Fächern Pädagogik und Didaktik am Danziger Priesterseminar sowie im Fach Philosophie an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau. Außerdem bin ich in unserem Erzbistum Vorsitzender des Rates für katholische Schulen, Visitor für den Religionsunterricht und Dezernent für Geisteswissenschaften im Kultusministerium.

¹ W. Cichosz, *Formacyjna rola szkoły katolickiej. XV-lecie Gdynskiego „Katolika” 1992-2007*, Gdynia 2007.

1. HISTORISCHE WURZELN DER KATHOLISCHEN SCHULEN IN POLEN

Es wäre nicht richtig, die aktuelle Situation des polnischen Schulwesens ohne Bezug zu seiner Geschichte zu betrachten. Ein ganz wesentlicher Moment in der Geschichte Polens ist seine Taufe im Jahre 966. Die polnischen Herrscher haben von Anfang an Fundamente für eine katholische Bildung gelegt, indem sie Orden gegründet und unterhalten haben. Dadurch konnten diese ihre Hauptaufgabe, die Evangelisation, erfüllen. Die jungen Polen erlernten in den Ordensschulen das wahre christliche Leben, und dies nicht nur auf der religiösen, sondern auch auf der praktischen und wissenschaftlichen Ebene. Das eigentliche Aufblühen des katholischen Schulwesens fällt in das 13. Jahrhundert. An den Ordensniederlassungen entstanden *Klosterschulen*. Diese legten besonderen Wert auf eine praktische Ausbildung, die sich am täglichen Leben ausrichtete. Und so gründeten zum Beispiel die Zisterzienser die ersten Landwirtschaftsschulen. Die ersten Ökonomen lernten das Führen der Inventarverzeichnisse, der Kassenbücher wie auch die Grundsätze zur Bestellung des Ackers. Dann lehrten die Benediktiner junge Adelige die Fertigkeiten des Lesens und Schreibens.



In den größeren städtischen Ansammlungen entstanden hauptsächlich *Pfarrschulen*, die vor allem Grundlagen des Zählens und der lateinischen Sprache vermittelten. Am meisten entwickelt waren jedoch die *Domschulen*, und in ihren Arbeitsprinzipien ist ein präzisiertes Programm der Didaktik und Erziehung zu finden. Hier gab es eine Zwei-Stufen-Lehre: das *Trivium* (*Grammatik, Rhetorik, Dialektik*) sowie das *Quadrivium* (*Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik*)².

Eine wesentliche Rolle in der Geschichte des polnischen Schulwesens spielte die von Kasimir dem Großen gegründete Krakauer Akademie (1364), die später die Jagiellonen-Universität genannt wurde³. Diese Universität brachte und bringt noch heute viele hervorragende Polen hervor. Im 17. und 18. Jahrhundert nahmen natürlich die Niederlassungen der Gesellschaft Jesu eine dominierende Rolle in der Entwicklung und der Organisation des katholischen Schulwesens in Europa und Polen ein. Ihr Gründer Ignatius von Loyola führte zu den Ordensregeln die Pflicht zu pädagogischer Arbeit ein, und Papst Gregor XIII. bestätigte in der Enzyklika *Salvatoris Domini* aus dem Jahre 1576, dass die wichtige Aufgabe der Jesuiten im Lehren und Erziehen besteht⁴. In Anknüpfung an die besten humanistischen Traditionen stieß das jesuitische Schulwesen in Polen von Anfang an auf großes Interesse. Von enormer Bedeutung war auch die Entstehung und das Wirken von Schulen, die von den Piaristen geführt wurden⁵. Der Pries-

² E. Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*, Cambridge 1998; P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe*, Paris 1972.

³ J. H. Hexter, *The Education of the Aristocracy in the Renaissance*, *The Journal of Modern History*, Volume XXII, March 1950, Number 1; *I Collegi Universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo*, a cura di D. Maffei e H. de Ridder-Symoens, Milano 1991; E. Paul, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Band 2: *Barock und Aufklärung*, Freiburg im Breisgau 1995.

⁴ J. C. H. Aveling, *The Jesuits*, London 1981; J. W. Donohue, *Jesuits Education. An Essay on the Foundation of its Idea*, New York 1963; K. Puchowski, *Collegia Nobilium Societatis Jesu: Bildung der politischen Elite in Polen (1746-1773)*, im: *Luther und Melancthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, R. Golz, W. Mayrhofer (Hrsg.), Münster 1996; K. Puchowski, *Between „orator christianus” and „orator politicus”. Historical Education and Books in Jesuit Colleges in Poland and Lithuania (1565-1773)*, *Paedagogica Historica*, vol. XXXVII, 2002, Nr 1: *Books and Education. 500 Years of Reading and Learning*, ed. M. del Mar del Pozo Andrés, J. Dekker, F. Simon, W. Urban, Gent 2002.

⁵ A. K. Liebreich, *Piarist Education in the Seventeenth Century*, *Studi Secenteschi* 26(1985); 27(1986); *L'enseignement classique au XVIIIe siècle. Collèges et universités*, ed. P. Costabel, Paris 1986; P. Vannucci, *Collegio Nazareno*, Roma

ter Stanisław Konarski, der das Collegium Nobilium (1740) ins Leben gerufen hatte, machte die Erziehung der adeligen Jugend im Geiste des Patriotismus zum Ziel. Die Kollegien von Piaristen bildeten also nicht nur auf dem Gebiet der humanistischen, der Natur- und Rechtswissenschaften aus, sondern sorgten auch für die Verbreitung der polnischen Kultur. Dies geschah vor allem im Unterricht der korrekten polnischen Sprache. Einen gründlichen Umbau des Schulwesens führte die 1773 ins Leben gerufene Kommission zur nationalen Erziehung durch, obwohl sich ihre Tätigkeit auf die Schulen und Kollegien stützte, die nach der Kassation der Jesuiten (1773-1814) übernommen wurden. Diese Kommission führte anstelle der lateinischen die polnische Sprache als Vorlesungssprache ein, dazu im breiteren Umfang Naturwissenschaften wie Physik, Chemie, Geographie, dann Körperkultur und berufliche Fächer, z. B. landwirtschaftliche und handwerkliche. Als Polen infolge der dritten Teilung im Jahre 1795 aufhörte, als unabhängiger Staat zu bestehen, gestaltete sich die Bewahrung der nationalen Identität als Hauptproblem. So übernahm die Kirche die Mehrzahl der Verpflichtungen, die sich durch die intellektuelle Bildung der Polen ergaben. Geheimer Unterricht bei mehr oder weniger starken Repressionen der Teilungsmächte, die Aufrechterhaltung des katholischen Geistes im Teil des orthodoxen Russlands sowie des protestantischen Preußens, der Kampf um die nationale Identität in der Zeit des *Kulturkampfes* Ottos von Bismarck, das Organisieren von Bibliotheken und öffentlichen Lesesälen, die Schaffung von Banken, Basaren sowie großpolnischen Märkten, Unterricht im Geiste des Positivismus, der sich auf die Bekämpfung des Analphabetismus bezog – dies sind nur einige Aspekte des erzieherischen Wirkens der katholischen Kirche.

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit Polens im Jahre 1918 und dem letzten Festlegen der Grenzen im Jahre 1922 gelangte das katholische Schulwesen in eine Phase dynamischer Entwicklung. Es entstanden Schulen mit Internaten, die von männlichen wie auch weiblichen Orden getragen wurden, der Diözesanklerus und auch die Katholische Aktion. Diese Blütezeit dauerte jedoch nicht lange, nicht ganz 21 Jahre. Aber diesmal, nach der Zeit der Teilungen und des ersten Weltkriegs, wurde das Leben der Polen durch die nazistische Ideologie und die Auswirkungen des zweiten Weltkriegs (1939-1945) total gelähmt – und damit das Schulwesen, auch das katholische.

1930; A. Tanturri, *Gli Scolopi nel Mezzogiorno d'Italia in età moderna*, Archivum Scholarum Piarum, Annus XXV – N. 50, Romae 2001, s. 123-134.

2. DIE HEUTIGEN KATHOLISCHEN SCHULEN IN POLEN: VON DER KOMMUNISTISCHEN ZUR NACHKOMMUNISTISCHEN ZEIT

Die Nachkriegszeit war ebenfalls nicht günstig für diesen Lebensbereich der Polen. Nach der letzten Festlegung der Grenzen konnten aus politischen und ideologischen Gründen nur wenige katholische Schulen frei arbeiten. In den Jahren 1945-1989 waren die katholischen Schulen für die staatlichen Machthaber sehr unbequem. So wurde alles getan, um schnellstmöglich ihre Schließung herbeizuführen. Darüber hinaus wurde aus den staatlichen Schulen der Religionsunterricht verboten; geistliche Personen waren Repressionen ausgesetzt und wurden überwacht. Die ganze kirchliche Arbeit war auf die Katechese-Säle begrenzt. Von besonderer Bedeutung für die mitteleuropäischen Länder war die Erlangung der Freiheit und Souveränität im Jahre 1989, zu deren Symbol der Fall der Berliner Mauer wurde. In Polen gab es nach demokratischen Wahlen die erste nichtkommunistische Regierung. Günstige Bedingungen, die nach 1991 entstanden (Gesetz über das Bildungssystem vom 7. September 1991), waren der unmittelbare Grund für die Errichtung zahlreicher nichtöffentlicher Schulen⁶. Es gab auch grünes Licht für katholische Schulen jeder Ebene. Sehr schnell begannen nicht nur nichtöffentliche (private) Schulen zu entstehen, sondern auch öffentliche Einrichtungen, die aus den Mitteln der Einheiten der territorialen Selbstverwaltungen finanziert wurden. In der Mentalität der Polen vollzogen sich bedeutende Veränderungen. Heute erfreuen sich diese Schulen eines großen gesellschaftlichen Vertrauens, und trotz zahlreicher Schwierigkeiten sowie Entsagungen seitens der Eltern (finanzielle Probleme) finden sie großes Interesse unter Kindern und Jugendlichen. Sogar Eltern, die nicht glauben, legen ihre Hoffnung auf eine religiöse Erziehung, weil sie meinen, dass diese erzieherischen Erfolg gewährleistet.

3. WAS BEDEUTET KATHOLISCHE SCHULE?

Nach den Richtlinien der polnischen Bischofskonferenz betont und leitet die katholische Schule ihre grundsätzliche Bezugnahme auf ein christliches Weltbild, dessen Zentrum Jesus Christus ist. Von daher orientiert sich der Unterricht an der christlichen Vision von Welt und

⁶ A. Maj, *Szkolnictwo katolickie w III RP (1989-2001). Status i rozwój w okresie przemian oświatowych*, Warszawa 2002.

Mensch, wird von ihr durchdrungen und bildet somit den Grund für erzieherische Tätigkeit. Rechtlich gesehen gilt eine Schule als katholisch, wenn sie von einer kompetenten kirchlichen Behörde oder von einer kirchlichen Rechtsperson (Bistum, Pfarrei, Ordensgemeinschaft) geleitet oder auch als katholisch anerkannt wird kraft eines durch eine zuständige Behörde ausgestellten Dokumentes. Die staatlichen Vorschriften ermöglichen die Errichtung von katholischen Schulen in gleicher Weise wie die Errichtung aller anderen nichtöffentlicher Schulen, die von Rechtspersonen geleitet werden. Diese Schulen erhalten, nachdem sie die verlangten gesetzlichen Bedingungen erfüllt haben, durch einen gesonderten Beschluss der Bildungsbehörden die Berechtigung als öffentliche Schule. Zur Genehmigung durch die lokalen Behörden kann man auch katholische öffentliche Schulen ins Leben rufen, in denen das Leitungsorgan eine kirchliche Rechtsperson ist, ein Organ, das die lokalen Behörden finanzieren, jedoch ein Organ, das die pädagogische Aufsicht mit dem Bildungskuratoriums ausübt.

4. WARUM KATHOLISCHE SCHULE HEUTE?

Eine Tragödie spielt sich vor unseren Augen. Die Autoritäten fallen. Szientismus, Ideologismus und Praxismus werden das Prinzip des Lebens. Konsumtions und Emanzipationsphilosophie bemerkt man stets und überall. Im Namen des Pluralismus und der Toleranz verschwinden wichtige ontologische Unterschiede und der Mensch wird das Maß der Allsache. Wir alle sehen, was los ist: Negation des ontologischen Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen; Ablehnung des objektiven Unterschieds zwischen der Wahrheit und der Lüge; Beanstandung vom Prinzip und Ziel; Negation der ontologischen Konstituierung und Struktur des Objekts⁷. Wir können doch nicht vergessen, nicht der Mensch sondern der Gott ist „das höchste Maß aller Sachen“. Den metaphysischen Wert der Person und das Prinzip der Existenz wiederzugewinnen; von neuem die Übermittlung der altertümlichen Weisheit zu entdecken und zur Wahrheit über die Transzendenz zurückkehren – das ist die bestimmte Richtung der katholischen Erziehung.

⁷ W. Cichosz, *De l'école chrétienne à l'école laïque*, Studia Gdańskie 21(2007), s. 377-396.

5. SUBSTANZ DER KATHOLISCHEN SCHULE

Zahlreiche Untersuchungen belegen, dass sich die meisten katholischen Schulen in Polen – besonders jene, die von Orden geleitet werden, die aufgrund ihrer Tradition in der Leitung von Schulen erfahren sind – in großen städtischen Ballungsgebieten befinden, die gleichzeitig akademische Zentren sind. Unzweifelhaft sind große Städte, in denen Lehrer in Lehranstalten ausgebildet werden, ein vorteilhaftes Umfeld für das Entstehen solcher Schultypen, weil es hier nicht an Personal mit großem moralischen und religiösen Bewusstsein fehlt, das oft mit einer dynamisch arbeitenden Studentenseelsorge unterschiedlicher Art verbunden ist. Zu den Hauptzentren dieser Art gehören Lublin, Krakau, Warschau, Posen, Oppeln, Breslau und Thorn.

Am 1. September 2005 wurden in Polen ca. 6,8 Millionen Schülerinnen und Schüler unterrichtet, davon ca. 2 % in 419 katholischen Schulen⁸: in Grundschulen (6 Jahre), im Gymnasium (3 Jahre) und in weiterführenden Schulen (2-4 Jahre). Nach dem Abitur nehmen 75 % der katholischen Absolventen eines Lyzeums ein Studium auf. Einige von ihnen sind im Ranking der besten polnischen Schulen vertreten. Seit 1994 sind alle katholischen Schulen im Rat der katholischen Schulen mit Sitz in Warschau organisiert, der durch die Polnische Bischofskonferenz einberufen wurde. Seit 1998 ist der Rat der katholischen Schulen ein gleichberechtigtes Mitglied im Europäischen Komitee für katholische Erziehung (CEEC) in Brüssel.

Im Erzbistum Danzig, in dem ich arbeite, gibt es momentan 18 katholische Schulen, in denen ca. 2500 Kinder und Jugendliche unterrichtet werden⁹. Ich kann bestätigen, dass ihre Zahl permanent wächst. Besondere Aufmerksamkeit verdient nicht nur ein beträchtlich erweiterter Unterrichts-Rahmenplan an diesen Schulen, sondern vor allem ein Erziehungsprogramm, das sowohl auf christlichen Werten wie auf der Tradition der Kirche basiert. In Polen wird außer der Wissensweitergabe und der Herausbildung eigener Fertigkeiten besonderer Wert auf die Bildung einer reifen und vollen Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler gelegt. In der Schule, in der ich seit 8 Jahren Direktor bin, setzen wir momentan die so genannten 4 Bildungspfeiler um: *lernen*,

⁸ Rada Szkół Katolickich, *Informator adresowy Szkół Katolickich w Polsce*, red. J. Dobrzyńska, Warszawa 2005.

⁹ W. Cichosz, *The History of Catholic Education in Poland and its Place in Education in the Archdiocese of Gdańsk*, *Studia Humanistica Gedanensia* 1(2008), s. 123-127.

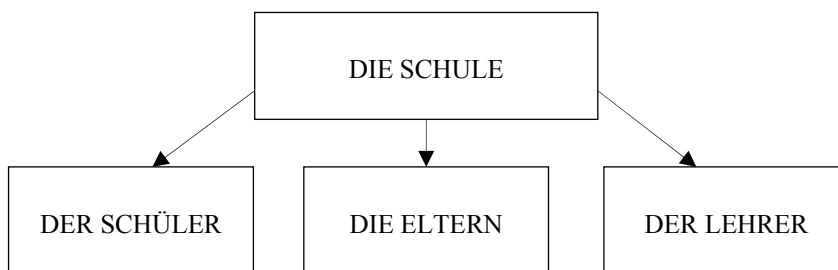
um zu wissen; lernen, um gemeinsam zu leben; lernen, um zu handeln; lernen, um zu sein.

Der nach Johannes Paul II. benannte Verbund katholischer Schulen in Gdingen (öffentliches klassisches Gymnasium und katholisches Lyzeum) ist ein Angebot, das sich an begabte und fleißige Jugendliche wendet, die hauptsächlich aus dem katholischen Milieu kommen. Ziel der Schule ist die Heranbildung katholischer Eliten. Der Unterrichtsplan enthält in erster Linie Theorie und Praxis einer ausgewogenen Integration von Edukation und Evangelisierung, die in Anlehnung an eine theologische, kirchliche, philosophische, pädagogische Konzeption aufgebaut ist und sich auf die zuverlässige Erfahrung vieler katholischer Schulen stützt. Das tägliche gemeinsame Gebet verbindet die schulische Gemeinschaft in allen Schulen dieses Typs; Schüler, Schülerinnen und Lehrer besuchen die hl. Messe am ersten Freitag jedes Monats; sie gehen systematisch zur Beichte, empfangen die hl. Kommunion und nehmen an den Exerzitien in der Advent- und Fastenzeit teil. Ein beträchtlicher Trumpf in der Hand der katholischen Schulen sind erweiterte Sprachprogramme und attraktive Profile, Fachbereiche, die den Wissensstand in Gebieten vergrößern, in denen sich die Schülerinnen und Schüler zukünftig bilden wollen. Es gibt auch ein reichhaltiges Angebot an zusätzlichen Beschäftigungen. Das Erreichen von hohen Leistungen auf dem Gebiet der Bildung sowie die Formung angemessener persönlicher Einstellungen soll durch die Schulen realisiert werden und einen permanenten Aufbau von Dialog und Harmonie zwischen Vernunft und Glauben gewährleisten. Darüber hinaus zeichnet viele katholische Schulen das verpflichtende Tragen einer Uniform aus.

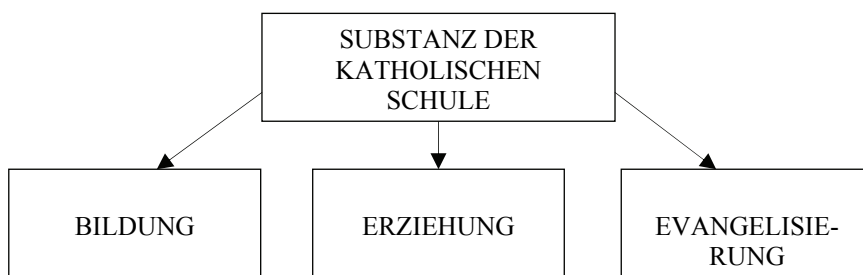
Als Direktor habe ich von Anfang an weitreichende Ziele ins Auge gefasst: die Entwicklung der Schule und die Herausbildung ihrer spezifischen Identität. Der erste Schritt war die Ausarbeitung eines eigenen Erziehungsprogramms. Nach meinem Dafürhalten wächst ein starkes Bedürfnis nach der immer wieder neuen Interpretation der wie ein Bumerang zurückkehrenden Fragen: *Was ist der Mensch? Was ist Erziehung? Welchen Platz nimmt die Schule im Erziehungsprozess ein? Wie findet man ein angemessenes Verhältnis zwischen Edukation und gegenwärtiger Kultur?* Ich bin zutiefst davon überzeugt, dass man zuerst die Antwort auf die Frage: *Wer bin ich?* finden muss, um zu wissen, was man tun muss. Deshalb gehört zu den wesentlichsten Aufgaben unserer Schule die Formung ihres Erscheinungsbildes als Gemeinschaft, in der sich Menschen begegnen: Schülerinnen, Schüler – Eltern – Lehrer; die Förderung eines wachsenden gesellschaftlichen Bewusst-

seins zugunsten der Verantwortung für die Schule wie auch des Übergangs von der Schule als Institution hin zur Schule als Gemeinschaft.

Die dreifache Verantwortung für die Schule:



Unser Lyzeum und unser Gymnasium lassen sich von den Worten unseres Papstes Johannes Paul II. *Fides et Ratio (Glaube und Vernunft)* leiten. Bei der Verwirklichung dieser Worte unseres Patrons legen wir nicht nur großen Nachdruck auf die intellektuelle Erziehung der Schülerinnen und Schüler, sondern auch auf die Entwicklung ihrer Menschseins. Die genannten Ziele können wir nur dann erreichen, wenn wir uns auf ein gutes und professionelles Kollegium von Pädagogen stützen. Der Schlüssel hierzu liegt in der Formulierung: *der Lehrer ist ein authentischer und frohgemuter Zeuge!*



Man muss also zur Identität der katholischen Schule und zu ihrer dreifachen Dimension zurückkehren: 1) Bildung (Resultate der Bildung) – Wertschätzung der Fachmethodik, Aufzeigen der Zusammenhänge auf der Ebene *fides et ratio*, Christliche Lehre vom Ursprung und der Natur der Welt und des Menschen; 2) Erziehung (Kultur des Sein und des Lebens) – die Förderung des integralen Menschen (Bildung der Persönlichkeit, gesellschaftliche, staatsbürgerliche und patriotische, kulturelle, familiale und sexuelle, religiöse Bildung), Aufzeigen der ekklesialen Dimension der Gemeinschaft, Verweis auf indirekte, übergeordnete und letzte Ziele, das Leben lernen im gegenwärtigen

Pluralismus der Weltanschauungen und Kulturen; 3) Evangelisierung (Geistliches und sakramentales Leben) – Christozentrismus, Ethik des Evangeliums, Personalismus und christlicher Humanismus.

Diese authentische und echte Identität wünsche ich allen hier Versammelten, damit wir durch unser Wirken der Erneuerung des Angesichtes des heutigen Schulwesens, des Menschen und des ganzen Europa dienen.

ŹRÓDŁA, OBRAZ I TOŻSAMOŚĆ SZKOŁY KATOLICKIEJ W POLSCE

Streszczenie

Liczne opracowania wskazują, że najwięcej szkół katolickich w Polsce znajduje się w dużych aglomeracjach miejskich, które równocześnie są dużymi ośrodkami akademickimi. Właśnie w dużych miastach, w których uczelnie kształcą nauczycieli, spotyka się środowiska przyjazne powstawaniu tego typu placówek. Nie brakuje w nich kadry o dużej świadomości moralnej i religijnej, związanej często z prężnie działającym różnego rodzaju duszpasterstwem studentów. W Polsce naukę szkolną podejmuje około 6,8 mln uczniów, z czego około 2 % tej liczby w szkołach katolickich. Niektóre z nich znajdują się w rankingach najlepszych szkół w Polsce. Od 1994 roku wszystkie szkoły katolickie są zrzeszone w powołanej przez Konferencję Episkopatu Polski Radzie Szkół Katolickich z siedzibą w Warszawie. Na szczególną uwagę w tego typu szkołach zasługuje nie tylko znacznie poszerzony ramowy plan nauczania, ale przede wszystkim program wychowawczy oparty na wartościach chrześcijańskich i Tradycji Kościoła. W Polsce, oprócz przekazywania wiedzy i kształcenia poszczególnych sprawności u wychowanków, szczególną uwagę zwraca się na formację dojrzałej i pełnej osobowości uczniów poprzez realizację tzw. 4 filarów edukacyjnych: uczyć, aby wiedzieć; uczyć, aby działać; uczyć, aby żyć wspólnie oraz uczyć, aby być.

Szkoły katolickie w zdecydowanej większości są powoływane – podobnie jak w minionych wiekach – przede wszystkim w celu kształtowania elit. Plan pracy obejmuje zatem teoretyczne opracowanie i praktyczne wdrożenie w życie zrównoważonej integracji edukacji i ewangelizacji (zarówno nauczycieli, jak i uczniów), budowanej w oparciu o koncepcję teologiczną, eklezjalną, filozoficzną, pedago-

giczną i sprawdzone doświadczenie wielu szkół katolickich. By móc zrealizować owe cele, należy postulować powrót do odzyskania przez współczesną szkołę katolicką jej pełnej tożsamości i to w potrójnym wymiarze: 1) kształcenia (efektywności edukacyjnej) – szacunku do metodologii danego przedmiotu, ukazywania związków na płaszczyźnie *fides et ratio*, chrześcijańskiej nauki o pochodzeniu i naturze świata i człowieka; 2) wychowania (kultury bycia i życia) – promocji człowieka integralnego (formacji osobowościowej, społecznej, obywatelskiej i patriotycznej, kulturowej, prorodzinnej i seksualnej, religijnej), ukazywania eklezjalnego wymiaru wspólnoty, wskazywania celów pośrednich, nadrzędnych i ostatecznych, nauki życia we współczesnym pluralizmie światopoglądowo-kulturowym; 3) ewangelizacji (formacji życia duchowego i sakramentalnego) – chrystocentryzmu, moralizmu ewangelicznego, personalizmu i humanizmu chrześcijańskiego.

Wobec powyższych sformułowań, należy stwierdzić, że szkoła katolicka albo będzie tożsama ze szkołą Jezusa Chrystusa, albo jej wcale nie będzie, bo „jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?” (Mt 5,13).

KS. ADAM PRZYBECKI
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Akademickie wydziały teologiczne oraz ruchy i stowarzyszenia w procesie kształcenia i formacji świeckich wiernych. Polskie doświadczenia czasu przełomu

WSTĘP. 1. BOGACTWO MIEJSC I PROPOZYCJI KSZTAŁCENIA
ORAZ FORMACJI LAIKATU. 2. OD KSZTAŁCENIA I FORMACJI
DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU WSPÓLNOTY. 3. PEŁNIEJSZE
UCZESTNICTWO W ŻYCIU I POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA-KOMUNII.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Proces kształcenia i formacji świeckich wiernych w mniejszym czy większym zakresie dokonywał się w Polsce wiele lat przed przełomem społeczno-politycznym roku 1989. Jednakże związana z tym przełomem zmiana sytuacji otworzyła przed Kościołem nowe obszary i sprzyjające warunki działania. Pierwszy raz od zakończenia II wojny światowej może on realizować swoją misję pastoralną w sposób suwerenny i bez jakichkolwiek zewnętrznych ograniczeń. Nie zawsze świadomość tego znajduje swój wyraz w proponowanych aktualnie formach duszpasterskiego działania. Dotyczy to także roli, miejsca i zakresu uczestnictwa świeckich wiernych w pastoralnej posłudze rodzimego Kościoła lokalnego.

Spróbuję zatem ukazać istniejące miejsca i wspólnoty, w których prowadzona jest aktualnie działalność formacyjna polskiego laikatu, aby następnie, przypominając istotne cele tej działalności, odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób uczestniczą one w kształceniu i formacji laikatu, a także – w jakim stopniu działalność ta pomaga zaangażować się świeckim wiernym zarówno w życie kościelnej wspólnoty, jak i ogółu społeczeństwa. Na koniec, odwołując się do dotychczasowych doświadczeń, postaram się sformułować propozycje, które mogą pogłębić i rozwinąć proces kształcenia i formacji świeckich wiernych w Polsce.

1. BOGACTWO MIEJSC I PROPOZYCJI KSZTAŁCENIA ORAZ FORMACJI LAIKATU

W Polsce, po przełomowych wydarzeniach 1989 roku i upadku systemu komunistycznego, nastąpiło bardzo daleko idące poszerzenie możliwości kształcenia i formacji świeckich wiernych. Rozwój ten zauważalny jest najpierw na płaszczyźnie teologicznego kształcenia akademickiego, ale także poprzez powstanie innych, nieteologicznych szkół wyższych o orientacji chrześcijańskiej.

Obok wcześniej działającego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz, utworzonego w 1999 roku z dawnej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego funkcjonują także liczne Wydziały Teologiczne na państwowych uniwersytetach: w Opolu (założony w 1994 roku), Poznaniu (utworzony w 1998 roku z działającego w ramach kościelnych struktur od 1974 roku Papieskiego Wydziału Teologicznego), Olsztynie (założony w 1999 roku), Katowicach (założony w 2000 roku), Toruniu (założony w 2001 roku) i w Szczecinie (założony w 2004 roku).

Działają również pozostające na utrzymaniu Kościoła: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie oraz Papieskie Wydziały Teologiczne we Wrocławiu i Warszawie.

Do jedenastu wydziałów teologicznych, które istnieją na wspomnianych wcześniej wyższych uczelniach, dodać należy Katedry Teologii Katolickiej i Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie w Białymstoku.

Trzeba też wspomnieć powstałe w licznych diecezjach teologiczne albo katechetyczne instytuty dla świeckich. Poza tym Polska posiada 39 diecezjalnych seminariów duchownych (na 41 diecezji), a także około 50 seminariów i instytutów zakonnych, które w większości są

przyporządkowane do wydziałów teologicznych albo z nimi współpracują, co pozwala ich absolwentom zdobywać akademicki tytuł z zakresu teologii¹.

Ponadto działa w Polsce finansowana z budżetu państwa Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, która istnieje od 1954 roku jako międzywyznaniowa uczelnia ekumeniczna z jednym wydziałem².

Oprócz wymienionych szkół wyższych, głównie teologicznych, działają też w Polsce liczne prywatne szkoły wyższe o orientacji chrześcijańskiej. Niektóre z nich zakładane są przez zakony, inne przez świeckich, np. Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania w Łodzi³; Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie, którą prowadzą jezuici⁴; powołana do istnienia przez Zgromadzenie Księży Zmartwychwstańców Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego w Warszawie⁵; powołana przez redemptorystę, o. Tadeusza Rydzyka, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu⁶; Wyższa Szkoła Nauk Społecznych im. ks. Józefa Majki w Warszawie, powołana z inicjatywy duchownych i świeckich przez pallotyński Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC⁷; Paulińska Akademia Polonijna w Częstochowie z pięcioma wydziałami⁸. Nadto, założona przez Wydawnictwo Znak, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie⁹, a także powstała w 2006 roku Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu, będąca biblijną szkołą międzywyznaniową, która chce służyć różnym denominacjom chrześcijańskim w Polsce¹⁰.

Wszystkie wyliczone uczelnie wyższe, zarówno teologiczne jak i te nieteologiczne o orientacji chrześcijańskiej, publiczne i prywatne, zarejestrowane są przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

¹ Więcej na temat działalności polskiego środowiska teologicznego – zob. E. Adamiak, J. Majewski, *Ein beachtliches Kapital. Die theologische Landschaft im heutigen Polen*, Herder Korrespondenz 58(2004)6, s. 296–302.

² Zob. www.chat.edu.pl.

³ Zob. www.swseiz.lodz.pl.

⁴ Zob. www.ignatianum.edu.pl.

⁵ Zob. www.janski.edu.pl.

⁶ Zob. www.wksim.edu.pl.

⁷ Zob. www.majka.edu.pl.

⁸ Zob. www.ap.edu.pl.

⁹ Zob. www.wse.krakow.pl.

¹⁰ Zob. www.ewst.edu.pl.

i posiadają prawo do nadawania odpowiednich tytułów i stopni naukowych.

Obok propozycji akademickiej istnieją jeszcze inne miejsca kształcenia i formacji laikatu. Są to różnego rodzaju ruchy, stowarzyszenia i wspólnoty, które zaczęły się pojawiać w znaczącej liczbie już w latach osiemdziesiątych, przed upadkiem komunizmu w Polsce. Tylko nieliczne miały wcześniejszy rodowód i próbowały prowadzić swoją działalność w trudnych warunkach realnego socjalizmu. W 2000 roku obliczano, że w Polsce działało ponad 150 większych ruchów i stowarzyszeń oraz bardzo wiele mniejszych, które swym zasięgiem obejmowały tylko parafię lub jedną diecezję. Badania socjologiczne z 1997 roku wykazywały, że 4% Polaków deklaruje swoje uczestnictwo w ruchach i stowarzyszeniach katolickich. W 2000 roku liczbę tych uczestników szacowano na ponad półtora miliona osób¹¹.

Wspomniane stowarzyszenia, ruchy i wspólnoty obejmują nowe ruchy apostołskie o zasięgu międzynarodowym, zakony świeckich, zakony rycerskie, znane z tradycji bractwa, ruchy i stowarzyszenia, ruchy społeczne i kulturalne, stowarzyszenia i ruchy charytatywne, rodzinne i wychowawcze, stowarzyszenia zawodowe i branżowe, związki koleżeńskie, stowarzyszenia kobiece, harcerskie, misyjne. Wśród nich jest też powołana na nowo w 1996 roku Akcja Katolicka, różnego rodzaju szkoły ewangelizacyjne, np. szkoły nowej ewangelizacji *Redemptoris missio* lub szkoły biblijne, działające w ramach powołanego u nas do życia w 2005 roku Dzieła Biblijnego.

2. OD KSZTAŁCENIA I FORMACJI DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU WSPÓLNOTY

Ukazane bogactwo miejsc i propozycji kształcenia oraz formacji, zarówno przez wydziały teologiczne, jak i w ramach tak licznych ruchów, stowarzyszeń i różnego rodzaju wspólnot, skłania do postawienia pytania, w jaki sposób dokonuje się owo kształcenie i formacja laikatu, a dalej – w jakim stopniu ów proces przygotowuje ich do zaangażowania się w życie kościelnej wspólnoty oraz ogółu społeczeństwa.

Akademickie wydziały teologiczne, poza przygotowaniem do posługi duszpasterskiej przyszłych prezbiterów, koncentrują się na

¹¹ Por. A. Pietrowa-Wasilewicz, *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa 2000, s. 9.

kształceniu świeckich teologów, głównie jednak jako katechetów – nauczycieli religii. Stąd też ich formacja ukierunkowana jest przede wszystkim na ten cel. Niezbyt wiele miejsca i czasu poświęca się innym płaszczyznom ich zaangażowania w Kościele i świecie. Wiąże się to z ciągle nieokreślonym w Polsce wyraźnie statusem teologa świeckiego, brakiem wyraźnego sprecyzowania jego miejsca i roli w Kościele¹².

Z kolei ruchy i stowarzyszenia katolickie wyraźniej koncentrują się na bezpośredniej formacji do życia chrześcijańskiego. Zgodnie z własną specyfiką akcentują odnowę duchową, często podkreślając konieczność życia w duchu ewangelicznego radykalizmu, są szkołą kształtowania sumienia i prowadzą do odradzania się życia wspólnotowego Kościoła. Nadto pomagają odkrywać rolę i misję człowieka świeckiego. Nie ulega wątpliwości, że nadają też one Kościołowi w Polsce nowy dynamizm ewangelizacyjny i animują jego apostołat. Wiele z nich kształtuje i wpływa na życie społeczne w kraju, a te, które mają zasięg międzynarodowy, uczą otwarcia i współpracy na poziomie szerszym niż tylko parafia czy Kościół lokalny.

W kontekście tak licznych propozycji kształcenia i formacji laikatu zastanawiać musi ciągle zbyt ograniczony sposób jego obecności i zaangażowania w życiu Kościoła i społeczeństwa. Oczywiście można wskazać bardzo budujące przykłady działalności świeckich wiernych, jednak pozostają one w znacznej dysproporcji do tej wielkiej liczby proponowanych inicjatyw i możliwości chrześcijańskiej realizacji. Zapewne jakąś rolę odgrywają tu różnego rodzaju błędy związane z procesem formacji, np. zbyt duże zamknięcie grupy, izolacja od życia wspólnoty parafialnej, koncentracja na jednym wyłącznie aspekcie życia chrześcijańskiego, brak roztropnego kierownictwa prezbitera, itp. Wydaje się jednak, że istotny problem wiąże się z kwestią rozumienia samego duszpasterstwa. Konstytucja *Lumen gentium*, dokonując pogłębionej refleksji nad tajemnicą Kościoła, zakreśliła zarazem podstawy tzw. eklezjologii komunii, a tym samym eklezjologicznej koncepcji duszpasterstwa, co implikuje nowe zupełnie rozumienie pojęcia „duszpasterstwo”, coraz częściej wyrażane poprzez łacińskie określenie *cura pastoralis* w miejsce dawnego *cura animarum*.

Soborowa eklezjologia komunii, rozwinięta przez posoborowe nauczanie papieży i wynikająca z niej eklezjologiczna koncepcja duszpasterstwa, która w odróżnieniu od klerykalistycznej, podkreślającej wy-

¹² Szerzej na ten temat zob. J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000.

łącznie aktywność duchowieństwa, ukazuje cały Kościół w jego pełnym osobowym składzie jako podmiot i zarazem przedmiot zbawienia. Bardziej widzi go jako wspólnotę wspólnot, w której i dla której realizuje się urzędy, powołania, charyzmaty i posługi, niż w przeciwstawieniu duchowni – świeccy. Sprawę tę proponował Jan Paweł II uczynić jednym z elementów rachunku sumienia przed Jubileuszem roku 2000, stawiając pytanie: „Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha Vaticanum II”¹³. Owa wspólnota powstaje nie jako wynik przyjętego z góry planu, ale jest owocem realizacji trzech podstawowych funkcji, tradycyjnie określanych w słowach: leiturgia, martyria i diakonia. Kiedy zatem tak rozumiany Kościół spełnia wszystkie trzy funkcje, wówczas odkrywamy ze zdumieniem, niejako przy okazji, że oto jesteśmy wspólnotą – komunią. Jan Paweł II na zakończenie Roku Jubileuszowego w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* powiedział wprost: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wezwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”¹⁴.

Jaki oddźwięk sprawa ta znajduje w polskim duszpasterstwie, każdy widzi. Parafie niekiedy przypominają prywatny folwark proboszcza, despotycznie zarządzającego włościami, nie liczącego się z nikim, traktującego laikat jako największe nieszczęście. W niektórych diecezjach proboszczowie bojkotują zarządzenie biskupa wprowadzającego wreszcie, po wielu latach opóźnienia, rady duszpasterskie i ekonomiczne w parafiach. Duszpasterstwo bywa pojmowane jako świadczenie usług, „urzędniczenie”, a nie posługa we wspólnocie i dla wspólnoty. To tylko nieliczne pozycje z katalogu, który można by referować jeszcze długo.

Wśród przyczyn takiego stanu rzeczy należy również zauważyć, że sytuacja ograniczenia możliwości autonomicznego działania Kościoła w PRL ukształtowała określone postawy zarówno pośród duchownych, jak i świeckich wiernych. Obawa przed infiltracją wspólnoty przez

¹³ Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, Watykan 1994, n. 36.

¹⁴ Tenże, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 2001, n. 43a.

służbę bezpieczeństwa rodziła dystans duchownych wobec laikatu. Proboszcz, aby nie narażać parafian na represje i szykany władzy, brał na siebie wszystkie obowiązki, także te, które w normalnej sytuacji podejmują świeccy. Nie można zatem się dziwić, że po tylu latach obie strony nie posiadają zbyt wielu doświadczeń wspólnego działania, zaś dialog jawi się jako artykuł pochodzący z luksusowego salonu. Nie można także się dziwić, iż budowanie nowego kształtu eklezjalnej wspólnoty w aktualnych realiach społeczno-politycznych będzie wymagało dużej cierpliwości i wzajemnego zrozumienia ze strony wszystkich podmiotów ją tworzących.

3. PEŁNIEJSZE UCZESTNICTWO W ŻYCIU I POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA-KOMUNII

Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* przypominał, że „kościelna komunია jest darem, wielkim darem Ducha Świętego. Świeccy wini przyjmować ten dar z wdzięcznością i przez całe życie podchodzić do niego z głębokim poczuciem odpowiedzialności. Konkretnym wyrazem tej postawy jest ich udział w życiu i posłannictwie Kościoła, któremu służą, poprzez różne i komplementarne posługi oraz charyzmaty”¹⁵. I kontynuował: „charyzmaty, urzędy, funkcje i posługi świeckiego katolika istnieją we wspólnocie i dla wspólnoty. Są uzupełniającym nawzajem bogactwem mającym służyć dobru wszystkich pod mądrym kierownictwem pasterzy”¹⁶.

W dokumentach Magisterium wyraźnie się podkreśla, że w Kościele istnieje jedność misji, w której mają swój udział wszyscy ochrzczeni. Zasadnicza zaś różnica istnieje pomiędzy posługą pasterską, która wywodzi się z sakramentu kapłaństwa, a innym rodzajem posług, urzędów i funkcji, które w Kościele sprawuje się na mocy chrztu i bierzmowania¹⁷. Świeccy mogą spełniać rozmaite posługi, urzędy i funkcje, przysługujące im w obrębie liturgii, przekazywania wiary i wewnątrz pasterskich struktur Kościoła. Czynić to powinni w „zgodzie ze specyficznym świeckim powołaniem, które różni się od powołania do posługi urzędowej”¹⁸. Nadto zwraca się uwagę, że polem ich ewangelizacyjnej aktywności jest również dziedzina polityki, życie społeczne, gospodarce, kultura, nauka i sztuka, stosunki międzynarodo-

¹⁵ Tenże, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Watykan 1988, n. 20.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże, n. 23.

¹⁸ Tamże.

dowe, mass media, a także szczególne dziedziny, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie.

Uprzywilejowanym miejscem kościelnej komunii jest parafia, będąca „niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek”¹⁹. Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* stwierdza wprost, że „we wspólnotach kościelnych działalność ich [świeckich] jest to tego stopnia konieczna, że bez niej apostołstwo samych pasterzy nie może być w pełni skuteczne” (n. 10). Jan Paweł II dopowie: „Oczywiście to radykalne stwierdzenie odczytywać należy w świetle «eklezjologii komunii», według której wszystkie posługi i charyzmaty, różne a zarazem komplementarne, są konieczne dla rozwoju Kościoła, każdy na swój własny sposób”²⁰.

Zastanawiając się nad kondycją polskiego laikatu, nie można abstrahować od istniejących realiów. W refleksji tej – jak podkreślają socjologowie – trzeba bowiem uwzględnić fakt bardzo dużego wewnętrznego zróżnicowania społeczności katolickiej. Upraszając, można powiedzieć, że polscy katolicy dzielą się na dwie mniej więcej równie silne grupy: jedną tworzą osoby regularnie praktykujące (przynajmniej raz w tygodniu), związane z Kościołem i otwarte na jego nauczanie, drugą konstytuują ludzie praktykujący nieregularnie albo w ogóle niepraktykujący (obecni w świątyni najwyżej kilka razy w roku), nie związani z Kościołem, odnoszący się do niego i jego przesłania moralnego i społecznego dość często z dużą rezerwą i krytycznością²¹. Poza tym nie można też pomijać faktu, że, mimo bardzo rozwiniętej infrastruktury kościelnej, tylko 4% Polaków należy do różnego rodzaju grup, wspólnot, ruchów religijnych oraz organizacji kościelnych, gdy tymczasem w Ameryce co drugi katolik, w zachodniej części Niemiec 16%, a w Italii 8% Włochów. Okazuje się, że próba zorganizowania polskich katolików nie jest zadaniem łatwym, czego wymownym przykładem pozostaje wątki rozwój Akcji Katolickiej²². Zapewne optymizmem może napawać informacja z roku dwutysięcznego, że z propozycji formacyjnych Kościoła korzysta około 4 milionów Polaków. Liczba ta budzi nadzieję, nawet gdy dla większości z nich okazją wspomnianej formacji jest tylko piesza pielgrzymka.

¹⁹ Tamże, n. 26.

²⁰ Tamże, n. 27.

²¹ Por. T. Szawiel, *Kościół polski widziany z zewnątrz*, Przegląd Powszechny (2000)11, s. 85.

²² Por. tamże, s. 90.

Podkreślając, że uprzywilejowanym miejscem kościelnej komunii jest parafia, i że w niej przede wszystkim kształtuje się, i dojrzewa aktywność świeckich wiernych, trzeba również zwrócić uwagę, że w niektórych sytuacjach może to rodzić konieczność podjęcia wysiłku jej rekonstrukcji. W polskich realiach spotkać można parafie tętniące autentycznym życiem wspólnotowym, ale bywają także i parafie całkowicie obumarłe, których codzienna egzystencja sprowadza się do działania tzw. urzędu parafialnego. Dla „kościelnych funkcjonariuszy” tych ostatnich jednostek – bo tak się nazywa potocznie tamtejszych kapłanów – najważniejszym problemem jest przedstawienie przez parafianina-petenta odpowiedniego do sytuacji zaświadczenia, w języku ulicy nazywanego często kwitem. W większych miastach owo zaświadczenie można zresztą nabyć na pobliskim bazarze za odpowiednią opłatą, jako że żyjemy w społeczeństwie wolnorynkowym, gdzie obowiązuje zasada popytu i podaży.

Nie odważę się powiedzieć, których parafii jest więcej. Do odpowiedniego sformułowania takiego sądu potrzeba solidnych badań socjologicznych. Nie sposób jednak nie zauważyć tego, co spotykamy na co dzień. Najczęściej aktywność laikatu w parafii ożywia się przy okazji budowy lub remontu świątyni. Proboszczowie wtedy wykazują sporo inicjatywy, aby do współdziałania w tej konkretnej sprawie pozyskać jak najszerszą rzeszę parafian. Okazją ograniczonej aktywności laikatu w polskiej parafii bywają ruchy, organizacje i małe wspólnoty – jeśli oczywiście takowe w ogóle w parafii są obecne. Wreszcie najbardziej wyspecjalizowane pole wspomnianej aktywności odnotować można w ramach parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych, pod warunkiem jednak powoływania ich w ogóle do istnienia w ramach konkretnego Kościoła lokalnego. Mam świadomość, że spotkać można jeszcze inne przykłady aktywności laikatu w naszych realiach, jednakże nie określają one standardów typowej polskiej parafii.

ZAKOŃCZENIE

Do powyższych obserwacji warto dołączyć wypowiedzi świeckich studentów teologii, uzyskane w związku z prowadzonymi ćwiczeniami z zakresu teologii laikatu. Chodziło o odpowiedź na kilka przedstawionych pytań. Jedno z nich miało ustalić, jakie są ich dobre i złe doświadczenia współpracy z duchownymi? Wśród odpowiedzi nie brak pozytywnych, jak zyczliwość, gotowość do podania ręki, współpraca z grupami duszpasterskimi. Pośród złych doświadczeń bardzo często

jednak powtarza się narzucanie przez kapłana swej woli i poglądów, a dalej – rozmowa z pozycji: jestem księdzem, a wy macie słuchać, zadufanie niektórych księży, którzy pomylili powołanie z zawodem, brak dialogu, brak możliwości decydowania lub opiniowania spraw, które dotyczą świeckich, lęk przed powierzaniem konkretnych zadań świeckim wiernym. Ale studenci odnotowali też i złe doświadczenia, których źródłem jest postawa świeckich, np. traktowanie Kościoła wyłącznie jako instytucji czy wrogość wobec własnej społeczności kościelnej.

Bardzo interesujące są ich odpowiedzi na pytanie, czego oczekuję i jak wyobrażam sobie pełniejsze zaangażowanie we współpracę z księżmi? Dominuje oczekiwanie powoływania rad duszpasterskich w parafii, postawy dialogu, otwarcia na świeckich wiernych, stworzenie możliwości wyrażania swej opinii przez świeckich, większej dyspozycyjności księży, większego zaufania do świeckich, partnerskiego i poważnego traktowania.

Myślę, że te ostatnie sugestie są najlepszą odpowiedzią na pytanie, co należałoby wziąć pod uwagę, aby pogłębić i rozwinąć proces kształcenia i formacji świeckich wiernych w Polsce – akcentować „synodalny” sposób prowadzenia parafii, wychowywać do dialogu. Równocześnie jednak wypowiedzi te zawierają wiele cennych uwag, które należałoby uwzględnić w formacji przyszłych duszpasterzy. Nie do pomyślenia jest bowiem sytuacja, w której formacja wspólnoty eklezjalnej koncentruje się jedynie na świeckich wiernych z pominięciem duchownych.

ACADEMIC THEOLOGICAL FACULTIES, MOVEMENTS AND ASSOCIATIONS
IN THE PROCESS OF EDUCATION AND FORMATION OF THE LAITY.
THE POLISH EXPERIENCE IN A TIME OF CHANGE

Summary

The socio-political changes in Poland in 1989 triggered significant changes also in the position and activity of the Church. For the first time since the World War II was over the Church can carry out its pastoral mission independently and without any external limitations. It requires developing a proper concept of pastoral work, in agreement

with the present situation. It is absolutely vital to engage in it lay believers, who under the Communist regime could fulfil their tasks in a very limited way. The new situation witnessed not only the further development of the already existing centres of lay formation, but also the establishment of numerous schools, new communities, movements and organizations. The question thus arises: how do they participate in lay formation and education and to what extent do their activities help to engage the laity in both, the life of the church community and the society in general?

KS. JAN PRZYBYŁOWSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Wychowanie i formacja chrześcijańska ludzi dorosłych a misja duszpasterska Kościoła

- WSTĘP. 1. MIŁOŚĆ W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE.
2. OBYCZAJOWOŚĆ W MIŁOŚCI. 3. OBLICZE MIŁOŚCI.
4. CZYN MIŁOŚCI. 5. WYCHOWANIE I FORMACJA – POZNAWANIE I UCZENIE SIĘ CZŁOWIECZEŃSTWA. 6. WYCHOWANIE WZAJEMNE.
7. SAMOWYCHOWANIE. 8. POZNANIE SAMEGO SIEBIE. 9. WYCHOWANIE I FORMACJA DROGĄ DO ŚWIĘTOŚCI. 10. ZALEŻNOŚĆ FORMACJI DUCHOWEJ I LUDZKIEJ. 11. ŻYCIE W ŚWIECIE, ALE NIE WEDŁUG OBYCZAJÓW ŚWIATA. 12. EWANGELICZNY WYMIAR FUNKCJI WYCHOWAWCZEJ KOŚCIOŁA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Wychowanie i formacja chrześcijańska powinny być oparte na miłości. Miłość jest ich źródłem, celem, środkiem, zasadą, metodą. Jeśli miłość jest w centrum formacji i wychowania, to należy postawić podstawowe pytanie: co miłość może zmienić w osobie chrześcijanina? Odpowiedź na to pytanie zawiera się w zmodyfikowanym przysłowiu łacińskim: *Christianus cognoscitur amore, more, ore, re* (chrześcijanina poznaje się po miłości, obyczajach, obliczu i czynach) – można uznać, że są to podstawowe wymiary wychowania i formacji chrześcijańskiej ludzi dorosłych.

W świetle nauczania Tradycji i Magisterium udział Kościoła w procesie wychowawczo-formacyjnym ma charakter pomocniczy. W konsekwencji oznacza to, że w każdym rodzaju wychowania i for-

macji chrześcijańskiej należy uwzględnić współpracę z Kościołem. Kościół pragnie nade wszystko wychowywać i formować chrześcijan „poprzez rodzinę”, w oparciu o właściwą jej „łaskę stanu” i „charyzmat” wspólnoty rodzinnej. Chodzi więc o to, aby czyniła to w łączności z Kościołem, biorąc w ten sposób udział w jego życiu i misji¹.

Wychowanie i formacja chrześcijańska człowieka zaczynają się w rodzinie. Taki jest naturalny porządek życia ludzkiego. Człowiek rodzi się w rodzinie, a jego ludzkim powołaniem jest założenie własnej rodziny. W rodzinie człowiek wychowuje się, dorasta i dojrzewa do kierowania własnym życiem i realizacją powołania chrześcijańskiego. Rodzina tworzy również środowisko formacyjno-wychowawcze, gdyż wokół niej skupia się życie społeczne i na niej koncentrują się społeczne działania. Rodzina może właściwie wypełniać swoją misję tylko wtedy, gdy jest traktowana jako naturalne środowisko życia człowieka, jako powołanie każdego człowieka, jako bogactwo społeczne, które wymaga szczególnej troski i opieki. Kościół wypełnia swoją funkcję wychowawczo-formacyjną we współpracy z rodziną, dlatego promuje życie rodzinne, wspiera jej rozwój, czuwa nad największą wartością rodziny: życiem, które jest owocem prawdziwej miłości.

1. MIŁOŚĆ W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE

Rodzina wyrasta z miłości małżonków, którzy decydują się na poczęcie dziecka. W tym misterium rodzenia nowego życia uczestniczy człowiek, osoba, która kocha, jako stworzenie jednostkowe, złożone z ciała i duszy. Jedynie wówczas, kiedy obydwaj wymiary stapiają się naprawdę w jedną całość, człowiek staje się w pełni sobą. Tylko w ten sposób miłość może dojrzewać, osiągając swoją prawdziwą wielkość². Ludzka, płodna miłość jest zatem ukierunkowana nie tylko na życie, ale także na dojrzewanie osoby ludzkiej.

Mężczyzna i kobieta w momencie małżeńskiego zjednoczenia są odpowiedzialni za dar, jakim dla siebie wzajemnie się stali przez sakramentalne przymierze. Logika całkowitego daru z siebie dla drugiego człowieka otwiera ich potencjalnie na rodzicielstwo³. W ten sposób

¹ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 1994, n. 16 (dalej cyt. jako: GS).

² Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”*, Rzym 2005, n. 5 (dalej cyt. jako: DCE).

³ W życiu małżeństwa i rodziny można wyróżnić dwa podstawowe aspekty: uświęcenie we wspólnocie wiernej miłości i uświęcenie przez płodność, z którą wiąże się zadanie chrześcijańskiego wychowania potomstwa. Droga do święto-

małżeństwo ma urzeczywistnić się jako rodzina. Jednak celem wzajemnego daru mężczyzny i kobiety jest nie tylko zrodzenie dzieci, lecz również doskonalenie się w miłości⁴.

Benedykt XVI naucza, że do rozwoju miłości, do wyższych jej poziomów, jej wewnętrznych oczyszczeń należy fakt, że poszukuje ona definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności – tylko ta jedyna osoba (mężczyzna dla kobiety i kobieta dla mężczyzny) – oraz w sensie „na zawsze” (wierność i uczciwość). Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu wieczność (DCE, n. 6).

2. OBYCZAJOWOŚĆ W MIŁOŚCI

Podstawą obyczajowości jest stosunek człowieka do bogactwa miłości i godności człowieczeństwa. Miłość prawdziwa jest jedną rzeczywistością, ale ma dwa wymiary: *eros* i *agape*. W życiu człowieka to jeden, to drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak te dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura, a w każdym razie ograniczona forma miłości (DCE, n. 8).

Człowiek również jest jedną rzeczywistością, ale jego konstytucja ludzka jest złożona z ciała i duszy. Człowiek staje się naprawdę sobą, kiedy ciało i dusza odnajdują się w wewnętrznej jedności. Jeżeli człowiek dąży do tego, aby być jedynie duchem i chce odrzucić ciało jako

ści, którą idą współcześni małżonkowie i rodzice, podlega dziś szkodliwym wpływom pewnych nurtów myślowych, dla których pożywkę stanowi hedonizm, szerzący się w całym społeczeństwie.

⁴ Małżeństwo trwa aż do śmierci, a rodzina istnieje do usamodzielnienia się dzieci. Nie chodzi tutaj o istotę, ale rodzaj relacji. Małżeństwo staje się rodziną, gdy pojawia się dziecko. Narodziny a potem wychowanie dziecka odbywają się w rodzinie. Gdy dziecko dorośnie, odkrywa powołanie do życia małżeńskiego. Związek małżeński oznacza opuszczenie domu rodzinnego. Wyjście z własnej rodziny ma jednak swoją cenę. Płacą ją najpierw rodzice, którzy muszą pogodzić się z odejściem dziecka. Płaci ją również dziecko, bo musi narodzić się powtórnie – opuszczając dom rodzinny rodzi się dla świata. Małżeństwo dziecka jest naturalną kontynuacją miłości i życia rodziców. Rodzice zostają więc wzbogaceni miłością i życiem swojego dziecka, które realizują się w ich małżeńskim życiu. Związek małżeński prowadzi do powstania rodziny i od tego momentu relacja małżeńska zostaje ubogacona relacją rodzinną. Jednak ta relacja może być prawidłowa pod warunkiem, że rodzice pozwolą dziecku uwolnić się od samych siebie i uniezależnić. Jest to bardzo trudne zadanie, zwłaszcza dla matki, ale konieczne. W tej nowej sytuacji nadal funkcjonuje więź rodzicielska, ale ważniejsza staje się więź małżeńska i rodzinna.

dziedzictwo tylko zwierzęce, wówczas duch i ciało tracą swoją godność. Jeśli, z drugiej strony, odzęgnyje się od ducha i wobec tego traktuje materię, ciało, jako jedyną rzeczywistość, tak samo traci swoją wielkość. Gassendi pozdrawiał żartobliwie Kartezjusza: „O duszo!”, a Kartezjusz odpowiadał: „O ciało!”⁵. Kocha jednak nie sama dusza i nie samo ciało: kocha człowiek (DCE, n. 5).

3. OBLICZE MIŁOŚCI

O obliczu prawdziwej miłości decyduje obraz człowieka. Biblijna opowieść o stworzeniu mówi o samotności pierwszego człowieka, Adama, któremu Bóg chce dać stosowną pomoc. Żadne ze stworzeń nie może być dla człowieka pomocą, jakiej potrzebuje, chociaż sam dał nazwę wszystkim dzikim zwierzętom i ptakom, włączając je w ten sposób w kontekst swojego życia. Tak więc Bóg stwarza kobietę z żebra mężczyzny i Adam znajduje pomoc, jakiej potrzebuje: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23). Można zobaczyć na tle tego opowiadania idee występujące, na przykład w micie opowiedzianym przez Platona, według którego człowiek pierwotnie miał kształt kuli, co oznacza, że sam w sobie był kompletny i samowystarczalny. Ale, karząc go za pychę, Zeus go przepołowił i teraz nieustannie poszukuje swej drugiej połowy, i dąży ku niej, aby odzyskać pełnię⁶.

W przekazie biblijnym nie ma mowy o karze, ale w Objawieniu pojawia się myśl, że człowiek jest w jakiś sposób niekompletny i ze swej natury dąży do znalezienia w drugim dopełnienia swej całości. W Biblii występuje również prawda, że tylko w zjednoczeniu mężczyzny i kobiety człowiek może stać się „kompletny”. Wyraża to najpełniej proroctwo dotyczące Adama: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24)⁷.

Benedykt XVI zauważa, że mamy tu do czynienia z dwoma ważnymi aspektami: *eros* jest niejako zakorzeniony w naturze człowieka. Adam poszukuje i „opuszcza ojca swego i matkę swoją”, by odnaleźć niewiastę; jedynie razem przedstawiają oni całość kształtu człowieczeństwa, stając się „jednym ciałem”. Nie mniej ważny jest drugi aspekt: ze względu na ukierunkowanie zawarte w akcie stwórczym *eros* kieruje

⁵ Por. R. Descartes, *Oeuvres*, opr. V. Cousin, vol. 12, Paryż 1824, s. 95nn.

⁶ Por. Platon, *Uczta*, 189c-192d.

⁷ DCE, n. 11.

człowieka ku małżeństwu, związkowi charakteryzującemu się wyłączością i definitywnością; tak i tylko tak urzeczywistnia się jego głębokie przeznaczenie. Monoteistycznemu obrazowi Boga odpowiada monogamiczne małżeństwo. Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości. Ten ścisły związek między erosem i małżeństwem występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej (DCE, n. 11).

4. CZYN MIŁOŚCI

Z małżeńskiej jedności rodziców rodzi się nowy człowiek, który przynosi z sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga: w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby⁸. Człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (KDK, n. 24). Geneza człowieka to nie tylko prawa biologii, to równocześnie stwórcza wola Boga. Należy ona do genealogii każdego człowieka. Bóg „chciał” człowieka od początku i Bóg go „chce” w każdym ludzkim poczęciu i narodzeniu. Bóg „chce” człowieka jako osoby, czyli istoty do Siebie podobnej. Każdy człowiek jest stworzony przez Boga „dla niego samego”⁹. W osobową konstytucję każdego człowieka, a także w człowieczeństwo, wpisana jest wola Boga, który chce, aby człowiek posiadał celowość jemu tylko właściwą. Bóg daje człowieka rodzinie i społeczeństwu. Rodzice, stając wobec nowej ludzkiej istoty, powinni mieć pełną świadomość tego, że Bóg „chce” tego człowieka „dla niego samego”¹⁰.

Nowy człowiek od chwili poczęcia przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się i „urzeczywistniło” jego człowieczeństwo (KDK, n. 24). Podstawowym powołaniem człowieka jest „być człowiekiem” na miarę daru, jaki otrzymał. W pierwszym rzędzie na miarę tego „talentu”, którym jest samo człowieczeństwo, a z kolei dopiero na miarę wszystkich talentów osobistych (indywidualnych), jakimi został obdarzony. W tym znaczeniu Bóg chce każdego człowieka „dla niego samego”¹¹.

⁸ GS, n. 9.

⁹ Odnosi się to do każdego człowieka, również do tych, którzy przychodzą na świat z jakimś głębokim schorzeniem lub niedorozwojem.

¹⁰ GS, n. 9.

¹¹ Tamże. Jednakże w „zamyśle Boga” powołanie ludzkiej osoby sięga dalej, poza granice czasu. Wychodzi na spotkanie tego zamierzenia Ojca Przedwiecznego, które zostało objawione w Słowie Wcielonym: „Bóg chce człowieka obdarzyć

Ta prawda jest fundamentem wychowania i formacji chrześcijańskiej. Rodzice mają najpierw wychowywać człowieczeństwo swego dziecka, a na drugim miejscu wzbogacać to człowieczeństwo poprzez wpajanie potomstwu chrześcijańskiej nauki i ewangelicznych cnót (KK, n. 41). Jest to najważniejszy apostołat w środowisku rodziny. Poznawanie i uczenie człowieczeństwa, a także dzieło duchowej i moralnej formacji dzieci, uświęca jednocześnie samych rodziców, którzy zaznają dobrodziejstwa odnowy własnego człowieczeństwa i pogłębienia własnej wiary.

5. WYCHOWANIE I FORMACJA – POZNAWANIE I UCZENIE SIĘ CZŁOWIECZEŃSTWA

Źródłem człowieczeństwa jest złączenie materii i ducha w osobie człowieka. Człowieczeństwo ma zatem zawsze wymiar jednostkowy, gdyż stwórczy zamysł Boży realizuje się zawsze jednostkowo wobec każdej osoby ludzkiej. Bóg nie stwarza ludzkości, lecz osobę ludzką obdarzoną człowieczeństwem. Zagrożenie człowieczeństwa wynika z rozdziału pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co materialne w człowieku. Prowadzi to bowiem do tego, że ludzkie ciało jest traktowane w kategoriach specyficznego podobieństwa do wszystkich innych ciał w przyrodzie, które człowiek wykorzystuje jako tworzywo dla produkcji dóbr konsumpcyjnych. Zastosowanie tych samych kryteriów do człowieka jest olbrzymim zagrożeniem, gdyż sprawia, że ciało ludzkie, oderwane od ducha, staje się tworzywem, podobnie jak ciała zwierząt¹².

Dualistyczne myślenie o człowieku prowadzi także do rozwoju nowożytnego racjonalizmu, który promuje radykalne przeciwstawienie ducha i ciała w człowieku.¹³ Człowiek natomiast jest osobą przez swoje ciało i ducha zarazem¹⁴. Nie można tego ciała sprowadzić do wymiarów czystej materii, jest bowiem ciałem „uduchowionym”, podobnie jak duch jest tak głęboko zjednoczony z ciałem, że poniekąd moż-

uczestnictwem w swym Boskim życiu”. Chrystus mówi: „przyszedłem, aby żyć i mieli je w obfitości” (por. J 10,10).

¹² GS, n. 19.

¹³ Ten sam filozof (Kartezjusz), który powiedział: „Myślę, więc jestem” (*Cogito ergo sum*), dał równocześnie początek współczesnemu myśleniu o człowieku, które ma charakter dualistyczny.

¹⁴ „Corpore et anima unus”, jak to trafnie określa Sobór (KDK, n. 14). To zdanie Soboru Watykańskiego II jest poniekąd długo oczekiwaną odpowiedzią, jaką Kościół daje nowoczesnemu racjonalizmowi.

na go nazwać duchem „ucieleśnionym”. Najgłębszym źródłem jego poznania jest Słowo, które stało się Ciałem, dlatego to tylko Chrystus objawia człowiekowi człowieka¹⁵.

Chrześcijańska koncepcja człowieczeństwa przeciwstawia się przesłankom „oświeceniowym”, zgodnie z którymi człowiek jest „bardziej” człowiekiem, jeśli jest „tylko” człowiekiem. Jednak takie określenie człowieka prowadzi do gloryfikacji ciała, a w miłości gloryfikuje eros sprowadzony jedynie do „seksu”. Taka miłość staje się towarem, zwykłą „rzeczą”, którą można kupić i sprzedać, co więcej, sam człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie „tak” człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek traktuje wtedy ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany, a zarazem przyjemny i nieszkodliwy. W rzeczywistości jest to przejaw degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością istnienia człowieka, nie jest już żywym wyrazem całości jego bytu, lecz jest jakby wrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. Żłudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności. Natomiast wiara chrześcijańska zawsze uznawała człowieka za byt jedyny a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób nowej szlachetności (DCE, n. 5).

W perspektywie takiej wizji człowieka i miłości trzeba stwierdzić, iż ludziom współczesnym grozi wyobcowanie z tego wszystkiego, co na różne sposoby należy do pełnego bogactwa człowieka. Odnosi się to również do rodziny. Afirmacja osoby w znacznej bowiem mierze wiąże się z rodziną. Rodzina w Bożej myśli jest pierwszą szkołą człowieczeństwa w każdej postaci. Jest w tym zawarty imperatyw: bądź człowiekiem jako syn twojej ojczyzny, jako obywatel twojego państwa, jako – w znaczeniu nowożytnym – obywatel świata¹⁶.

6. WYCHOWANIE WZAJEMNE

W wychowaniu i formacji chrześcijańskiej chodzi o to, aby podjąć całe potencjalne bogactwo, jakim jest każdy człowiek rozwijający się pośród rodziny i zaktualizować je w coraz dojrzsalsze człowieczeństwo.

¹⁵ GS, n. 19.

¹⁶ Tamże, n. 15. Bóg jest „przyjazny” człowiekowi (*filanthropos*, jak mówili Grecy). Stwórca wszechrzeczy jest Bogiem miłości i życia. Pragnie On, aby człowiek miał życie i aby miał je w obfitości, jak mówi Chrystus (por. J 10,10).

Jest to proces wzajemny: wychowawcy i rodzice są równocześnie w pewien sposób wychowywani. Ucząc człowieczeństwa swoje dziecko, sami też poznają je na nowo i uczą się go na nowo. Tu objawia się organiczna struktura rodziny¹⁷.

Człowieczeństwo jest darem. Wychowanie polega na nieustannym poznawaniu jego bogactwa. Człowieczeństwo tworzy natura, która jest także fundamentem życia duchowego człowieka. Człowieczeństwo jest niezmienne, a nieustannym zmianom podlega osobowość, charakter, myślenie, działanie, stan emocjonalno-uczuciowy człowieka. Wychowanie człowieczeństwa ma charakter ciągły i trwa przez całe życie. Żyjesz, a zatem musisz się wychowywać, a jednocześnie być wychowywanym i wychowywać innych. Wychowanie zatem jest obdarowywaniem się nawzajem bogactwem człowieczeństwa. Można uczyć drugiego człowieka człowieczeństwa, ale nie można go zmienić. Poznawanie człowieczeństwa jest zawsze odkrywaniem nowych jego wymiarów. To poznanie nie ma ograniczeń, gdyż człowieczeństwo jest niepojętym, nieogarnionym, bezgranicznym bogactwem. W człowieczeństwie każdego człowieka jest bowiem zapisane podobieństwo Boże (człowieczeństwo – natura ubogacona duchem). Wychowanie jest więc przede wszystkim dwustronnym obdarzaniem człowieczeństwem. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat¹⁸.

7. SAMOWYCHOWANIE

Wychowanie i formacja nigdy się nie kończą, gdyż Chrystus żywa – to znaczy objawia swą konkretną i ściśle określoną wolę – w każdej porze życia. Dlatego czuwanie, to znaczy uważne nasłuchiwanie głosu Boga, jest podstawowym i niezmiennym nastawieniem ucznia Chrystusowego. Nie chodzi jednak tylko o to, by chrześcijanie wiedzieli, czego Bóg chce od każdego z nich w różnych sytuacjach życia. Trzeba jeszcze czynić to, czego Bóg chce¹⁹. Ażeby zaś w postępowaniu dochować wierności woli Bożej, trzeba być do tego zdolnym i stale tę zdolność rozwijać – oczywiście z pomocą łaski Bożej, której nigdy

¹⁷ GS, n. 16.

¹⁸ Tamże. Nie przestaje to być aktualne również w przypadku dzieci ułomnych i niedorozwiniętych fizycznie lub psychicznie. Pod tą postacią również objawia się człowieczeństwo, które może być wychowawcze i to w sposób szczególny.

¹⁹ Chrześcijanom przypominają o tym słowa Maryi, Matki Jezusa, wypowiedziane do sług w Kanie: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5).

nie braknie, jak mówi św. Leon Wielki: „Ten, który dał godność, da także siłę!”²⁰ a także poprzez wolną i odpowiedzialną współpracę każdego chrześcijanina indywidualnie²¹.

Proces wychowawczy prowadzi zatem do takiego stopnia dojrzałości psychofizycznej, aby człowiek zaczął „wychowywać się sam”. Z biegiem czasu to samowychowanie przerośnie poniekąd dotychczasowy proces wychowawczy. Przerastając, nie przestaje jednak w dalszym ciągu z niego wyrastać. Młody człowiek spotyka nowe osoby i nowe środowiska, a w szczególności nauczycieli i kolegów w szkole, którzy zaczynają wywierać na jego życie dodatni albo ujemny wpływ wychowawczy. W tym nowym kontakcie występuje pewien dystans, a nawet sprzeciw w stosunku do wychowania rodzicielskiego, w stosunku do rodziny. Mimo wszystko jednak proces samowychowania w zasadniczej mierze potwierdza to, co dokonało się w chłopcu czy dziewczynie poprzez wychowanie w rodzinie i w szkole. Nawet przeobrażając się, odchodząc we własnym kierunku, młody człowiek pozostaje nadal w orbicie swych egzystencjalnych korzeni²².

8. POZNANIE SAMEGO SIEBIE

Podstawowym celem formacji świeckich katolików jest coraz pełniejsze odkrywanie przez nich własnego powołania i coraz większa gotowość do tego, by żyć nim w wypełnianiu własnej misji. To osobiste powołanie i misja określa godność i odpowiedzialność każdego z katolików świeckich i stanowi środek ciężkości całego dzieła formacji. Jej celem jest bowiem pomoc w radosnym i pełnym wdzięczności rozpoznaniu tej godności oraz w wiernym i wspaniałomyślnym podjęciu odpowiedzialności za nią. Ludzie są odwiecznie obecni w Bożym zamyśle, bo umiłował ich jako osoby jedyne i niepowtarzalne, wzywając każdego indywidualnie jego własnym imieniem²³. Jednak przedwieczny plan Boga objawia się każdemu człowiekowi w miarę rozwo-

²⁰ „Dabit virtutem, qui contulit dignitatem!”. Św. Leon Wielki, *Serm. II*, 1: *S. Ch.* 200, 248.

²¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1989, n. 58 (dalej cyt. jako: ChL)

²² GS, n. 16.

²³ Chrystus jest dobrym Pasterzem, który „woła (...) swoje owce po imieniu” (J 10,3).

ju historii jego życia i tworzących go wydarzeń, a więc stopniowo: w pewnym sensie z dnia na dzień²⁴.

W sferze osobowego samopoznania dokonuje się proces nieustannego dążenia do prawdy i do konfrontacji z nią: im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju. Z tego poznania rodzą się pytania o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot ludzkiego poznania, staje się tym samym częścią życia człowieka. Wiedza o samym sobie nie jest więc dana, ale trzeba ją zdobywać. Poznanie świata jest konieczne, aby człowiek mógł poznać siebie. Nie jest to jednak wiedza całkowita, gdyż dotyczy jedyności i niepowtarzalności każdej istoty ludzkiej, a także jej wartości osobowej. Poznanie świata nie daje jednak człowiekowi możliwości poznania swojej osobowości. Ta wiedza jest bowiem w człowieku i można ją wydobyć jedynie poprzez wejście w samego siebie.

Według Jana Pawła II, wezwanie: „poznaj samego siebie”, wryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą powinien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako „człowiek”, czyli ten, kto „zna samego siebie”. Wystarczy zresztą przyjrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?²⁵ Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek powinien nadać własnemu życiu²⁶.

²⁴ Warunkami, od których zależy odkrywanie konkretnej woli Pana odnoszącej się do życia, są: pełne gotowości i uważne wsłuchiwanie się w Słowo Boże i naukę Kościoła, synowska i wytrwała modlitwa, korzystanie z mądrego i troskliwego kierownictwa duchowego, rozpoznawanie w świetle wiary otrzymanych darów i talentów, a także sytuacji społecznych i historycznych, w których wypadło nam żyć (ChL, n. 58).

²⁵ Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdują się w Wedach, jak również w Awestach; spotyka się je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są także obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Rzym 1989, n. 1.

9. WYCHOWANIE I FORMACJA DROGĄ DO ŚWIĘTOŚCI

W dialogu między Bogiem, który wzywa, a osobą, do której odpowiedzialności apeluje, zawiera się możliwość, a raczej konieczność integralnej formacji chrześcijańskiej, która jest stałym procesem osobistego dojrzewania i upodabniania się do Chrystusa, zgodnie z wolą Ojca, pod kierunkiem Ducha Świętego (ChL, n. 57).

Zakładając jedność świętości, nauczanie soborowe dopuszcza różnorodne formy duchowości chrześcijańskiej, zależnie od różnych stanów życia i posług: „W różnych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży (...). Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość (KK, n. 41)”²⁷.

W zwyczajnym spełnianiu miłości chrześcijańskiej jej materialnym przedmiotem są u świeckich stworzenia²⁸. W tym też miłość świeckich do Boga różni się od miłości osób duchownych. Lecz ten rodzaj miłowania Boga w stworzeniach, a stworzeń w Bogu, nie jest sam w sobie przeszkodą do doskonałości, a raczej stanowi on dla świeckich właściwy sposób uświęcenia. Doświadczenie codzienności dowodzi, że świeccy, krocząc tą drogą, doświadczają niekiedy pewnego napięcia, czasem bardzo bolesnego, między miłością Boga a miłowaniem świata. Lecz to napięcie nie powinno być rozwiązane na korzyść faktycznego odwrócenia i uczuciowego odłączenia się od świata, jak powinno to mieć miejsce w życiu osób duchownych. Byłoby to zdradą powołania świeckiego oraz utratą skutecznego środka do świętości²⁹.

Według Soboru, istotnym element „świeckiego charakteru” laikatu jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej (KK, n. 31). Nie otrzymują zatem gotowego „produktu”, ale sami zajmują się wyszukiwaniem znaków królestwa Bożego. Jest ono ukryte, jak skarb lub drogocenna

²⁷ E. Weron, *Niebezpieczeństwo klerikalizacji laikatu*, *Communio* 7(1987)3, s. 91-92.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że modlitwa jest najpierw przeżywana na podstawie rzeczywistości stworzenia i taka modlitwa jest udziałem bardzo wielu sprawiedliwych we wszystkich religiach (KKK, n. 2569). Stworzenie należy zatem do religijnego wymiaru życia człowieka.

²⁹ P. C. Phan, *Możliwość duchowości świeckich*, *Communio* 7(1987)3, s. 79-80. Dla świeckich chrześcijan żyjących w małżeństwie: „przypodobać się” swojemu małżonkowi znaczy: „przypodobać się” Panu.

perła (por. Łk 13,44-46), w sprawach światowych. Do istoty duchowości świeckich należy zatem pozostawanie w świecie, natomiast przyczynianie się do jego uświęcenia od wewnątrz otwiera ich na dialog z osobami duchowymi³⁰.

Formacja świeckich domaga się odczytania Ewangelii z uwzględnieniem mądrości świata, w którym żyją na co dzień. Mądrość ta tworzy się w rzeczywistości ziemskiej, która jest naznaczona skutkami grzechu pierworodnego (aspekt przedmiotowy), ale staje się zła tylko w relacjach podmiotowych, które można oceniać moralnie (interpretacja eschatologiczna – finalna). Rzeczywistość doczesna może jednak przekraczać wymiary moralnej interpretacji i otwiera się wtedy możliwość eksperymentalnego (doświadczalnego) zdobywania mądrości ziemskiej przez ludzi świeckich, co również stanowi wymiar spełniania się niezmiennej woli Bożej³¹. W wymiarze eksperymentalnym mądrości ziemskiej nie popełnia się błędów, a każde nowe doświadczenie jest nauką. W konsekwencji oznacza to, że w dorastaniu eksperymenty „nieudane” są tak samo ważną częścią tego procesu, jak doświadczenia, które się powiodły. Wierni świeccy, żyjący w świecie, jeśli nawet nie potrafią w sposób pozytywny odpowiadać na łaskę Ducha Świętego i poddać się „kierownictwu duchem ewangelicznym” (KK, n. 31), to przecież weryfikują w swoim codziennym życiu prawdę Bożą, pobierając codzienne, często trudne lekcje mądrości w szkole zwanej życiem. Ich życiowe działania (myśl, słowo, uczynek) można oceniać moralnie, czyli oddzielać dobro od zła, ale codzienność niesie ze sobą również bolesne doświadczenia egzystencjalne, w których pojawia się nie tylko świadome i dobrowolne przekroczenie Bożych przykazań (grzech), ale również zwykła ludzka słabość, która może sprawić, iż człowiek się zagubi (zblądzi) na swojej drodze życia. W takich sytuacjach chrześcijanin ma prawo modlić się słowami z Brewiarza: „Pochyl się, Panie, nad ludzką niedolą, nad naszym grzechem i naszą słabością, która nie zawsze jest buntem przed Tobą, lecz

³⁰ „Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Tam powołuje ich Bóg, aby, pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (KK, n. 31).

³¹ „Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związani i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa oraz służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (tamże).

tylko nędzą człowieczą. Przecież my wszyscy najszczerzej pragniemy pójść za wezwaniem Nowiny Twojej łaski; miej miłosierdzie więc, Boże, nad nami i okaż litość zbłąkanym” (Hymn niesporów z *Liturgii Godzin* z piątku II tygodnia)³².

10. ZALEŻNOŚĆ FORMACJI DUCHOWEJ I LUDZKIEJ

Według *Kodeksu Prawa Kanonicznego* formacja podstawowa wiernych, powołanych „do prowadzenia życia zgodnego z doktryną ewangeliczną”, oparta jest na wychowaniu chrześcijańskim, którego „celem jest osiągnięcie dojrzałości osoby ludzkiej” oraz „poznanie i przeżywanie tajemnicy zbawienia” (kan. 217). Wiąże się z tym jednak pytanie o hierarchię i zależność formacji duchowej i ludzkiej. Można suponować, że między nimi występuje równość znaczenia i roli, jakie mają wypełniać. Nie faworyzując żadnej z nich w płaszczyźnie ich przedmiotowej wartości, należy im też przyznać równouprawnienie czasowe. Bez względu na wewnętrzne odczucia formowanych i zewnętrzny obraz przebiegającej formacji rozkwit ludzki i religijny wzrost dokonują się równocześnie, ale niezależnie³³. Nie można zatem zakładać, że głębokość zmian w płaszczyźnie ludzkiej przełoży się na efekty duchowe i odwrotnie – owocność zmian duchowych nie wpływa bezpośrednio na dynamizm wzrostu ludzkiego³⁴.

³² W ciekawy sposób uzasadnia to J.-L. Marion, który twierdzi, że „ochrzczony nie może i nie powinien działać inaczej jak tylko na mocy swego kapłaństwa, to znaczy mając na uwadze nawrócenie świata w sobie samym. Jego słowa i czyny nabierają wartości w miarę tegoż nawrócenia, wytyczając zarazem jego krzywą. Krzywa ta może wznosić się, ale i opadać aż do zdrady włącznie. Skoro jednak żadne niepowodzenie nie jest nieuleczalne, nigdy też pojedynczy błąd ochrzczonego nie narusza prawdy Chrystusa. Ukazuje jedynie (tymczasowe) ograniczenia procesu nawrócenia. Błąd wiąże się z życiem chrześcijańskim równie nieuchronnie jaki grzech, nie bardziej jednak od tego ostatniego. Ochrzczony podlega błędowi, skoro nawraca w sobie samym cząstkę rzeczywistości. Nie powinien go ganić za to ci, którzy – dobrowolnie lub nie – nie mają takiego samego odniesienia do rzeczywistości. Albowiem rzeczywistość, przygodność zawiera w sobie błąd. Zob. J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, *Communio* 1(1981)6, s. 102.

³³ Człowiekowi świeckiemu można wyznaczyć dwa zadania: podbijać przestrzeń i uświęcać czas. Problem czasu można rozwiązać tylko poprzez uświęcanie czasu. Dla samych ludzi czas jest nieuchwytny, a ludzi połączonych z Bogiem czas jest zamaskowaną wiecznością. Zob. A. Heschel, *Uświęcać czas*, *Życie duchowe* 39(2004), s. 24.

³⁴ W. Stinissen twierdzi, że „człowiek, który się modli dużo i gorliwie, zyskuje charyzmat szczególnego promieniowania. Może być ono niewidoczne dla tych,

Zewnętrzne zachowania nie odzwierciedlają ani poziomu życia duchowego, ani jakości egzystencji ludzkiej³⁵.

Na zewnątrz każdy człowiek jest „osobowo sobą” i nie podlega w tym względzie żadnym ocenom. Chrystusowe wskazanie: „nie sądzicie, abyście nie byli sądzeni” może oznaczać, że osoba ludzka znajduje się poza zasięgiem sądów innych ludzi właśnie dlatego, że osobę stworzył Bóg, z tego powodu oceniając człowieka nie osądza się osoby ludzkiej, ale ewaluuje Boga, który objawia swoją istotę poprzez „obraz i podobieństwo”. Każdy człowiek inaczej przedstawia ten „obraz i podobieństwo”, a wielość i niepowtarzalność tych „przedstawień i podobieństw” w osobach stworzonych ludzi świadczy o nieskończonym bogactwie Pierwotworu (Stworzyciela).

którzy się nie modlą, ale wyczuwalne dla tych, którzy sami też krocą po drogach modlitwy. Wokół takich osób panuje atmosfera wewnętrznego skupienia, oni budzą modlitwę w drugich. Promieniowanie Jezusa było tak silne, że wokół Niego istniała wielka strefa modlitwy; strefa modlitwy, którą nazywamy Kościołem, mistyczna wspólnota, która gromadzi się wokół Niego jak opiłki żelaza wokół magnesu. Każdy chrześcijanin powinien stwarzać taką strefę milczenia i pokoju wokół siebie, czegoś przypominającego łagodny powiew, który posłyszał prorok Eliasz, kiedy Bóg mu się objawił (por. 1Krl 19,12)” (W. Stinissen, *W drodze do transfiguracji*, *Życie duchowe* 39(2004), s. 83).

³⁵ W mądrości ludowej funkcjonuje przysłowie: „Modli się pod figurą, a diabła ma pod skórą”. Jest to nawiązanie do oddzielenia rozwoju duchowego od dojrzałości osobowej. Czy modlitwa może jednak zmieniać zachowanie człowieka do tego stopnia, aby przestał być sobą? Jeśli przyjmie się założenie, że modlitwa służy kształtowaniu się duchowości człowieka, to nie można równocześnie oczekiwać, że życie duchowe zmieni człowieka w takim samym wymiarze przestrzenno-czasowym. Jego natura wymaga bowiem pracy i wysiłków, których celem będzie dojrzałość osobowościowa. Łaska buduje na naturze – ta zasada nie ma jednak lustrzanego odbicia. Nie można zatem powiedzieć, że natura buduje na łasce. Wielość łask nie zmienia bowiem istoty natury, która podlega skutkom grzechu pierwotnego i przed zmartwychwstaniem ciała pozostanie naznaczona ludzką słabością. Jest jednak możliwe podążanie natury za łaską. W tym znaczeniu można mówić o naśladowaniu Chrystusa: „Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladowuje”. Podążając za Jezusem człowiek staje się Jego uczniem, chrześcijaninem, ale jego życie nadal podlega prawom natury i jest on narażony na pokusy. Idąc za Jezusem człowiek zbliża się do królestwa Bożego, ale przecież nie odchodzi ze świata, a często nawet bardziej jeszcze wchodzi w świat. Chociaż jego życiowa sytuacja podlega więc wszystkim prawom natury, to jednak duchowy rozwój zmienia charakter jego relacji do świata. Cytowane wyżej przysłowie zawiera jednak ważne przesłanie. Sama modlitwa nie zmieni człowieka, nawet najbardziej pobożnego. Wypędzenie diabła domaga się miłości, ale nie tylko duchowej, Chrystusowej – ta jest pierwsza i najważniejsza, ale także miłości bliźniego, której uczy nas Ewangelia.

W tym kontekście nasuwa się trudne pytanie natury moralnej: Czy można osądzać postępowanie ludzkie? Powszechnie uznaje się, że każdy ma prawo oceniać zachowania i działania, nie dotykając osoby człowieka³⁶. Mówi się: piętnuje zło, ale nie krzywdę człowieka. Oczywiście, że istnieje prawo do wydawania sądów, ferowania wyroków, ale to prawo należy do wspólnoty, albo szerzej do społeczności: „idź, donieś Kościołowi”³⁷. Poza tym sądy dotyczą jedynie sytuacji patologicznych, przy ocenie których należy odwołać się do wartości podstawowych, dla jednych ewangelicznych, dla innych naturalnych.

To, co stanowi neutralny (obojętny i niezobowiązujący) format człowieczeństwa można podważać lub sankcjonować. Każdy ma prawo do formułowania własnych opinii. Jednak z opiniowania bardzo łatwo przejść na negatywne ocenianie i osądzanie. Jezus jednoznacznie odrzuca wszelkie formy sądów i ocen: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą” (Mt 7,1-2)³⁸. Jeżeli więc występuje nawet najmniejsza wątpliwość co do postępowania drugiej osoby, to nie może przekładać się ona na negatywny stosunek do niej. Neutralność domaga się zatem otwartej postawy wobec potencjalnego dobra i powściągliwości wobec ewentualnego zła. Negatywne przejawy ludz-

³⁶ Wolno, a nawet należy osądzić grzech nie dotykając osoby, ukarać za czyny, ale nie niszczyć człowieka.

³⁷ Warto w tym miejscu odwołać się do refleksji J.-L. Mariona. „Ochrzczony nawraca w sobie świat jedynie za cenę przyjmowanych na siebie i przez siebie trudów i niebezpieczeństw. Wynika stąd ta straszliwie powolna długość jego nawrócenia; rozchodzi się bowiem zawsze o przemianę rzeczywistości. Ukazuje się też tym samym istotna funkcja kapłaństwa wiernych: rzeczywistość, nad którą można pracować jedynie wówczas, gdy się ją w siebie wciela, narzuca konieczność trwałości, uczy go cierpliwości, oswaja z możliwością niepowodzenia. (...) Ochrzczony kroczy wciąż za wolno, mając nogi zanurzone w błocie. Ale błoto – to rzeczywistość. Nie może też iść do Chrystusa, nie niosąc rzeczywistości na zelówkach swego obuwia. (...) A ponieważ obozuje nieustannie na polu nawrócenia, zrozumiał już od dawna, że wszelkie analizy, metody, techniki i inne środki pedagogiczne nie są w stanie zmienić rzeczywistości, o ile się jej nie przeprowadzi przez próbę wyznania wiary, zaangażowania czynnego miłości, cierpliwości i nadziei, to znaczy przez nawrócenie jednostek. Ochrzczony zna jedno tylko narzędzie skuteczne nawrócenia świata: własną duszę oraz dusze swych siostr i braci - dusze stanowiące ciało nawrócenia. Dla niego, który ma jedną tylko duszę, najbardziej palące zadanie polega na jej nawróceniu; uświadamia przy tym sobie dobrze, że nie osiągnie tego sam ani z siebie, lecz jedynie dzięki łasce i współpracy (czynnej) wspólnoty” (J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, art. cyt., s. 100-101).

³⁸ Święty Łukasz uściśla tę przestrożę Jezusa: „Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni” (Łk 6,37).

kiej natury stanowią bowiem najtrudniejsze wyzwanie dla zachowania neutralności i unikania ocen, i osądzania człowieka.

Pozytywne wymiary człowieczeństwa domagają się jednoznacznej, aprobowanej argumentacji. Bardzo łatwo jednak zejść z drogi akceptacji bezwarunkowej symptomatów osobowych i podjąć, wydawałoby się, twórczą ich krytykę. Krytyka nie wymaga jednak rozeznania prawdy i aktualizacji jej uwarunkowań, gdyż w zetknięciu z jej faktorem krytyk pełni rolę prestidigitatora fałszu. Krytyka tego, co pozytywne domaga się chytrości, przebiegłości, podstępności, które posłużą fałszowaniu lub odrzuceniu prawdy. Krytyka, która atakuje dobro jest bardzo chwytna, pociągająca i szybko znajduje bezwolnych naśladowców. Daje im bowiem szansę na zajęcie jednoznacznej postawy wobec dobra, bez angażowania autorytetu osobowego. Krytykiem dobra może być każdy i nie wymaga się od niego żadnych referencji. Źródłem krytyki dobra w innych jest niechęć, a nawet nienawiść dobra. W drugiej osobie (Bożej lub ludzkiej) najłatwiej umiejscowić własne porażki, lęki, popełnione zło, niespełnione marzenia, utracone szanse³⁹. Człowiek nienawidzi drugiej osoby za jej dobro, które go obezwładnia i przeszkadza. Natomiast słabości innych nie stanowią wyzwania i nie zagrażają relacjom osobowym. Łączy się z tym solidarność w złu. Zło zrównuje ludzi, upraszcza relacje między nimi, usypia czujność. Zło potrafi się bronić, gdyż atakuje dobro w innych. Inaczej ma się sprawa z dobrem, które żyje własnym życiem, wymyka się spod władzy człowieka, nobilituje i wywyższa; dobro się nie broni: „nie stawiajcie oporu złu”. Jest to jeden z wymiarów prawa miłości ewangelicznej.

Dla chrześcijan najwyższym i jedynym prawem jest prawo miłości, które decyduje o rozwoju ludzkim i rozkwicie religijnym, dlatego nie zależą one jedynie od wysiłków samego człowieka. Procesy naturalne i duchowe (nadenaturalne) nie przebiegają bowiem tylko w sposób subiektywny na płaszczyźnie wolności i świadomości, ale także dokonują się w oparciu o obiektywne wpływy wrodzonych (zaplanowanych) przyczyn pierwotnych. Wzrost ludzki ma swoją fizjologię, której kolejne etapy rozwoju (w tym znaczeniu starzenie się organizmu nie jest uwstecznianiem procesów życiowych, ale ich naturalną konsekwencją

³⁹ Człowiek ma skłonność przenoszenia na Boga własnych potrzeb, ale w takich sytuacjach doświadcza nieadekwatności swoich oczekiwań wobec Niego. Czułym barometrem tej niewłaściwej postawy jest modlitwa, która staje się obszarem „milczenia i nieobecności Boga, tego Boga, który nie pozwala odnaleźć się tam, gdzie Mu wyznaczaliśmy spotkanie, Boga, który wymyka się subtelnemu szantażowi osoby modlącej się, pragnącej i oczekującej wysłuchania (...)” (A. Cencini, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996, s. 257).

o charakterze pozytywnym) toczą się w oparciu o obiektywne i niezmiennie prawa natury (od narodzin do naturalnej śmierci), indywidualnie przebiegające fazy rozwoju naturalnego i subiektywnie sterowane wpływy wspomagające (zdrowy tryb życia) lub hamujące rozwój (np. nałogi).

Człowiek na drodze swojego rozwoju potrzebuje łaski zwanej uzdrawiającą (*gratia sanans*), bez której nie jest w stanie wypełniać wszystkich nakazów nawet samego prawa przyrodzonego i nie byłby w stanie zdobyć doskonałych i solidnych cnót (por. S. Th. I-II, q. 109, a, 4, c)⁴⁰. Łaska buduje na naturze, ale jej nie uzupełnia w tym, czego jej brakuje. Dlatego do wzrostu wiary przyczynia się każde działanie człowieka, który korzystając z wolności musi nieustannie się rozwijać.

Duchowy wzrost człowieka również nie zależy zatem tylko od jego osobistych wysiłków. Przede wszystkim każdy człowiek jest obdarowany przez Boga, a są to dary dane według miary pełnej (utrąsionej). Dary Boże w człowieku wydają owoce i kierują obiektywnymi procesami duchowymi. Człowiek stworzony przez Boga nigdy nie przestaje być stworzeniem, które oprócz ciała posiada nieśmiertelną duszę. Dusza nie może się zestarzeć, chorować, umrzeć. Jej żywotność ma swoje źródło w Bogu, który przeznaczył i powołał człowieka do życia w wieczności – jest to podstawowe obiektywne prawo duchowe. Każdy człowiek jest dodatkowo inaczej obdarowany przez Boga, dzięki czemu jest tym, kim jest. Decyduje to również o indywidualnym rozwoju duchowym, który ma zarówno charakter obiektywny, gdyż Bóg nie uzależnia swoich darów od wysiłków człowieka: w jednakowy sposób traktuje (obdarza) grzesznika i świętego, jak również wymiar subiektywny, gdyż każdy człowiek może dary Boże „magazynować”, albo je wykorzystać. Postęp duchowy dokonuje się zatem obiektywnie, a subiektywność wysiłków człowieka może go tylko wspomóc, albo spowolnić⁴¹.

11. ŻYCIE W ŚWIECIE, ALE NIE WEDŁUG OBYCZAJÓW ŚWIATA

Paweł VI nauczał, że Kościele poprzez funkcję wychowawczo-formacyjną powinni przypominać chrześcijanom wielką godność

⁴⁰ Zob. Paweł VI, *List apostolski „Summi Dei Verbum”*, Rzym 1963.

⁴¹ O tym, czy to spowolnienie zasługuje na karę i jaką karę, decyduje sam Bóg, który ma również prawo do obdarowania człowieka nagrodą według własnej miary.

i rodzący się stąd obowiązek życia w tym świecie, ale nie według obyczajów tego świata⁴². Te słowa wytyczają podstawowy cel funkcji wychowawczo-formacyjnej Kościoła. Chrześcijanie są bowiem członkami Kościoła Chrystusowego, ale ich codzienność (historia życia) jest ściśle związana ze światem, dlatego w swoim życiu muszą łączyć prawdę Ewangelii z mądrością zdobywaną w świecie. Funkcja wychowawczo-formacyjna Kościoła ma im nieść pomoc w realizowaniu powołania chrześcijańskiego w światowych uwarunkowaniach. Chrześcijanin musi bowiem zachować godność chrześcijańską, nie rezygnując z aktywności w świecie⁴³.

Podstawowa trudność funkcji wychowawczo-formacyjnej, objawiająca się w antynomii godności chrześcijańskiej i obyczajowości światowej, ma swoje źródło w różnicy między Kościołem a światem. Ta różnica nie oznacza jednak oddzielania, obojętności, obawy, czy pogardy. To bowiem, że Kościół odróżnia się od rodzaju ludzkiego, nie sprzeciwia się temu, aby się lepiej z nim połączył. W tej relacji można zastosować analogię do postępowania lekarza, który znając niebezpieczeństwa choroby, unika wprawdzie zarażenia siebie i innych, lecz równocześnie pilnie zabiega o wyleczenie chorych. Podobnie jest z Kościołem, który ma świadomość, że okazane mu przez Boga miłosierdzie nie zostało przeznaczone jedynie dla jego własnej korzyści. Kościół nie może również dla zachowania własnego wspaniałego stanu, zaniedbywać tych, którzy do tego stanu nie należą. Przeciwnie właśnie dlatego, że sam otrzymał zbawienie, tym większą życzliwością i gorętszą miłością powinien otaczać zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu⁴⁴.

⁴² Jezus Chrystus modlił się za swoich uczniów: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich zachował od złego. Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata (J 17,15-16). Modlitwę tę Kościół przyjmuje za swoją. Zob. Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Rzym 1964, n. 62 (dalej cyt. jako: ES).

⁴³ Jest przeto rzeczą jak najbardziej wskazaną, by chrześcijanin współczesny uświadomił sobie ten szczególny i przedziwny rodzaj życia. W ten sposób bowiem może się zdobyć zarówno na to, że radował się będzie ze swej godności, jak i unikał rodzącego się dokoła skażenia nędzy ludzkiej i będzie się starał ustrzec przed złudzeniami pychy ludzkiej (ES, n. 61).

⁴⁴ Tamże, n. 63.

12. EWANGELICZNY WYMIAR FUNKCJI WYCHOWAWCZEJ KOŚCIOŁA

Kościół, który poprzez samoświadomość rzeczywiście wie, jakim sam jest z woli Bożej, odkrywa jednocześnie Boskie posłannictwo do głoszenia wszystkim i wszędzie Dobrej Nowiny⁴⁵. Członkowie Kościoła są apostołami Ewangelii zbawienia, dlatego nie wystarcza samo ich trwanie w wierze. Chociaż bowiem nie ma żadnej wątpliwości, że skarby prawdy i łaski przekazane chrześcijanom, jako dziedzictwo wiary chrześcijańskiej, należy zachować w stanie nietkniętym,⁴⁶ to jednak ani strzeżenie, ani obrona nie wyczerpują w pełni obowiązków ciążących na Kościele wobec powierzonych mu darów. Dobra bowiem przekazane Kościołowi przez Chrystusa ze swej natury wymagają, aby je zarazem udostępniał innym, by je rozdzielał wśród innych⁴⁷. Tę dążność miłości, która ku temu zmierza, by przejść w zewnętrzny dar miłości, można nazwać istotą funkcji wychowawczo-formacyjnej Kościoła.

Kościół, w wypełnianiu tej funkcji, musi starać się przewidująco połączyć myśl Bożą z myślą ludzką, stosując język właściwy ludziom czasów współczesnych,⁴⁸ gdyż prawdy Boże w miarę możliwości należy przybliżyć do ich życia i mentalności. Funkcja wychowawczo-formacyjna ma pomóc chrześcijanom, aby wiara wpływała na ich sposób myślenia, na słowa, na myśli, na obyczaje, na poglądy, zwłaszcza wtedy, gdy przeżywają duchowe trudności⁴⁹.

W funkcji wychowawczo-formacyjnej Kościoła powinien jasno wyrazić się jej religijny charakter. Religia ze swej natury wymaga stałej łączności między Bogiem a człowiekiem. Jest ona również pewnego rodzaju dialogiem, w którym Bóg objawia Siebie w miłości, a jednocześnie pokazuje, w jaki sposób człowiek ma Go czcić i służyć Mu w miłości. Do tego rodzaju dialogu, który staje się coraz częstszy i pełen ufności, powołane jest tak dziecko, jak i mistrz, którego duchowe siły znajdują w nim pełne zaspokojenie⁵⁰.

⁴⁵ Stąd właśnie wypływa obowiązek głoszenia Ewangelii oraz zadanie skierowania trosk apostoelskich ku szukaniu zbawienia wiecznego ludzi.

⁴⁶ Zgodnie z napomnieniem świętego Pawła: „strzeż depozytu” (1Tm 6,20).

⁴⁷ W poleceniu Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19) zawarty jest najwyższy nakaz misyjny dany Apostołom (ES, n. 64).

⁴⁸ W głoszeniu Ewangelii należy unikać pojęć oderwanych od języka ludzi współczesnych.

⁴⁹ ES, n. 68.

⁵⁰ Tamże, n. 70.

ZAKOŃCZENIE

Ta wielowątkowa refleksja na temat wychowania i formacji chrześcijańskiej ludzi dorosłych dotyka jedynie wybranych, o różnej skali ważności, problemów teologicznopastoralnych tej bogatej rzeczywistości. Można jednak pokusić się o podsumowanie i upraktycznienie tej refleksji, odwołując się do najważniejszej wartości człowieka, do człowieczeństwa. Do jego zrozumienia potrzebne jest całe bogactwo Objawienia, doktrynalne nauczanie Kościoła, ale także zwykła ludzka mądrość, która płynie z doświadczenia. Łącząc te wymiary poznania człowieczeństwa można podać zasady bycia człowiekiem. Podstawowe zasady zostały objawione człowiekowi w Dziesięciu Przykazaniach. O tym Prawie Bożym św. Ireneusz naucza w następujący sposób: „I nawet najlepszy mówca spośród rządców Kościoła nie powie niczego innego, niż to zostało przekazane (nikt bowiem nie jest większy od Mistrza); także słaby w mowie nie pomniejszy tradycji. Skoro bowiem jedna jest i ta sama wiara, dlatego nie powiększy jej ten, kto może o niej wiele powiedzieć, ani niczego nie ujmie ten, kto może powiedzieć mniej”⁵¹.

Mądrość płynąca z doświadczenia ukazuje natomiast człowieka w jego naturalnym powołaniu. Być człowiekiem, to nie tylko być sobą, ale to także wewnętrzny zew nieustannego przemieniania się. I o tym mówi 11 zasad bycia człowiekiem:

1. „Otrzymasz ciało”. Możesz je lubić lub nienawidzić, lecz pozostanie twoje przez cały czas twojego pobytu tutaj.

2. „Będziesz się uczyć”. Wpisano cię na nieformalne studia w szkole zwanej Życiem. Każdego dnia będziesz mieć szansę odebrać parę lekcji. Mogą ci się podobać, możesz jednak uznać, że są bezużyteczne i głupie.

3. „Nie ma błędów, są tylko naučki”. Dorastanie to proces oparty na metodzie prób i błędów, na eksperymentach. Eksperymenty „nieudane” są tak samo ważną częścią tego procesu, jak doświadczenia, które się powiodły.

4. „Lekcja powtarzana jest dopóty, dopóki się jej nie nauczysz”. Każda lekcja zostanie ci zaprezentowana w rozmaitych wersjach, dopóki się jej nie nauczysz. Dopiero gdy ją pojmiesz, przejdiesz do następnej.

⁵¹ Św. Ireneusz, Traktat *Przeciw herezjom*, Księga 1, 10, 1-3, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 1361.

5. „Nauka nigdy się nie kończy”. Nie ma takiej chwili w życiu, która nie zawierałaby swoich lekcji. Żyjesz, a więc musisz się uczyć.

6. „«Tam» wcale nie jest lepsze niż «tutaj»”. Gdy tylko twoje „tam” stanie się „tutaj”, natychmiast znajdziesz sobie następne „tam”, które znów będzie się przedstawiać lepiej niż „tutaj”.

7. „Inni są po prostu odzwierciedleniem ciebie”. Nie kocha się ani nie nienawidzi czegoś w innych, jeśli nie kocha się lub nie nienawidzi tego w sobie.

8. „Od ciebie zależy, co uczynisz ze swoim życiem”. Masz wszystkie przybory i bogactwa, których możesz potrzebować. Co z nimi uczynisz, zależy wyłącznie od ciebie. Wybór jest twój.

9. „Odpowiedzi na twoje pytania są w tobie”. Odpowiedzi na pytania, które niesie życie, są w tobie. Wystarczy tylko przyrzeć się, wsłuchać i zaufać.

10. „Zapomnisz to wszystko”.

11. „Możesz sobie jednak przypomnieć, kiedy tylko zechcesz”⁵².

Na koniec jeszcze jedno słowo-pouczenie, tym razem św. Augustyna: „Oto wielbimy Boga teraz, zebrani w świątyni, ale potem, gdy każdy wraca do siebie, to jakby zaprzestał go wielbić. Otóż niech nie zaprzestaje żyć dobrze i niech zawsze chwali Boga. Bo zaprzestajesz Go wielbić wtedy, gdy się oddalasz od prawości i tego, co się Bogu podoba. I przeciwnie, jeśli czynisz to, co sprawiedliwe, to nawet wtedy, gdy język twój milczy, życiem swoim głośno wołasz, Bóg zaś skłania się ku twemu sercu. Jak bowiem uszy nasze są nastawione na nasze głosy, tak uszy Boga na nasze myśli”⁵³.

EDUCATION AND CHRISTIAN FORMATION OF ADULTS VS. PASTORAL MISSION OF THE CHURCH

Summary

The vocation of lay believers is to build the God's Kingdom by participating in the life and mission of the Church through the ages.

⁵² *Zasady bycia człowiekiem*, w: *Balsam dla duszy*, red. J. Canfield, M. V. Hansen, Poznań 1997, s. 89-90.

⁵³ Św. Augustyn, *Komentarz do Psalmów (Ps 148, 1-2)*, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 677.

Their activity is such an inherent part of the Mystical Body of Christ that, in a way, it becomes integrated into the redemptive mission of the People of God. However, even a mature Christian vocation of adults does not absolve them of responsibility for unceasing education and formation. The essential justification of ongoing nature of these processes results from their duty to learn and to find the true humanity and to pursue holiness. Being a man is just as important as being a Christian. And being both, a man and a Christian, is just as important as being a member of the Church. *Christianus cognoscitur amore, more, ore, re* (a Christian can be recognized by their love, manners, countenance and deeds) – thus it is the main objective of Christian formation and education of adults.

ADAM KOLKIEWICZ
Gdańsk

Związki nieformalne jako współczesne wyzwanie dla działalności formacyjnej Kościoła

- WSTĘP. 1. DUSZPASTERZ – FORMACJA I POSŁUGA W KOŚCIELE.
2. GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO. 3. KATECHEZA PRZYGOTOWUJĄCA DO
SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA. 4. KATECHIZACJA MŁODZIEŻY NA
POZIOMIE SZKOŁY ŚREDNIEJ. 5. ZWIĄZKI NIEFORMALNE
A SAKRAMENTY KOŚCIOŁA. 6. POMOC KOŚCIOŁA WOBEC OSÓB
ŻYJĄCYCH W ZWIĄZKACH NIEFORMALNYCH. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

W dzisiejszym świecie naznaczonym wpływem sekularyzmu i laicyzacji coraz bardziej poszerza się w społeczeństwie problem związków nieformalnych. W tym kontekście przed współczesnym Kościołem staje bardzo ważne zadanie formowania ludzkich sumień i budowania wrażliwości moralnej w zakresie etyki małżeńskiej. Kościół bowiem poprzez swoje nauczanie o świętości i nierozzerwalności małżeństwa przygotowuje młodych ludzi do zawarcia sakramentalnego związku, kształtując w nich postawę zaufania i otwartości na Boga.

Rozpowszechniający się obecnie problem związków nieformalnych stawia także Kościół wobec trudnych wyzwań duszpasterskich, takich jak: „zatrącenie religijnego sensu małżeństwa widzianego we świetle Przymierza Boga z Jego ludem, pozbawienie łaski sakramentalnej, zniszczenie samego pojęcia rodziny oraz osłabienie poczucia wierno-

ści, także wobec społeczeństwa”¹. Przedmiotem troski duszpasterzy będzie więc poznanie wszystkich nieprawidłowych sytuacji oraz ich przyczyn. Tego jednak nie można oddzielić od taktownego i pełnego szacunku odnoszenia się do osób żyjących w związkach nieformalnych, przy jednoczesnym ukazywaniu im drogi do uregulowania trudnych sytuacji². Dlatego ważne jest promowanie takich działań duszpasterskich w parafii i w szkole, dzięki którym kobieta i mężczyzna, lekający się zawrzeć sakramentalny związek, będą mogli odnaleźć odpowiedzi na nękające ich pytania. W tym celu wdraża się, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską oraz Episkopat Polski, etapy przygotowania dzieci i młodzieży do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie.

Kościół powinien również w sposób jasny ukazywać młodym małżeństwom i rodzicom chrześcijańską wizję małżeństwa. Dotyczy to przede wszystkim poznania Bożego zamysłu względem małżeństwa i rodziny, zrozumienia sakramentalności związku, uwzględnienia zasad katolickiej etyki małżeńskiej oraz podjęcia integralnego wychowania dzieci³. Konkretnie formy pracy duszpasterskiej w tym zakresie związane są z głoszeniem Słowa Bożego podczas rekolekcji i homilii, formowaniem postaw młodzieży i przygotowywaniem jej do założenia rodziny poprzez katechizację. Ważne jest również, aby wskazywać osobom żyjącym w związkach nieformalnych możliwość uczestniczenia przez nie w życiu Kościoła. Bardzo ważna jest tutaj także kompetentna, taktowna i życzliwa pomoc spowiednika, psychologa, czy osoby prowadzącej poradnię rodzinną. Osoby żyjące w związkach nieformalnych powinny wiedzieć, że w Kościele, pomimo niemożności przystępowania do sakramentu Eucharystii, mają sposobność włączenia się w różne formy aktywności oraz działania grup duszpasterskich.

Bardzo istotne jest zatem uświadomienie ludziom żyjącym w takich związkach konieczności zharmonizowania ich życia z wyznawaną wiarą i uczynienia wszystkiego, co możliwe, w celu doprowadzenia do uregulowania ich trudnej i nieprawidłowej wedle zasad chrześcijańskich sytuacji⁴. Traktowanie tych osób w duchu *caritas pastoralis* (miłości duszpasterskiej) nie oznacza jednak lekceważenia prawdy o ich

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Rzym 1981, n. 81 (dalej cyt. jako FC).

² Por. tamże.

³ Por. B. Mierzwiński, *Działalność duszpasterska. Współpraca Kościoła i rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie*, *Studia nad Rodziną* 1(1998)2, s. 89.

⁴ Por. FC, n. 82.

duchowej i moralnej sytuacji. Miłość prowadzi bowiem do prawdy, która wzywa do nawrócenia i wyzwala (por. J 8,31).

1. DUSZPASTERZ – FORMACJA I POSŁUGA W KOŚCIELE

„Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15) – takimi słowami Zmartwychwstały Jezus przed swoim Wniebowstąpieniem wskazał uczniom drogę do dalszego działania. Cała duszpasterska misja Kościoła stanowi zatem próbę wprowadzenia w życie tego nakazu. *Kodeks Prawa Kanonicznego* wskazuje: „Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedziania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”⁵. Wspólnota wierzących w ten sposób spełnia posługę słowa, która jest częścią procesu ewangelizacji.

Obecnie, w nowej sytuacji społeczno-politycznej demokratycznego państwa, po wyeliminowaniu politycznego systemu, który ateizm uczynił fundamentem swojej totalitarnej ideologii, sprawą najwyższej wagi staje się żywe świadectwo wiary, będącej podstawą jasno określonego systemu wartości dbającego o czystość doktryny i świętość życia⁶. Ważnym zadaniem jest zatem ukazanie młodym ludziom, rozpoczynającym swoje dorosłe życie chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa, przy jednoczesnym odrzuceniu możliwości zawierania „małżeństw na próbę” i „wolnych związków”. W obliczu współczesnych wyzwań te podstawowe cele kapłana – duszpasterza są możliwe do osiągnięcia poprzez głoszenie Słowa Bożego (rekolekcje i homilie), katechezy przygotowujące młodzież i dorosłych do sakramentu małżeństwa oraz sprawowanie sakramentów świętych⁷.

Rozpatrując rolę duszpasterza i jego posługi we współczesnym Kościele, wobec ciągłej polemiki ze zlaicyzowanym społeczeństwem, należy zauważyć, że poprzez różne formy działalności może on dotrzeć do tych, którzy potrzebują jego pomocy. Duszpasterstwo dostosowuje zatem swe formy do zmieniających się okoliczności miejsca i czasu. Wydaje się, że zasięg zjawiska małżeństw nieformalnych we

⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 747 § 2 (dalej cyt. jako KPK).

⁶ Por. T. Gocłowski, *Duszpasterz nauczycielem i świadkiem wiary*, w: *Ewangelizacja młodzieży. Program duszpasterski na rok 1991/1992*, Katowice 1991, s. 213.

⁷ Por. R. Niparko, *Duszpasterstwo. Funkcje i formy*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 4, Lublin 1985, kol. 395.

współczesnym społeczeństwie staje się coraz bardziej znaczący. Trudne jest bowiem odnalezienie więzi z Kościołem przez małżeństwa pochodzące ze środowisk naznaczonych laicką wizją życia. Nakłada się tu bowiem brak tradycyjnej więzi z Kościołem i formalne przeszkody do nawiązania takiej więzi⁸. Kościół jednak wychodzi naprzeciw ludziom, którzy mają trudności lub opory, aby uczestniczyć we wspólnocie wierzących. Jedną z form oddziaływania duszpasterskiego są odwiedziny kołędowe, podczas których spotyka coraz częściej ludzi żyjących w związkach nieformalnych, nie mających żadnych przeszkód do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Sukcesem jest sytuacja, gdy „po kołędzie” udaje się uregulować życie kobiety i mężczyzny, doprowadzając ich do sakramentalnego „tak”⁹.

Bardzo ważnym elementem w podejmowaniu przez duszpasterza szeroko zakrojonych działań, mających na celu doprowadzenie młodych ludzi do sakramentu małżeństwa, jest otrzymana przez niego formacja kapłańska i przygotowanie w zakresie etyki małżeńskiej. Rozpatrując formację do kapłaństwa, trzeba zaznaczyć, że jednym z najważniejszych jej zadań jest ukształtowanie dojrzałej tożsamości prezbitera¹⁰. Tożsamość ta ma bowiem źródło w sakramentalnym darze, na mocy którego kapłaństwo określane jest w wymiarze trynitarnym, chrystologicznym, pneumatologicznym i eklezjologicznym. Należy wskazać tutaj również cel formacji, jakim jest uformowanie silnych i wolnych osobowości kapłańskich, głęboko zakorzenionych w miłości Chrystusa i Kościoła. Dzięki temu prezbiter powinien mieć świadomość, że jest wybrany spośród ludzi, aby służyć człowiekowi w rozmaitych potrzebach. Ma on również reprezentować i głosić podstawowe wartości etyczne zakorzenione w chrześcijaństwie, dzięki którym możliwe jest sakramentalne życie we wspólnocie Kościoła¹¹.

Aby jednak nauczanie młodych osób poszukujących celu życia było skuteczne, potrzebna jest realistyczna wizja duszpasterska,

⁸ Por. A. Potocki, *Odwiedziny kołędowe jako forma duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych i rozbitych*, w: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, Katowice 1993, s. 541-542.

⁹ Por. M. Polak, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w świetle mistagogicznej koncepcji duszpasterstwa*, w: *Evangelizare pauperibus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Bogdanowi Wojtusowi w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olezyk, P. Podeszwa, Gniezno 2007, s. 427.

¹⁰ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, *Ateneum Kapłańskie* 85(1993)2, s. 240.

¹¹ Por. J. Ostrowski, *Praktyczno-humanistyczna formacja duszpasterza XXI wieku*, w: *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku*, red. J. Ostrowski, Kielce 2001, s. 112.

uwzględniająca typowe elementy kryzysowe, takie jak: niewiedzę religijną, brak wychowania, dezorientację moralną, wpływ środków masowego przekazu, wzrost liczby małżeństw „na próbę” czy odcięcie się od form tradycyjnych i spontaniczne promowanie nowych modeli życia. Kapłani powinni zatem poznać nieprawidłowe sytuacje małżeńskie oraz ich wpływ na duszpasterstwo, aby pomóc wiernym w formacji duchowej i dokonywaniu wyborów moralnych zgodnych z chrześcijańskim kontekstem normatywnym¹².

Jeśli więc Kościół ma służyć ludziom poprzez ukazywanie im podstawowych wartości moralnych, nie powinno się w oddziaływaniu duszpasterskim pomijać mentalności, usposobienia lub duchowego stanu człowieka. Dzisiaj potrzebny jest bowiem duszpasterz pojmujący swoją misję nie w kategoriach obrony przejawów wiary w społeczeństwie, ale w kategoriach pogłębiania tej wiary i troski o jej stosowanie w życiu codziennym. Przewodzenie ludowi Bożemu powinno realizować się w postawie służby¹³.

Zadaniem kapłana jest więc zorganizowanie grup duszpasterskich, które przyjmować będą wszystkich szukających nawrócenia i pragnących wejść na drogę zmierzającą ku Bogu. Duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych i nieformalnych nie ma na celu akceptacji czy legalizacji takiego zachowania. Jego zadaniem natomiast jest niesienie pomocy duchowej wiernym, których życie osobiste i małżeńskie skomplikowało się i aktualnie znajdują się w sytuacji nieuregulowanej. W duszpasterstwie takich osób przede wszystkim chodzi o wyciągnięcie pomocnej dłoni do tych, którzy są świadomi, że ich sytuacja jest niezgodna z Ewangelią i wskazanie im drogi wyjścia z problemu, który uniemożliwia im pełną komunie z Chrystusem i wspólnotą Kościoła¹⁴.

2. GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO

Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* wskazuje szereg możliwości uczestniczenia małżeństw niesakramentalnych i związków nieformalnych w życiu Kościoła. Na pierwszym miejscu dokument ten wymienia potrzebę żywego kontaktu ze Słowem Bożym,

¹² Por. Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dla formacji alumnów dotyczące zagadnień małżeństwa i rodziny*, Rzym 1995, n. 38-42

¹³ Por. A. Misiaszek, *Zagrożenia moralne młodzieży wyzwaniem dla duszpasterstwa*, Pelplin 1996, s. 200.

¹⁴ Por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne. Cz. I*, Przegląd Powszechny (2002)7-8, s. 23.

głoszonym w różnej formie przez Kościół. Wsłuchiwanie się w to Słowo i jego rozważanie potrzebne jest osobom żyjącym w związkach nieformalnych do podtrzymywania ich wiary, ale również do budzenia ducha nawrócenia i pokuty. Słuchanie Słowa Bożego może się odbywać poprzez osobistą lekturę, przez udział w dniach skupienia, konferencjach, rekolekcjach, a zwłaszcza poprzez uczestnictwo we Mszy Świętej¹⁵.

U podstaw nowej ewangelizacji prowadzonej w społeczeństwie konsumpcyjnym leży prawda o Jezusie Chrystusie. Ojciec Święty Paweł VI w swojej adhortacji *Evangelii nuntiandi* stwierdza, iż nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia nauki, życia i obietnic Królestwa oraz tajemnicy Zbawiciela¹⁶. Głoszenie Słowa Bożego, które stanowi jedną z podstawowych form działalności duszpasterskiej kapłana, jest związane nie tylko z samym głoszeniem, ale przede wszystkim z przyjmowaniem Słowa Bożego i wprowadzaniem go w życie. Kościół wzywa wiernych, aby poprzez częste czytanie pism Bożych, poznawali najważniejsze wartości i naukę Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,8)¹⁷. Poprzez spotkanie z Jezusem w Słowie Bożym każdy ma możliwość dojścia do poznania prawdy i odkrycia prawdziwej miłości.

Głoszenie Słowa Bożego w działalności duszpasterskiej stanowi więc jedną z fundamentalnych możliwości dotarcia do wiernych i wyzwolenia w nich ducha nawrócenia. Obecnie, gdy słuchanie Słowa Bożego spychane jest na margines poprzez szeroko rozwiniętą działalność mass-mediów propagujących niczym nie skrepowaną wolność słowa i odrzucenie nauki moralnej Kościoła, istnieje wyraźna potrzeba pracy kapłańskiej dążącej do wzbudzenia u wiernych łączności ze wspólnotą eklezjalną w oparciu o moc Dobrej Nowiny Chrystusa. Poprzez Słowo Boże, głoszone w homiliach i na rekolekcjach, duszpasterz ma możliwość dotarcia do słuchaczy żyjących także poza wspólnotą Kościoła. Cały Lud włączony jest w zbawczą dynamikę tego Słowa. Ktokolwiek zatem usłyszał wezwanie Chrystusa do nawrócenia i poprawy swojego życia, stał się, zgodnie z otrzymaną łaską, sakramentalnym znakiem mocy Bożego Słowa.

¹⁵ Por. FC, n. 84; J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 215.

¹⁶ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Rzym 1975, n. 22; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 263.

¹⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002², n. 2653 (dalej cyt. jako KKK).

Słowo Boże, które tworzy wspólnotę słuchających, stających się później wierzącymi, stanowi element duchowej budowy Kościoła, gromadzącego w sobie ludzi wzajemnie się miłujących. Słowo prowadzi do wiary i do nawrócenia oraz pobudza do dawania świadectwa. Jest ono zawsze skuteczne i aktualne jako kryterium rozróżniania spraw wiecznych i doczesnych, ważnych i błahych, oświecając sumienie moralne i ożywiając zamysł chrześcijański. W tym kontekście otwartość na Boże Słowo jest bardzo ważnym elementem religijnej postawy osób żyjących w związkach nieformalnych¹⁸.

Praca duszpasterska z osobami żyjącymi w związkach nieformalnych stanowi jeden z bardziej naglących problemów współczesnego Kościoła. Jedną z form apostołstwa może być w tym kontekście prowadzenie we wspólnotach parafialnych rekolekcji dla osób żyjących w związkach nieformalnych i niesakramentalnych.

Odbywający się we wrześniu 1980 roku Synod Biskupów na temat rodziny zaowocował adhortacją apostolską Jana Pawła II *Familiaris consortio* (*O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*). W dokumencie tym papież wzywa duszpasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazywania pomocy osobom będącym w trudnej sytuacji życiowej, aby nie czuli się odłączeni od Kościoła, lecz uczestniczyli w jego życiu¹⁹. Kościół, kierując się wskazaniem Chrystusa, iż „nie potrzebują lekarza zdrowi lecz ci, którzy się źle mają” (Łk 5,31), pragnie wyjść naprzeciw oczekiwaniom osób, które żyją w nieuregulowanych związkach i stworzyć im warunki do spotkania z Bogiem²⁰. Aby zatem nie pozostawić tych ludzi swojemu losowi, trzeba najpierw do nich dotrzeć. Prowadzą do tego różne drogi, np. spotkania w kancelarii parafialnej, odwiedziny „kolędowe”, kontakty związane z katechizacją dzieci i młodzieży, sakrament pokuty oraz rekolekcje. Te ostatnie stanowią szczególne zadanie dla duszpasterzy²¹.

Duszpasterstwo osób niesakramentalnych, które oferuje pomoc małżeństwom cywilnym, osobom żyjącym „na próbę”, a także tym, którzy po rozwodzie weszli w powtórne związki, sprawia trudności nie tylko uczestniczącym w nim wiernym (ze względu na konieczność przyznania się do błędu), ale także duszpasterzom, którzy z delikatnością wnikają w ich problemy i starają się im pomóc. Najodpowiedniej-

¹⁸ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 215.

¹⁹ Por. FC, n. 84; por. M. Paciuszkiewicz, *Przełom w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*, W drodze 11(1998), s. 65.

²⁰ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drózdź, Lublin 1998, s. 291.

²¹ Por. tamże, s. 298.

szą formą działalności duszpasterzy w tym zakresie stają się rekolekcje, podczas których osoby z trudnościami odnajdują dla siebie miejsce w Kościele. J. Grzybowski stwierdza, że prowadzenie rekolekcyjnych „Spotkań małżeńskich” doprowadza do uświadomienia sobie przez osoby żyjące w związkach nieformalnych wielkości przeżywanego przez nie problemu. Wskazuje on również, że potrzebny jest specjalny program rekolekcyjny dla związków niesakramentalnych i nieformalnych²². Szczególne zadanie przypada w tym względzie kapłanom, którzy powinni poszukiwać razem z osobami żyjącymi w związkach nieformalnych najlepszej drogi rozwiązania ich trudnego problemu zgodnie z duchem Ewangelii²³.

Rekolekcje dla osób żyjących w związkach nieformalnych i niesakramentalnych są szczególnym czasem, kiedy wielu młodych porządkuje swoje sprawy. Dowiadują się oni wtedy m.in., że mogą pod pewnymi warunkami przystępować do spowiedzi i Komunii świętej. Osoby te mają również możliwość modlitwy przy wystawionym Najświętszym Sakramencie. Jak wskazuje M. Paciuszkiewicz, uczestnicy tych rekolekcji przyjmowali tę inicjatywę z dużą wdzięcznością, a niektórzy z chwil adoracji wynieśli najcenniejsze doświadczenia²⁴.

Głosząc Słowo Boże podczas takich rekolekcji, duszpasterze powinni jednak pamiętać o dwóch zasadach. Pierwszą jest zasada miłosierdzia i współczucia, według której Bóg „nie chce śmierci grzesznika, ale pragnie, aby się nawrócił i żył” (por. Ez 18,23). Natomiast druga to zasada prawdy i wierności, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem²⁵. W związku z tym Jan Paweł II stwierdza: „Opierając się na tych dwóch uzupełniających się zasadach, Kościół może tylko zachęcać swe dzieci, które znajdują się w tych bolesnych sytuacjach, by zbliżały się do miłosierdzia Bożego innymi drogami, a nie poprzez Sakrament Pokuty i Eucharystii, dopóki nie spełnią wymaganych warunków”²⁶. Ogromne zadanie w tym zakresie podejmują duszpasterze, którzy powinni „w taki sposób godzić różne poglądy, aby nikt w społeczności wiernych nie czuł się obcym. (...) Ich

²² Por. J. Grzybowski, *Nadzieja odzyskana. Drogowskazy dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 1998, s. 7-8.

²³ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei. Rekolekcje dla małżeństw niesakramentalnych*, Kraków 2000, s. 123.

²⁴ Por. M. Paciuszkiewicz, *Duszpasterstwo rozwiedzionych*, *Życie duchowe* 20(1999), s. 65.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Rzym 1984, n. 34 (dalej cyt. jako Rpa); B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 123.

²⁶ RPa, n. 34.

szczególnej trosce powierzani są ci, którzy odeszli od uczęszczania do sakramentów czy nawet może i od wiary”²⁷.

W Polsce nie ma wielu wyspecjalizowanych grup duszpasterskich, podejmujących problematykę „małżeństw na próbę” czy „wolnych związków”, natomiast istnieje szereg duszpasterstw małżeństw niesakramentalnych. Celem działań tych duszpasterstw jest prowadzenie ludzi do pojednania z Bogiem i do życia w łasce. Nie może to jednak oznaczać utwierdzania ich w złym postępowaniu czy umniejszania roli sakramentów w życiu wierzących. Kapłani powinni zatem z wielkim zaangażowaniem ukazywać im katolicką koncepcję małżeństwa, uwzględniając ich konkretną sytuację²⁸. Duszpasterze, obserwując osoby żyjące w związkach nieformalnych, są wezwani do tego, aby podczas rekolekcji czy innych spotkań, uświadomić sobie zadania duszpasterskie, jakie przed nimi stoją. Warto tu wskazać, m.in. na tworzenie atmosfery sprzyjającej przebaczeniu i podejmowaniu prób doprowadzenia kobiety i mężczyzny do sakramentalnego związku. Ważne jest również nawiązanie osobistego kontaktu z tymi osobami, budzenie u nich głodu nadprzyrodzonych wartości, wpajanie przekonania, że Bóg na ich czeka, rozniecanie pragnienia uporządkowania życia według nakazów Bożych oraz wspieranie modlitwą i ofiarą²⁹. Niewątpliwie więc bardzo cennymi inicjatywami są rekolekcje dla tych środowisk czy nawet dni skupienia. Wszystko to bowiem zmierza do pogłębienia wiary, nadziei i miłości oraz do naprawienia obecnej nieprawidłowej sytuacji³⁰. Stąd istnieje wielkie zapotrzebowanie na duszpasterzy poświęcających czas tym ludziom oraz mających odpowiednie przygotowanie w tym zakresie³¹. Trzeba zauważyć, że od strony duszpasterskiej każdy związek nieformalny stanowi osobny przypadek i nie można jednej miary przykładać do wszystkich. Najprostsza bowiem obserwacja przekonuje, że sytuacja moralna tych ludzi może być bardzo różnorodna, nawet krańcowo odmienna, a motywy, dla których kobieta i mężczyzna zdecydowali się rozpocząć życie w związku nie-

²⁷ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965, n. 9.

²⁸ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 125.

²⁹ Por. T. Kukołowicz, *Możliwość pomocy rodzinie niepełnej i związkom niesakramentalnym*, w: *Troska Kościoła o rodzinę w Polsce*, Warszawa 1992, s. 152.

³⁰ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 127.

³¹ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Tęsknota i głód*, red. M. Paciuszkiewicz, Warszawa 1993, s. 143.

formalnym są całkowicie inne, niekiedy wymuszone trudnymi sytuacjami życiowymi³².

Rekolekcje dla osób niesakramentalnych cieszą się dużym zainteresowaniem wśród par żyjących w nieformalnym lub niesakramentalnym związku. Podczas nich często organizowane są specjalne dyżury duszpasterza, który może indywidualnie porozmawiać z zainteresowanymi. Stanowią więc załączek pewnej formy poradnictwa duszpasterskiego. Nie zastępują one spowiedzi sakramentalnej, ale są okazją do wypowiedzenia wszystkich wewnętrznych bólów, trosk i przeżywanym dramatów³³. Zdarza się niejednokrotnie, że osoby żyjące w związku nieformalnym nigdy nie rozmawiały osobiście z księdzem na temat swojej sytuacji i często są subiektywnie przekonane, że w ich przypadku nie da się już nic zrobić. Kontakt osobisty może wtedy doprowadzić do wewnętrznego „odblokowania” takich osób. Dla wielu z nich spotkanie z duszpasterzem wymaga pokonania nie lada oporów psychicznych. Życzliwe potraktowanie ich przez kapłana może doprowadzić do odkrycia na nowo spraw wiary i zainteresowania życiem Kościoła³⁴.

W duszpasterskim podejściu do osób żyjących w związkach nieformalnych należy pamiętać o istotnej różnicy pomiędzy nimi a tymi, którzy, jako rozwiedzeni, zawarli nowe związki. Zasadniczo bowiem wśród par nieformalnych nie ma moralnych czy kanonicznych przeszkód do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Ich stan wynika z pewnej ignorancji, zaniedbań, a nawet mało ugruntowanej wiary. Zadaniem duszpasterza będzie zatem ukazanie sytuacji ich życia jako sprzecznej z wymaganiami wiary, a także wezwanie ich do nawrócenia. Głoszenie rekolekcji w celu pogłębienia wiary i doprowadzenia do osobistej konfrontacji własnego życia z moralnym orędziem Chrystusa zawartym w Ewangelii pozwoli tym parom otworzyć się na przemieniające światło i moc Bożej łaski.

Wniosek, który wyłania się z duszpasterskiej myśli Kościoła, jest taki, iż nie wolno się poddawać bezradności w rozwiązywaniu wielorakim ludzkich problemów. Jednym z podstawowych zadań duszpasterza jest zatem przywracanie osobom uwikłanym w życiowe trudności nadziei. Natomiast osoby żyjące w nieprawidłowych sytuacjach małżeńskich powinny gorliwiej niż dotychczas, włączać się w życie i za-

³² Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 137.

³³ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 304-305.

³⁴ Por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne (dokończenie)*, *Przegląd Powszechny* (2002)9, s. 257.

dania Kościoła w zakresach dla nich otwartych (np.: religijne wychowanie dzieci, udział we Mszy świętej i nabożeństwach, wytrwałość w modlitwie, działalność charytatywna i służba bliźnim). Takie bowiem działanie najbardziej przybliży do Bożego miłosierdzia i pozwała odczytać w swym życiu wezwanie do nawrócenia³⁵.

Innym sposobem dotarcia do osób żyjących w związkach nieformalnych jest głoszenie homilii. Homilia, która stanowi element liturgii Mszy Świętej, jest także momentem, podczas którego kapłan, znając osobiście słuchaczy i ich problemy, buduje z nimi pewną więź emocjonalną ułatwiającą mu przekazywanie treści ewangelicznych. Ma on także możliwość wskazywania na wartości moralne, które są podstawą chrześcijańskiego życia. Poruszając natomiast problemy związane z zawieraniem związków nieformalnych i małżeństw niesakramentalnych, daje słuchaczom odpowiedzi na nurtujące ich pytania³⁶. Homilie głoszone przez kapłana tworzą więc pewną wspólnotę słuchających, którzy nie tylko wzrastają w wierze, ale także we wzajemnej miłości. W słowie głoszonym przez kapłana żyje, działa i jest obecny Jezus Chrystus, który prowadzi do wiary i nawrócenia oraz pobudza do dawania świadectwa³⁷.

Homilia stanowi duchowy pokarm konieczny dla podtrzymania w człowieku życia łaski. Jak wskazuje *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, homilia powinna być wyjaśnieniem jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego lub innego tekstu, które pomoże słuchaczom w zrozumieniu treści³⁸. Powinna także doprowadzić do ożywienia przez duszpasterzy różnych sytuacji i środowisk, w których wypełniają swoją posługę (także duszpasterstwa osób niesakramentalnych). Ważne jest więc, aby kapłan znał ideologię, język, sploty kulturowe, typologie rozpowszechniane przez środki masowego przekazu, które kształtują mentalność współczesnego człowieka, odwołując go niejednokrotnie od Kościoła i wprowadzając na drogę hedonistycznego stylu życia³⁹.

³⁵ Por. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, Pelplin 1999, s. 293.

³⁶ Por. J. Słomka, *Jak miecz. Komentarz do czytań niedzielnych na rok A B C*, Kraków 2004, s. 5.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, Rzym 1963, n. 7; B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 111.

³⁸ Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Warszawa 2003, n. 65.

³⁹ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Poznań 2003, n. 46.

Kościół pragnie także, aby, poprzez światło Słowa Bożego zawartego w Ewangelii Chrystusowej, nieść narodom, społeczeństwom oraz wszystkim małżeństwom i rodzinom zdrową naukę rozwijaną prawie przez 2000 lat chrześcijaństwa⁴⁰. Taka nauka może doprowadzić młode osoby zwlekające z zawarciem sakramentalnego związku do przestrzegania podstawowych zasad chrześcijańskiej wiary opartej na miłości Boga do człowieka.

3. KATECHEZA PRZYGOTOWUJĄCA DO SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Wśród wielu form misji głoszenia Słowa ważną i niezastąpioną funkcję spełnia katecheza⁴¹. Jan Paweł II określił ją jako wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych przez całościowe i systematyczne nauczanie doktryny objawionej w celu pełnego wtajemniczenia w pełnię życia chrześcijańskiego⁴². Katecheza jest tą formą działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze. Stanowi środek szczególnie skuteczny dla zrozumienia we własnym życiu planu Bożego i poszukiwania ostatecznego sensu egzystencji i historii. Powinna być powiązana z wieloma zadaniami duszpasterskimi Kościoła, nie tracąc jednak przez to swojego specyficznego charakteru, wypełniając zadanie wtajemniczenia, kształcenia i wychowania⁴³.

Przykładem może być tutaj przygotowanie duszpasterskie do małżeństwa. Kościół zawsze przejawiał troskę o właściwe przygotowanie przyszłych małżonków. Nakładał z tego powodu na duszpasterzy obowiązek przygotowywania wiernych do sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego. Mając również na uwadze fakt, że małżeństwo jest ważnym wydarzeniem w życiu poszczególnych osób, Kościół czuje się zobowiązany do udzielenia pasterskiej pomocy narzeczonym w odpowiednim przeżyciu tego sakramentu⁴⁴. Właściwe przygotowanie do podjęcia wspólnoty życia w sakramentalnym małżeństwie wymaga, aby osoby decydujące się na zawarcie związku poznały duchowy sens

⁴⁰ J. Łach, *Z myślą o rodzinie. Komentarz biblijno-ascetyczny do czytań ślubnych*, Tranów 1995, s. 8.

⁴¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2002, n. 15 (dalej cyt. jako DK).

⁴² Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, Rzym 1979, n. 18.

⁴³ Por. J. Szpet, *Lekcje religii szkołą wiary*, Poznań 1996, s. 9.

⁴⁴ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 39.

sakramentu małżeństwa oraz wynikające z niego prawa i obowiązki. W związku tym duszpasterstwo każdej parafii powinno zaliczyć pracę nad małżeństwem i rodziną do stałych form duszpasterstwa zwyczajnego. Nie chodzi tu bowiem o jakąś jednorazową akcję, ale o trwałe urzeczywistnianie zawsze aktualnych zadań.

Czynnikiem zasadniczym w działaniach duszpasterskich, dotyczących troski o małżeństwo i rodzinę, jest wychowanie do małżeństwa. Musi być ono świadome, długofalowe, rozpoczęte już we wczesnym dzieciństwie i systematyczne⁴⁵. Sprawą niezwykle ważną i konieczną jest szerokie i pogłębione przygotowanie młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego. Współczesny człowiek poświęca bowiem przygotowaniu do zawodu przeciętnie kilkanaście lat nauki, natomiast do małżeństwa bardzo często przystępuje bez należytego przygotowania. Nasilająca się obecnie laicyzacja, położenie akcentu na wartości ekonomiczne, konsumpcyjny styl życia i podważanie chrześcijańskich zasad moralnych sprawiają, że młodzież ma wypaczony pogląd na małżeństwo, jego trwałość, jedność, sakramentalność i nierozzerwalność oraz na normy etyczne w zakresie pożycia małżeńskiego. Dobre przygotowanie młodych ludzi do podjęcia sakramentalnego związku nie tylko daje możliwość ukazania im chrześcijańskiego spojrzenia na małżeństwo i rodzinę, ale stwarza także sposobność do kształtowania w nich dojrzałego podejścia do spraw wiary i praktyk religijnych. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* stwierdził: „Bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego. (...) Dlatego Kościół powinien popierać lepsze i intensywniejsze programy nauczania do małżeństwa, ażeby wyeliminować, na ile to jest możliwe, trudności, z którymi boryka się tyle małżeństw, a bardziej jeszcze po to, aby stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw”⁴⁶.

Kościół wskazuje na konkretne formy realizowania przygotowania do małżeństwa, wśród których szczególne znaczenia ma przepowiadanie i katecheza (dla małoletnich, młodzieży i dorosłych), dzięki którym wierni „otrzymują pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak również o obowiązkach małżonków i rodziców chrzestnych”⁴⁷. Istotne jest także „osobiste przygotowanie do zawarcie małżeństwa, które przysposabia nowożeńców do świętości ich nowego stanu i jego

⁴⁵ Por. *Pierwsza Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin*, Warszawa 1969, s. 367 (dalej cyt. jako I IEP).

⁴⁶ FC, n. 66.

⁴⁷ KPK, kan. 1063 § 1.

obowiązków”⁴⁸. Ponadto Kościół wskazuje „na owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, która powinna ukazywać, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”, oraz na świadczenie pomocy małżonkom, „aby w rodzinie osiągnęli życie coraz bardziej święte i doskonałe”⁴⁹.

Godny podkreślenia jest fakt, że wśród wymienionych form pomocy, jakie wspólnota kościelna powinna świadczyć, aby związek małżeński zachował ducha chrześcijańskiego, aż dwa wskazania dotyczą przygotowania narzeczonych do zawarcia małżeństwa sakramentalnego⁵⁰. Świadczy to o trosce Kościoła, która rozpoczyna się na długo przed zawarciem sakramentalnego małżeństwa, a po ślubie towarzyszy małżonkom w wypełnianiu przez nich podjętych obowiązków⁵¹.

W dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny na temat przygotowania do sakramentu małżeństwa z 13 maja 1996 roku wyszczególnione zostały trzy podstawowe etapy przygotowania do małżeństwa: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie⁵². Takie ujęcie uzasadnione jest potrzebą właściwej formacji młodych do podjęcia tak ważnej decyzji, jaką jest zawarcie sakramentalnego związku małżeńskiego⁵³. Dokument wskazuje, że „przygotowanie dalsze” dotyczy kształtowania ducha czystości i obejmuje przez rodzinę głównie dzieci, a przez szkołę i parafię również młodzież. „Przygotowanie bliższe” (tzw. katechizacja przedmałżeńska) odnosi się do wielostronnej formacji młodych w zakresie duchowego i intelektualnego przeżywania powołania do życia w narzeczeństwie, a później w małżeństwie i rodzinie. Prowadzenie tej formacji należy przede wszystkim do parafii i jej duszpasterzy. „Przygotowanie bezpośrednie” natomiast, pojmowane często jako przedślubne wprowadzenie w wymagania prawa kanonicznego, w obrzędy liturgii sakramentu małżeństwa oraz w świadome podjęcie zadań z niego wynikających, kierowane jest najczęściej przez kompetentnego duszpasterza⁵⁴.

⁴⁸ Tamże, kan. 1063 § 2.

⁴⁹ Tamże, kan. 1063 § 3, § 4.

⁵⁰ Por. J. Laskowski, *Przygotowanie do małżeństwa według wskazań nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego (Postulaty – wnioski)*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 230.

⁵¹ Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2000, s. 54.

⁵² Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, Rzym 1996, n. 22-50 (dalej cyt. jako PSM).

⁵³ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁴ Por. *Cykl 25 katechez przedmałżeńskich*, red. J. Buxakowski, Pelplin 2004, s. 17.

Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* wskazał, że „przygotowanie dalsze rozpoczyna się już w dzieciństwie, w tej mądrej pedagogii rodzinnej, nastawionej na doprowadzenie dzieci do odkrycia siebie jako istot obdarzonych złożoną i bogatą psychiką oraz własną osobowością z jej mocnymi i słabymi stronami”⁵⁵. Rodzina bowiem w najwyższym stopniu zobowiązana jest do wychowania potomstwa, a rodzice mają stworzyć taką atmosferę, przepojoną miłością i szacunkiem, która by sprzyjała spójnemu osobowemu i społecznemu wychowaniu dzieci. „Nie można więc zapomnieć, jak podkreśla Jan Paweł II, że przygotowanie do przyszłego życia małżeńskiego jest przede wszystkim zadaniem rodziny. Z pewnością tylko rodziny zdrowe duchowo mogą należycie spełnić to zadanie. Dlatego trzeba podkreślić potrzebę szczególnej «solidarności rodzin», która może przyjąć różne formy organizacyjne, jak na przykład «rodziny rodzin» lub «oazy rodzin». Rodzina, dzięki takiej solidarności, otrzymuje wsparcie zbliżające nie tylko poszczególne osoby, lecz również wspólnoty, zachęcając je do wspólnej modlitwy i poszukiwania właściwych odpowiedzi na istotne pytania, które pojawiają się w życiu”⁵⁶.

Papież wskazuje jednak nie tylko na wychowawczą rolę rodziny, ale również na potrzebę solidnej formacji duchowej i katechetycznej, która ma za zadanie ukazać małżeństwo jako prawdziwe powołanie i posłannictwo⁵⁷. Przygotowanie dalsze obejmuje dzieci i młodzież, realizując się przede wszystkim w rodzinie oraz w szkole i grupach formacyjnych. Jest to okres, w którym uczy się młodego człowieka szacunku dla każdej autentycznej wartości ludzkiej, czy to w odniesieniu do relacji międzyosobowych, czy społecznych⁵⁸. Należy zatem od najwcześniejszych lat na lekcjach religii i podczas spotkań grup duszpasterskich nawiązywać do problemów rodziny i małżeństwa. Trzeba zabiegać także o wyrabianie u dzieci właściwej postawy wobec własnej rodziny oraz ukazywać znaczenie cnót, które są charakterystyczne dla chrześcijańskiego życia rodzinnego i małżeńskiego⁵⁹. Nie może również zabraknąć na tym etapie uczciwego i odważnego wychowania do czystości oraz do miłości jako daru z samego siebie⁶⁰. Jak zauważa Jan Paweł II, ta „logika bezinteresownego daru wkracza w życie osób, kiedy mężczyzna i kobieta w małżeństwie wzajemnie się sobie oddają

⁵⁵ FC, n. 66.

⁵⁶ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, Rzym 1994, n. 16.

⁵⁷ Por. FC, n. 66.

⁵⁸ Por. PSM, n. 22.

⁵⁹ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁰ Por. PSM, n. 24.

i wzajemnie przyjmują jako «jedno ciało» i jedność dwojga. Bez tej logiki małżeństwo w przyszłości byłoby puste»⁶¹.

Dalsze przygotowanie do małżeństwa osiągnie swoje zasadnicze cele wtedy, gdy doprowadzi młode osoby do sformułowania odpowiednich kryteriów, które pozwolą właściwie rozeznaczyć hierarchię wartości, jaka jest konieczna, aby wybierać sposób życia oparty na zasadach etycznych⁶². Ten proces wychowawczy zależy jednak w dużym stopniu od katechetów, duszpasterzy młodzieży, a przede wszystkim od duszpasterzy parafialnych, którzy powinni wykorzystywać wszystkie okazje, jakie dają homilie, spotkania osobiste i inne formy ewangelizacji, aby podkreślać aspekty przygotowujące do zawarcia sakramentalnego małżeństwa i ukazywać podstawowe obowiązki małżonków i chrześcijańskich rodziców. Właściwe przygotowanie do sakramentu małżeństwa przysposabia bowiem narzeczonych do odkrycia i przyjęcia świętości ich nowego stanu oraz jego obowiązków⁶³.

Etap przygotowania bliższego jest jakby katechumenatem przedmałżeńskim, polegającym na przekazywaniu dorastającej młodzieży (po siedemnastym roku życia) najpotrzebniejszych wiadomości dotyczących małżeństwa i rodziny. W tym zakresie należy ukształtować u młodych ludzi chrześcijańskie poglądy dotyczące instytucji małżeństwa oraz wyrobić postawy uzdalniające do współpracy z łaską Bożą w sakramencie małżeństwa⁶⁴. Czas tego przygotowania, które pokrywa się z okresem młodości, związany jest z duszpasterstwem młodzieży, które ma za zadanie umacniać u młodzieży poczucie związku z członkami własnej rodziny i ukierunkowywać ich ideały ku rodzinie, którą w przyszłości założą⁶⁵.

Instrukcja Episkopatu Polski z 1975 roku podaje szczegółowy program, który ma za zadanie uformować osoby pragnące w przyszłości zawrzeć związek małżeński. Program ten wskazuje na potrzebę uwzględnienia podstawowych zadań, do których należy, m.in. pogłębienie chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i rodzinie, wprowadzenie w głębsze życie kultyczne (we wspólną modlitwę i życie sakramentalne) oraz przysposobienie do społecznego życia w grupie rodzinnej poprzez zwalczanie wad i nałogów. To potrójne zadanie wymaga, aby katechizacja przedmałżeńska na poziomie przygotowania bliższego łączyła w sobie trzy istotne elementy: konferencyjny (podanie nauki

⁶¹ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, dz. cyt., n. 11.

⁶² Por. PSM, n. 26.

⁶³ Por. tamże, n. 14.

⁶⁴ Por. FC, n. 66; J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁵ Por. PSM, n. 33.

chrześcijańskiej), kultyczny (modlitwa, Słowo Boże, sakramenty) oraz dialogowy (pytania i wątpliwości z odpowiedziami na nie).

Jak wskazuje dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny, przygotowani bliższe „to przede wszystkim katecheza oparta na wsłuchiwanie się w Słowo Boże interpretowane pod przewodnictwem Magisterium Kościoła. Nauczanie to powinno odbywać się we wspólnocie wiary – szczególnie w parafii – pośród rodzin, które zaangażują się w to i będą współpracowały (...) w formacji młodzieży”⁶⁶.

Przygotowanie bliższe powinno zatroszczyć się również o przekazanie młodym osobom podstawowych elementów psychologii, pedagogii, medycyny i prawa, dotyczących małżeństwa i rodziny. Należy im pomóc uświadomić sobie ich ewentualną niedojrzałość psychologiczną albo emocjonalną oraz formy egoizmu, które mogą uniemożliwić otwarcie się na innych. W centrum przygotowania powinna się znaleźć refleksja wiary nad sakramentem małżeństwa, bowiem przez ten sakrament ich miłość stanie się konkretnym wyrazem miłości Chrystusa do Kościoła. Podczas przygotowania bardzo ważne jest również spojrzenie na wartości związane z obroną życia, ponieważ w przyszłości oni sami staną się Kościołem domowym. Istnieje zatem obecnie pilna potrzeba takiego kształtowania umysłów i serc młodych ludzi mających zakładać nowe ogniska rodzinne, aby nie pozwalali przenikać do ich codziennego życia permissywnej i utylitarnej mentalności, poprzez którą rozprzestrzenia się problem związków nieformalnych⁶⁷.

Przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa to inaczej katechizacja przedślubna. Dotyczy ona narzeczonych, którzy mają zamiar w najbliższym czasie zawrzeć związek małżeński. Ma ona za zadanie przede wszystkim nadanie nowego znaczenia egzaminowi przedślubnemu, wymaganemu przez prawo kanoniczne. Jest ono konieczne w każdym przypadku, a szczególnie wtedy, gdy narzeczeni wykazują braki i trudności w wierze oraz w spełnianiu praktyk religijnych⁶⁸. Jak wskazuje dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny, „bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa musi znaleźć właściwe okazje, aby wtajemniczyć narzeczonych w obrzędy sakramentu małżeństwa. W tym przygotowaniu – oprócz pogłębienia doktryny chrześcijańskiej o małżeństwie i rodzinie, ze szczególnym uwzględnieniem obowiązków moralnych – narzeczeni muszą zostać przygotowani do świadomego i aktywnego udziału

⁶⁶ Tamże, n. 34.

⁶⁷ Por. tamże, n. 35-49.

⁶⁸ Por. FC, n. 66; J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 49-50.

w celebracji sakramentu małżeństwa, wraz ze zrozumieniem znaczenia gestów i tekstów liturgicznych”⁶⁹.

Przygotowanie bezpośrednio jest również dobrą okazją, aby wprowadzić późniejszych nowożeńców do duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Ważne jest więc to, aby narzeczeni poznali misję, jaką mają do spełnienia w Kościele⁷⁰. Ważne jest również, aby potrafili oni formować i umacniać w sobie wartości związane z obroną życia, ukazywać i promować chrześcijańską koncepcję małżeństwa, a poprzez katechetyczne przygotowanie wskazywać na Boga jako źródło miłości i szczęścia⁷¹.

Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* przypomina, że rodzina i cała wspólnota kościelna powinny uczestniczyć w poszczególnych etapach przygotowania młodych osób do zawarcia sakramentalnego związku⁷². Ważne jest zatem jednolite i poważne potraktowanie przez wszystkich duszpasterzy tego etapu przygotowania do sakramentu małżeństwa i życia rodzinnego, który podniesie religijny poziom młodego pokolenia i będzie skutecznym czynnikiem odrodzenia polskich rodzin. Solidne przygotowanie młodzieży do małżeństwa ułatwi także prowadzenie duszpasterstw młodych rodzin.

4. KATECHIZACJA MŁODZIEŻY NA POZIOMIE SZKOŁY ŚREDNIEJ

Zasadniczym czynnikiem w trosce o małżeństwo i rodzinę jest odpowiednie wychowanie do małżeństwa. Musi ono być świadome i systematyczne, realizować się w nauczaniu katechetycznym począwszy od szkoły podstawowej do liceum włącznie. Katecheza, która przygotowuje młodzież do podjęcia zadań wynikających z powołania do życia w małżeństwie i rodzinie, ma być „uczeniem się chrześcijaństwa” na drodze ku pełni życia wiarą. Ma ona ułatwić młodzieży przejście do osobistego i dojrzałego przyjęcia Ewangelii rozumianej jako „życie z Chrystusem” każdego dnia⁷³.

Katecheza młodzieży w wieku licealnym przygotowująca do małżeństwa powinna przede wszystkim posiadać charakter formacyjny,

⁶⁹ PSM, n. 52.

⁷⁰ Por. tamże, n. 57.

⁷¹ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 51.

⁷² Por. FC, n. 66.

⁷³ Por. W. Gasidło, *Przygotowujemy młodzież do życia w małżeństwie i rodzinie, w: Ku chrześcijańskiemu życiu w małżeństwie i rodzinie (katechezy dla młodzieży)*, Kraków 1986, s. 5.

a nie tylko informacyjny. Ze szczególną troską trzeba więc kształtować u młodych osób katolicki pogląd na sprawy małżeństwa i rodziny oraz ukazywać jego realizację w codziennym życiu. Takie przygotowanie do małżeństwa wymaga podjęcia wielu zadań. Jednym z nich jest pogłębienie u młodzieży podczas katechezy nauki o małżeństwie i rodzinie. Należy ich także przysposobić do społecznego życia w grupie rodzinnej, do współodpowiedzialności i do współpracy, ukazując życie człowieka w relacji do rodziny, społeczeństwa i Kościoła. Trzeba także wychować młodego człowieka w taki sposób, aby przyjął prawdę, że małżeństwo jest powołaniem, rodzicielstwo obowiązkiem, a życie seksualne nie stanowi wyłącznie prywatnej sprawy człowieka, którą można traktować dowolnie z hedonistycznym nastawieniem. W kształtowaniu postaw religijnych młodzieży nie może również zabraknąć wprowadzenia ich w życie sakramentalne, we wspólną modlitwę i lekturę Pisma Świętego⁷⁴.

Konstytucja *Gaudium et spes* wskazuje, że „młodych powinno się przede wszystkim na łonie samej rodziny odpowiednio i w stosownym czasie pouczyć o godności, zadaniu i dziele miłości małżeńskiej, aby nauczeni szacunku dla czystości mogli przejść we właściwym wieku od uczciwego narzeczeństwa do małżeństwa”⁷⁵. Istnieje zatem potrzeba poświęcenia przez katechetów większej uwagi temu zagadnieniu w celu pogłębienia wiedzy i formacji uczniów w tym zakresie. Ważne znaczenie mogą mieć tutaj osobiste spotkania z kapłanem i udzielane podczas nich szczerze i proste odpowiedzi na pytania młodych osób, które pragną związać się w przyszłości z drugą osobą. Umożliwienie młodzieży wymiany myśli oraz dostarczenie odpowiednich materiałów stanowi szczególnie owocny sposób oddziaływania formacyjnego⁷⁶.

Ważnym elementem w kształtowaniu moralnym młodego człowieka jest także, jak wskazuje Jan Paweł II, wyrobienie świadomości, że spotkanie między mężczyzną i kobietą jest relacją oblubieńczą, ukierunkowaną na przyszłe małżeństwo i założenie rodziny. Do przyjęcia więc tego „oblubieńczego sakramentu” młodzi powinni się bardzo starannie przygotować, rozpoczynając swoją formację w katechezie szkolnej, a kontynuując ją poprzez modlitewny dialog z Jezusem,

⁷⁴ Por. Wydział Duszpasterstwa Rodzin, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie w ramach katechizacji młodzieży szkół ponadpodstawowych*, w: *Ku chrześcijańskiemu życiu w małżeństwie i rodzinie (katechezy dla młodzieży)*, dz. cyt., s. 9-10.

⁷⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965, n. 49.

⁷⁶ I IEP, dz. cyt., s. 369.

uczestnicząc w życiu Kościoła⁷⁷. Bardzo ważnym aspektem jest zatem tutaj poszanowanie drugiej strony, jej wolności oraz czynienia wszystkiego, co możliwe, aby czuła się ona szczęśliwą i akceptowaną.

Poważnymi przeszkodami w realizacji tego procesu wychowawczego są, m.in.: pożycie przedmałżeńskie, związki pozasakramentalne oraz towarzyszące tym wykroczeniom zaprzeczenie czystości jako dawania siebie w miłości⁷⁸. Ponieważ młodzież w dzisiejszych czasach nie przynależy w pełni ani do świeckich grup społecznych, ani do Kościoła, coraz częściej tkwi w układach, które promują permissywne postawy, negujące podstawowe wartości etyczne związane z chrześcijańską koncepcją małżeństwa⁷⁹. Bardzo ważne wydaje się zatem odpowiednie kształcenie i wprowadzanie w życie młodych ludzi już na poziomie szkoły licealnej, aby potrafili oni wybierać dobro, a odrzucać zło i przeciwstawiać się zlaicyzowanym prądom współczesnej kultury.

Opisując zadania katechezy młodzieży w wieku licealnym, należy wspomnieć również na rolę rodziców w procesie wychowania moralnego, i religijnego. Proces ten ma za zadanie wprowadzenie młodych w misję, która realizuje się w danej rodzinie, głównie przez świadectwo wiary rodziców⁸⁰.

Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce wyraźnie przypomina, że rodzina oparta na chrześcijańskich korzeniach i wartościach ma do wypełnienia szczególną rolę wtedy, gdy któryś z jej członków nie wierzy lub jest oddalony od Kościoła⁸¹. Rodzice, jako pierwsi wychowawcy, poprzez swoje działanie przyczyniają się do wzrostu wiary u dziecka. Dorośli zaś również potrzebują katechezy, która „uwzględnia ich sytuację wiary”⁸².

Katecheza rodzinna, która jest miejscem kształtowania się postaw młodych osób, ukazując im podstawowe chrześcijańskie wartości i etyczne zasady postępowania, jest najważniejszym elementem procesu katechetycznego. Rodzina, stanowiąc niczym nie zastąpioną insty-

⁷⁷ Por. Jan Paweł II, *Do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie, 6(1985)1, s. 7; R. Podpora, *Prorodzinna katecheza Jana Pawła II do młodzieży świata*, w: *Wychowanie do życia w rodzinie*, red. G. Witaszek, R. Podpora, Lublin 1996, s. 38.

⁷⁸ Por. tamże, s. 39.

⁷⁹ M. Majewski, *Formacja religijna młodzieży i jej miejsce w Kościele*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 251.

⁸⁰ Por. E. Osewska, *Katecheza rodzinna w polskich dokumentach katechetycznych*, *Studia nad Rodziną* 7(2003)1, s. 40.

⁸¹ Por. DK, n. 30.

⁸² Tamże, n. 99; E. Osewska, *Katecheza rodzinna w polskich dokumentach katechetycznych*, art. cyt., s. 43.

tucję wychowawczą, jest pierwszym środowiskiem formacyjnym, w którym nikt nie może kwestionować i podważać zasad wychowawczych⁸³. Katecheza, wyrażając się w służbie wobec młodego pokolenia, jest najpiękniejszym sposobem ukazania prawidłowych elementów życia małżeńskiego i rodzinnego. Rodzina, która jest głęboką wspólnotą życia i miłości, posiada zadania określone ostatecznie przez miłość. Należy do nich tworzenie wspólnoty osób, udział w rozwoju społeczeństwa oraz uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła. Podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, dzięki której związek małżeński staje się podstawą ludzkiej społeczności⁸⁴.

Do zasadniczych zadań rodziny chrześcijańskiej należą również powinności wobec wspólnoty Kościoła. Chrześcijańska rodzina powinna zatem aktywnie włączać się w życie swojej parafii. Wspólnota parafialna natomiast powinna oprzeć swoją działalność na rodzinie i jednocześnie ją wspierać⁸⁵. Pomiedzy rodziną a Kościołem istnieje zatem ścisły związek. Kościół jest bowiem rodziną dzieci Bożych, a rodzina chrześcijańska jest Kościołem domowym⁸⁶. Rodzice potrzebują pomocy ze strony lokalnej wspólnoty, a parafia powinna być ośrodkiem katechetycznego kształtowania rodziców.

Katecheza rodzinna, pomimo wielu problemów związanych z wypełnianiem codziennych obowiązków, jest w stanie wypełnić swoje zadania. Małżeństwo i rodzina są bez wątpienia najbardziej naturalnymi instytucjami życia społecznego i środowiskiem wychowawczym⁸⁷.

Rola katechezy rodzinnej nie sprowadza się tylko i wyłącznie do czynności dydaktycznych, ale jej zadaniem jest wytworzenie takiej atmosfery autentycznego życia religijnego, z którego młodzi ludzie mogą czerpać chrześcijańskie wartości odnośnie etosu rodzinnego. Odpowiedni przykład rodziców - małżonków, żyjących zgodnie z zasadami wiary, wyzwala w nich pragnienie dążenia do szczęśliwej rodziny budowanej na związku małżeńskim opartym na miłości do Boga. Łatwiej wtedy przyjdzie im odrzucić permissywne postawy wspólnego

⁸³ Por. J. Stala, *Wskazania odnośnie katechezy rodzinnej w dokumentach Synodów Kościołów Polsce po 1980 r.*, Studia nad Rodziną 7(2003)1, s. 51.

⁸⁴ Por. tamże, s. 55.

⁸⁵ Por. J. Stala, *Koordinacja katechezy rodzinnej z programami parafialnymi i szkolnymi*, Studia nad Rodziną 9(2005)1, s.161-162.

⁸⁶ Por. E. Osewska, *Motywy zainteresowania katechezą rodzinną we współczesnym Kościele*, Studia nad Rodziną 9(2005)2, s.117.

⁸⁷ Por. J. Stala, *Wskazania odnośnie katechezy rodzinnej w dokumentach Synodów Kościołów Polsce po 1980 r.*, art. cyt., s. 63.

życia w związku nieformalnym, a wybrać wspólną potwierdzoną sakramentalnym węzłem małżeńskim⁸⁸.

5. ZWIĄZKI NIEFORMALNE A SAKRAMENTY KOŚCIOŁA

Kobieta i mężczyzna, rozpoczynając życie w związku nieformalnym, automatycznie oddalają się od Kościoła. Niekiedy wybierają ten sposób życia zupełnie nieświadomie, jednak najczęściej ich wybór jest świadomy i dobrowolnie nastawiony na wartości hedonistyczne. Ważne jest zatem otoczenie tych ludzi szczególną troską duszpasterską, aby nie czuli się odłączeni od Kościoła, pomimo że sami w pewnym sensie od niego odeszli. Na mocy sakramentu chrztu św. są oni wezwani do uczestnictwa w życiu wspólnoty eklezjalnej w dozwolony dla nich sposób. Chrystus bowiem mówi: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Łk 5,31). A zatem każdy człowiek, bez względu na stopień swojej grzeszności, znajduje się w zasięgu miłości Zbawiciela i zawsze ma otwartą drogę do nawrócenia. Ponadto przysługuje mu prawo do opieki duszpasterskiej. Nie można więc w żaden sposób odmówić mu tej pomocy, która nazywa się orędownictwem Kościoła⁸⁹.

Najtrudniejszym problemem jest niedopuszczenie osób żyjących w związkach nieformalnych do udziału w sakramentalnym życiu Kościoła. Osoby te, poprzez wybór sposobu życia, który stoi w sprzeczności z chrześcijańską wizją małżeństwa, same pozbawiają się możliwości przystępowania do sakramentów świętych, tracąc tym samym szansę na pełne uczestnictwo w życiu Kościoła. Dopóki zamierzają oni trwać w nieprawidłowej sytuacji, nie mogą otrzymać rozgrzeszenia, a co za tym idzie, tracą możliwość przystępowania do Komunii świętej, a także pełnienia funkcji rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania⁹⁰. Wiele osób żyjących w „wolnych związkach” czy będących związanymi tylko kontraktem cywilnym godzi się z takim stanowiskiem Kościoła i poszukuje innych dróg zbliżających ich do Boga. Są jednak i tacy, którzy czują się skrzywdzeni i potraktowani przez Kościół niesprawiedliwie. Otrzymują oni jednak wsparcie ze strony Kościoła, który daje im możliwość dążenia do Boga oraz umożliwia zaangażowanie się w rozmaitego typu wspólnoty, zachęcając do mo-

⁸⁸ Por. tamże, s. 64.

⁸⁹ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 121.

⁹⁰ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 213.

dlitwy, a nawet do uczestniczenia we Mszy świętej i Komunii duchowej⁹¹.

Kościół, nie dopuszczając osób żyjących w związkach nieformalnych i niesakramentalnych do przyjmowania sakramentów, stoi na stanowisku, że odrzucenie przez nich sakramentalnego małżeństwa i zaangażowanie się w relację niezgodną z prawem Bożym i nauką Kościoła jest poważnym nieporządkiem moralnym. Ludzie wybierający zatem taki sposób życia „we dwoje” traktowani są jako będący w stanie grzechu śmiertelnego, gdyż w pełni świadomie i dobrowolnie niszczą miłość Bożą w swym sercu⁹². Zatem kobieta i mężczyzna, którzy żyjąc w takim związku, trwają jednocześnie w grzechu, nie mogą przystępować do sakramentu Eucharystii, dopóki nie uporządkują swojego życia poprzez rozejście się lub wejście na drogę małżeńską. Związki takie nie stanowią przecież żadnej przeszkody do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Wiernym, którzy żyją w małżeństwie nie potwierdzonym sakramentalnie, Kościół odmawia rozgrzeszenia, a w konsekwencji dopuszczenia do Eucharystii. Jest to nie tyle kara, ile raczej rezultat ich postawy, która odrzuca ewangeliczne wezwanie do nawrócenia. Codzienne doświadczenie uczy, że wierzącemu chrześcijaninowi sytuacja ta sprawia wyjątkowo dotkliwy ból. U osób żyjących w związkach nieformalnych istnieje przekonanie, że niedopuszczenie ich do sakramentów jest równoznaczne z wyłączeniem ich od zbawienia wiecznego⁹³.

Bardzo często osoby żyjące w związku nieformalnym pytają, co takiego może im dać ślub kościelny. W tej sytuacji należy wskazać, że małżeństwo jest jednym z najważniejszych wymiarów życia ludzkiego, a poprzez sakrament cały ten wymiar zostaje otwarty na obecność i łaskę Chrystusa. Osoby żyjące w związku nieformalnym zamykają się na ten dar, nie zgadzając się, żeby w ich rodzinie zamieszkał Chrystus. Choćby ten związek po ludzku wydawał się być najpiękniejszy, to jednak ograniczony jest on jedynie do wymiaru doczesnego i traci swój walor nadprzyrodzony⁹⁴.

Niedopuszczanie osób żyjących w związkach nieformalnych do sakramentu Eucharystii wynika z faktu, że nie są one w pełnej wspólności miłości z Bogiem. Dlatego J. Szkodoń wskazuje, że nie można po-

⁹¹ Por. P. Sikora, *Kościół w połowie drogi*, W drodze (1998)8, s. 59.

⁹² Por. tamże, s. 59-60.

⁹³ Por. J. Salij, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, W drodze (1973)2, s. 70.

⁹⁴ Por. Tenże, *Dlaczego nie wolno mi przystępować do sakramentów?*, w: *Tęsknota i głód*, dz. cyt., s. 170-171.

śpiesznie udzielać im rozgrzeszenia, by Komunia święta nie stała się kłamstwem wobec Boga. Należy im natomiast ukazywać nadzieję nawrócenia, pomagając w wejściu na drogę wiodącą ku pełni zjednoczenia z Bogiem w komunii eucharystycznej. Nie oznacza to jednak niedoceniań w ich życiu tego wszystkiego, co jest dobre i wartościowe (np. wzajemne oddanie, bliskość emocjonalna). Stanowczość wymagań wobec tych osób powinna być bowiem zawsze połączona z miłością, zgodnie ze starorzyską zasadą: *Fortiter in re, suaviter in modo* (stanowczo w treści, łagodnie w formie)⁹⁵.

Sakramenty, chociaż stanowią szczytową formę zjednoczenia z Bogiem tu na ziemi i chociaż chrześcijańskie życie z nich wypływa i do nich powinno zmierzać, nie wyczerpują jednak całego bogactwa relacji człowieka z Bogiem. Wiary bowiem nie można traktować na zasadzie „albo sakramenty, albo nic”. W momencie, gdy nie jest możliwa normalna droga do Boga oparta na sakramentach, trzeba szukać innych dróg, jednak zawsze w ramach tego samego Chrystusowego Kościoła⁹⁶. Z jednej strony – osoby żyjące w związkach nieformalnych bardzo często czują się odepchnięte przez Kościół, z drugiej, okazują głębokie pragnienie uczestnictwa w życiu Kościoła. Nie mogą być zatem izolowane we wspólnocie kościelnej i parafialnej. Duszpasterze powinni nawiązywać z nimi kontakty, ukazując im naukę Ewangelii o chrześcijańskim małżeństwie w kontekście konkretnej sytuacji ich życia⁹⁷. Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* wymienia wiele form pozasakramentalnego uczestniczenia w życiu religijnym Kościoła. Wskazuje na słuchanie Słowa Bożego, udział w rekolekcjach, konferencjach oraz modlitwę. Zachęca także do pomnażania dzieł miłości poprzez aktywność w wymiarze społecznym oraz do podejmowania różnorodnych inicjatyw i dzieł charytatywnych. W ten sposób osoby żyjące w związkach nieformalnych są powołane do nawrócenia, aby mogły dawać świadectwo oraz realizować szeroko pojęte apostołstwo w Kościele⁹⁸.

Zadaniem każdego duszpasterza jest uformowanie u wiernych odpowiedniej postawy wobec poszczególnych sakramentów. Ważne jest zatem budzenie świadomości ogromnego znaczenia tego, czym są sakramenty i jakie powinny być ich konsekwencje w życiu chrześcijani-

⁹⁵ Por. J. Szkodoń, *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, *Analecta Cracoviensia* 9(1977), s. 348.

⁹⁶ Por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne (dokończenie)*, art. cyt., s. 263.

⁹⁷ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 215.

⁹⁸ Por. FC, n. 84.

na⁹⁹. Sakramenty chrztu i bierzmowania, które są fundamentami całego życia chrześcijańskiego, są ściśle ze sobą powiązane¹⁰⁰. Chrztost święty włącza ludzi do Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, sakrament bierzmowania natomiast przynosi chrześcijaninowi dary Ducha Świętego, które są mu potrzebne do pełnego życia w tym Ciele. Chrztost czyni człowieka uczestnikiem życia Chrystusowego, bierzmowanie natomiast doprowadza to życie do dojrzałości¹⁰¹. Chrztost zapoczątkowuje w człowieku życie sakramentalne, czyli życie w łączności z Chrystusem. Otwiera drogę ku innym sakramentom, a w szczególności ku Eucharystii, umożliwiającą człowiekowi najściślej zjednoczenie z Chrystusem przez miłość¹⁰².

Osoby ochrzczone, które uczestniczą w życiu Kościoła, mają za zadanie przestrzegać przykazań, wyrzekać się grzechu, nie wracać do występków, przewycięzać to wszystko, co do grzechu prowadzi i jest dla duszy nieużyteczne. Przez czynną miłość do Boga i bliźniego oraz osobistą świętość powinny dawać natomiast świadectwo przynależności do Chrystusa i życia według zasad chrześcijańskiej moralności¹⁰³. Te wskazania nie są realizowane w życiu osób, które pomimo przyjęcia chrztu św. trwają świadomie w grzechu, m.in. poprzez praktykowanie związków nieformalnych. Pomimo że zostały włączone do Kościoła przez chrztost, dobrowolnie się od niego oddalają, podejmując styl życia zaproponowany przez laicką kulturę. Takie osoby nie mogą zostać rodzicami chrztostnymi, a niekiedy mogą mieć także problemy z ochrzczeniem własnego dziecka. Duszpasterze niejednokrotnie proponują odłożenie chrztu dziecka do czasu, gdy jego rodzice zdecydują się na zawarcie sakramentalnego związku, gdy nie ma do tego żadnych przeszkód. Wykazuje się wtedy sprzeczność między ich życzeniem ochrzczenia potomstwa a obecnym stanem życia. Chrztost bowiem zakłada wiarę rodziców¹⁰⁴.

Teologia w szczególny sposób podkreśla istotną rolę kapłana w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania. Pomimo że posługa

⁹⁹ Por. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro, cz. 2: Wybrane zagadnienia duszpasterskie*, Tarnów 1997, s. 163.

¹⁰⁰ Por. KKK, n. 1212.

¹⁰¹ Por. Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Sakramenty święte w duszpasterstwie*, red. J. Załuski, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 46-47.

¹⁰² Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 25.

¹⁰³ Por. tamże.

¹⁰⁴ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 357; T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 300.

ta jest trudna, męcząca, wyczerpująca oraz wymagająca często wielkiego poświęcenia, jest święta i stanowi narzędzie uświęcenia nie tylko penitenta, ale i samego spowiednika¹⁰⁵. W procesie pojednania człowieka z Bogiem kapłan odgrywa niezastąpioną rolę świadka i szafarza Bożego miłosierdzia. Kościół przypomina współczesnemu, zlaicyzowanemu światu, który w znacznej mierze zatracił poczucie grzechu, że pokuta nie jest chwilowym aktem wewnętrznym, ale stałą postawą, która czerpie swój dynamizm z poznania miłości Boga¹⁰⁶. Spowiednik, który jest narzędziem działania Ducha Świętego i zarazem świadkiem odrodzenia człowieka, działa w sprawowaniu tego sakramentu *in persona Christi*¹⁰⁷. Spowiednik nie jest panem czy urzędnikiem, lecz jest przede wszystkim sługą pojednania. Szafarz tego sakramentu powinien więc nieustannie pamiętać, że służy Chrystusowi i tak jak On służy także ludziom. W sakramencie pokuty kapłan powinien zatem okazać odpowiedni szacunek należny osobie ludzkiej nawet wtedy, gdy jest ona poważnie zraniona przez grzech¹⁰⁸. Poprzez osobę kapłana jest uobecniony Chrystus i za jego pośrednictwem dokonuje tajemnicy odpuszczenia grzechów. Spowiednik powinien mieć świadomość, że nie występuje we własnym imieniu, ale w imieniu Chrystusa i Kościoła¹⁰⁹.

Kapłan, sprawujący sakrament pokuty, im więcej posiada miłości Boga, tym więcej może jej przekazać w ojcowskiej relacji do grzesznika. Jest on nie tylko ojcem duchowym wobec penitenta, ale i jego bratem. Powinien zatem z jak największym oddaniem wspomagać brata – penitenta w akcie pełnego nawrócenia do Boga¹¹⁰.

W tym kontekście należy rozpatrywać spowiedź osób żyjących w związkach nieformalnych, którym Kościół nie może udzielić rozgrzeszenia oraz dopuścić do przyjmowania Eucharystii. Osoby te, żyjąc na sposób małżeński, najczęściej ze sobą mieszkają, trwając w grzechu seksualnym i bliskiej okazji do niego¹¹¹. W takiej sytuacji

¹⁰⁵ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 279.

¹⁰⁶ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 377.

¹⁰⁷ Por. RPa, n. 29.

¹⁰⁸ Por. M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednania, prawdy i miłosierdzia*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999, s. 100.

¹⁰⁹ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 378-379.

¹¹⁰ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 283-284.

¹¹¹ Por. tamże, s. 260.

odmowa rozgrzeszenia zachodzi nie ze względu na ciężar grzechu (choć i to jest ważne), ale dlatego, że istnieje uzasadniona obawa, że penitent o miłosierdzie Boże zabiega nieprawdziwie, nie żałuje za grzech albo nie zamierza unikać okazji do grzechów następnych, układając sobie życie w niezgodzie z przykazaniami Bożymi¹¹². Niemożliwość uzyskania absolucji sakramentalnej przez osoby żyjące w związkach nieformalnych pochodzi zatem z braku pewnej dyspozycji w nich samych, która jest niezbędna do otrzymania przebaczenia i pojednania się z Bogiem¹¹³.

W takim przypadku, gdy kapłan zmuszony jest do nieudzielenia rozgrzeszenia, osoby te nie powinny odchodzić od konfesjonału z jakimkolwiek poczuciem dyskryminacji i odrzucenia. Należy je dokładnie poinformować o przyczynach niemożności uzyskania rozgrzeszenia oraz o warunkach, jakie powinny spełnić, aby rozgrzeszenie było możliwe w przyszłości. Ważne jest wzbudzenie nadziei, że droga do Boga, która została zagubiona poprzez wybór życia w związku nieformalnym, nie została przed nimi zamknięta i że z pomocą łaski winni odczytać wezwanie do nawrócenia w aspekcie przyjęcia w swym życiu małżeństwa jako sakramentalnego znaku¹¹⁴.

Osoby, które nie uzyskały absolucji sakramentalnej, mogą natomiast korzystać z niektórych dobrodziejstw tego sakramentu, takich jak: rozeznanie stanu swego sumienia, wezwanie do żalu za grzechy, umocnienia woli poprawy oraz gotowości rozpoczęcia nowego życia po przezwyciężeniu aktualnych trudności¹¹⁵. Mogą one także dzięki spowiedzi odczytać stan swego sumienia i w ten sposób łączyć się duchowo z Bogiem, mając świadomość, że i dla nich jest On Ojcem¹¹⁶.

Kościół, wychodząc naprzeciw osobom znajdującym się w sytuacji niemożności otrzymania rozgrzeszenia z uwagi na podjęcie przez nie tzw. „życia na próbę”, proponuje udzielenie im rozgrzeszenia pod pewnymi warunkami wynikającymi z logiki sakramentu pokuty, a przewidzianymi przez teologię moralną.

J. S. Płatek zwraca uwagę, że przede wszystkim osoby takie powinny żyć w czystości (jak „brat z siostrą”), rezygnując z pożycia seksualnego do czasu zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Ponadto

¹¹² Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 104.

¹¹³ Por. tamże.

¹¹⁴ Por. W. Nowak, *Ewangelia, rozwody, związki niesakramentalne (dokończenie)*, art. cyt., s. 263.

¹¹⁵ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 109.

¹¹⁶ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 533.

należy wezwać je do zaniechania współmieszkania i życia razem, by nie stwarzać okazji do zaistnienia grzechu oraz nie budzić zgorzenia. Wówczas mają oni możliwość otrzymania rozgrzeszenia po pomyślnym odbyciu okresu próby życia osobno¹¹⁷. Jeśli natomiast pragną żyć w przyszłości razem, powinni jak najszybciej podjąć działania zmierzające do zawarcia sakramentalnego małżeństwa.

Istnieją jednak także inne wypadki, w ramach których osoba żyjąca w związku nieformalnym może uzyskać rozgrzeszenie. Dotyczy to sytuacji niebezpieczeństwa śmierci. Można wtedy udzielić absolucji sakramentalnej pod warunkiem, że penitent po powrocie do zdrowia ureguluje swoje życie zgodnie z nauką Kościoła. W niektórych przypadkach spowiednik może zaryzykować udzielenie rozgrzeszenia, gdy penitent wyraża szczerą wolę zerwania z grzechem i zaniechania dotychczasowego sposobu życia pod wpływem jakiegoś szczególnego wydarzenia (wyjątkowego nawrócenia spowodowanego, np.: ciężką chorobą partnera, pod wpływem doznanej łaski podczas odprawianych rekolekcji, misji czy pielgrzymki). Penitent powinien wtedy złożyć przyrzeczenie usunięcia bliskiej okazji do grzechu lub nawet zerwania grzesznej relacji z drugą osobą¹¹⁸.

We wszystkich wspomnianych przypadkach Kościół sprzeciwia się jednoznacznie modelowi związków nieformalnych i wskazuje, że do chwili uporządkowania tej sytuacji, osoby w nich żyjące nie mogą być dopuszczone do sakramentów świętych¹¹⁹. Takie stanowisko Kościoła wynika zarówno z motywów religijno-moralnych (zatrącenie religijnego sensu małżeństwa widzianego w świetle Przymierza Boga z Jego ludem; pozbawienie łaski sakramentalnej; poważne zgorzenie), jak i społecznych (zniszczenie samego pojęcia rodziny; osłabienie w społeczeństwie poczucia wierności; możliwość psychicznych urazów u dzieci, potwierdzenie egoizmu). Chodzi tu zatem, jak podkreśla A. F. Dziuba, nie tylko o przesłanki wiary, ale także o szeroko pojętą odpowiedzialność w kategoriach indywidualnych oraz społecznych¹²⁰. Pojednanie w sakramencie pokuty, które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej, może więc być dostępne jedynie dla tych, którzy, żałując, że naruszyli znak przymierza i wierności Chrystusowi, są

¹¹⁷ Por. J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 260.

¹¹⁸ Por. tamże.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 357.

¹²⁰ Por. A. F. Dziuba, *Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania*, Kraków 2002, s. 95-96.

szczerze gotowi podjąć taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z katolicką koncepcją małżeństwa¹²¹.

Osoby żyjące w związkach nieformalnych nie mogą zapominać, że w spowiedzi najważniejsze jest uświadomienie sobie, co jest w nich złe, oddanie tego Bogu oraz przyjęcie ze skruchą braku rozgrzeszenia. Dostąpienie pojednania z Bogiem, którego znakiem jest rozgrzeszenie, zależy od wiary penitenta, od jego otwarcia się na łaskę sakramentalną, a nie od tego, czy będzie on wysłuchany, zrozumiany, czy mądrze pouczony. Nawrócenie, spowiedź i pokuta są prawdziwą mądrością, dzięki której człowiek odnajduje siebie i swoją drogę do Boga. Najwspanialsze w sakramencie pokuty jest to, że Bóg czeka na decyzję grzesznika, szanując jego wolność. Gdy ten uzna, że jest chory, że zgrzeszył i w postawie żalu zwróci się o przebaczenie, Miłosierny Ojciec natychmiast interweniuje ze swą łaską, jakby wykorzystując każdy moment do ukazania człowiekowi swej niezgłębionej miłości¹²².

Kościół zawsze z ufnością wierzy, że nawet ci, którzy oddalili się od przykazań Bożych i żyją w stanie grzechu, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeśli wejdą na drogę modlitwy, pokuty i miłości¹²³. Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* stwierdza, że osoby, które nie mogą otrzymać rozgrzeszenia, posiadają „pragnienie sakramentu pokuty”. W ten sposób przygotowują się oni do rozgrzeszenia, które może będzie miało swoje miejsce pod koniec ich życia¹²⁴.

Eucharystia, w której to, co Boże, łączy się z tym, co ludzkie, urzeczywistnia Kościół. Buduje ona autentyczną wspólnotę ludu Bożego, odnawiając ofiarę, którą Chrystus złożył z siebie na ołtarzu krzyża. W Eucharystii dotyka się więc niejako samej tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej. W sakramencie tym urzeczywistnia się także najsilniejsza i najtrwalsza z możliwych wspólnot – wspólnota z Jezusem¹²⁵. Sakrament Eucharystii jest przede wszystkim szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła oraz źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Jest także sakramentem paschalnym, przez który zgromadzony lud zostaje upodobniony w sposób sakramentalny do zmarłego i zmar-

¹²¹ Por. A. Marcol, *Spowiednik wobec małżeństw niesakramentalnych*, *Collectanea Theologica* 61(1991)4, s. 117.

¹²² Por. A. Bohdanowicz, *Moralne aspekty posługi w konfesjonale u progu XXI wieku*, *Collectanea Theologica* 77(2007)1, s. 12-121.

¹²³ Por. RPa, n. 34.

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 156.

twychwstałego Chrystusa. Stanowi ona wzór i podstawę budowania wspólnoty chrześcijańskiej, ponieważ podczas uczestniczenia w świętej liturgii ludzie umacniają swoją miłość ku Chrystusowi, a przyjmując Komunię świętą, stają się coraz bardziej Jego Ciałem.

Wyrazem tej wspólnoty jest, m.in. sakramentalne małżeństwo. Małżonkowie bowiem, złączeni sakramentalnym węzłem przez udział w Ofierze Chrystusa, stają się „jednym ciałem i jedną duszą” w Chrystusie. Przyjmowanie Komunii świętej odnawia i pogłębia wspólnotę małżeńską i rodzinną¹²⁶. Wszelkie związki nieformalne i niesakramentalne odrzucają natomiast tę więź z Chrystusem i w konsekwencji prowadzą do niemożności przystępowania do sakramentu Eucharystii, która, jeśli jest właściwie rozumiana, uczy i daje moc do tego, by przewycięzać siebie i być dla drugiego. Jest bowiem ze swej natury sakramentem jednania i przebaczenia. Dzięki niej rodzi się i uaktywnia moc przyjmowania drugiego człowieka – współmałżonka¹²⁷.

Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* wskazał, że sakrament Eucharystii jest ściśle związany z sakramentem pokuty. Jeśli więc „Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą Ofiarę Krzyża, oznacza to, iż wynika z niej nieustanna potrzeba nawrócenia, osobistej odpowiedzi na wezwanie, jakie św. Paweł skierował do chrześcijan w Koryncie: «W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!» (2Kor 5,20). Jeżeli więc chrześcijanin ma na sumieniu brzemię grzechu ciężkiego, to, aby mógł mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, obowiązkową staje się droga pokuty poprzez sakrament Pojednania”¹²⁸. Osoby żyjące w sytuacji jawnego braku dyspozycji moralnej, czego przykładem jest życie w związku nieformalnym, nie mogą być dopuszczone do Komunii eucharystycznej, ponieważ trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim¹²⁹. Grzech śmiertelny oddziela ich bowiem od Boga, zrywa więzy przyjaźni i miłości między Stwórcą a człowiekiem, prowadząc na grzesznika duchową śmierć. Kto zatem trwa w tym oddzieleniu od Boga, nie może doświadczyć wspólnoty z Nim przy stole eucharystycznym. Św. Paweł przestrzega, że „Kto spożywa chleb i pije kielich Pański niegodnie,

¹²⁶ Por. J. Szkołoń, *Zadania Kościoła wobec małżeństw zagrożonych*, dz. cyt., s. 338.

¹²⁷ Por. Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 238-240.

¹²⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Rzym 2003, n. 37 (dalej cyt. jako: EiE).

¹²⁹ Por. tamże.

wiczny będzie Ciała i Krwi Pańskiej” (1Kor 11,27)¹³⁰. Ponieważ Eucharystia wyraża nieodwracalność miłości Boga w Chrystusie do swego Kościoła, zrozumiałe jest to, że miłość, która realizuje się w sakramencie małżeństwa, zawiera w sobie nierozzerwalność, której każda prawdziwa miłość nie może nie pragnąć.

U osób żyjących w związkach nieformalnych nastąpiło odrzucenie katolickiej koncepcji sakramentu małżeństwa. Zachwiała się w nich wiara w to, że Bóg będzie z nimi, i że będzie im pomagał rozwiązywać wszelkie trudności wspólnego życia. Niedopuszczenie ich do Eucharystii jest więc jedynie konsekwencją przyjętej przez nich postawy. Wymóg Kościoła, aby nie dopuszczać do sakramentów osób żyjących w związkach nieformalnych, wyraża wiarę w realność łaski sakramentalnej i godność sakramentu¹³¹. Zdanie to potwierdza Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*, wskazując, że nie ma możliwości dopuszczenia do sakramentów osób żyjących w nieuregulowanych związkach, ponieważ „swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie sprzeciwiają się jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która jest oznaczona i realizowana w Eucharystii”¹³².

Mężczyzna i kobieta żyjący w takim związku nie mogą przystępować do Komunii świętej, ale powinni uczestniczyć w ofierze Mszy świętej. Oni bowiem, podobnie jak wszyscy wierni, mają we wspólnocie Ludu Bożego, wraz z kapłanem, udział w celebracji tego świętego Misterium. Są więc niejako współofiarnikami, którzy mogą wnieść w eucharystyczne ofiarowanie dar swojej pracy, dar chleba, cierpień, dar kielicha Pana Jezusa oraz dary swoich dobrych uczynków i ofiar dla ubogich¹³³.

Kongregacja Nauki Wiary wskazuje wyraźnie, że osoby będące w sytuacji, która obiektywnie nie jest zgodna z prawem Bożym, nie mogą przystępować do Komunii świętej, dopóki trwa ta sytuacja¹³⁴. Nie mogą więc „być dopuszczeni do Komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia

¹³⁰ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 180-181.

¹³¹ Por. W. Giertych, *Kościół w centrum tajemnicy*, W drodze (1998)8, s. 69.

¹³² Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska „Sacramentum caritatis”*, Rzym 2007, n. 29.

¹³³ Por. B. Pawelec, *Drogi nadziei*, dz. cyt., s. 113.

¹³⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach*, Rzym 1994, n. 4.

stia”¹³⁵. Duszpasterze proponują natomiast takim osobom praktykę komunii duchowej, która nie uprawnia w żadnym wypadku do wyciągnięcia wniosku, że Eucharystia, a w ślad za tym i inne sakramenty, są niepotrzebne. Jezus działa przez sakramenty i nie wolno deprecjonować ich wartości oraz znaczenia jako pomocy w drodze do zbawienia. W takiej praktyce duchowej zawiera się nie tylko miłosierdzie, ale także uznanie przez Kościół prawdy o własnej słabości¹³⁶.

Osoby żyjące w związkach nieformalnych powinny jednak mieć świadomość, że nadal należą do Kościoła i wezwani są do praktykowania codziennej modlitwy, uczestniczenia co niedzielę w Eucharystii, kontaktu ze Słowem Bożym oraz chrześcijańskiego wychowania dzieci¹³⁷. Nie jest także zamknięta przed nimi droga do pełnego uczestniczenia w Eucharystii, o ile podejmą wysiłek nawrócenia, zwłaszcza w aspekcie zawarcia sakramentalnego małżeństwa¹³⁸.

6. POMOC KOŚCIOŁA WOBEC OSÓB ŻYJĄCYCH W ZWIĄZKACH NIEFORMALNYCH

Kościół, który podejmuje w swym duszpasterstwie trudny problem osób żyjących w związkach nieformalnych i niesakramentalnych, szuka różnych dróg dotarcia do nich z ewangelicznym wezwaniem do nawrócenia. Niejednokrotnie staje wobec tragedii życiowych młodych ludzi, którzy, żyjąc w grzechu, nie potrafią zdecydować się na sakramentalne małżeństwo. Rola Kościoła polega w tym kontekście na wskazaniu i wprowadzeniu takich osób na drogę łaski i udzieleniu im pomocy w pojednaniu z Bogiem i Kościołem. Przyjmuje się w tych rozwiązaniach zasadę, że miłosierdzie Boga jest nieskończone¹³⁹. Kościół stara się, aby ludzie żyjący w nieprawidłowych związkach małżeńskich nie uważali się za „wyrzuconych za burtę” wspólnoty eklezjalnej¹⁴⁰. Proponuje on im różnorakie formy pomocy, wśród których do najważniejszych należą duszpasterstwo związków niesakramentalnych i poradnie rodzinne. Wskazuje także, że duszpasterstwo osób

¹³⁵ FC, n. 84.

¹³⁶ Por. J. Grzybowski, *Kościół jest wciąż w drodze*, W drodze (1998)8, s. 63-64.

¹³⁷ Por. J. Abrahamowicz, *Dwa razy dwa. Rozwiedzeni: głód Komunii*, Tygodnik Powszechny (2005)34, s. 10.

¹³⁸ Por. T. Krzyżak, *Bez sakramentu*, Ozon (2006)23, s. 42.

¹³⁹ Por. P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, dz. cyt., s. 200-201.

¹⁴⁰ Por. J. Buxakowski, *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*, dz. cyt., s. 290.

niesakramentalnych powinno służyć promocji życia rodzinnego, ukazywać je jako „wielką tajemnicę” oraz pomagać tym, którzy ponieśli porażkę i mocno nieraz poranieni weszli w nowy związek¹⁴¹.

Duszpasterstwo osób niesakramentalnych jest formą oddziaływania Kościoła, które dopiero od niedawna zaczyna nabierać konkretnych kształtów. Stanowi ono odpowiedź na apel Jana Pawła II, który został zawarty w adhortacji *Familiaris consortio*, a który zapoczątkował w Polsce i nie tylko w Polsce duszpasterstwo osób żyjących w związkach nieformalnych i niesakramentalnych¹⁴². Pierwszą osobą, która zajęła się udzielaniem pomocy młodym ludziom żyjącym w takich związkach, był o. Roman Dudak, kapucyn z kościoła św. Jakuba w Gdańsku. Postanowił on zorganizować specjalne rekolekcje dla osób żyjących w związkach nieformalnych, cywilnych, samotnie wychowujących dzieci i tych wszystkich, którym skomplikowało się życie rodzinne, a poprzez to oddalili się od Kościoła¹⁴³. Do pionierów duszpasterstwa małżeństw niesakramentalnych należy także o. Mirosław Paciuszkiewicz, jezuita, który organizował zamknięte dni skupienia dla par niesakramentalnych¹⁴⁴. Warto też wspomnieć o. Jana Brzana, który pod koniec lat osiemdziesiątych rozpoczął spotkania dla małżeństw niesakramentalnych, podczas których studiowano Biblię i dokumenty Magisterium Kościoła, prowadzono wspólną modlitwę, adorację i Mszę Świętą¹⁴⁵.

Zakres duszpasterstwa związków niesakramentalnych obejmuje wiele sytuacji, które Kościół określa mianem nieprawidłowych. Należą do nich m.in. małżeństwa „na próbę”, rzeczywiste wolne związki, katolicy związani tylko ślubem cywilnym, osoby żyjące w separacji i rozwiedzione, które nie zawarły nowego związku oraz rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek¹⁴⁶. Duszpasterstwo to dotyczy zatem szeregu skomplikowanych sytuacji, w których Kościół stara się, w miarę możliwości, pomóc zagubionym moralnie chrześcijanom.

¹⁴¹ Por. P. Góralczyk, *Troska duszpasterska o ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: *Słowo Boga o drogi człowieka*, red. Z. Machnikowski, Tczew-Pelplin 1998, s. 467.

¹⁴² Por. M. Paciuszkiewicz, *Przełom w duszpasterstwie małżeństw i rodzin*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴³ Por. M. Mrozińska, *Kościół z nich nie zrezygnował*, w: *Tęsknota i głód*, dz. cyt., s. 173-174.

¹⁴⁴ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 292.

¹⁴⁵ Por. K. Graczyk, *Spotkamy się...*, Przewodnik Katolicki (1996)48, s. 9.

¹⁴⁶ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 297.

Postępowanie kapłana wobec tych osób winno być nacechowane taktem i wyrozumiałością. Nie chodzi tu jednak o jakiegokolwiek pobłażanie i stwarzanie pozorów, iż Kościół aprobuje ich sposób bycia. Potrzebne jest tu zatem rozróżnienie pomiędzy człowiekiem a popełnionym przez niego grzechem. Duszpasterz powinien ponadto ustalić przyczyny, które doprowadziły młodych do takiego stanu oraz w delikatny i indywidualny sposób ich potraktować, zdobywając zaufanie, które w przyszłości zaowocować może doprowadzeniem ich do życia według zasad chrześcijańskiej moralności¹⁴⁷.

Duszpasterze wskazują, że praca z osobami żyjącymi bez sakramentalnego związku jest bardzo trudna, ponieważ wielu niejako już skazało samych siebie na wieczne potępienie. Im szczególnie potrzebne są słowa otuchy i zachęty, a nie surowej oceny czy odrzucenia. Bardzo często są to ludzie wierzący, którzy chętnie przyjmują księdza „po kolędzie”, posyłają dzieci na spotkania w parafii i sami niejednokrotnie biorą udział w jej życiu¹⁴⁸. Osoby takie winny mieć świadomość, iż ciągle są kochane przez Boga, że mogą się z Nim łączyć na modlitwie, iż posiadają swoje miejsce w Kościele. Są one bowiem nadal członkami Kościoła i przynależą do wspólnoty parafialnej oraz są zobowiązane do realizowania zadań wynikających z chrztu świętego. Nie mogą natomiast otrzymać rozgrzeszenia ani przystępować do Komunii świętej¹⁴⁹. Proponuje im się natomiast inne formy duszpasterskie, poprzez które mają możliwość kontaktu z życiem Kościoła. Okazją do duszpasterskiego oddziaływania w tym zakresie jest, m.in. kancelaria parafialna, wizyta duszpasterska, konfesjonał, rekolekcje, dni skupienia, media katolickie, a nawet informacje i ogłoszenia wywieszane w przykościelnych gablotach¹⁵⁰.

Analizując różnorodne metody i formy pracy z osobami niesakramentalnymi, trzeba zwrócić szczególną uwagę, na dwa problemy: zgorzenie i nawrócenie. Duszpasterz pracujący wśród związków nieformalnych powinien kierować się zawsze roztropnością, aby unikać zgorzenia zarówno samych „małżonków”, jak i wspólnoty parafialnej. Osoby te nie mogą bowiem odczytywać troski kapłana jako aprobaty ich stylu życia, a środowisko parafialne winno mieć świadomość, że wszelkie formy pracy duszpasterskiej w tym zakresie mają służyć po-

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 298.

¹⁴⁸ Por. T. Krzyżak, *Bez sakramentu*, art. cyt., s. 42.

¹⁴⁹ Por. J. Pałyga, *Rozwiedzeni – Kościół ich nie opuszcza*, w: *Tęsknota i głód*, dz. cyt., s. 164.

¹⁵⁰ Por. T. Wielebski, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 299-305.

mocy w doprowadzeniu ich do nawrócenia. Duszpasterze powinni także poszukiwać nowych sposobów prowadzących do spotkania zagubionego człowieka ze swoim Stwórcą i Zbawicielem. Nade wszystko powinni otoczyć ich w duchu prawdy miłością i modlitwą, w szczególności tych, którzy pragną nadal przynależeć do Kościoła¹⁵¹.

Chrystus rozpoczął swą działalność od słów: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15). Odczytanie wezwania do nawrócenia jest zatem ściśle związane z wiarą w Ewangelię, która jest Dobrą Nowiną o zbawieniu. Nawrócenie i wiara są zatem podstawowymi kryteriami moralnej formacji chrześcijanina oraz podstawą duszpasterskiej misji Kościoła. Zasadniczym problemem osób żyjących w związkach nieformalnych jest ich swoisty kryzys wiary, bez której nie można przecież uczestniczyć w pełni we wspólnocie Kościoła, którą Chrystus uświęcił i oczyścił swoją zbawczą męką. Każdy, kto uchyla się od podjęcia uniwersalnego wezwania do nawrócenia, naraża się na otrzymanie wiecznej kary w nadchodzącym sądzie. Ukazywanie w przekazie duszpasterskim tego eschatologicznego napięcia wynikającego z „bliskości Królestwa Bożego” (por. Mt 4,17), nie jest jakimś „straszeniem”, ale pobudzeniem do odkrycia w sobie „daru bojaźni Bożej”, która jest „początkiem mądrości” (por. Syr 1,14). Dzięki temu praca duszpasterska wobec osób pozostających w związkach niesakramentalnych nie mających przeszkód do zawarcia małżeństwa sakramentalnego przynieść może owoc w postaci przybliżenia ich do wiary i wzrostu odpowiedzialności za własne zbawienie. Dynamizm procesu nawrócenia polega przede wszystkim na wolnej decyzji człowieka dotyczącej jego wewnętrznej przemiany poprzez odwrócenie się od grzechu i powrót do Boga. Duszpasterz powinien zatem wobec osób żyjących w związkach nieformalnych nie tyle skupiać się na moralizowaniu, ile raczej ukazywać pozytywny aspekt nawrócenia jako wyzwolenia człowieka, które dzięki mocy Bożej pozwala mu żyć piękniej i lepiej w duchu prawdy i miłości¹⁵².

Jedną z ważnych form pomocy dla osób żyjących w związkach nieformalnych oraz małżeństwach niesakramentalnych są poradnie rodzinne. Chociaż poradnie te kojarzą się przede wszystkim z przygotowaniem narzeczonych do sakramentu małżeństwa, to jednak obejmują one swoją działalnością także rodziny i małżeństwa przeżywające różnorakie problemy oraz osoby żyjące w jakimkolwiek nieuregulowanym

¹⁵¹ Por. tamże, s. 307-309.

¹⁵² Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 230-235.

związku. Poradnictwo jest więc w sensie szerokim istotną formą pomocy, którą wspólnota Kościoła kieruje do osób znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej.

Potrzeba i uzasadnienie istnienia poradnictwa rodzinnego w Kościele wynika z faktu, że Kościół jest Nauczycielem i Matką, towarzysząc rodzinie i małżonkom w ich drodze. To towarzyszenie rodzinom domaga się istnienia poradni, w których istotnym czynnikiem jest ścisła współpraca z duszpasterzem. Obok poradni w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa i życia małżeńskiego oraz pomocy w uregulowaniu życia tym, którzy żyją poza Kościołem, coraz liczniejsze stają się poradnie „specjalistyczne” z dyżurami psychologów, lekarzy, prawników, działaczy społecznych, duszpasterzy i nauczycieli Naturalnego Planowania Rodziny oraz telefony zaufania¹⁵³. Poradnie rodzinne, oprócz szerzenia zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa, zajmują się także coraz częściej problemami psychologiczno-pedagogicznymi¹⁵⁴.

Do podstawowych zadań poradnictwa rodzinnego należy, m.in. ukazywanie właściwego wymiaru miłości małżeńskiej i rodzinnej, w tym czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej oraz uwrażliwianie na godność każdego człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci¹⁵⁵. Poradnie rodzinne starają się również pomagać w rozwiązywaniu codziennych problemów nie tylko osobom trwającym w sakramentalnym związku małżeńskim, ale mają także duży wkład w odpowiednie ukazanie młodym ludziom żyjącym w związkach nieformalnych piękna chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa. Ponadto należy wskazywać im skutki, jakie niesie za sobą trwanie w takim związku. Bardzo często młodym wydaje się, że się kochają i że są ze sobą szczęśliwi. Bywa to jednak złudne, zwłaszcza gdy zaczynają się pojawiać problemy fizyczne czy psychiczne, choroba lub nieplanowane dziecko. Właściwe prowadzenie poradnictwa zwraca również uwagę na aspekt religijno-moralny, wskazując, że sytuacja związku nieformalnego stoi w sprzeczności z możliwością pełnej komunii z Chrystusem poprzez sakramenty święte. Poradnie pełnią zatem funkcję nauczycielską i lekarską, ukazując młodym, często zagubionym osobom, że jedyną drogą do prawdziwej miłości jest sam Bóg.

¹⁵³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, n. 37.

¹⁵⁴ Por. H. Krzyszteczo, *Poradnictwo duszpasterskie. Teoria i praktyka rogeriańskiego kontaktu pomocnego*, Katowice 1998, s. 113-114.

¹⁵⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, dz. cyt., n. 39.

Oprócz pomocy osobom żyjącym z dala od Kościoła poradnie służą wsparciem także w momentach dramatów osobistych i rodzinnych, podsuwając niejednokrotnie wskazania, jak postępować w konkretnych sytuacjach kryzysowych. W poradniach, oprócz duszpasterza i doradcy rodzinnego, pracują także prawnicy oraz osoby, które pełnią funkcję mediacyjną, np. przy sprawach rozwodowych. Nie zawsze udaje się powstrzymać rozpad małżeństwa, ale w wielu przypadkach okazuje się, że kryzysem były drobne nieporozumienia, które dzięki mediacji udało się wyeliminować. Poradnie służą również pomocą w sprawach związanych z komunikacją rodziców z dziećmi, jak również w sprawach adopcyjnych. Poradnie mogą pomóc także osobom dotkniętym syndromem zespołu poaborcyjnego. Szeroka jest zatem gama problemów, które poradnie starają się rozwiązać. Zakres ich działania obejmuje małżeństwa sakramentalne, jak i osoby wybierające „małżeństwo na próbę”, życie w „wolnym związku” lub podejmujące jedynie „małżeństwo cywilne”¹⁵⁶.

ZAKOŃCZENIE

Ponieważ związki nieformalne stanowią wyzwanie dla katolickiej koncepcji małżeństwa, konieczne jest zapoznanie się z tym problemem oraz umiejętność zestawienia go z sakramentalnym związkiem jako podstawą chrześcijańskiej rodziny. We współczesnym, otwartym i demokratycznym społeczeństwie, nie można dopuścić, aby władzom publicznym udało się zinstytucjonalizować związki nieformalne przez nadanie im statusu podobnego do małżeństwa i rodziny ani też uczynić je równymi rodzinie opartej na małżeństwie. Poprzez te wymagania dzisiejszy świat stawia przed kapłanami ogromne zadanie związane z należytych przygotowaniem młodych ludzi do dorosłego życia.

Teologiczno-moralna analiza związków nieformalnych, które w ostatnich latach wydają się coraz bardziej upowszechniać, ukazuje, że stanowią one zagrożenie dla sakramentalnego małżeństwa oraz podstaw życia społecznego. Dlatego podjęcie niniejszego studium wychodzi naprzeciw nie tylko potrzebie podejmowania tego zagadnienia w aspekcie teoretycznym, ale także ustosunkowania się do niego w wymiarze praktycznym jako do ważnego wymiaru duszpasterskiej działalności Kościoła. Wezwaniem do tego są słowa Jana Pawła II zawarte w adhortacji *Familiaris consortio*: „Wzywam gorąco pasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania pomocy rozwiedzionym, do

¹⁵⁶ Por. E. Chojnacka, *Poradnia rodzinna*, Homo Dei 73(2008)1, s. 142.

podejmowania z troskliwą miłością starań, o to, by nie czuli się odłączeni od Kościoła, skoro mogą, owszem, jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w jego życiu. Niech będą zachęcani do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę świętą, do wytrwania w modlitwie, (...) pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wyprasali sobie łaskę u Boga”¹⁵⁷. Zawarte w tych słowach wezwanie wskazuje także na potrzebę duszpasterskiej pomocy osobom żyjącym w związkach nieformalnych i niesakramentalnych oraz do ciągłego poznawania i analizowania źródeł tego problemu.

W dzisiejszych czasach rodzina, która stanowi dobro całego społeczeństwa, jest nieustannie niszczone i raniona. Dlatego nie można pogłębiać tej destrukcyjnej działalności przez udzielenie osobom żyjącym w związkach nieformalnych akceptacji, umieszczając je na poziomie podobnym lub nawet równym rodzinie. Potrzebne jest tutaj wielkie zaangażowanie i ciężka praca duszpasterzy promujących sakramentalne małżeństwo. Wśród licznych kapłanów, którzy gorliwie pracowali i pracują w tej dziedzinie, należy wymienić m.in.: R. Dudaka, M. Paciuszkiewicza, W. Nowaka i A. Cieślaka. Ponieważ praca z osobami „odrzucającymi” sakramentalne małżeństwo wymaga cierpliwości oraz znajomości problemu, dlatego zasadne wydaje się prowadzenie spotkań z „quasi-małżonkami” także przez związane z Kościołem osoby świeckie, które pracują w poradniach rodzinnych i psychologicznych.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że Kościół nie odsuwa na margines swego oddziaływania duszpasterskiego wobec osób żyjących w związkach nieformalnych. Poprzez głoszenie Słowa Bożego, katechezę, a także wymiar sakramentalny i wielorakie inicjatywy duszpasterskie, kieruje do nich pełne troski wezwanie do nawrócenia. Dzięki temu osoby te mają szansę pogłębić i ożywić swoją wiarę, aby, odnajdując zgodną z wolą Bożą drogę sakramentalnej wspólnoty małżeńskiej, mogły w prawdzie i miłości realizować swoje chrześcijańskie powołanie.

¹⁵⁷ FC, n. 84.

INFORMAL RELATIONSHIPS AS A CONTEMPORARY CHALLENGE
FOR FORMATION WORK OF THE CHURCH

Summary

Since informal relationships pose a serious challenge for the Catholic concept of marriage, it is vital to identify the problem and to be able to confront it with a sacramental marriage as the foundation of Christian family. In the contemporary, open and democratic society we can't allow public authorities to institutionalize informal relationships through granting them a status equal to a marriage or a family. Nor can we allow for making them equal to a family based on marriage. Consequently, today's world assigns priests an enormous task to adequately prepare young people for adult life.

Kapłaństwo jako obszar formacji



ROBERT JAHNS
Gdańsk

Formacja do celibatu kapłańskiego jako element przygotowania do posługi duchowego ojcostwa

WSTĘP. 1. ETAP FORMACJI SEMINARYJNEJ.
2. STAŁA FORMACJA KAPŁANÓW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Zadania, jakie współczesny świat stawia przed żyjącymi w bezżenności kapłanami, sprawiają, że do owocnego i płodnego duchowo przeżywania celibatu potrzebna jest nieustanna formacja. O tej głębokiej potrzebie i jej związku z kształtem oraz misją Kościoła pisze H. Muszyński: „Oblicze i kształt Kościoła przyszłości zależy w głównej mierze od postawy oraz formacji księży i seminarzystów. Ojciec Święty poświęcił tej kwestii niezmiernie wiele uwagi. Formacja aktualnych i przyszłych kapłanów pozostanie na zawsze pierwszą i główną troską każdego biskupa”¹.

Obecne czasy, które charakteryzują się coraz powszechniej występującym kryzysem rodziny i ojcostwa, stawiają przed prezbiterami nowe zadania. Rola współczesnego kapłana nie może się ograniczać do roli nauczyciela, szafarza sakramentów czy przewodnika wspólnoty. Dziś bowiem wielu ludzi, zwłaszcza młodych, poszukuje u kapłanów przede wszystkim ojcowskiego wsparcia, zrozumienia, uznania

¹ H. Muszyński, *Inspirować odnowę myśli i serca*, Pastores 2(1999), s. 147.

oraz zapewnienia poczucia bezpieczeństwa². Stąd też, jak postuluje M. Dziewiecki, „formacja powinna obejmować wszystko to, co pomaga księdzu stać się duchowym ojcem, a zatem kimś, kto od rana do wieczora znajduje sposób, by być mądrym i kochającym rodzicem dla dzieci, młodzieży i dorosłych, dla silnych i słabych, dla szlachetnych i cynicznych”³, wskazując przy tym, że „dojrzałe uformowany ksiądz jest podobny do szlachetnego, świętego męża i ojca w rodzinie, który pierwszy wstaje i ostatni kładzie się spać”⁴.

1. ETAP FORMACJI SEMINARYJNEJ

Wychowanie do celibatu jest w pierwszym rzędzie wychowaniem do większej miłości Boga. J. Augustyn wskazuje: „Celibat – podobnie jak miłość – musi objąć całe serce, całą duszę i całą moc człowieka (por. Mk 12,30). W wyrażeniu «cała moc» mieści się cała emocjonalność i cielesność wraz z jej seksualnością”⁵. Autor tym samym wskazuje na jeden z podstawowych aspektów seminaryjnej formacji zmierzającej do przeżywania celibatu w aspekcie duchowego ojcostwa. Jego znaczenie i rola wynika przede wszystkim z samej natury człowieka, który stworzony jako istota seksualna, odczuwa głęboko potrzebę realizacji swej płciowości. W tym kontekście A. Cencini podkreśla: „Płciowość, jak to już wcześniej zauważyliśmy, wskazuje na fakt rodzenia: życie otrzymane i przekazane, stwórczy dar. Trzeba jasno powiedzieć, że także osoba żyjąca w stanie dziewictwa musi umieć rodzić, jak każda żywa istota, w przeciwnym razie dziewictwo okaże się dla niej przekleństwem. Ale nie będzie tego umiała, jeżeli wcześniej nie nauczyła się przeżywać własnej płciowości jako twórczej siły, jako życiowej energii, jako poszukiwania dobra drugiego”⁶.

Formacja seminaryjna, ukierunkowana na przeżywanie celibatu jako afirmacji duchowego ojcostwa, ściśle wiąże się z rozwojem dojrzałości uczuciowej i seksualnej alumna. Zakłada ją bowiem u swych podstaw i w gruncie rzeczy na niej też się opiera. W procesie kształcenia tej sfery ważne jest, aby kandydat do kapłaństwa, potrafił zrozumieć, zaakceptować oraz odpowiednio zintegrować własną seksualność, by stała się ona, jak pisze J. Augustyn, „miejszem «ekspresji»

² Por. J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 144.

³ M. Dziewiecki, *Kapłan świadek miłości*, Kraków 2005, s. 58.

⁴ Tamże.

⁵ J. Augustyn, *O miłości i akceptacji*, Kraków 2004, s. 169.

⁶ A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj*, Kraków 2005, s. 85.

miłości”⁷. Jest to warunek niezbędny i konieczny, by w sposób dojrzały przyjąć i przeżyć kapłański celibat oraz związaną z nim rezygnację z aktywności seksualnej, a także fizycznego rodzicielstwa⁸. Istotę troski o ten aspekt formacji do celibatu podkreśla M. Dziewiecki, wskazując: „Sfera seksualna – podobnie jak emocjonalna – jest jednym z «termometrów» wskazujących stopień dojrzałości danego wychowanka we wszystkich innych sferach. Po drugie, ewentualne niedojrzałości w tej sferze wpływają negatywnie na sposób przeżywania przez wychowanka kontaktu z samym sobą, z drugim człowiekiem i z Bogiem”⁹. W tym też kontekście, istotne jest w procesie formacji podkreślenie, że seksualność jest ze swej natury dobrem, i jako takie wymaga ciągłego wychowywania, czujności i roztropności¹⁰.

Formacja seminaryjna do celibatu winna ponadto kształtować w kandydatach do kapłaństwa dojrzały obraz siebie jako mężczyzny. W tym kontekście J. Augustyn zauważa: „Celibat nie jest bynajmniej rezygnacją z dążenia do pełnej męskości, ale jest jedynie rezygnacją z realizowania jej poprzez założenie rodziny. (...) Samowychowanie do celibatu kapłańskiego wiąże się więc z coraz pełniejszym odkrywaniem własnej męskiej tożsamości”¹¹. Istotne jest zatem podkreślanie stawania się mężczyzną w procesie wychowania do celibatu. Człowiek bowiem rodzi się jako istota określona seksualnie, a w związku z tym posiada w seksualności pewne zapisane dary, które powinien w sobie rozwijać. Dotyczy to również osób, które swą tożsamość seksualną przeżywają w bezżenności. Ksiądz bowiem nie jest – i nie może być – aseksualny, ale w sposób szczególny jest wezwany do przeżywania swej seksualności wyrażonej w logice konsekracji i celibatu¹². E. Dajczak wskazuje: „Trzeba dorosnąć do pełnego zaakceptowania siebie jako kobiety lub mężczyzny – istoty obdarzonej płcią – i uznać tę odmienność za wartość, którą ubogacamy się wzajemnie”¹³. Warto w tym miejscu również podkreślić, że formacja seminaryjna winna zmierzać do tego, by poprzez dojrzałość emocjonalną celibat był przeżywany w aspekcie osobowej miłości, ukierunkowanej na dobro drugiego człowieka. Jako taki zaś, ma się stać szczególnym znakiem szacunku wobec płciowości i czystości oraz zaprzeczeniem obecnego

⁷ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 95.

⁸ Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000, s. 150.

⁹ M. Dziewiecki, *Kapłan świadek miłości*, dz. cyt., s. 101.

¹⁰ Por. Tamże, s. 104-105.

¹¹ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 98-99.

¹² Por. M. Kożuch, *Nie możemy bać się kobiet*, *Pastores* 21(2003), s. 84.

¹³ E. Dajczak, *Kochać bez zawłaszczenia*, *Pastores* 5(1999), s. 83.

we współczesnej kulturze egoistycznego trendu zaspokajania popędów¹⁴.

Przejawem takiej dojrzałości, a zarazem ważnym elementem formacji seminaryjnej, jest wychowanie alumna do dojrzałych relacji z kobietami. W tej perspektywie K. Grzywocz zaznacza: „Formacja powinna zmierzać także do zdolności przyjaźni z kobietą. Celibat nie jest rezygnacją z kobiety, ucieczką od niej, aby udowodnić światu, Kościołowi świętemu, że mężczyzna wytrzyma bez kobiety. Byłaby to straszna, niepochodząca od Boga pycha. Kapłaństwo wiąże się z rezygnacją z jednej z form relacji do kobiety – relacji małżeńskiej i tego wszystkiego, co wiąże się z małżeństwem”¹⁵. W swej istocie bowiem powołanie do kapłaństwa jest powołaniem do miłości. Rozpatrując w tym aspekcie kwestie relacji pomiędzy kapłanem a kobietą, autor ten zaznacza: „W dniu święceń kapłańskich Chrystus zapyta cię: «Czy chcesz kochać więcej aniżeli ci? Czy chcesz kochać kobiety więcej aniżeli ci?» Kleryk, który nie chce i nie potrafi kochać kobiety «więcej aniżeli ci», jest niezdolny do kapłaństwa i celibatu. Jednym z największych zagrożeń celibatu jest brak dojrzałych, przyjacielskich więzi z kobietami”¹⁶. Kapłan, w imię większej, „powszechnej miłości”, rezygnuje z relacji seksualnych z jedną kobietą, przez co pełniej i skuteczniej realizuje swoje powołanie do ojcostwa duchowego¹⁷. Kandydat do kapłaństwa, przygotowując się do życia w celibacie, musi mieć świadomość, że, rezygnując z miłości i przywiązania do kobiety, nie pozostanie jednak oderwany, z racji swych duszpasterskich obowiązków, od kontaktów z nimi. Stąd też istotny jest postulat, aby formacja seminaryjna nie zamykała alumna na ten rodzaj kontaktów, a raczej przygotowywała go do ich dojrzałego traktowania¹⁸. Warto w tym miejscu powołać się na wskazania Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego: „Seminarzysta, jak każdy inny młodzieniec, dostrzega potrzebę integracji afektywnej; to znaczy odczuwa konieczność postawy zrównoważonej i pogodnej wobec seksualności w ogóle, a w sposób szczególny płci odmiennej. Chodzi o osiągnięcie właściwej równowagi, opanowanie siebie lub – jak się często mówi – stanu dojrzałości, w której uczuciowość zostaje zintegrowana w osobie mło-

¹⁴ Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, Ateneum Kapłańskie 120(1993)2, s. 240-241.

¹⁵ K. Grzywocz, *Reguły przyjaźni*, Pastores 14(2002), s. 33.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 98-99.

¹⁸ Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, dz. cyt., s. 159-160.

dzieńca w taki sposób, że pozwala w rozmaitych sytuacjach życia na zachowanie normalne i odpowiednie”¹⁹.

Obok dojrzałości psychofizycznej i umiejętności osobowego przeżywania własnej seksualności, formacja seminaryjna do celibatu obli-guje ponadto do podkreślenia motywacji życia w bezżeństwie. Dlatego H. Muszyński wskazuje: „Pozytywne przedstawienie wartości celibatu dopomaga do budzenia świadomości, jak ważny i cenny jest otrzy-many dar”²⁰. W tym kontekście podstawową kwestią w przygotowaniu alumnów do życia w celibacie jest ukazanie znaczącej roli formacji duchowej. J. Bramorski zaznacza: „Formacja kapłańska jest w swym najgłębszym wymiarze «dziełem ducha», który uzdrawia i przemienia wnętrze powołanych. (...) To «dzieło Ducha» w sercu kandydata do kapłaństwa jest zbawczym wyzwoleniem z jałowej i egocentrycznej samotności oraz stopniowym wprowadzaniem w tajemnicę duchowego ojcostwa”²¹.

Punktem wyjścia w procesie kształtowania przyszłych kapłanów winno być doświadczenie Boga jako Ojca, „Dawcy życia”. Każdy kandydat do święceń powinien w procesie formacji „być naprowadza-ny na głębokie doświadczenie bezinteresownej miłości Boga, który dzieli się z człowiekiem «swoim Boskim życiem»”²². W tym też du-chu jego podstawowym zadaniem jest odkrycie swojego fundamen-talnego powołania do przekazywania życia. Otwierając się bowiem na dar życia pochodzący od Boga i w Nim upatrując źródło wszelkiego ojcostwa, kandydaci do kapłaństwa są w stanie odkryć i prawidłowo przeżywać swoje powołanie do przekazywania życia. Wskazuje na to W. Rzeszowski, stwierdzając: „Osoby powołane do kapłaństwa lub życia konsekrowanego są nie tylko stworzone do życia w miłości, ale również zaproszone, by tą miłością dzielić się z innymi. Bóg w szcze-gólny sposób daje im siebie, pozwala się «dotknąć», ażeby mogły od-naleźć źródło życia, a potem przyprowadzać tam innych”²³. W tym kontekście duchowa formacja alumnów do celibatu jawi się jako po-dejmowanie działań zmierzających do coraz doskonalszego upodob-nienia się do Chrystusa i odtworzenia w sobie ideału Jego dojrzałego człowieczeństwa. Przez swą osobowość kapłan ma być bowiem, na

¹⁹ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze do forma-cji kapłańskiej o celibacie*, Rzym 1974, n. 57.

²⁰ H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, art. cyt., s. 246.

²¹ J. Bramorski, *Formacja kapłańska jako wejście w „promieniowanie ojcostwa” w świetle myśli Jana Pawła II*, *Studia Gdańskie* 12(1999), s. 204.

²² J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 47.

²³ W. Rzeszowski, *Ludzka płciowość*, *Pastores* 21(2003), s. 135.

wzór samego Syna Bożego, wiarygodnym świadkiem, który stanowić będzie swoisty pomost pomiędzy ludźmi i Bogiem Ojcem²⁴.

Kolejnym ważnym elementem wychowania do celibatu jest, według M. Dziewieckiego, kształtowanie prawego sumienia: „Żaden człowiek nie może zająć dojrzałej postawy wobec rzeczywistości, dopóki nie zrozumie tego, co w niej jest dobrem i korzyścią, a co – krzywdą i złem. Sumienie to właśnie zdolność prawidłowego odróżniania tego, co nas rozwija, od tego, co nam szkodzi i blokuje nasz rozwój”²⁵. Formacja do bezżeństwa wymaga zatem w sposób wyjątkowy dojrzałego sumienia, które pozwoliłoby kandydatowi do kapłaństwa rozeznaczyć jego zdolność do podjęcia życia w tym stanie, a także, jak wskazuje J. Augustyn, „obiektywnie odróżnić to, co w jego doświadczeniu wewnętrznym wynika z egoizmu, zmysłowości czy z lęku, od tego, co jest naturalnym przejawem ludzkiej emocjonalności i seksualności”²⁶. Osiągnięcie dojrzałości duchowej w tej dziedzinie domaga się ponadto wielkiej troski o nieustanne pogłębianie życia modlitwy. Wszystko bowiem, co ma związek z kapłańską formacją i duchowym życiem kandydatów do kapłaństwa, winno wynikać z budowania osobowej relacji z Bogiem na modlitwie. Bowiem „z głębokiego zjednoczenia z Bogiem na modlitwie rodzi się prawdziwa i bezinteresowna służba oraz miłość pasterska”²⁷.

Warto również podkreślić rolę, jaką w procesie wychowania alumnów do celibatu, pełni formacja intelektualna. Kongregacja ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* stwierdza: „Dla przeżywania otrzymanego daru z miłością i wielkodusznością jest szczególnie ważne, by kapłan od początku swojej formacji seminaryjnej rozumiał teologiczną i duchową motywację dyscypliny kościelnej dotyczącej celibatu”²⁸. Słowa te nabierają głębszego sensu w świetle słów Jana Pawła II zawartych w encyklice *Redemptor hominis*: „Staliśmy się uczestnikami owego posłannictwa Chrystusa-Proroka, poprzez które spełniamy wraz z Nim posługę Bożej Prawdy w Kościele. Od-

²⁴ W. Rzeszowski, *Było z Nim Dwunastu i wiele kobiet*, Pastores 14(2002), s. 131-132; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992, n. 43.

²⁵ M. Dziewiecki, *Kapłan świadek miłości*, dz. cyt., s. 106-107.

²⁶ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 28.

²⁷ Tamże, s. 57.

²⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994, n. 58; por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965, n. 10; KPK, kan. 247; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania wychowawcze do formacji kapłańskiej o celibacie*, dz. cyt., n. 16.

powiedzialność za tę prawdę Bożą oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a także i drugim tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem²⁹. W tym aspekcie rola formacji intelektualnej polega na przygotowaniu kandydata do życia w celibacie poprzez pogłębioną refleksję teologiczną. Czas studiów jest dla alumna okazją do zdobycia teoretycznej wiedzy, będącej podstawą zrozumienia i dojrzałego przeżywania celibatu.

Ważną rolę w procesie wychowania zmierzającego ku dojrzałemu przeżywanemu celibatowi odgrywa osoba formatora. K. Dyrek podkreśla, że formacja alumna w dużej mierze zależy „od właściwego przygotowania formatora oraz od jego dojrzałości nie tylko duchowej, ale także ludzkiej, a więc również seksualnej”³⁰. W świetle tych słów, proces kształtowania osobowości przyszłego kapłana powinien zatem odbywać się na zasadzie wychowania ojcowskiego, a zarazem wychowania do ojcostwa. Istotną rolę pełnią w tym aspekcie osoby rektora oraz ojca duchownego. Podkreśla to J. Augustyn, stwierdzając: „Jak syn uczy się być mężczyzną i ojcem, żyjąc na co dzień u boku swojego ojca, podobnie i alumni uczą się kapłańskiego ojcostwa u boku tych, którzy przygotowują ich do kapłaństwa”³¹. Rola seminaryjnych moderatorów polega również na stworzeniu odpowiedniej atmosfery służącej autentycznemu rozwojowi kandydata do kapłaństwa. Nie powinna się ona charakteryzować rygoryzmem, ani też instytucjonalizmem. W takich warunkach bowiem relacje międzyludzkie opierają się jedynie na zasadach prawa i nacisku zewnętrznego, co będzie bardziej prowadziło do biernego posłuszeństwa i zajmowania przez kandydatów do święceń pozycji obronnych, niż do ich dojrzałości. Tymczasem wokół formacji do celibatu należy wytworzyć taki duchowy klimat, który sprzyjałby otwartości i współpracy oraz samodzielnemu i twórczemu rozwojowi osobowości, zwłaszcza zaś świata ludzkich uczuć³².

Do zadań formatorów należy ponadto prawidłowe określenie predyspozycji kandydata do kapłaństwa oraz oceny jego zdolności do podjęcia życia w bezżeństwie. Na konieczność takiego postępowania oraz na wielką odpowiedzialność, spoczywającą na seminaryjnych wychowawcach wskazuje E. Dajczak: „W pierwszej fazie pobytu alumna w seminarium trzeba możliwie najszybciej i najpełniej rozpo-

²⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, n. 19.

³⁰ K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, dz. cyt., s. 151.

³¹ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 148.

³² Por. W. Rzeszowski, *Celibat – dar i zadanie*, *Pastores* 5(1999), s. 147.

znać jego stan duchowy i cechy osobowe, zarówno jego cechy pozytywne, jak i niedomagania. Może się to dokonać tylko w klimacie braterskiego dialogu z alumnem, umożliwiającym mu otwarcie i szczerłość. Takie jest pierwsze zadanie i podstawa dalszych poprawnych poczynań wychowawczych³³. Rozeznanie to ma na celu określenie konkretnych form pomocy umożliwiających alumnom drogę do osiągnięcia dojrzałości. J. Augustyn zaznacza: „Nie chodzi jednak najpierw o przekazywanie informacji psychologicznych, ale raczej o wprowadzenie ich w takie formy życia wewnętrznego, dzięki którym mogliby poczuć się wezwani do integralnie pojętej pracy nad sobą, w której sfera psychiczna i uczuciowa zostaje poddana sferze duchowej i religijnej”³⁴. Istotne jest też podkreślenie, iż dojrzałość alumnów może być osiągnięta tylko w zindywidualizowanym procesie formacji, w której, poprzez kontakt indywidualny oraz spotkania w mniejszych wspólnotach, takich jak poszczególne roczniki czy grupy pastoralne, można dostosować formację do aktualnych potrzeb kandydata i poziomu jego dojrzałości³⁵.

Zapewnione w ten sposób warunki w postaci odpowiednio przygotowanych formatorów i programu wychowawczego obejmującego formację ludzką, duchową, intelektualną i pastoralną do życia w celibacie, chociaż ważne, nie są jednakże same w sobie wystarczające. Istotną rolę w przyjęciu i dojrzałym przeżywaniu bezżenności pełni bowiem wolna odpowiedź powołanego do tego stanu. Na doniosłość tego faktu wskazał Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*, stwierdzając: „Przygotowując się do kapłaństwa, musimy też nauczyć się dawania osobistej odpowiedzi na podstawowe pytanie Chrystusa: «Czy miłujesz mnie?»» (J 21,15). Odpowiedzią przyszłego kapłana może być tylko całkowity dar własnego życia”³⁶. Ze swej istoty, zarówno celibat, jak i każde inne powołanie, są wybranymi życiowymi drogami. Każdy zaś wybór powoduje nieuchronnie niemożność przyjęcia dla siebie innej drogi. Zatem celibat, o ile nie będzie wolną odpowiedzią człowieka na usłyszany wewnętrzny głos, stanowić będzie gwałt zadany własnej osobie i swojej wolności. Stąd też w procesie formacji seminarystycznej powinno się mocno podkreślać element osobistego wyboru, a następnie odpowiedzialności osobistej za obraną drogę powołania³⁷.

³³ E. Dajczak, *Kochać bez zawłaszczenia*, *Pastores* 5(1999), s. 80-81.

³⁴ J. Augustyn, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, dz. cyt., s. 30-31.

³⁵ Por. W. Rzeszowski, *Ludzka płciowość*, art. cyt., s. 138.

³⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Pastores dabo vobis”*, dz. cyt., n. 42.

³⁷ W. Fijałkowski, *Sfera seksualna chce być kochana*, *W drodze* 15(1987)2, s. 99-100.

W tym kontekście J. Bramorski podkreśla: „Formacja kapłańska polega na «rozwijaniu od wewnątrz» i prowadzi do przyjęcia duchowego ojcostwa, a dokładniej, do «wejścia w promieniowanie Ojca», który nie zatrzymuje sobie nic, który «traci», aby inni mogli zyskać»³⁸. W świetle tego stwierdzenia proces kształcenia alumnów w szczególnie sposób powinien być ukierunkowany na duchową płodność. Zwraca na to uwagę również E. Dajczak: „Na drodze powołania celibatariusza rodzenie należy do istoty powołania. Może więc się zdarzyć – i zdarza się – że ktoś biologicznie zachowuje celibat, ale równocześnie nie rodzi, nie jest «cały dla», a więc faktycznie nie wypełnia podjętego zobowiązania. (...) Celibat natomiast jest żywy wówczas, gdy jest płodny»³⁹.

2. STAŁA FORMACJA KAPŁANÓW

Przygotowanie do roli duchowego ojca nie kończy się z chwilą przyjęcia kapłańskich święceń. Przeżywanie tak kapłaństwa, jak i ojcostwa, jest bowiem rzeczywistością dynamiczną, podlegającą nieustannym przemianom. Na skutek różnorodnych napięć i nacisków współczesny kapłan jest wezwany do ciągłego pogłębiania swojej formacji i odczytywania wciąż na nowo głosu, który powołuje go do służby w Kościele. Realizacja wszystkich zadań duszpasterskich wymaga, aby w procesie stałej formacji odnajdywać źródło i potrzebne siły do tego, aby być duchowym ojcem dla powierzonej swojej opiece wspólnoty wiernych. O tej istotnej potrzebie świadczy stwierdzenie Kongregacji ds. Duchowieństwa: „Formacja stała jest wymaganiem, które bierze początek i rozwija się od chwili przyjęcia sakramentu Święceń, przez który kapłan nie tylko jest «konsekrowany» przez Ojca, «poślany» przez Syna, lecz także «ożywiony» przez Ducha Świętego. Wynika więc ona z łaski, która wyzwala nadprzyrodzoną siłę, przeznaczoną do stopniowego obejmowania, coraz szerzej i głębiej, całego życia i działania prezbitera w wierności otrzymanemu darowi: «Przypominam ci – pisze św. Paweł do Tymoteusza – abyś rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie» (2Tm 1,6)»⁴⁰. Troska o stałą formację kapłanów, ciągłą odnowę ich duszpasterskiego zaangażowania i nieustanne osobiste uświęcenie w posłudze, jest zatem w Kościele

³⁸ J. Bramorski, *Formacja kapłańska jako wejście w „promieniowanie ojcostwa” w świetle myśli Jana Pawła II*, art. cyt., s. 206.

³⁹ E. Dajczak, *Kochać bez zawłaszczenia*, art. cyt., s. 85.

⁴⁰ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, dz. cyt., n. 69.

uważana „za jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań, od których zależy przyszłość ewangelizacji ludzkości”⁴¹.

Formacja permanentna, choć jest zapoczątkowana z chwilą kapłańskich święceń, pozostaje zarazem w ścisłym związku z formacją seminaryjną. Jest ona bowiem niejako jej naturalnym przedłużeniem i kontynuacją⁴². W tej kwestii J. Bramorski zaznacza: „Permanentna formacja prezbiterów stanowi naturalną i nieodzowną kontynuację procesu kształtowania osobowości kapłańskiej, rozpoczętego w seminarium duchownym. W miarę upływu lat kapłańskiego życia ulega ono w naturalny sposób przeobrażeniu, ale nie może ulec przerwaniu”⁴³. Nie jest ona czystym powtórzeniem elementów formacji seminaryjnej, poszerzeniem zdobytej wiedzy i umiejętności o nowe techniki duszpasterskie, ale kontynuacją integralnego procesu dojrzewania, który rozpoczął się w domu rodzinnym kapłana, trwał przez czas formacji seminaryjnej, a przyjmuje nowy kształt w realizacji miłości pasterskiej⁴⁴. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores gregis* podkreślił: „Fundamentalną sprawą pozostaje stała formacja prezbiterów, stanowiąca dla wszystkich niejako «powołanie w powołaniu», ponieważ w swoich różnorodnych i uzupełniających wymiarach ma na celu pomóc księdzu, by był i spełniał obowiązki kapłańskie w stylu Jezusa”⁴⁵. W tym też kontekście stała formacja kapłańska jawi się jako proces pogłębienia wszystkich wymiarów formacji seminaryjnej – ludzkiego, duchowego, intelektualnego i duszpasterskiego – i odniesienia ich do wzoru miłości pasterskiej Chrystusa⁴⁶.

W tej perspektywie szczególnie ważnym aspektem formacji permanentnej jest nieustanne odczytywanie przez kapłana sensu i celu przeżywanej w celibacie płciowości. A. Cencini zauważa: „W przypadku osoby żyjącej w stanie dziewictwa nie wystarczy jedynie wyciągnięcie wniosku, że realizacja płciowości nie jest najistotniejsza dla doskonałości człowieka. Trzeba także, aby nauczyła się ona odkrywać

⁴¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Pastores dabo vobis”*, dz. cyt., n. 2; por. A. Suski, *Duchowość pasterza*, Pastorem 1(1998), s. 91.

⁴² Por. J. Augustyn, *Ojcostwo w kryzysie*, Homo Dei 76(2007)3, s. 147.

⁴³ J. Bramorski, *Rozpalić charyzmat Boży. Permanentna formacja kapłanów w świetle aktualnych wskazań Kościoła*, Ateneum Kapłańskie 145(2005)2, s. 264.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Pastores dabo vobis”*, dz. cyt., n. 71; J. Buxakowski, *Permanentna formacja kapłanów*, Ateneum Kapłańskie 120(1993)3, s. 444-445.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Rzym 2003, n. 47.

⁴⁶ Por. J. Bramorski, *Rozpalić charyzmat Boży*, art. cyt., s. 268; W. Rzeszowski, *A było z Nim Dwunastu i wiele kobiet*, art. cyt., s. 132.

w swoim ciele i w każdym impulsie swojej płciowości taki właśnie radykalny porządek wewnętrzny, wbrew wszelkim przeciwnym impulsom, aby móc go zrealizować w ramach powołania przeżywanego jako płodny dar składany z samego siebie, wpisany w ogólny plan dziewictwa⁴⁷. Formacja stała ma ponadto za zadanie pomóc odkryć kapłanowi, że u korzeni owocnego przeżycia swojej posługi jest pełne zjednoczenie z Bogiem, które, na wzór miłości oblubieńczej, jest nade wszystko realizacją pełni miłości. Tylko w tak ujętej perspektywie celibat jest szansą osiągnięcia dojrzałości uczuciowej i uzdalnia do praktykowania duchowego ojcostwa⁴⁸.

Permanentna formacja jest dla kapłana szansą na osiągnięcie pełni dojrzałości i realizację siebie jako mężczyzny. Ten aspekt w szczególności sposób podkreśla M. Dziewiecki: „Dojrzały kapłan zdaje sobie sprawę z tego, że, stając się kapłanem, nie przestaje być prawdziwym mężczyzną. W jego kapłaństwo włączona jest sfera cielesna, płciowa i seksualna. Dojrzały ksiądz to zatem ktoś, kto ma określone cechy fizyczne, kto wyraża swoje istnienie na sposób mężczyzny i kto nie jest pozbawiony wymiaru seksualnego. Seksualność jest dana i zadana każdemu człowiekowi, także temu, kto nie zawiera związku małżeńskiego i powstrzymuje się od współżycia seksualnego⁴⁹. Celibat zatem jest przejawem dojrzałości zarówno ludzkiej, jak i kapłańskiej. Dzięki niemu bowiem kapłan może doskonale uczestniczyć w prorockim, kapłańskim i pasterskim posłannictwie Chrystusa. Upodabniając się zaś do Jezusa, doskonale wchodzi w tajemnicę duchowego ojcostwa⁵⁰.

Stała formacja kapłańska winna ponadto podkreślać ofiarniczy charakter życia przeżywanego w bezżenności. Zwraca na to uwagę M.-D. Philippe: „Trzeba umrzeć dla samego siebie i stać się źródłem płodności. Potrzeba na to czasu. I nie dokona się to samo przez się⁵¹. Kapłan bowiem w celibacie staje się darem dla innych i przeżywa swoją płciowość poprzez całkowite poświęcenie swojego życia dla dobra

⁴⁷ A. Cencini, *Dziewictwo i celibat dzisiaj*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze św. Jana*, (Warszawa, 25 maja 2006), L'Osservatore Romano. Wydanie polskie 27(2006)6-7, s. 15-17; A. Ruszała, *Czy „Bóg sam wystarcza?”*, Pastores 21(2003), s. 28.

⁴⁹ M. Dziewiecki, *Kapłan świadek miłości*, dz. cyt., s. 111-112.

⁵⁰ Por. J. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów*, Częstochowa 1999, s. 156.

⁵¹ M.-D. Philippe, *„Urzędy” w l'Arche: macierzyństwo, ojcostwo, kapłaństwo*, W drodze 12(1984)8, s. 81.

wspólnoty. Tym samym kapłańskie życie w szczególny sposób nawiązuje do postawy Chrystusa, który w dobrowolnej ofercie z własnego życia, sam stał się darem dla ludzi, a także do posługi św. Pawła, który stał się „wszystkim dla wszystkich” (por. 1Kor 9,22). Pod tym zaś względem, jak wskazuje E. Dajczak, życie w celibacie musi być „bardzo wyraziste i czytelne nieustannym i bezinteresownym obdarowywaniem innych, piękne gotowością do poświęcenia czasu, rąk i serca, nie żądając w zamian niczego”⁵².

Dynamika przeżywania własnej płciowości, która związana jest zarówno ze zmianami natury czysto biologicznej, jak i różnorodnymi doświadczeniami zdobytymi w trakcie posługi duszpasterskiej, sprawia, że stała formacja kapłańska do celibatu powinna uwzględniać również wiek kapłana. Inaczej bowiem swoją seksualność i powołanie do duchowego ojcostwa będzie przeżywał neoprezbiter, inaczej zaś kapłan zmierzający do kresu swego ziemskiego pielgrzymowania. Szczególnie ważna jest zwłaszcza formacja stała, obejmująca młodych księży. Dlatego Kongregacja ds. Duchowieństwa stwierdza: „W pierwszych latach po święceniach kapłani powinni być w najwyższym stopniu wspomagani w odnalezieniu tych warunków życia i posługi, które pozwolą im wprowadzać praktycznie ideały ukształtowane w czasie formacji seminaryjnej. Pierwsze lata, które stanowią konieczne sprawdzenie formacji początkowej, po pierwszym zetknięciu z rzeczywistością, są najbardziej decydujące dla przyszłości. Domagają się więc harmonijnego postępu w dojrzałości, by stawić czoło, z wiarą i mocą, chwilowym trudnościom”⁵³. Jest to tym bardziej istotne w świetle współczesnego kryzysu dotykającego rodziny. Bowiem również kapłani niejednokrotnie wywodzą się ze środowisk, w których obraz ojca był zraniony. Dla nich doświadczenie duchowego ojcostwa może być bardzo trudne i bolesne. Stąd też stała formacja ma na celu pokonanie wszelkich trudności i ograniczeń, uleczenie zranień w taki sposób, by mogli oni podjąć swą duchową ojcowską posługę z jeszcze większą wrażliwością⁵⁴. Również starsi kapłani, na skutek doznanych trudności w przeżywaniu celibatu oraz samotności, a także w wyniku przykrych doświadczeń związanych z działalnością duszpasterską, potrzebują

⁵² E. Dajczak, *Kochać bez zawłaszczenia*, art. cyt., s. 82.

⁵³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, dz. cyt., n. 93.

⁵⁴ Por. J. Augustyn, *Twarze kapłaństwa*, Znak 49(1997)11, s. 71.

stałej formacji, która byłaby pomocą w przewycięzaniu przeciwności i budowaniu integralnej i dojrzałej kapłańskiej osobowości⁵⁵.

ZAKOŃCZENIE

Sobór Watykański II w sposób szczególny zainspirował wskazania Magisterium Kościoła, dotyczące duchowego ojcostwa kapłanów realizowanego w celibacie. Zarówno dokumenty soborowe, jak i wypowiedzi papieży oraz dykasterii Stolicy Apostolskiej w tym temacie, ukazują aktualność tego zagadnienia. Ma to również odniesienie do współczesnej sytuacji kulturowo-społecznej, która charakteryzuje się zjawiskiem kryzysu ojcostwa oraz dewaluacją podstawowych wartości z zakresu etyki seksualnej. Sytuacja ta jest dla współczesnego Kościoła i wszystkich kapłanów szczególnym wyzwaniem, polegającym na ukazywaniu pozytywnego wymiaru ojcostwa, zaczerpniętego z ojcowskiego oblicza Boga.

Pasterska posługa prezbitera-celibatariusza jawi się jako realizacja powołania człowieka do rodzicielstwa. W świetle wiary objawionej ojcostwo przybiera postać daru, dzięki któremu mężczyzna, jako obraz Boga Stwórcy, uczestniczy w Bożym zamyśle kontynuowania procesu stworzenia. Pismo Święte uczy jednak, że istotą Bożego ojcostwa, które stanowi źródło ojcostwa każdego człowieka, nie jest fizyczny akt prokreacji, ale rodzenie w wymiarze duchowym. Do tej prawdy, począwszy od stworzenia świata aż po tajemnicę Wcielenia, prowadziła naród wybrany Boża pedagogika, ucząca, że płodność przede wszystkim związana jest z przekazywaniem życia wiary. Tym samym bezżenność kapłana w doskonały sposób wpisana jest w Boże plany względem człowieka. Dzięki celibatowi bowiem prezbiter jest rzeczywiście płodny i uczestniczy we właściwy sobie sposób w procesie rodzenia i przekazywania życia w Duchu. Kapłan, czerpiąc z ideału życia Chrystusa oraz wpatrując się w przykłady św. Józefa i św. Pawła, opisane na kartach Pisma Świętego, może otworzyć się na dar życia i przekazywać go poprzez realizację ideału duchowego ojcostwa.

Tym samym prezbiter znajduje swój udział w Bożych tajemnicach. Podobnie jak pierwsi chrześcijanie, czyni ze swego życia znak przymierza z Bogiem, oddając się Jemu niepodzielnym sercem. Ukazuje zarazem swoistą „niecierpliwość” eschatologiczną, znak oczekiwania na nadejście Królestwa Bożego, w którym ludzie „ani się żenić nie

⁵⁵ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyktorium o posłudze i życiu kapłanów*, dz. cyt., n. 97; Jan Paweł II, *Encyklika „Pastores dabo vobis”*, dz. cyt., n. 74.

będą, ani za mąż wychodzić” (por. Mt 22,30; Mk 12,25). Tym samym poprzez życie w celibacie kapłan jest w porządku doczesnym znakiem przyszej chwały i nieśmiertelności człowieka, którą uobecnia *hic et nunc*, a w pełni dostąpi w dniu zmartwychwstania. Dokumenty Magisterium Kościoła podkreślają, że dzięki celibatowi prezbiter doskonale uczestniczy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Poprzez upodobnienie się do Mistrza oraz więź z Kościołem realizuje w swoim życiu ideał miłości oblubieńczej. W niej też cały poświęca się służbie Ludowi Bożemu, czyniąc ze swojego życia bezinteresowny dar.

Zagrożenia związane z niewłaściwym przeżywaniem płciowości w celibacie oraz wielka odpowiedzialność za Kościół i własne powołanie, w połączeniu z postulatami dojrzałości kapłańskiej sprawiają, że życie w bezżeństwie wymaga od kapłana rzetelnego przygotowania i stałej troski. Magisterium Kościoła podkreśla w tym względzie wielkie zadania, jakie ma do spełnienia właściwe przygotowanie do celibatu na etapie formacji seminaryjnej oraz permanentnej. W tym procesie wychowawczym każdy alumn, a następnie prezbiter, powinien osiągnąć taki stopień dojrzałości duchowej, ludzkiej, intelektualnej i pastoralnej, a także integracji psychofizycznej, który pozwoli mu w pełni realizować ideał duchowego ojcostwa we wspólnocie. Efektem pomyślnie odbytego procesu formacji jest pasterska troska, z jaką kapłan oddaje się służbie na rzecz wspólnoty eklesjalnej, do której jest posłany. Poprzez sakramentalną posługę, zwłaszcza zaś przez sakramenty Eucharystii oraz pokuty i pojednania, kapłan czyni ze swego życia duchową ofiarę dla wspólnoty oraz uobecnia przebaczącą miłość Boga, który przygarnia swoje dzieci. Nauczając oraz dając świadectwo własnym życiem, prezbiter poprzez słowo „rodzi” ludzi do wiary. Mając udział w królewskiej misji Chrystusa, prezbiter, jak Dobry Pasterz, przewodzi wspólnocie i przybliża ją na drogach wiary do Ojcowskiego oblicza Boga. Tym samym realizuje w pełni zadania, jakie stawia przed nim Kościół, stając się dla wiernych prawdziwym duchowym ojcem.

FORMATION IN PRIESTLY CELIBACY AS AN ELEMENT
OF PREPARATION FOR SPIRITUAL FATHERHOOD

Summary

The threats connected with a distorted experience of sexuality in celibacy and a great responsibility for the Church and one's own vocation, together with the demand for priestly maturity, require from the priest a thorough preparation and constant care. In this respect the Church's Magisterium stresses the crucial importance of proper preparation for celibacy through seminary and ongoing formation. In the course of this educational process, every seminarian, and later ordained presbyter, should reach such spiritual, human, intellectual and pastoral maturity as well as psychophysical integration that they will allow him for a full realization of the idea of spiritual fatherhood in the community. The result of a successful formation process is a pastoral care with which the priest devotes himself to the ministry for his ecclesial community.

O. PLACYD PAWEŁ OGÓREK OCD

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

W poszukiwaniu istoty stałej formacji kapłańskiej

WSTĘP. 1. TOŻSAMOŚĆ I FORMACJA KAPŁAŃSKA.
2. ŻYWA ŚWIADOMOŚĆ DARU KAPŁAŃSTWA JAKO ZASADNICZY
FUNDAMENT STAŁEJ FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ. 3. SZCZEGÓŁOWA
CHARAKTERYSTYKA KAPŁANA JAKO PRZYJACIELA CHRYSTUSA
I SZAFARZA BOŻYCH TAJEMNIC. 4. RODZAJE USTAWICZNEJ FORMACJI
KAPŁAŃSKIEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Ojciec święty Benedykt XVI jeszcze jako arcybiskup archidiecezji Monachium i Freising, przemawiając do młodszych w kapłaństwie współbraci, którym osobiście udzielał sakramentu kapłaństwa, w czasie jednej z konferencji wypowiedział słowa, które można uznać za osobistą publiczną spowiedź: „Kiedy jako biskup, czy jeszcze wcześniej jako «prosty konfrater» szukałem powodów powolnego umiarnienia powołania, z jego pierwotnym entuzjazmem i nadziejami, stwierdziłem zawsze to samo: w pewnym momencie ustawała osobista modlitwa – być może z powodu ciągłego zabiegania o to wszystko, co było do zrobienia. Powoli gasła gorliwość, gdyż zabrakło jej wewnętrznej napędu. W pewnym momencie zamierała osobista spowiedź, co pociągało za sobą utratę czegoś, z czego nie można zrezygnować, a mianowicie kontaktu z przebaczeniem i wezwaniem do doskonałości, odnowy wewnętrznej w obliczu Pana. «Aby Mu towarzyszyli» – po to Boski Mistrz wybrał uczniów a potem dwunastu aposto-

łów «Aby Mu towarzyszyli» – to «bycie z Nim» jest konieczne nie tylko w jakimś okresie początkowym, aby mieć «zapasy» na przyszłość. To «bycie z Nim» musi być nieustannie sercem kapłańskiej służby. Trzeba się jednak tego wyuczyć, trzeba to wyćwiczyć, aby osiągnąć potem pewną łatwość i oczywistość, dzięki której można przetrwać w czasach trudnych. Tak więc chciałbym was serdecznie prosić o to, abyście widzieli to jako wasze podstawowe zadanie w czasie pobytu w seminarium, a później jako podstawę kapłańskiego życia: być z Nim (Panem), uczyć się spojrzenia na Niego, wyuczyć się słuchania Go, poznawania Go na modlitwie i w czasie czytania Pisma Świętego¹.

Kontynuując swoją refleksję o konieczności stałej duchowej formacji kapłańskiej, Arcybiskup Monachium i Freising skierował swoją uwagę w szczególnie sposób na intensywne życie modlitwy, która stanowi synonim życia duchowego w ogóle: „Ważne jest, aby pielęgnować modlitwę nie tylko wtedy, kiedy przysparza radości. Tak jak w życiu nie można osiągnąć niczego wielkiego bez dyscypliny i metody, tak samo życie wewnętrzne potrzebuje tego samego. Słuchając jakiegoś wielkiego artysty, który opanował po mistrzowsku grę na instrumencie, wyczuwamy lekkość, swobodę, oczywistość, co mówi wprost o pięknie dzieła. Ale właśnie wszystko to musi być poprzedzone długą, zdyscyplinowaną pracą. Życie wewnętrzne nie może mieć dla nas mniejszej wartości aniżeli sprawy zewnętrzne, uprawianie sportu czy umiejętności techniczne. Wzrost «wewnętrznego człowieka» wart jest całego naszego wkładu: świat potrzebuje ludzi, którzy wewnętrznie będą dojrzałi i bogaci; takich ludzi potrzebuje także Pan, aby ich powołać i posłać”².

Sprawa, o którą nam chodzi w niniejszej refleksji, sygnalizowanej w temacie: stała formacja kapłańska – dotyczy nie tylko osobistej kapłańskiej duchowości, lecz także odpowiedzialności kapłańskiej za żywą wiarę i miłość całego Ludu Bożego; rozpatrywanych zawsze w kontekście relacji do Jezusa Chrystusa Najwyższego Kapłana i Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego. „Po Soborze powstało niekiedy wrażenie, jakoby było coś ważniejszego dla księdza niż głoszenie słowa Bożego i szafowanie sakramentów. Według niektórych, trzeba by najpierw zbudować nowe społeczeństwo i dopiero potem zabrać się za słowo i sakrament. U podłoża tych poglądów tkwi jakieś duchowe zaślepienie, które apoteozuje jedynie wartości materialne

¹ J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, Wrocław 1990, s. 90-91.

² Tamże, s. 91.

i zapomina, że człowiek potrzebuje zawsze całości, potrzebuje odpowiedzi na głód ciała i duszy. Problemów duszy nie można pomijać (podobnie jak moralności nie można zastąpić przez chemię). Przeciwnie, pominięcie czy wyłączenie ich (problemów ducha) rodzi dopiero nowe problemy i czyni je jeszcze bardziej nierozwiązalnymi”³.

Byłoby również czymś niebezpiecznym ulegać pewnym sugestiom wysuwanych w niektórych dyskusjach o kapłaństwie, że kapłaństwo nie jest dzisiaj już właściwie żadnym zawodem. A czy traktowanie kapłaństwa jako zawodu (wyspecjalizowanej pracy) ukazuje istotę Chrystusowego kapłaństwa w Kościele Chrystusowym? Mimo to uparcie powtarzają poniekąd, że kapłan „nie pasuje do świata specjalizacji, w którym nie może ostać się ten, kto ma być wszystkim dla wszystkich (...), że musi być specjalistą, np. w sprawach teologicznych, stojącym do dyspozycji gminy (wspólnoty parafialnej) i udzielającym porad. Odpowiadam na to: nie! To, co wielkie, i to co zawsze najbardziej konieczne u kapłana, polega właśnie na tym, że w świecie niejako rozłożonym na części i chorym na specjalizację kapłan pozostaje człowiekiem całości, człowiekiem, który podtrzymuje człowieczeństwo od wewnątrz (...), który pośród świata specjalizacji – byłby człowiekiem dla ludzi z nakazu Boga: dla chorych i zdrowych, dla dzieci i starców, na co dzień i od święta podtrzymujący wszystkich i wszystko w miłosiernej miłości Boga. Na tym właśnie polega piękno, głęboka ludzkość (*humanitas*) i zarazem świętość, sakramentalność osoby kapłana, że mimo całego (niewątpliwego) wykształcenia nie jest jednym z wielu specjalistów, lecz sługą stworzenia Bożego, że jest sługą człowieka, że z rozbicia życiowego prowadzi nas ku miłosiernej miłości Boga, do jedności Ciała Chrystusowego”⁴.

Życie i działalność kapłana w Kościele katolickim stanowią często przedmiot zainteresowań i naukowych badań, a także literatury pięknej. Jest przedmiotem teoretycznych badań i konkretnych odniesień różnych środowisk, wyrażających uznanie i miłość albo pogardę, nienawiść, prześladowanie, a także męczeństwo. „Sam Kościół katolicki także czyni kapłaństwo ustawicznie przedmiotem swej refleksji teoretycznej i praktycznej, swego nauczania i studiów specjalistycznych, od nauki Apostołów aż do adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* i aktualnych publikacji wyników badań poszczególnych teologów”⁵.

³ Tamże, s. 93.

⁴ Tenże, *Służyć prawdzie*, Poznań 1983, s. 126.

⁵ W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 9.

We wprowadzeniu do adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II wskazuje wyraźnie adresatów swego słowa pasterskiego: „W ostatnich latach i w różnych środowiskach dostrzeżono potrzebę powrotu do tematu kapłaństwa oraz rozważenie go ze względu nowego punktu widzenia i bardziej przystosowanego do współczesnej sytuacji Kościoła i kultury. Centrum uwagi przesunęło się z problemu tożsamości kapłana na sprawy związane z procesem formacji do kapłaństwa i samym życiem kapłanów”⁶.

1. TOŻSAMOŚĆ I FORMACJA KAPŁAŃSKA

Aby poprawnie ująć relację tożsamości kapłańskiej z procesem formacji kapłańskiej, korzystnym będzie odwołać się do swoistego dwumianu: tożsamość i formacja kapłańska, a proroctwo i kapłaństwo. Mówił o tym w pamiętnym przemówieniu ówczesny Prefekt Kongregacji ds. Nauki Wiary, Kardynał Joseph Ratzinger, obecny papież Benedykt XVI podczas pierwszej sesji plenarnej Synodu, 1 października 1990 roku. Tematem przemówienia było pouczenie o istocie kapłaństwa. Dostojny Prelegent mówił o istocie kapłaństwa, nie tyle ze względu na samą funkcję posługiwania, co przede wszystkim ze względu na wewnętrzną, duchową, prawdziwie mistyczną więź kapłana z Chrystusem.

Dzisiaj niejednokrotnie – stwierdzał kard. J. Ratzinger – „kapłaństwo bywa przeciwstawiane «proroctwu». Przy czym kapłaństwo przedstawia się jako coś skostniałego i zinstytucjonalizowanego, profetyzm zaś jako coś, co wyzwala, buduje, odnawia. Czasem ustawia się obok siebie kult i działalność społeczną. I znów: kult ma być zwykłą «pompą» (celebracją), gdzie człowiek trzyma się ściśle wyznaczonej roli – działania społeczne mają nieść wyzwolenie i odnowę świata. Widzimy jednak, że tak nie jest. Tylko takie proroctwo, które rodzi się za sprawą Bożego dotknięcia, które z Niego bierze początek, może rzeczywiście pochodzić od Boga. Analogicznie rzecz biorąc znaczy to, iż także kapłaństwo tylko wtedy jest prawdziwe, gdy staje się przepowiadaniem i przez to przemianą świata, wypływającą z siły modlitwy, która sięga dalej niż wszystkie nasze działania. Mianowicie ogarnia cały świat, który my możemy objąć dopiero wówczas, jeżeli spojrzymy na niego i dotkniemy go od strony Boga.”⁷

⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis”*, Rzym 1992, p. 3, (dalej cyt. jako: PDV).

⁷ Cyt. za: J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, dz. cyt., s. 44-45.

Ważnym momentem w zrozumieniu tej ścisłej wewnętrznej integralności: kapłaństwa i prorocstwa oraz tożsamości i formacji kapłańskiej jest przypomnienie, iż „kapłaństwo jest darem Chrystusa i Kościoła; ma wymiar chrystologiczny i eklezjalny, tj. wertykalny i horyzontalny. Nierzadko jednak na Zachodzie, tak w teorii jak w praktyce, zamiast widzieć w tym syntezę urzędu kapłańskiego dostrzega się radykalną alternatywę, która prowadzi do zapomnienia właściwej nadprzyrodzonej tożsamości kapłańskiej. Stawia się pytanie: czy jestem kapłanem Chrystusa czy Kościoła, tj. czy gmina mnie deleguje (por. protestantyzm) przez święcenia do zadań i funkcji kościelnych, czy też sam Chrystus powołał mnie i uzdolnił do tego, bym miał udział w Jego zbawczym pośrednictwie pomiędzy Bogiem a ludźmi.”⁸

Kapłaństwo w Kościele Chrystusowym „nie jest przedsięwzięciem, które można podejmować, nie angażując przy tym całej swej osoby. Nie jest to zawód z dziedziny świadczeń usług, w którym odpracowuje się swoje godziny, a potem wraca do domu i ma się «kłopot z głową»”⁹. Pełnienie urzędowych funkcji kapłaństwa służebnego w Kościele Chrystusowym jest powołaniem, wołaniem „człowieka w jego najgłębszej istocie i żąda go jako osoby. Wymaga zupełnego oddania się Ewangelii w przekonaniu, że jest ona warta (także) cierpienia”¹⁰.

Opowiedzenie się tylko za eklezjalnym wymiarem redukuje istotę kapłaństwa do czysto społecznego wymiaru. W kontekście tych tendencji ujawnia się szczególnie doniosła zasługa Jana Pawła II, ukazującego właściwą syntezę kapłaństwa służebnego i ustawienie właściwej hierarchii wartości w spojrzeniu na kapłaństwo.

O obiektywnej doniosłości tego faktu mówił teolog z Bazylei, H. U. von Balthasar. W swoim komentarzu do pierwszego listu Jana Pawła II do kapłanów z 1979 roku podkreślał: „Papież ten nie mówi jak Pan z wysoka, ale mówi jak brat do współbraci w kapłaństwie. Mówi z serca, z wnętrza Kościoła i zachęca wszystkich do «*sentire cum Ecclesia*»”¹¹.

Papież Jan Paweł II w prostych, a jednocześnie głębokich słowach mówił: „poprzez kapłaństwo całe wasze życie będzie miało dwubiegowość: Bóg i ludzie. Powołani przez Boga będziecie ustanowieni «dla dobra ludzi w sprawach dotyczących Boga» (Hbr 5,1)”¹².

⁸ J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej*, Warszawa 1989, s. 11.

⁹ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, dz. cyt., s. 12.

¹⁰ Tamże.

¹¹ *Dienst aus groesserer Liebe zu Christus. Kommentar von H. U. von Balthasar*, Herder 1979, s. 1.

¹² *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 5, Watykan 1982, s. 932.

„Nasza praca – mówił Jan Paweł II w orędziu do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku i na Jasnej Górze 6 czerwca tegoż roku – domaga się, byśmy byli blisko ludzi i wszystkich ludzkich spraw – czy to będą sprawy osobiste, czy rodzinne, czy społeczne, ale byśmy byli blisko tych wszystkich spraw po kapłańsku, po kapłańsku. Tylko wtedy – w kręgu tych wszystkich spraw – jesteśmy sobą kiedy służy-
my po kapłańsku”¹³. „Kiedy zaś naprawdę służymy owym ludzkim, nieraz bardzo trudnym sprawom, wtedy jesteśmy sobą. Wierni swojemu powołaniu. Musimy z całą przenikliwością szukać razem ze wszystkimi ludźmi tej prawdy i sprawiedliwości, której właściwy i ostateczny wymiar znajdujemy nie gdzie indziej, ale tylko w Ewangelii, owszem w samym Chrystusie”¹⁴.

„Nie kapłaństwo i profetyzm stają zatem na przeciwległych biegunach, lecz fałszywe kapłaństwo i fałszywy profetyzm w odniesieniu do prawdziwych wzorów”¹⁵. W Starym i Nowym Testamencie znane są przykłady zwyrodniałego kapłaństwa, jak i fałszywego profetyzmu. Kapłaństwo upada, gdy widzi się w nim drogę do „kariery”, a także gdy widzi się je jako „zawód”, dzięki któremu można zdobyć pozycję w świecie, kiedy staje się ono „siłą przebiccia, kiedy Bóg staje się środkiem prowadzącym do celu. Wtedy oczywiście kapłaństwo staje się karykaturą i czymś sprzecznym (...), czymś w opozycji do Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa”¹⁶.

2. ŻYWA ŚWIADOMOŚĆ DARU KAPŁAŃSTWA JAKO ZASADNICZY FUNDAMENT STAŁEJ FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

„Niemożliwa jest żadna odnowa, nawet praktyczna, tj. życia i stylu duszpasterskiego, jeśli się nie odnosi i nie opiera się w sposób trwały na istotnych elementach wiary chrześcijańskiej”¹⁷. Najbardziej fundamentalnym elementem stałej formacji kapłańskiej jest fakt wybrania człowieka przez Boga. „Kapłaństwo jest dobrowolnym wyborem ze strony Boga i niczym nie zasłużonym przez człowieka. Tego wyboru nikt nie może być godny”¹⁸.

¹³ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979*.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, dz. cyt., s. 46.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 5, dz. cyt., s. 1367.

¹⁸ J. Warzeszak, dz. cyt., s. 19.

Kapłan, dzięki całkowicie suwerennemu odwiecznemu Bożemu „wybraniu i posłaniu z odwiecznej miłości zbawczej, działa nie na mocy własnej woli, czy delegacji otrzymanej ze strony społeczności, ale na mocy wyboru i mandatu udzielonemu mu przez Boga”¹⁹.

Owocami żywej świadomości wielkości otrzymanego daru kapłaństwa sakramentalnego będą: postawa wdzięczności i duszpasterskiej gorliwości. „Gorliwość nie jest niczym innym, jak głęboką wdzięcznością za dar, która wyraża się przez całe życie i w całym postępowaniu. Bądźcie więc gorliwi! Nie ustawajcie w żarliwości!”²⁰.

Wyrazem duchowej dojrzałości jest postawa wdzięczności²¹. Podstawowym warunkiem zaistnienia i wzrastania w postawie wdzięczności jest wyraźna świadomość wielkości otrzymanego i ubogacającego daru.

Kapłan *alter Christus* czy *alter ego*? Prawdziwy Chrystus to cały Chrystus, Chrystus mistyczny, Głowa i członki²². Chrystus nie ulega podziałowi. Jest tylko jeden Chrystus. Nie przeciwstawiając określenia kapłana jako *alter Christus* określeniu *alter ego*, trzeba odwołać się do ewidentnej nowości ewangelicznego orędzia w tym względzie.

„Nowość Nowego Testamentu, Ewangelii, Dobrej Nowiny, nie polega na ideach czy sposobach myślenia – ta nowość jest Osobą: Bogiem, który stał się człowiekiem i przygarnia do siebie ludzi. Dlatego też odpowiedź na pytanie: co mówi Nowy Testament o kapłaństwie, nie może być prawdziwa jak tylko wtedy, gdy za punkt wyjścia przyjmuje się chrystologię”²³.

Obraz Chrystusa, jaki znajdujemy w Biblii, jest zupełnie inny niż ukazywała to tak zwana liberalna szkoła, interpretując postać Chrystusa na podstawie własnych założeń, ukazując Go w kontekście religii zdeformowanej przez rytualizm; w drugiej połowie XX stulecia poglądy te łączono z ideami głoszonymi przez K. Marksa.

Jezus Chrystus, którego odkrywamy w Biblii, jest zupełnie inny. „Według świadectw nowotestamentalnych, istotnym elementem postaci Chrystusa jest Jego szczególna relacja z Bogiem Ojcem. Jezus wie, że Jego misja pochodzi bezpośrednio od Boga; działa przez Niego moc Boża (por. Mt 7,29; 21,23; Mk 1,27; 11,28; Łk 20,2; 24,19n). Jezus głosi orędzie, które otrzymał od Ojca; jest «posłany», aby spełnić za-

¹⁹ Tamże, s. 20.

²⁰ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 3, Watykan 1980, s. 1764.

²¹ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. z ang. M. Morstin-Górska, Kraków 1983, s. 147.

²² Por. STh III, 73, 3.

²³ J. Ratzinger, *O istocie kapłaństwa*, Kraków 2005, s. 11.

danie powierzone Mu przez Ojca. O tej «misji» Syna pochodzącej od Ojca najjaśniej mówi ewangelista Jan, temat ten jest jednak zawsze obecny w tak zwanych Ewangeliach synoptycznych. «Paradoksalność» tej misji Jezusa bardzo wyraźnie ukazuje zdanie z Janowej Ewangelii, które tak głęboko interpretuje św. Augustyn: «Moja nauka nie jest moją» (7,16). Jezus nie ma nic własnego, poza Ojcem. Jego nauka nie jest Jego, gdyż nawet On sam nie należy do siebie, ale całe Jego istnienie jako Syna pochodzi od Ojca i ku Ojcu jest skierowane. Ale na mocy tej samej zasady, że nie posiada On niczego, wszystko, co należy do Ojca, należy także do Niego. (...) Akt całkowitego oddania Ojcu własnej egzystencji i działania, przez który Chrystus wyrzekł się własnej woli (5,30), uczynił go wiarygodnym, ponieważ mocnym światłem zajaśniało w Nim słowo Ojca. (...) W tym całkowitym oddaniu Jezusa Ojcu ukazuje się Tajemnica Trójcy Przenajświętszej, Boskiej Miłości, która jest nie tylko wzorem, lecz równocześnie fundamentalną, ontologiczną zasadą duchowego rozwoju: miłość udzielająca się w sposób bezgranicznie bezinteresowny. Jezus, trwając odwiecznie, nieustannie, niezmiennie w Jedności Boskich Osób jako Słowo Ojca w mocy Ducha Świętego, po swoim zmartwychwstaniu udzielił Apostołom swej mocy i ustanowił w ten sposób urząd ściślejszej paraleli do swej misji (...). W tym świetle możemy dostrzec wyraźne znaczenie następującego paralelizmu: «Syn nie mógłby niczego uczynić sam od siebie» (J 5,19). «Nie szukam bowiem własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał» (J 5,30) – oraz: «Beze Mnie nic nie możecie uczynić» (J 15,5). Owo «nic», które jest wspólne dla uczniów i dla Jezusa wyraża jednocześnie moc i słabość apostołowskiego i kapłańskiego urzędu. Kapłan własnymi siłami nie może niczego uczynić z tych rzeczy, które winni czynić apostołowie. Z jakiego bowiem tytułu mógłby sam z siebie wypowiadać, bez niebezpieczeństwa popełnienia bluźnierstwa, słowa: «Odpuszczam ci twoje grzechy»? Jakże mógłby nakładać ręce i mówić: «Przyjmij Ducha Świętego»? A zatem nic z tego, co stanowi działanie apostołów i ich następców, nie dokonuje się ich własną mocą. Ale właśnie na tym ich własnym «nic» zasadza się ich komunია z Jezusem, który przecież cały jest z Ojca, przez Niego i w Nim jest wszystkim, a niczym bez Niego. Ich własne «nic», ich niezdolność uczynienia czegokolwiek, wciąga ich we wspólnotę z Jezusem. Taką posługę, w której człowiek z nadania Bożego czyni i daje to, czego sam własnymi siłami nigdy nie mógłby czynić ani dawać, język Kościoła nazywa «sakramentem»²⁴.

²⁴ Tamże, s. 11-14.

Jezus nie ma nic własnego, poza Ojcem. Jego nauka nie jest Jego nauką, gdyż nawet On sam nie należy do siebie, ale całe Jego istnienie jako Syna pochodzi od Ojca i skierowane jest ku Ojcu. Ale na mocy tej samej zasady, że nie posiada On niczego jako „osobistej” własności wszystko, co należy do Ojca, należy także do Niego. Całkowite oddanie Ojcu własnej egzystencji i działania, przez który Jezus wyrzekł się własnej woli (J 5,30), uczyniło Go wiarygodnym, ponieważ mocnym światłem zajaśniało w Nim Słowo Ojca.

W tym całkowitym oddaniu Jezusa Ojcu ukazuje się trynitarna tajemnica, która jest nie tylko wzorem najdoskonalszym, lecz przede wszystkim istotnym źródłem i zasadą kapłańskiego posługiwania.

3. SZCZEGÓŁOWA CHARAKTERYSTYKA KAPŁANA JAKO PRZYJACIELA CHRYSTUSA I SZAFARZA BOŻYCH TAJEMNIC

Co znaczy być kapłanem? Według św. Pawła, kapłan jest przede wszystkim szafarzem Bożych tajemnic: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych! A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny” (1Kor 4,1-2). Tego wyrażenia „szafarz” nie można niczym innym zastąpić. Jest ono głęboko zakorzenione w Ewangelii. Warto przypomnieć w tym kontekście przypowieść o wiernym i niewiernym szafarzu (por. Łk 12,41-48).

„(...) Szafarz nie jest właścicielem. Jest tym, któremu właściciel powierza swoje dobra, ażeby nimi zarządzał w sposób sprawiedliwy i odpowiedzialny. Tak właśnie kapłan otrzymuje od Chrystusa (który wszystko otrzymał od Ojca, ale wszystko Ojca jest również Jego!) dobra zbawienia, ażeby je we właściwy sposób rozdzielał ludziom, do których jest posłany. Chodzi o dobra wiary. I dlatego też kapłan jest człowiekiem słowa Bożego, człowiekiem sakramentów, człowiekiem «tajemnic wiary». Przez wiarę zyskujemy dostęp do niewidzialnych dóbr, które są dziedzictwem Odkupienia świata przez Syna Bożego. Nikt nie może siebie uważać za «właściciela» tych dóbr. Są one przeznaczone dla nas wszystkich. Na mocy jednak Chrystusowego ustanowienia kapłan ma tych dóbr innym udzielać²⁵.

Kapłan, jako szafarz Bożych tajemnic i jako sługa Dobrego Pastora, musi najpierw „być”, a potem „działać”. Mówiąc inaczej, kapłan

²⁵ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 69-70.

musi stać się przyjacielem Jezusa, aby być rzeczywistym „świadkiem”, a nie tylko przekazicielem Orędzia z drugiej ręki²⁶.

Oto dlaczego, zanim zostanie powierzona Piotrowi oraz innym następcom w kapłaństwie władza pasterska, Jezus pyta: „Piotrze, czy mnie kochasz?” (J 21,15). Piotr musi kochać Jezusa. „Musi” nie na zasadzie przymusu, lecz dlatego, że nie ma innej alternatywy. Nie może nie kochać Jezusa, albowiem w przeciwnym wypadku będzie „najemnikiem”, a nie pasterzem.

Istotę urzędu apostołskiego, a więc także istotę kapłańskiego posługiwania określa Ewangelia trzema słowami: kochać – paść (być pasterzem) – naśladować²⁷.

„Piotrze, czy Mnie kochasz?” (J 21,15). – „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię Kocham” (J 21,17). Ludzką sprawą jest „potrzeba potwierdzenia. Ale czy nie jest ona również potrzebą boską? Pan Jezus nie zadawałby takiego pytania, gdyby nie przywiązywał do niego wagi, gdyby Piotr jako człowiek nic dla Niego nie znaczył. «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?» (J 21,15). To pytanie stawia On każdemu z nas. A nasza odpowiedź wykazuje, że jesteśmy speszeni: «Panie, Ty wszystko wiesz...» (J 21,17). A po głowie (i w sercu) chodzą nam różne problemy, osobiste i wspólnotowe, i zastanawiamy się, czy w innych okolicznościach nasza odpowiedź nie byłaby prawdziwsza”²⁸.

Kochać – być pasterzem (być Bożym rybakiem, por. Łk 5,10) – to naśladować trzy integralne i nierozłączne elementy stanowiące istotę kapłańskiego posługiwania.

„Kochający Boga wieszczą o Nim najwięcej”²⁹. Podejmując tę myśl teologa z Bazylei, kardynał Joseph Ratzinger zauważa: „Świadectwo z samych tylko słów nie przychodzi trudno; poza tym może ono być świadectwem fałszywym. Gdzie jednak ze świadectwem złączone jest cierpienie, tam życie staje się świadectwem, tam wszystko nabiera innego ciężaru gatunkowego. Apostołowie świadczą o Jezusie swoim życiem, ponieważ On sam jest tym, który żyje, jest życiem i oni są tego całkowicie pewni. Świadectwo życia składają Temu, którego widzieli, że żyje”³⁰.

Wymownym potwierdzeniem tej integralnej jedności miłości i wiary, świadectwa i wierności jest relacja św. Jana Ewangelisty o poja-

²⁶ J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 72.

²⁷ Tamże, s. 73.

²⁸ G. B. Hume, *W poszukiwaniu Boga*, Warszawa 1983, s. 79.

²⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, Poznań 1998, s. 9-11.

³⁰ J. Ratzinger, *Śludzy waszej radości*, dz. cyt., s. 69-70.

wieniu się Zmartwychwstałego nad brzegami Genezaret. Oto na brzegu jeziora pojawia się jakiś nieznamy. Rozpoznaje Go uczeń, którego Jezus miłował: „To jest Pan” (J 21,7) Następnie Piotr zrywa się, ubiera i rzuca się w morze, aby pośpieszyć Panu naprzeciw³¹. W tym wydarzeniu można odczytać pierwszy warunek autentycznego świadectwa kapłańskiego posługiwania. Aby „być świadkiem Jezusa, trzeba Go widzieć i znać”³². Jak się to dokonuje? Ewangelia mówi, że tylko miłość Go zna³³. Nie rozpoznajemy Jezusa od razu. „Dopiero poprzez głos Kościoła (a nie subiektywne tylko doświadczenie) słyszemy: «To jest On». Od nas zależy, czy wyruszymy, czy Go będziemy szukać, czy podejmiemy bliżej do Niego. Spotykamy Go, wsłuchując się w słowa Pisma Świętego, żyjąc sakramentami, w osobistej modlitwie, w tych, których życie przepełnione jest Jezusem, w rozmaitych doświadczeniach naszego życia i na wiele innych sposobów”³⁴. W ten sposób i na tych drogach szuka nas Boski Pasterz i w ten sposób Go poznajemy.

Czy rzeczywiście? Można by w tym punkcie odwołać się do pouczeń duszpasterskich św. Karola Boromeusza, wypowiedzianych do współbraci kapłanów swojej diecezji w czasie synodu: „Wszyscy wprowadzie, przyznaję, jesteście słabi, ale Pan Bóg udzielił nam środków, z których, jeśli tylko zechcemy, możemy łatwo skorzystać. Spójrzmy więc na kapłana (...) Gdy przychodzi, aby się modlić czy też sprawować Ofiarę Mszy świętej, od razu cisną się mu na myśl tysiące spraw, które odrywają go od Boga. Ale zanim udał się do chóru, zanim rozpoczął Mszę św., cóż czynił w zakrystii, jak się przygotował, jakie zastosował środki do zachowania skupienia?”³⁵.

Podstawą świętości kapłańskiej, mówił św. Alfons Liguori, jest Msza święta i Officium (Liturgia Godzin). A św. Józef z Kupertynu zapytany przez jednego z kardynałów, jaki podałby środek na reformę kleru, odpowiedział: „Niech godnie odprawiają Mszę świętą i pobożnie odmawiają Officium (brewiarz)”³⁶.

Zacytujmy jeszcze współczesnego autora: „W naszym posługiwaniu działamy naprawdę w zastępstwie Chrystusa, *«personam Christi agimus»*. Słuszną jest rzeczą żądanie, aby to działanie, w zastępstwie

³¹ Tamże, s. 71.

³² Zob. tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 71-72.

³⁵ Tamże.

³⁶ A. Gądek, *Konferencje dla kapłanów*, Rzym 1926, s. 168-169. (Oryginał w Archiwum Postulacji Sługi Bożego o. Anzelma Gądka OCD w Łodzi).

Chrystusa, dla innych było znaczące, a w nas samych zostawiło jakiś znak i dawało możliwość upodobnienia się do Chrystusa, co jest najważniejszym wymogiem naszej duchowości kapłańskiej. Taki właśnie rodzaj naszej duchowości pociąga z konieczności jak najbardziej do Chrystusa. Twórcą świętości, która porusza nas jako narzędzie przez łaskę, jest Duch Święty, który ustawicznie porusza i prowadzi do spełnienia gestów i znaków, które są naszymi, ale są jednocześnie za każdym razem gestami nowymi, niepowtarzalnymi samego Ducha, Jezusa Chrystusa. Z takiego zdarzenia zawsze nowego i zbawczego powinniśmy się cieszyć i wyciągać dla siebie wewnętrzne korzyści. Trzeba nam tu postawy kontemplacyjnej, która będzie polegać na wewnętrznym poddaniu umysłu i serca Duchowi Świętemu, bo tylko tak usposobieni, w naszym duszpasterskim posługiwaniu będziemy zawsze szukać spotkania z Duchem Świętym, aby Go słuchać, a Jego natchnienia wprowadzać w czyn. Bądźmy szczerzy, niekiedy udzielamy sakramentów z przedziwną swobodą. Można by powiedzieć, że rzucałyśmy je tak, jak urzędnicy rzucają w kąt niepotrzebne już papiery. Niestety, prawdą jest, że nie zawsze utożsamiamy się z osobą Chrystusa, w imieniu którego właśnie działamy. Moglibyśmy przecież spełnić tę posługę bardziej uroczyście, z namaszczeniem, z uwagą; takie postępowanie i w nas samych zostawiłoby zbawienne skutki. Posługa sakramentalna nie byłaby ucieczką przed życiem duchowym, ale zanurzeniem się w nim, nie byłaby kradzieżą naszego czasu dla życia wewnętrznego, ale raczej czasem, w którym prowadzimy życie naprawdę głębokie i wartościowe. Tyle razy mówimy, że się nie modlimy, bo nie mamy czasu; bo tyle ludzi czeka na spowiedź, mamy jeszcze Mszę odprawić. Jest to paradoksalne. Takie podejście to przykład, jak nie powinno wyglądać nasze nastawienie do posługi sakramentalnej³⁷.

Taki sposób szafowania Bożych tajemnic „ważny jest (przede wszystkim) dla naszego utożsamienia się z Chrystusem, ale pomaga także w apostołstwie osobowym, oprócz tego już sakramentalnego, kiedy ofiarowujemy miłość. Rezultatem naszej posługi kapłańskiej powinien być wzrost miłości u tego człowieka, który przyjmuje sakrament, ale także powiększanie naszego stanu posiadania łaski”³⁸.

Zasadnicza treść powołania kapłaństwa służebnego to świadectwo wiary i miłości oraz służba Kościołowi. Ta istotna treść kapłańskiego posługiwania Chrystusowi w Jego Kościele łączy się integralnie

³⁷ A. Ballestrero, *Wspólnie z Bogiem, Rozważania teologiczne o kapłaństwie*, Kraków 1985, s. 153-154.

³⁸ Tamże, s. 155.

z trzema zasadniczymi funkcjami kapłaństwa posługi. Są nimi: głoszenie orędzia ewangelicznego, sprawowanie sakramentów i kierowanie ludem Bożym.

Głoszenie słowa Bożego jako niosącego orędzie zbawienia, a nie tylko słowa informującego, postuluje żywą wiarę i miłość kapłana. Głoszenie Bożego orędzia, bez osobistego przekonania traci sens, staje się aktorstwem lub, co gorsza, faryzejskim udawaniem, cyniczną żonglerką słów. Dar wiary udzielony kapłanowi jako szafarzowi wiary zbawczej w większym stopniu niż dostateczny, musi być ustawicznie ożywiany; kapłan musi być mu wiernym. Jeśli zaś odkrywa w sobie wygasanie płomienia wiary, winien szukać źródła tego stanu. Jest nim na ogół wygasanie miłości. Miłość jest bowiem mocą wiary, jej ożywiającym płomieniem. Obowiązek wiary i miłości spoczywa na kapłanie, podobnie jak na każdym chrześcijaninie. Tutaj jednak dochodzi nowy, kapłański tytuł: misja głoszenia wiary z mocą miłości. Kapłan powinien być uwierzytelnionym świadkiem Ewangelii.

Ważnym świadectwem wiary kapłana są wszystkie czynności sakralne, a w szczególności sakramenty. Przy sprawowaniu sakramentów wierni spotykają się ze świadectwem wiary kapłana, zawartym w stosowanym przez niego znaku (*signum sensibile divinitum institutum*), a więc w czynnościach liturgicznych i w słowie. Dawanie tego świadectwa jest zwyczajnym, codziennym, ale podstawowym jego obowiązkiem.

Świadectwo wiary i miłości daje kapłan nie tylko przy wykonywaniu czynności sakralnych. Cały styl życia kapłana, jako posiadającego szczególne uczestnictwo w kapłańskiej misji Chrystusa, stanowi szczególnie ważne świadectwo w perspektywie nowej ewangelizacji. Obowiązkiem jest uczynienie z niego przejrzystego i pociągającego świadectwa. Dla wielu ludzi, którym kapłan niesie zbawienie, tylko takie świadectwo zachowało jeszcze znaczenie, przy wielkiej dewaluacji słowa, utracie zmysłu religijnego, obniżeniu autorytetów. Uwrażliwieni na nie, szukają go i gotowi są je przyjąć. Jest to może ostatnia szansa wiary, ale dla kapłana jest to szczególne zadanie i zobowiązanie

„«Naśladowanie Chrystusa» – pierwotnie to sformułowanie posiadało zupełnie oczywisty i nieteoretyczny sens. Znaczyło to, że ludzie postanowili rzucić swój zawód, interes, swoje życie codzienne i pójść za Jezusem. W ciągu życia Jezusa treść naśladowania przybiera jeszcze konkretniejszą postać (...). Naśladować bowiem, znaczy zaufać Słowu Bożemu, stawiać je ponad prawo pieniądza i chleba, znaczy żyć wedle Chrystusa na co dzień. Naśladować Chrystusa, znaczy przyjąć wewnętrzną treść krzyża, to jest miłość radykalną, wyrażającą się

w nim, i w ten sposób naśladować samego Boga, który objawił się na krzyżu jako rozdający siebie. Chrystusa naśladować znaczy: miłować, jak Bóg miłował (...). Naśladowanie Chrystusa nie jest ostatecznie niczym innym, jak wrośnięciem człowieka w człowieczeństwo Boga”³⁹.

Niezwykle pozytywny aspekt tajemnicy właściwego „naśladowania” Najwyższego Kapłana ilustrują dwa pokrewne ewangeliczne wydarzenia. Piękna relacja Ewangelisty, św. Jana, o ukazaniu się Zmartwychwstałego w Galilei (J 21,1-14) jest podobna, lecz nie identyczna z inną, która ukazuje Piotra podążającego do Pana, idącego po wodzie (nie na brzegu jeziora) i przychodzącego do Niego (Mk 14,22-23). Dopóki Piotr patrzy na Jezusa, idzie bez przeszkód. W momencie, gdy przenosi swoją uwagę na wiatr, wodę i na siebie, zaczyna tonąć. Co to znaczy? Piotr idzie drogą, która jest sprzeczna z prawem naturalnego ciężenia. Może on iść tą drogą tak długo, jak długo pozwala się nieść nowej i większej sile, płynącej z bliskości Jezusa Chrystusa, zgodnie z Jego zapewnieniem: „Miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat” (J 16,33).

Naśladować Jezusa oznacza iść taką drogą, która ukierunkowana jest przeciw naturalnej sile ciężenia, przeciw sile ciężenia egoizmu, przeciw szukaniu maksimum przyjemności, która bywa mylona ze szczęściem. Inaczej mówiąc, naśladowanie jest drogą prowadzącą przez wzburzone, spiętrzone wody. Jest drogą, którą potrafimy iść tylko wtedy, gdy znajdujemy się w obszarze grawitacyjnego pola miłości Jezusa, kiedy unosi nas siła łaski na przekór naszej ludzkiej słabości, siła Bożej łaski umożliwiająca nam dojście do Bożej prawdy i Bożej miłości, do Boga.

Jesteśmy świadomi, iż sami nie jesteśmy w stanie przebyć tej drogi. Dlatego naśladowanie Jezusa jest czymś niepomierne „więcej niż tylko sympatią i solidarnością z człowiekiem, w którym widzimy nasz wzór. Idziemy nie tylko za Jezusem-Człowiekiem, lecz nade wszystko za Chrystusem – Synem Boga Żywego. Idziemy Bożą Drogą.”⁴⁰

Dokąd prowadzi droga Jezusa? W scenach ewangelicznych związanych z osobą Piotra, będącego prototypem kapłańskiego posługiwania, podają Ewangelie rozmaite wskazania, co oznacza dokładniej jeszcze owo „naśladowanie”.

Przypomnijmy, iż jedna z najbardziej przejmujących scen rozgrywa się bezpośrednio po Piotrowym wyznaniu wiary w Chrystusa, będącej początkiem historii prymatu. Pan, przepowiadając swoje cierpienia,

³⁹ J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁰ Tenże, *Słudzy waszej radości*, dz. cyt., s. 91.

podkreśla przez to szczególną cechę swojego Królestwa. I jeżeli wcześniej przez Piotra mówiło coś więcej niż „ciało i krew”, to teraz dochodzi wyraźnie do głosu właśnie „ciało i krew”. Oto na słowa Chrystusa mówiące o czekającym Go cierpieniu i Męce krzyżowej Piotr czyni Mu wyrzuty i upomina Go: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie.” (Mt 16,22) Odpowiedź Jezusa jest wyjątkowo surowa: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz ludzki” (Mt 16,23). Piotr sam chciał iść na przedzie i wytyczać Jezusowi drogę. Tymczasem naśladować, znaczy: „Nie wyszukiwać sobie drogi. Naśladować, znaczy oddać swoją wolę woli Jezusa i dać jej pierwszeństwo”⁴¹. Dopiero po Zmartwychwstaniu Boskiego Mistrza, kiedy Piotr usłyszy słowa: „Paś owce moje” (J 21,17), kiedy otrzyma formalnie do wypełnienia zadanie pasterskie, usłyszy równocześnie słowa Jezusa: „Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21,18).

Droga Jezusa, na którą nas wzywa każdego dnia na nowo, jest drogą, która „prowadzi ku zmartwychwstaniu, na to miejsce (które znajduje się) po prawicy Ojca. Tę właśnie drogę mamy na myśli, gdy mówimy o naśladowaniu Chrystusa. W tym wyczerpuje się całe powołanie człowieka i dochodzimy rzeczywiście do celu, osiągamy niepodzielnie i niezniszczalne szczęście. W tym kontekście rozumiemy także, dlaczego krzyż jest częścią składową (integralną) naśladowania Chrystusa (Mk 8,34). Inaczej nie można dojść do zmartwychwstania, do wspólnoty z Bogiem. Jeżeli chcemy być sługami i świadkami Chrystusa, musimy wpierw sami przejść tę całą drogę. I każdy krok na tej drodze jest inny – niezależnie od tego, czy przyjmuje się tę drogę w całości, czy też robi się z niej tylko jakiś partyjny program. Do Chrystusa możemy przyjść tylko wtedy, kiedy mamy odwagę chodzić po wodzie, kiedy mamy odwagę zawierzyć siebie Jego sile ciężkości, sile ciężkości Jego łaski”⁴².

„Pana mojego spotykam ... w słowie i w sakramencie” – to tytuł „nietypowej” książki ks. Wojciecha Danielskiego. Spośród sentencji, w których autor odsłania tajemnicę swojego kapłańskiego życia duchowego, zacytujmy choćby niektóre: „Kto patrzy na Chrystusa, a nie w odmęty grzechów, które mu grożą, ten idzie nawet po wodzie; bo

⁴¹ Tamże, s. 48.

⁴² Tamże, s. 79-80.

idzie do Jezusa”⁴³. „Chrystus zmartwychwstały, Dobry Pasterz, który za nas oddał swoje życie, aby nas zgromadzić w jedno, daje nam się spotkać w sakramentach. Daje nam się spotkać w świętych znakach liturgii. Od nas zależy, jak my będziemy trwać przy Nim”⁴⁴. „Dzień Pański jest po to, by uzgodnić dążenia naszego serca, codzienne, z dążeniem do świątyni Pańskiej w niedzielę i dążeniem do nieba. Dzień Pański jest po to, by upewnić Pana, że tylko On króluje w naszych sercach, by tam było dla Niego miejsce jednoznaczne”⁴⁵.

Droga Jezusa prowadzi ku zmartwychwstaniu i do miejsca po pracy Ojca. Dlatego Jezus często prowadził swoich uczniów na górę (por. Łk 6,12-19;10,11). Powołanie uczniów zostało poprzedzone rozmową Jezusa z Ojcem w czasie całonocnej modlitwy. Jego powołanie do kapłańskiej służby, które jest dowodem wyjątkowego wybrania, całkowicie niezasłużonego, jesteśmy w stanie przyjąć i dać pełną odpowiedź „tylko wtedy, jeżeli idziemy razem z Nim Jego wewnętrznym podejściem (nie wytyczając Mu drogi według naszego ludzkiego pojmowania). Jeżeli chcemy swe powołanie odnaleźć (odnowić otrzymany charyzmat), przyjąć, pozwolić mu w nas (nieustannie) dojrzewać, to musimy odnaleźć górę Jezusa, tzn. uwolnić się od codzienności (choćby na chwilę), skupić, zwrócić się ku Bogu żywemu. Musimy dotrzeć do tej przestrzeni i do tej wysokości, gdzie słyhać głos Jezusa”⁴⁶.

4. RODZAJE USTAWICZNEJ FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

Zakładając, że „istnieje nie tylko powołanie do kapłaństwa, ale także powołanie w kapłaństwie”⁴⁷, należy pokrótce wskazać na rodzaje ustawicznej formacji. Inaczej ujmując, można by powiedzieć, iż chodzi tutaj o szczególne aspekty ustawicznej formacji. Pośrednio ten postulat sygnalizuje adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*: „W tym sensie można mówić o powołaniu «w» kapłaństwie (nie tylko: «do»). Rzeczywiście Bóg nieustannie powołuje i posyła, objawiając swój zbawczy plan poprzez koleje życia kapłana oraz dzieje Kościoła i społeczeństwa. W tej właśnie perspektywie staje się jasne znaczenie formacji stałej: jest ona niezbędna, aby kapłan mógł rozeznawać i wypełniać owo nieustanne powołanie, czyli wolę Bożą” (PDV 70).

⁴³ W. Danielski, *Pana mojego spotykam... w słowie i w sakramencie*, Kraków 2005, s. 91.

⁴⁴ Tamże, s. 37.

⁴⁵ Tamże, s. 77.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁷ W. Słomka, dz. cyt., 279.

„Formacja stała nie jest powtórzeniem formacji seminaryjnej, zwykłym jej przypomnieniem czy też poszerzeniem o nowe wskazania praktyczne (...). Formacja ta winna być procesem doskonalenia i dojrzewania tego, co zostało zainicjowane w seminarium w zakresie formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej oraz pogłębienia więzi, jaka zachodzi między nimi, szczególnie przez odnoszenie ich do miłości pasterskiej (por. PDV 71)»⁴⁸

„W zakresie formacji ludzkiej kapłan winien w spotkaniu z ludźmi doskonalić swą wrażliwość na potrzeby i prośby, na pytania, nadzieje, oczekiwania, radości i trudy życia ludzkiego (...). Wzorem tej wrażliwości pozostaje dla kapłana Chrystus, który stał się człowiekiem i podzielił ludzki los we wszystkim, z wyjątkiem grzechu»⁴⁹.

Centralne miejsce zajmuje duchowa formacja. „Doskonalenie się w zakresie formacji duchowej wymaga od kapłana zrozumienia konieczności ustawicznego postępu w życiu duchowym, w dążeniu do coraz doskonalszego realizowania powołania do świętości kapłańskiej»⁵⁰. Specyficzny charakter kapłańskiej świętości nie polega tylko na tym, iż sytuuje się ona jakby pośrodku między świętością laikatu, a świętością osiąganą w życiu osób konsekrowanych. Konieczność dążenia do pełni życia chrześcijańskiego w życiu kapłana opiera się na fakcie „szczególnego upodobnienia kapłana w sakramencie święceń przez Ducha Świętego do Jezusa Chrystusa»⁵¹. „Ta więź między Jezusem Chrystusem a kapłanem, więź ontologiczna i psychologiczna, sakramentalna i moralna, jest fundamentem i zarazem źródłem siły dla owego «życia według Ducha» i «ewangelicznego radykalizmu», do którego powołany jest każdy kapłan i któremu sprzyja formacja stała w swoim aspekcie duchowym» (PDV 72).

W perspektywie duchowej stałej kapłańskiej formacji koniecznym środkiem postępu, duchowego wzrastania jest intensywne życie modlitwy, stanowiącej wyraz wewnętrznej prawdy człowieka wobec Boga i siebie samego oraz bliźnich, Kościoła i świata⁵², szczególnie wierność Liturgii Godzin i modlitwie osobistej. Modlitwa kapłana „winna być potrzebą serca (kapłańskiego) w poszukiwaniu spotkania i doświadczenia obecności i modlitewnej komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym»⁵³.

⁴⁸ Tamże, 281.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Jan Paweł II, *Przemówienie w Mentorelli*, 29.10.1978.

⁵³ W. Słomka, dz. cyt., s. 282.

W związku z koniecznością dynamicznego życia modlitwy w sytuacji niekiedy nadmiernie wielu obowiązków kapłańskiej służby, niejednokrotnie doświadczamy trudności tzw. „modlitwy nieudolnej”⁵⁴. Pozytecznym będzie pamiętać, że „nie istnieje postęp w modlitwie bez postępu w wierze, bez oczyszczenia wiary (...). Naga wiara („De profundis clamavi ad Te, Domine” – Ps 130,1) jest przerażającym doświadczeniem, a jednak to jest ostateczne miejsce naszego spotkania z Bogiem w głębi naszej istoty. Takie doświadczenie oczyszczenia wiary nie przychodzi w początkach życia duchowego. Przychodzi później”⁵⁵.

Tymczasem, w chwilach pozornej nieobecności Boga, na modlitwie staramy się „przyjąć postawę oczekiwania, po prostu być obecnym na modlitwie, nawet jeśli ten wysiłek wydaje się nie wynagradzany”⁵⁶. Nie wpadamy w panikę, bo „gdy pozostajemy w takim stanie, mamy się czegoś nauczyć, szczególnie dwóch rzeczy. Po pierwsze, że na modlitwie liczy się bardziej dawanie niż branie i że wypełniamy to ćwiczenie ze względu na Boga bardziej niż na siebie (...). Jesteśmy gotowi po prostu klęczeć czy siedzieć, czy przechadzać się, gdy nic się (pozornie) nie dzieje i gotowi jesteśmy wytrwać w tym stanie, czekając, (a można czekać latami) jako ci, co mają wzrosnąć w pokorę i lepiej sobie uświadomić ograniczenia duszy ludzkiej. To Bóg schodzi, by nas dotknąć (nawiedzić) – a nie vice versa”⁵⁷.

Nie można zapominać, że „oschłość w życiu modlitwy jest poniekąd (czasowo) stanem normalnym. Mogą być tego stanu rzeczy różne przyczyny. Najczęściej jednak bywa ona w większym lub mniejszym stopniu zawiniona. Dlatego «nie kanonizujemy» stanu oschłości stwierdzeniem, że idziemy twardą drogą oschłości i nie potrzebujemy duchowych pociech. Sam Pan zapewnia w Ewangelii, że jeśli przyjdzie o pierwszej, o drugiej czy trzeciej straży i zastanie nas czuwających na modlitwie, to w końcu On sam «przepasze się i każe im zasiać do stołu, a obchodząc, będzie im usługiwał» (Łk 12,37) Jest oczywiste, że nadmierne szukanie duchowym pociech i ocenianie według nich postępu życia duchowego, byłoby błędem. Jednakże pragnienie pewnego doświadczenia już w obecnym życiu «jak słodki jest Pan» należy do zdrowej chrześcijańskiej pobożności”⁵⁸.

⁵⁴ G. B. Hume, *W poszukiwaniu Boga*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁵ Tamże, s. 110.

⁵⁶ Tamże, s. 111.

⁵⁷ Tamże, s. 110.

⁵⁸ P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 2001, s. 88.

W dynamicznym rozwoju życia modlitwy dokonuje się w pewnym okresie „bardzo ważny proces, który można ogólnie określić jako proces stopniowego upraszczania się. (...) Na początku aktów jest więcej, potem coraz mniej, lecz akty te są bardziej syntetyczne, bogate, długotrwałe (...). Obecnie granice tych aktów (pokory, skruchy, miłości itp.) jakby się zlewają w jedną bogatą pełnię, w której pełniej wyraża się stosunek duszy do Boga. Jedno proste wezwanie: «Jezu» albo «Boże» zawiera w sobie teraz o wiele więcej niewyraźnej treści i jest jednocześnie miłością, skruchą, adoracją, poddaniem się itd. Jest w tym jednym prostym akcie wielkie bogactwo wewnętrzne, a przez to może się on przedłużać i nie wyczerpuje się szybko. Ta modlitwa prostoty jest bardzo cenna dla ludzi zapracowanych, szczególnie dla kapłanów, którzy mają bardzo wiele pracy. Posiadanie modlitwy prostoty jest nieraz sprawą życia dla kapłana, bo ta modlitwa nie rozlatuje się tak łatwo wśród mnóstwa zajęć (...). Niektórzy do tej modlitwy prostej dochodzą szybciej dzięki pewnym cechom swej psychiki lub przez pewną niecierpliwość miłości, którą długie rozumowania nużą, a której pilno spocząć w uświadomionej Obecności (Pana)”⁵⁹.

Integralnym elementem stałej formacji kapłańskiej jest również konieczność „pogłębiania w ciągu całego życia formacji intelektualnej. Wśród wszystkich zawirowań ludzkiej świadomości i wiedzy kapłan winien umieć głosić prawdę o Bogu i człowieku. Stwarza to konieczność ustawicznego studiowania nauk teologicznych, by móc jasno odróżnić błędy i niejasności głoszonych poglądów od prawdy i głosić prawdę o Bogu i człowieku tak, aby ona uzasadniała chrześcijańską nadzieję wobec tych, którzy tego oczekują (por 1P 3,15)”⁶⁰. Kapłan winien być zdolny do zrozumienia sensu wydarzeń współczesnego świata w świetle Objawienia. Wysokie wymagania w tym względzie są uzasadnione wielu racjami. Niski poziom intelektualny kleru bywał w przeszłości jedną z przyczyn poważnych kryzysów religijnych w Kościele. Ustawicznie pogłębiane studium teologii pozwala „przerosnąć zamęt wśród niepewnych opinii teologów przez odwoływanie się do nauki Nauczycielskiego Urzędu Kościoła”⁶¹.

⁵⁹ Tamże, s. 35-36.

⁶⁰ W. Słomka, dz. cyt., s. 282.

⁶¹ Tamże.

ZAKOŃCZENIE

Warto na koniec przytoczyć fragment, który trafnie podsumowuje całość rozważań dotyczących istoty ustawicznej formacji kapłańskiej: „W zakresie formacji pastoralnej najważniejszym momentem jest ustawiczny wzrost w miłości pasterskiej, w coraz doskonalszym naśladowaniu Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza (...) Miłość pasterska na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza pozostaje nie tylko istotą formacji pastoralnej, ale także duszą jednoczącą wszystkie rodzaje formacji i działalności kapłańskiej w jedną wewnętrzną całość. To właśnie dzięki tej miłości kapłan może zachować jedność swego duchowego życia i uczynić wszystkie czynności swego kapłańskiego posłannictwa funkcją miłowania Boga i człowieka, i w ten sposób nie mimo, lecz dzięki tym rozlicznym czynnościom stać się rzeczywiście świętym, gdyż świętość w swej istocie polega na miłości, na podobieństwo tej, jaką umiłował nas Bóg w Jezusie Chrystusie – Dobrym Pasterzu” (PDV 72).

IN SEARCH OF THE ESSENCE OF ONGOING PRIESTLEY FORMATION

Summary

The ongoing priestly formation is an extremely important issue, especially in view of possible, slow dying out of vocation with its original enthusiasm and hopes. The author examines the question of anointed formation starting with its foundation, namely the content of God's call directed at man, the experiencing and conditions of fulfilment of this calling, the awareness of the gift of priesthood and the tasks it involves. The formation itself has been presented in various aspects, with a special emphasis put not only on the call to priesthood but also the call to holiness, as mentioned in the Apostolic Exhortation "Pastores dabo vobis".

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Stać formacja duchowa kapłana w dążeniu do mistycznej świętości

WSTĘP 1. OKREŚLENIE STAŁEJ FORMACJI DUCHOWEJ.

2. STAŁA FORMACJA DUCHOWA A MISTYCZNA ŚWIĘTOŚĆ.

3. MIŁOŚĆ PASTERSKA A MISTYCZNA ŚWIĘTOŚĆ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Praca kapłana jest szczególną posługą Kościołowi. Dlatego wymaga ona wyjątkowego i stałego przygotowania nie tylko intelektualnego, ale również odpowiedniego i nieustannego pogłębiania życia duchowego. Jan Paweł II określa tożsamość kapłańską jako „życie i działanie w mocy Ducha Świętego” (PDV, n. 12). To określenie sugeruje, że centrum życia duchowego kapłana musi stanowić głęboka osobista relacja z Bogiem poprzez rozwinięte życie modlitewne i sakramentalne. Wtedy dopiero nabiera sensu potrzeba stałej formacji kapłańskiej oraz wykonywanie przyjętej misji w atmosferze miłości: „miłość kapłana obejmuje najpierw Jezusa Chrystusa, dopiero gdy kocha i służy Chrystusowi, miłość ta staje się (...) miarą posługi” (PDV, n. 23). Tak rozumiana posługa kapłana będzie ruchem ku „doskonałemu człowiekowi”, ale też zbliżeniem się do „miary dojrzałości według pełni Chrystusa”. Oznacza ona nie tylko troskę o własną świętość, ale również o świętość innych ludzi przez pełne integrowanie się z nimi w drodze do Boga Ojca. A więc stała formacja duchowa kapłana powinna uwzględniać uświęcenie go przez upodobnienie do Chrystusa – Głowy

i Pasterza. Dlatego parafia jako miejsce, w którym kapłan żyje i pracuje duszpastersko, powinna pomagać żyć darem świętości i uświadamiać mu odpowiedzialność za ten dar świętości, który rozwija się w danych okolicznościach, warunkach i obowiązkach oraz przez nie, w pełnieniu posługi pasterskiej. Stąd też parafia powinna być „szkołą” świętości.

Tematyce formacji kapłańskiej wiele miejsca poświęcił Sobór Watykański II i dokumenty posoborowe Kościoła, szczególnie nauczanie Jana Pawła II. Wszystkie te dokumenty uważają za najważniejsze zadanie odpowiednie i stale odnawiające się życie duchowe kapłana, czyli ustawiczną formację duchową. Jan Paweł II podkreśla potrzebę nowego zaangażowania w kontynuowanie procesu formacyjnego kapłanów, którego domagają się głębokie i szybkie przemiany, dokonujące się w społeczeństwach i kulturach naszych czasów (por. PDV, n. 2).

1. OKREŚLENIE STAŁEJ FORMACJI DUCHOWEJ

W dokumentach Kościoła trudno znaleźć dokładną definicję stałej formacji duchowej. Niemniej znajdujemy wiele wypowiedzi wskazujących na jej potrzebę w życiu i pracy duszpasterskiej kapłanów. Sobór Watykański II podkreśla potrzebę kształtowania młodego kleru „pod względem duchowym, intelektualnym i duszpasterskim do życia kapłańskiego i działalności duszpasterskiej” (OT, n. 22). Według Soboru, nad tą formacją młodych księży powinni w diecezjach czuwać biskupi: „Niech zatem troszczą się najusilniej o stałą formację swych prezbiterów” (PO, n. 7). Również i sami kapłani w łączności z biskupem i z innymi kapłanami mają troszczyć się o osobistą świętość: „Przez same bowiem codzienne święte czynności, tak zresztą jak przez całe swoje posługiwanie, które wykonują, łącząc się z biskupem i prezbiterami, kierują się ku doskonałości życia” (PO, n. 12). Dlatego powinni, z pomocą odpowiednich środków zalecanych przez Kościół, zdążać do stale wzrastającej świętości, dzięki której stawali się z każdym dniem coraz lepszymi narzędziami w służbie całego ludu Bożego¹. Powyższy dokument dalej zachęca prezbiterów, „aby swą wiedzą o rzeczach Bożych i ludzkich odpowiednio i bez przerwy uzupełniali, i aby w ten sposób przygotowali się do korzystniejszego dialogu ze współczesnymi” (PO, n. 19).

¹ Por. J. Wątroba, *Permanentna formacja kapłanów*, Częstochowa 1999, s. 64.

Podobnie wypowiada się Sobór pod adresem zakonników, aby doskonalili „kulturę duchową, naukową i techniczną” (PC, n. 18). Natomiast Kodeks Prawa Kanonicznego nakazuje zakonnikom „przez całe życie kontynuować gorliwie swoją formację duchową, naukową i praktyczną” (KPK, kan. 661). Jan Paweł w *Vita consecrata* pisze jasno, że osoby konsekrowane muszą „nieustannie pogłębiać wierność wobec charyzmatu i misji własnego Instytutu”, gdyż „ze względu na dążenie do przemiany całej osoby wysiłek formacyjny nigdy się nie kończy”. Dlatego zakonnik „musi otworzyć przestrzeń swojego życia na działanie Ducha Świętego i ofiarnie zaangażować się w proces formacyjny, przyjmując z wiarą pomoc ludzi, których daje mu Bóg i Kościół” (VC, n. 65). Musi być pod tym kątem uświadomiony, że ze względu „na ograniczenia ludzkiej natury” (VC, n. 69), ponieważ proces ten jest dożywotni.

Najwięcej o stałej formacji duchowej Jan Paweł II pisze w *Pastores dabo vobis*, uważając stałą formację za nowy, pogłębiony etap życia duchowego kapłana. Przynosi on „nowe treści, a przede wszystkim prowadzony jest nowymi metodami. Ten doniosły i zintegrowany proces, zakorzeniony w formacji seminaryjnej, wymaga na kolejnych etapach pewnych przystosowań, aktualizacji i zmian, które nie mogą jednak przerywać ani osłabiać jego ciągłości” (PDV, n. 71). Formacja ta, ze względu na to, że jest stała, „musi towarzyszyć kapłanom zawsze, a więc w każdym okresie i niezależnie od uwarunkowań ich życia, a także od funkcji, jakie pełnią w Kościele” (PDV, n. 76). Dlatego Papież nazywa ją „sercem, które jednoczy i ożywia jego bycie kapłanem i jego działalność” (PDV, n. 45). Nic też dziwnego, że stała formacja duchowa, według Papieża, „stanowi element najwyższej wagi w wychowaniu kapłańskim”. Innymi słowy, bez formacji duchowej „formacja duszpasterska byłaby pozbawiona fundamentu” (PDV, n. 45). Ale głównym elementem tej formacji ma być „wewnętrzna jedność z Jezusem Chrystusem” (PDV, n. 46), która przybiera formę przyjaźni i jest niezwykłym darem Chrystusa, który swoich uczniów nie nazywa już sługami, „bo sługa nie wie, co czyni Pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). Ta więź z Jezusem jest ontologiczna i psychologiczna, sakramentalna i moralna, a zarazem jest ona źródłem siły dla duchowego życia kapłana według Ducha i ewangelicznego radykalizmu, do którego powołany jest każdy kapłan. Tak rozumianemu duchowemu życiu kapłana sprzyja stała formacja (zob. PDV, n. 72)².

² Por. tamże, s. 66-68.

Z powyższej analizy wynika, że więź z Jezusem jest wartością zawsze aktualną i podstawową w życiu każdego kapłana. Tej więzi wymaga posługa kapłańska zgodnie ze swoją naturą, gdyż nie można kontynuować Jego misji, nie będąc z Nim zjednoczonym. Dlatego stała formacja duchowa musi zakładać osiągnięcie osobistej świętości, czyli jak największego stopnia mistycznego zjednoczenia (por. PDV, n. 14, 16; por. PO, n. 2). Nieustanna świadomość jedności z Jezusem jest w życiu duchowym kapłana podstawowym wymogiem i uświadomieniem wybrania przez Boga, który daje świadectwo swojej miłości wobec kapłana. Dając miłość, Bóg sam oczekuje odpowiedzi od kapłana poprzez wzrost miłości do Niego w miłości pasterskiej, co oznacza wzrastanie w miłości i służbie (por. PDV, n. 25). Dlatego tak ważnym procesem jest permanentna duchowa formacja. Oznacza ona akt miłości do Jezusa, a zarazem dowód konsekwencji dążeń i potwierdzenie postanowienia, by trwać w takim sposobie życia, do jakiego wzywa przyjęte kapłaństwo (por. 2Tm 1,6). W ten sposób stała formacja umożliwi kapłanowi realizację powołania na wzór Jezusa Dobrego Pasterza, a tym samym umożliwi realizację posługi w miłości, która jest fundamentem rozwoju życia duchowego. Miłość pasterska wzorowana na postawie Chrystusa ma doprowadzić kapłana do zjednoczenia z Nim i z braćmi (por. PDV, n. 30). Wobec tego stała formacja duchowa pozwala kapłanowi realizować świętość w tej formie, która wypływa z sakramentu święceń, przede wszystkim przez naśladowanie Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego oraz wypełnienie misji, jaką On mu powierzył (por. PDV, n. 33). Przeniknięta miłością postawa radykalizmu ewangelicznego, którą Jezus potwierdził swoim życiem, stanowi warunek świętości i przygotowania do świętej posługi. Konsekwencją przyjęcia postawy radykalizmu ewangelicznego pogłębianej przez stałą formację jest nabycie postawy według Jezusowego „Kazania na Górze” (por. PDV, n. 27).

Kapłan, przeniknięty miłością Chrystusa, w całkowitym przyłgnięciu do Niego odnajduje w stałej formacji „jedność swego życia”, czyli „więź doskonałości kapłańskiej” (PO, n. 14). Przez upodobnienie do Chrystusa, myślenie i postępowanie jak Zbawiciel, życie w poświęcaniu się dla Boga i bliźnich, a pogłębiane w stałej formacji wyraża świętość kapłana jako pasterza. Dlatego trzeba zaznaczyć, że do świętości kapłana należy przeżycie „doświadczenia Boga”, a więc doświadczenie mistyczne, które wprowadza go w mistyczną rzeczywistość Boga. A zatem bez tego „doświadczenia” na modlitwie ciągle rozwijającej się aż do kontemplacji nie można mówić o świętości kapłańskiej, a tym samym o prawidłowej stałej formacji duchowej.

2. STAŁA FORMACJA DUCHOWA A MISTYCZNA ŚWIĘTOŚĆ

Bez wzajemnej relacji, o której mowa powyżej, nie można mówić o autentycznej duchowości kapłańskiej. Ucieczka od głębokiego życia duchowego w aktywizm duszpasterski może sprawić, że kapłan nie będzie prowadził życia zgodnego z Bożą wolą. Powyższa analiza istoty stałej formacji prowadzi do wniosku, że Jan Paweł II na pierwszym miejscu w określeniu duchowości kapłana stawia jedność z Bogiem, na drugim – naśladowanie Chrystusa, potem umiłowanie ludzi, aby w końcu powiedzieć, że świętość to miłość „Kościoła, który jest święty i pragnie, byśmy i my byli święci, bo taka jest misja, jaką powierzył mu Chrystus” (PDV, n. 33). A więc osiągnięcie świętości jest pierwszorzędnym celem kapłana i zadaniem, aby mógł pomagać innym w realizowaniu własnego powołania do świętości (por. PDV, n. 33). W tej realizacji świętości, która jest najgłębszą jednością z Chrystusem, kapłan odkrywa własną duchowość.

Dlatego kapłan dla rozwoju osobistej świętości potrzebuje stałej formacji duchowej, aby wymiar ludzki i boski jego osobowości, zewnętrzny i wewnętrzny, był opromieniony łaską powołania, która uzdalnia go do bycia kapłanem i do bycia świętym. W ten sposób w osobie kapłana kształtuje się powołanie do świętości i powołanie do działalności pasterskiej. Dopiero oba te powołania kształtują jego pełną osobowość kapłańską i pełną świętość, którą formuje na wzór i podobieństwo Chrystusa, najlepszego wzoru kapłana. Odniesienie do Chrystusa kształtuje jego świętość obiektywną, która wyraża się w mistycznym zjednoczeniu z Nim. Dlatego integralny rozwój życia duchowego musi iść w parze ze stałą formacją duchową. Bliska łączność z Bogiem i upodobnienie do Chrystusa jest rzeczywistością, przez którą kapłan swoim życiem i posługą uobecnia Jego działanie w obecnym świecie, ale już jako kapłan święty.

Najpełniejszy kontakt kapłana z Bogiem dokonuje się na modlitwie, która stanowi dynamiczny element jego duchowego życia. Nie chodzi tutaj o życie modlitwne ograniczone do urzędowej modlitwy Kościoła, ale o rozwój osobistej modlitwy kontemplacyjnej. Modlitwa, z jednej strony, pomaga w uświęceniu kapłana, a z drugiej strony, posługa kapłańska okazuje się bardziej owocna. Ten proces zależności wymaga jednak wewnętrznego wyciszenia, aby kapłan mógł usłyszeć głos Boga. Tak rozumiana modlitwa przemienia jego samego, doprowadza do mistycznego zjednoczenia z Bogiem i pomaga ukształtować

jego prawidłową duchowość. W czasie modlitwy kapłan staje sam na sam z Bogiem, staje w swojej prostocie, która pozwala mu poznać swoje wnętrze, aby je przekształcić na przyjęcie łaski Bożej. Wówczas poznaje, „kim jest” i musi podjąć decyzję „pójścia za Nim” lub decyzję słabego ucznia; albo będzie „mężem modlitwy”, albo „mężem aktywności”. Dlatego modlitwa ma szczególne miejsce w życiu duchowym kapłana, gdyż jest ona fundamentem, źródłem i gwarancją bycia świętym w działaniu duszpasterskim. Owocne przeżywanie świętości jest niemożliwe bez modlitwy, ponieważ ona broni kapłana przed zaniedbaniem życia duchowego i przed nadmiernym aktywizmem. Można powiedzieć, że świętość kapłana ukazuje swoje bogactwo w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem, które najpełniej osiąga się poprzez rozwój modlitwy.

R. Lauder twierdzi, że w przeszłości przywiązywano wiele uwagi do ilości odmawianych modlitw i czasu spędzonego na modlitwie, i to powodowało, że formuły były ważniejsze niż modlitwa wewnętrzna³. Tak rozumiana modlitwa była realizacją tylko obowiązku osobistego i duszpasterskiego, ale nie rodziła pragnienia pogłębienia osobistej relacji do Jezusa oraz pragnienia wyższych stopni modlitwy. Jan Paweł II pisze, że kapłan, przez uczestnictwo w „misji” Chrystusa, może kontynuować w Kościele Jego modlitwę (por. PDV, n. 16). Zatem modlitwa kapłana wyrasta z doświadczenia Boga, czyli z głębokiego życia duchowego i nie może stanowić tylko wykonania obowiązku modlitwy brewiarzowej i modlitwy eucharystycznej. Wobec tego kapłan, zdaniem R. McCullena, musi zerwać z panującym poglądem, który nazywano praktycznym, iż „życie jest modlitwą” oraz że „spotykam się z Bogiem w moim bliźnim”. Są to prawdziwe stwierdzenia, aczkolwiek były wypowiedzane w celu samousprawiedliwienia się, co spowodowało pojawienie się dychotomii pomiędzy modlitwą a działaniem w życiu kapłańskim. Wskutek tego zrodziła się opozycja do modlitwy wewnętrznej. Obecnie, zdaniem wspomnianego autora, następuje odrodzenie ważności i sensu doświadczenia Boga w modlitwie kapłańskiej. Fakt kultywowania modlitwy wewnętrznej i uchwycenia doświadczenia Boga jest czymś oczywistym w życiu i posłudze pasterskiej kapłana. Dlatego musi zwrócić uwagę na doświadczenie Boga przez osobistą modlitwę medytacyjną i kontemplacyjną. Wierność modlitwie osobistej jest wyznacznikiem kapłańskiego powołania oraz

³ Por. R. Lauder, *Loneliness and prayer*, *The Priest* (1978)5, s. 14-15. Por. G. Tworzewski, *Duchowość kapłańska na lamach „The Priest” (1972-1997)*, Warszawa 2000, s. 120 (maszynopis w archiwum UKSW).

jego świętości, czyli osobistej relacji z Jezusem. Dlatego kapłan musi być świadomy, że fundamentem jego działania i życia jest modlitwa mistyczna, a nie tylko ustna jako odczytanie tekstu. Ponieważ modlitwa wewnętrzna oznacza bycie z Panem, stawanie w Jego obecności, pragnienie Jego; pozwolenie, aby wszystkie władze ludzkie były skierowane na Niego. Innymi słowy, modlitwa kapłańska stanowi nieustanne wzniesienie całej osobowości ku wieczności i ku Bogu, a jednocześnie musi być słuchaniem głosu Boga i odpowiedzią na Jego Słowo. Oznacza to głębszą relację z Nim niż zwykłe mówienie do Niego. Aby osiągnąć taki stan ducha, kapłan musi realizować stałą formację ducha⁴.

Pod wpływem stałej formacji duchowej musi się pojawić w życiu kapłana pociąg ku doskonałości, żarliwe pragnienie świętości. To Duch Święty kieruje wzrostem tego pragnienia, zwraca je ku Chrystusowi i wprowadza w obszar Jego przyciągania; otwiera człowieka na Jego słowa, uzdalnia go do przeżywania i rozumienia Jego obecności w codziennym życiu. W ten sposób kapłan przynaglony przez Ducha Świętego, aby żyć w pełni życiem ewangelicznym, naśladuje dokładnie Chrystusa w Jego słowach i czynach i staje się stopniowo osobą ukształtowaną na Jego wzór. Chodzi o ciągłą świadomość obecności Chrystusa w wydarzeniach i osobach, spotykanych przez niego w codziennym życiu.

W owo dążenie do świętości wpisany jest wewnętrzny proces ciągłego modlenia się i rozwoju modlitwy, by nie ograniczać się tylko do urzędowej modlitwy Kościoła. Jeżeli modlitwa nie ma wpływu na życie kapłana, wówczas może być recytacją tekstu. Nieobecność modlitwy wewnętrznej powoduje zubożenie życia duchowego kapłana. Jest to spowodowane brakiem umiejętności modlenia się kontemplacją i nieuznaniem jej za integralną część posługi kapłańskiej. Ten stan jest wynikiem nieznamomości istoty modlitwy kontemplacyjnej, czyli wpływa z niewystarczającej formacji duchowo-modlitewnej wynoszonej z seminarium, w której zauważamy brak docenienia tego rodzaju modlitwy. Kapłan nie może ograniczać się tylko do modlitw urzędowych i słownych, bowiem musi żyć modlitwą mistyczną. Dlatego współcześni autorzy podkreślają, że życie kapłana bez tej modlitwy rozpada się. Zatem kontemplacja stanowi fundament życia kapłana, gdyż ujawnia miłość kapłana do Boga i do drugiego człowieka. Tak jak człowiek nie może żyć bez jedzenia, tak kapłan nie może być świętym bez kontem-

⁴ Zob. R. McCullen, *Prayer in the life of the diocesan priest*, *The Priest* (1996)6, s. 12-13; 42. Por. G. Tworzewski, dz. cyt., s. 124-125.

placji. Jeżeli odrzuca jej rozwój w swoim duchowym życiu, to znaczy, nie czuje potrzeby wzrostu w łasce, nie czuje potrzeby głębokiego życia mistycznego. Wówczas żyje na poziomie zachowania Dekalogu. Aby wyjść z tego najniższego poziomu życia duchowego kapłan musi być przekonany, że kontemplacja jest sercem jego powołania i jego posługi⁵.

Wiemy, że świętość to dokładne i wierne naśladowanie Chrystusa, stąd pragnienie świętości powinno w życiu kapłana pogłębiać znajomość Chrystusa i pragnienie bycia bliżej Niego, aby oddać całe swoje życie Jemu i Jego sprawie, aby Go miłować bez miary. Dlatego potrzebna jest mu postawa otwarcia się na działanie Ducha Świętego przez wzmacnianie codziennego życia modlitewnego aż do osiągnięcia kontemplacji. W tym procesie rozwoju nie może zatrzymać się na modlitwach ustnych i medytacji, ponieważ źle praktykowana medytacja często prowadzi tylko do pogłębiania wiedzy i często jest rozumiana jako intelektualne rozważanie jakiejś prawdy wiary itp. Tymczasem kontemplacja prowadzi do miłości, jest modlitwą serca, modlitwą przyjaźni, która zawsze otwiera serce kapłana na miłość Jezusa, aby przebywać w Jego obecności. To z niej wypływa imperatyw szukania woli Bożej i podporządkowania się jej, a tym samym pociąga kapłana do nawrócenia, czyli zmiany dotychczasowego stylu życia. Prowadzi do oderwania od grzechu i czynienia coraz większej przestrzeni w sercu dla Boga. Na ogół to ciągle nawracanie jest efektem wspinania się na wyższe stopnie modlitwy mistycznej, na których kapłan zrywa z przywiązaniem się do wad głównych i podejmuje życie duchowe według błogosławieństw Bożych. Pod wpływem otrzymywania impulsów duchowych i pod wpływem stałej formacji duchowej kapłan dochodzi do zrozumienia wartości modlitwy kontemplacyjnej oraz do umiejętności nauczania się jej i praktykowania. W tak rozumianej modlitwie kapłan odkrywa, że jest on przyjacielem Chrystusa, a Chrystus jego przyjacielem. Dlatego świętość kapłana dotyczy rozpoznania rzeczywistej obecności Chrystusa w jego życiu. Oznacza to, że kapłan został powołany do osobowego i indywidualnego życia tajemnicami Chrystusa w codziennym doświadczeniu. Ważne jest zatem, aby kultywował w sobie troskę o kontemplacyjną dyspozycję oraz postawę akceptacji i otwartości na Chrystusa w swoim doświadczeniu życiowym. Wówczas postawa kontemplacyjna stanowi warunek pogłębienia życia duchowego oraz przeciwstawienia się aktywizmowi, który prze-

⁵ Por. tamże, s. 128-130; B. Mokrzycki, *Kapłan człowiekiem kontemplacji*, *Ateneum Kapłańskie* 292(1976)2, s. 50-74.

ważnie odrywa od ciągłego utrzymywania jedności mistycznej z Bogiem.

Kontemplacja ma sprawić, aby nie było rozdziału między kapłańską miłością Boga, czyli jego życiem duchowym, a jego działalnością duszpasterską. Dlatego kontemplacja jest bardziej konieczna w życiu kapłana niż działalność, ponieważ w niej Bóg objawia się temu, kto Go szuka, ażeby ten mógł Go objawić innym. Czerpiąc z kontemplacji, kapłan również może rozwijać życie duchowe, aby stawało się ono prawdziwym znakiem jedności z Chrystusem⁶. Dlatego G. Marcol uważa, że kontemplacja może sprawić, iż nastąpi w życiu kapłana harmonijne połączenie aktywności duszpastersko-apostolskiej ze sprawowaniem liturgii, którego brak tak często staje się przyczyną pierwszego duchowego rozbicia kapłana. Wobec tego dostrzega on konieczność kształtowania i promowania wśród kapłanów „świętości osobistej”, rozumianej właśnie jako harmonijne połączenie sprawowanej liturgii z aktywnością duszpastersko-apostolską, na fundamencie rozwoju modlitwy kontemplacyjnej. Modlitwa ta jest też konieczna w życiu kapłana i z tego względu, że pogłębia rozumienie Boskich i ludzkich spraw. Według Marcola, nie wystarcza już w życiu duchowym jedynie ludzkie naświetlenie spraw i ich zrozumienie. Potrzeba więc łaski modlitewnej do zrozumienia rzeczywistości i kontemplacji dla bezpośredniego oddania się Bogu i ludziom⁷.

Prawosławna formacja duchowa podkreśla, że nauka kontemplacji wymaga czasu, samotności, regularności i dyscypliny. Oznacza to, że nieskończenie pożądaną rzeczą byłoby wyznaczenie sobie codziennie jakiejś odrobiny czasu na samotność, spokój, oddalenie się od spraw i na zajęcie się jedynie modlitwą, a przynajmniej na zdobywanie się na nią. Taki sposób życia, w którym nie zostawia się należytego czasu na modlitwę i na jej uczenie się, należy uważać za poważną przeszkodę w rozwoju osobistej świętości kapłana. Podejmowanie trudnego i uciążliwego wysiłku modlitewnego jest konieczne.

Stała formacja duchowa, prowadząca kapłana do osiągnięcia świętości, czyli mistycznego zjednoczenia z Bogiem, powinna ukształtować go na mistyka, to jest na kapłana mającego świadomość obecności Boga. Ta świadomość sprawia, że mistyk odczuwa świadomość samego siebie jako stworzenia. W tej wiedzy i prawdzie o sobie samym

⁶ Por. G. Marcol, *La grazia che e data noi presbiteroi*, Ut Unum Sint 6(1991), s. 231.

⁷ Por. Tenże, *Formarsi ad una grazia a caro prezzo*, Ut Unum Sint 3(1988), s. 69-70.

mystyk poznaje i miłuje Boga, który go widzi, zna i miłuje. Jest to punkt tej rzeczywistości, w której on Go doświadcza, ponieważ jego poznanie siebie zbiega się z wiedzą Boga o nim. Ta rzeczywistość prawdy o sobie samym przed Bogiem doprowadza go do głębokiego wyciszenia i wewnętrznego pokoju, którymi oddziałuje na innych⁸.

Kapłan, ukształtowany na mistyka przez stałą formację duchową, według G. Padilla, charakteryzuje się „świętą obojętnością”, czyli nie jest cyniczny, sarkastyczny ani lekceważący. Kapłan-mystyk charakteryzuje się „świętą niezależnością”, czyli nie głosi Chrystusa historycznego, lecz Chrystusa żywego, działającego w każdej osobie. Całym swoim życiem daje odpowiedź, kim jest Chrystus dzisiaj i co dziś oznacza dla niego Jego życie. Kapłan-mystyk zawsze żyje świadomością obecności Boga w sobie, a także świadomością nieskończonej i bezwarunkowej miłości Boga do każdego człowieka. Dlatego uświadamia ludziom bogactwo miłości, która w nich jest, bowiem dobroć Boga jest większa niż ludzkie upadki. W tym świetle grzech jest odmową dania odpowiedzi na miłość Boga, a także odmową otwarcia się na Bożą miłość we własnym wnętrzu. Kapłan-mystyk żyje w sensie „powszechności” modlitwy i troski o każdego. Każda chwila jest dla niego chwilą modlitwy i otwartości na Boga, bowiem nie istnieje dla mistyka kontemplacja prywatna. Według niego, modlitwa może człowieka przekształcić, gdy jest odpowiedzią na miłość Boga. Wreszcie kapłan-mystyk, mający świadomość obecności Boga w swoim wnętrzu i w każdym człowieku, jest wyczulony bardziej na cierpienie własne i innych⁹.

Mistyczna świętość wymaga kierownictwa duchowego, a więc czasu, przemyślenia, wiedzy i nieustannego ćwiczenia się w modlitwie. Dojrzałość w modlitwie kontemplacyjnej sprawia, że kapłan z wewnętrzną mocą dostrzega swoją świętość jako znak dla innych, którzy odczytują go jako ciągłą obecność Chrystusa pośród nich. Z tego też względu kapłan powinien być zjednoczony z Bogiem i w tym zjednoczeniu nieustannie wzrastać¹⁰.

Jan Paweł II podaje teologiczne podstawy stałej formacji duchowej. Uczy, że jej podstawą i najgłębszym uzasadnieniem jest sakrament kapłaństwa, który trzeba ciągle rozpalać. Owo rozpalać jednak jest nie tyle dziełem człowieka, co samego Dawcy daru, który wyzwala

⁸ Por. G. Tworzewski, dz. cyt., s. 147.

⁹ Zob. O. Padilla, *The priest – The mystic*, *The Priest* (1991)6, s. 35-36; G. Tworzewski, dz. cyt., s. 148-150.

¹⁰ Por. G. Tworzewski, dz. cyt., s. 154-155.

la całe bogactwo łaski, zawarte w tym darze. Wyciska on bowiem w duszy kapłana niezatarte znamię szczególnego podobieństwa do Jezusa Najwyższego Kapłana, Głowy i Pasterza Kościoła. Duch Święty wzywa go do nowego i ewangelicznego życia, uświęcając go i upodabniając do Chrystusa oraz stwarzając z Nim więź, która odtąd należy do istoty kapłaństwa (por. PDV, n. 70). Gdy kapłan odpowiada pozytywnie na łaskę powołania, oznacza to zarazem przyjęcie przez niego wezwania do świętości, gdyż ona „wiele wnosi do owocnego wypełniania posługi” (PO, n. 12). W takiej perspektywie stała formacja duchowa staje się wręcz niezbędna, „aby kapłan mógł rozeznawać i wypełniać owo nieustanne powołanie, czyli wolę Bożą” (PDV, n. 70). Pogłębienie duchowego wymiaru formacji kapłana jawi się jako nakaz na całe życie. Ma ona pomagać kapłanowi we wzrastaniu w świętości, by sposobem swego życia ukazywał, iż jest możliwe zachowanie w całej pełni ewangelicznej nauki Chrystusa¹¹.

Oczywiście, sakrament chrztu jest zasadniczym motywem dążenia kapłana do świętości, ale sakrament kapłaństwa jest specyficznym motywem jego dążenia do świętości, gdyż ten nowy rodzaj konsekracji dla Chrystusa pociąga za sobą konieczność świętości, która powinna być wzorem dla pozostałych wiernych. Ale świętość, wypływająca z sakramentu kapłaństwa, sama z siebie nie oznacza jeszcze wyższego stopnia świętości. Jest ona osadzona w służbie kapłaństwa powszechnego, by ono osiągnęło swą pełnię. Sam sakrament święceń nie oznacza jeszcze wyższej świętości moralnej kapłana, ale na pewno jest udziałem w wyższym stopniu świętości ontycznej – obiektywnej¹².

Świętość jest zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa, jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru. Dlatego każdy kapłan najpierw musi być święty, aby pomagać innym w realizowaniu ich powołania do świętości (por. PDV, n. 33).

3. MIŁOŚĆ PASTERSKA A MISTYCZNA ŚWIĘTOŚĆ

Świętość zawiera w sobie czynienie woli Boga, a wolą Boga dla kapłana jest pełnienie pasterskiej posługi. Zarówno świętość, jak i posługa kapłana są ze sobą ściśle powiązane, bowiem uświęcenie dokonuje się przez jego pracę duszpasterską. Dokonuje się to w tym sensie, że kapłan, który zaniedbuje pasterskie obowiązki, napotka trudności na

¹¹ Por. J. Wątroba, dz. cyt., s. 74-75.

¹² Por. tamże, s. 83-84.

drodze do swego uświęcenia. A więc posługa kapłana w gruncie rzeczy dotyczy świętości, a ona ma poważny wpływ na jego posługę. Myśl tę wyraża Jan Paweł II, pisząc, że „sama świętość prezbiterów wiele wnosi do owocnego wypełniania ich posługi. Jakkolwiek bowiem łaska Boża może dokonywać dzieła zbawienia także przez niegodnych szafarzy, to jednak Bóg woli okazywać swoje cudowne dzieła zwykłą drogą przez tych, którzy, stawszy się bardziej uległymi poruszeniom i kierownictwu Ducha Świętego, mogą, ze względu na swe ściśle zjednoczenie z Chrystusem i świętość życia, powiedzieć za Apostołem: «I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus»” (PDV, n. 25).

Z powyższych słów wynika, że istnieje harmonia pomiędzy posługą a życiem kontemplacyjnym, czyli świętością kapłana. Dlatego kapłan poprzez stałą formację powinien rozwinąć jedność i harmonię pomiędzy posługą a życiem duchowym. Innymi słowy – poświęcenie się posłudze pasterskiej na pierwszym miejscu zakłada dążenie do świętości. Jest ono związane z „konsekracją właściwą prezbiterom” (PDV 20). Konsekracja, pisze Jan Paweł II, „upodabnia ich [kapłanów] do Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła; z misją lub posługą charakterystyczną dla tychże prezbiterów, dzięki której mogą oni stać się żywymi narzędziami Chrystusa, Wiecznego Kapłana i działać w imię i w osobie samego Chrystusa, i z całym ich życiem, które ma być szczególnym przykładem i świadectwem radykalizmu ewangelicznego” (PDV, n. 20). Papież zatem potwierdził istotny związek pomiędzy kapłaństwem a posługą oraz pomiędzy posługą a świętością¹³. Od momentu święceń szafarz jest utożsamiany z osobą Jezusa Chrystusa, gdyż kapłaństwu sakramentalnemu udziela się świętość kapłaństwa Chrystusa (por. PDV, n. 19-20).

Dlatego miłość pasterska jest drogą do świętości. W swej istocie jest gotowością do składania daru z siebie, aż po dar najwyższy, jeśli tego wymaga dobro wiernych. Prawdę o tym, że miłość stanowi wypełnienie kapłańskiej misji, Chrystus potwierdził całym swoim ziemskim życiem. Ta więź z Chrystusem winna charakteryzować miłość pasterską kapłana. Jest ona drogą wychodzącą od Boga i powracania do Niego, a świadomość bycia miłowanym leży u podstaw miłości pasterskiej. Dzięki modlitwie kontemplacyjnej kapłan może wychodzić z własnego egoizmu i kierować się do Boga oraz ludzi. Wówczas może dostrzec, jak pełnione zadania i funkcje kapłańskie prowadzą do zbawienia siebie samego, bo osobiste uświęcenie kapłana wiąże się z najściślej z owocnością jego pracy apostołskiej.

¹³ Por. G. Tworzewski, dz. cyt., s. 164-165.

W realizacji miłości pasterskiej kapłan ma świadomość, że „nigdy nie brakuje [mu] łaski Ducha Świętego.” I ta świadomość „jest źródłem i umocnieniem ufności kapłana pośród trudności, pokus i słabości, które napotyka na drodze życia duchowego” (PDV, n. 33). W ten sposób kapłan powinien przeżywać miłość pasterską, która ma stanowić zasadę i moc jego posługi. Chodzi tu o taki rozwój życia duchowego, by było ono naśladowaniem postaw Dobrego Pasterza. Tę prawdę trzeba przyjąć jako imperatyw kapłaństwa. Podstawowym przejawem pasterskiej miłości powinno więc być prowadzenie wiernych do świętości i dawanie świadectwa miłości.

Z tego wynika, że kapłan ma osiągnąć świętość poprzez miłość do ludzi. Ma wciąż podejmować inicjatywę poszukiwania człowieka, który świadomie czy podświadomie potrzebuje Zbawiciela. Ten trud ciągłego poszukiwania wyda owoc, prowadząc pasterza do trwałego, mistycznego zjednoczenia z Chrystusem, a stała formacja duchowa pogłębi odpowiedzialność za miłość wobec innych. Kapłan zjednoczony z Bogiem będzie mógł świadczyć, że jego miłość polega na dawaniu Chrystusa. W jego działaniu objawiać się będzie czynna obecność ducha Chrystusowego, którego łaska pokieruje „nowym sercem kapłana” poprzez pasterską miłość (por. PDV, n. 33). Troska o świętość jest konsekwencją miłości. Innymi słowy, pasterska miłość kapłana jest drogą jego własnej świętości, jak również drogą do świętości ludzi, którym służy.

Miłość pasterska kapłana polega na miłowaniu ludzi sercem nowym, wielkim i czystym, bezinteresownym i ofiarnym (por. PDV, n. 22); sercem pełnym przebaczenia i pocieszenia (por. PDV, n. 43). A więc wszystkie kapłańskie czynności, jeśli charakteryzują się powyższymi cechami, stanowią szansę na jego drodze do świętości, ponieważ są wykonywane w posłuszeństwie Duchowi Świętemu i w ścisłym mistycznym zjednoczeniu z Chrystusem. Zatem świętość kapłana realizuje się w upodabnianiu do Chrystusa w Jego miłości pasterskiej. Jedyny i Wieczny Pasterz mówił, że Jego pokarmem jest pełnić wolę Ojca (por. J 4,34); że do końca umiłował ludzi, oddając za nich życie. Dlatego stanowi wzór dla kapłana w jego dążeniu do osiągnięcia zbawienia. Wobec tego kapłan jest wezwany, by realizować w najbardziej radykalny sposób miłość pasterską Jezusa, tzn. miłość Dobrego Pasterza, który daje życie za owce. Takie ujęcie miłości pasterskiej nadaje głęboki sens bezinteresownej służbie, poświęceniu, bezwarunkowemu oddaniu siebie (por. PDV, n. 40) i prowadzi do poznania świętości Dobrego Pasterza.

W kapłańskim świadczeniu miłości pasterskiej istotną rolę odgrywa modlitwa. Choć już była o niej mowa, to jednak trzeba podkreślić, że wspomaga ona miłość pasterską. Dlatego kapłan powinien być człowiekiem modlitwy. Nie modląc się, nie odpowiada na miłość Bożą i tym samym odrywa się od fundamentu, potrzebnego do prowadzenia pracy duszpasterskiej. Modlitwa uświadamia mu, że w tej pracy nie jest samotny, ale trwa i umacnia się w wierności wzywającemu Bogu (por. PDV, n. 29, 36). W ten sposób staje się ona środkiem osobistego uświęcenia kapłana, a dla wiernych pociągającym wzorem do naśladowania.

Oblicze świętości kapłana urzeczywistnia się w miłości Boga i bliźniego, czego wyrazem jest wywiązywanie się z obowiązków pasterskich. Dlatego kapłan staje świętym, bardziej upodobnionym do Chrystusa, Głowy Kościoła, w służbie Kościołowi, w relacji do Kościoła, jako sługa. Jego życie powinna charakteryzować pasja dążenia do świętości przez słowa i czyny. Stanowi to wezwanie skierowane do innych, aby dążyli do świętości poprzez życie Ewangelią każdego dnia. Ta pasja wzmacnia i ukierunkowuje miłość pasterską kapłana¹⁴, a sama świętość kapłana stanowi inspirację dla wzrostu wiernych w świętości.

R. Hiltz pisze, że kapłan musi szczegółowo analizować swój plan życia duchowego, bowiem od niego zależy jego owocność i postęp. Plan życia duchowego powinien dotyczyć nie tylko płaszczyzn życia kapłańskiego, ale też wypełniania zadań apostołskich. Chodzi tutaj o otwarcie horyzontów w celu podejmowania wolnych, osobistych i odpowiedzialnych decyzji w zakresie wypełniania zadań apostołskich. Dotyczy to ofiarowania swojej pracy z kapłańskim poświęceniem, dawania przykładu innym w wypełnianiu zadań, praktykowaniu cnót. Wszystko to nazywa R. Hiltz ogromnymi i inspirującymi elementami, będącymi wyzwaniem i materią kierownictwa duchowego w byciu *alter Christus*. A więc kierownictwo duchowe w ramach stałej formacji jest istotnym elementem w ciągłym rozwoju życia duchowego. Poddanie się mu jest pomocą w pogłębianiu świętości oraz w rozeznaniu kierunków, w których prowadzi go Duch Święty, zarówno w życiu duchowym, jak i duszpasterskim. Potrzeba kierownictwa duchowego wpływa też z relacyjnego charakteru powołania kapłańskie-

¹⁴ Por. J. Buxakowski, *Permanentna formacja kapłanów*, Ateneum Kapłańskie 120(1993)3, s. 442-452.

go. Zwłaszcza młodzi kapłani potrzebują kierownictwa duchowego na etapie realizacji miłości pasterskiej¹⁵.

Stała formacja duchowa jest potrzebna, aby kapłan był świadomy, że pasterska miłość – jak pisze Jan Paweł II – jest „darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współdziałaniu z Nim. Miłość pasterska jest tym przymiotem, dzięki któremu naśladujemy Chrystusa w Jego darze z siebie i w Jego służbie. Nie tylko nasze czyny, ale nasz dar z siebie jest tym, co ukazuje miłość Chrystusa do Jego owczarni” (PDV, n. 23). Tak rozumiana miłość pasterska, według Papieża, jest „wewnętrzną zasadą, cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana” (PDV, n. 23). Miłość pasterska wyraża się w pełni w Eucharystii i „nią się żywi” (PDV, n. 23). Dlatego kapłan, który poprzez stałą formację duchową pragnie być święty, musi widzieć w Eucharystii nie tylko początek swej miłości pasterskiej, lecz także w jej sprawowaniu znajdować jej najwyższe spełnienie. To wreszcie dzięki łasce i odpowiedzialności, która wypływa z Eucharystii, całe życie kapłana nabiera charakteru ofiarniczego¹⁶.

Dlatego Papież pisze, że kapłan powinien upodobnić się do miłości pasterskiej Chrystusa do tego stopnia, aby stała się ona formą jego mistycznego życia. Jest ona „celem, który wymaga od kapłana ciągłych zobowiązań i ofiar, gdyż nie jest ona zwykłą improwizacją, nie zna też zastoju ani nie może być osiągnięta raz na zawsze. Sługa Chrystusa powinien czuć się zobowiązany do przeżywania tej rzeczywistości i świadczenia o niej zawsze i wszędzie, także wtedy, gdy z racji wieku byłby zwolniony z konkretnych zadań duszpasterskich”¹⁷. Wynika z tego, że kapłan nigdy nie może zrezygnować ze zdecydowanej woli trwania na raz obranej drodze. Wola ta wyraża więc istotę duchowości kapłańskiej, rozumianej jako wspólnota miłości z Bogiem i ludźmi. Dzięki miłości pasterskiej kapłan musi stawać się żywym obrazem Oblubieńca Kościoła. Ten aspekt oblubieńczy powinien tak formować i oświecać jego życie, by umiał dawać świadectwo oblubieńczej miłości Chrystusa. Powyższe rozumienie duchowej postawy kapłana, wynikającej ze stałej formacji, jako upodobniania do oblu-

¹⁵ Zob. R. Hiltz, *Spiritual direction*, *The Priest* (1977)4, s. 26. Por. R. Mahony, *Priestly ministers, signs of life in Christ*, *The Priest* (1986)10, s. 20; G. Tworzewski, dz. cyt., s. 249-250.

¹⁶ Por. J. Wątroba, dz. cyt., s. 97.

¹⁷ Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyktorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, n. 1.

bieńczej miłości Chrystusa, rzuca pełniejsze światło na osobistą jego świętość¹⁸.

ZAKOŃCZENIE

Stałą formację duchową na drodze mistycznej świętości kapłana najlepiej rozumiemy w świetle nauczania posoborowego Kościoła. Przede wszystkim posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* ukazuje wizerunek Dobrego Pasterza, na którym może i powinien wzorować się duchowo każdy kapłan. Rozważania szczegółowe pozwoliły odkryć, że właściwe i pogłębione poznanie natury i misji kapłaństwa służebnego jest drogą zrozumienia tożsamości i świętości kapłana. Na mocy sakramentu święceń został on włączony do mistycznego stanu zjednoczenia z Chrystusem. Wówczas jest gotowy przyjąć i wypełnić styl życia Dobrego Pasterza, a jednocześnie przemienić się duchowo, aby być zdolnym do bycia pasterzem. Może on wypełnić swoje posługi pasterskie jedynie dzięki rozwijającemu się bogato życiu duchowemu. Ta kapłańska postawa jest zarówno sposobem osobistego uświęcenia, jak również posługą uświęcenia owczarni Pańskiej i źródłem stałej formacji duchowej.

Można stwierdzić, że współczesna literatura teologiczna dotycząca duchowości kapłana podkreśla powiązanie posługi ze świętością, konsekracji ze świętością, modlitwy kontemplacyjnej z rozwojem duchowym, stałej formacji duchowej z radykalizmem ewangelicznym. Są to zasadnicze bloki tematyczne, wokół których buduje ona duchowość kapłana.

Teologowie zwracają uwagę na aspekt połączenia posługi kapłańskiej, czyli miłości pasterskiej z osobistą świętością kapłana. W ten sposób posługę kapłana rozumieją jako źródło jego świętości i formowania życia mistycznego. Pewnym *novum* jest połączenie funkcji proroka z osobistą świętością kapłana-proroka, która powinna stanowić profetyczne oblicze kapłańskiej świętości. Dlatego kapłan powinien pełnić funkcję prorocką w taki sposób, aby stanowiła podstawę w dążeniu do świętości przez słowa i czyny. Dopiero spełnianie funkcji pasterskiej naznaczone jest potrzebą świętości życia, bowiem wyraża ona życie duchowe i miłość pasterską.

Największe znaczenie dla świętości kapłana ma modlitwa, która jest podstawą rozwoju życia mistycznego. Dlatego miłość pasterska nie tylko musi być poprzedzona życiem modlitwy, ale musi opierać się

¹⁸ Por. J. Wątroba, dz. cyt., s. 101.

na nim jako na fundamencie jedności z Bogiem. Chodzi tutaj o modlitwę kontemplacyjną, czyli najwyższą formę zjednoczenia kapłana z Bogiem. Przez kontemplację kapłan dochodzi do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, do największej jedności z Nim, co pociąga za sobą rozwój życia duchowego prowadzący do doświadczenia Boga. Wskazuje to na wymiar mistyczny życia duchowego, a nie zatrzymanie się tylko na formie życia ascetycznego. Dążenie kapłana do świętości jest drogą życia mistycznego jako naturalny proces rozwoju świętości. Z powyższego wynika, że duchowość kapłana bazuje na jego życiu mistycznym, a ono wymaga stałej formacji.

THE ONGOING SPIRITUAL FORMATION OF THE PRIEST IN THE PURSUIT OF MYSTICAL HOLINESS

Summary

Theologians focus their attention on the aspect of integrating ministry, that is pastoral love, with the priest's personal sanctification. Thus they view priesthood as the source of the priest's holiness and his formation of mystical life. What is new is the combination of a function of a prophet and a personal sanctification of a priest-prophet which should determine the prophetic nature of priestly holiness. Consequently the priest must perform his prophetic function in such a way that it constitutes the foundation for his pursuit of holiness through words and actions. Only fulfilment of the pastoral function creates the need for a holy life since it expresses spiritual life and pastoral love. The most important for priestly holiness is prayer, which is the foundation for the development of mystical life. This is why pastoral love must not only be preceded by the prayer life but also must be based on prayer as the foundation of communion with God. And the contemplative prayer is the highest form of such union. Through contemplation the priest achieves a mystic communion with God, a complete unity with Him, which results in the growth of spiritual life leading him to the experience of God. This proves that spiritual life has a mystical aspect and is not merely a form of ascetic life. Priestly pursuit of holiness is a way of mystical life as a natural process of developing his sanctity. Thus the priest's spirituality is based on his mystical life which requires ongoing formation.

Ks. KRYSZTOF WILCZYŃSKI
Gdańsk

Kapłan jako duszpasterz i formator osób terminalnie chorych

WSTĘP. 1. KAPŁAN JAKO CZŁOWIEK MODLITWY. 2. KAPŁAN JAKO
SZAFARZ SAKRAMENTÓW. 3. KAPŁAN JAKO GŁOSICIEL „EWANGELII
CIERPIENIA”. 4. KAPŁAN JAKO TOWARZYSZ CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Rozważając zagadnienia związane z problemem cierpienia i umierania, Magisterium Kościoła wskazuje na konieczność podjęcia kwestii posługi kapłańskiej wobec osób chorych terminalnie. Przejawia się ona głównie w szeroko pojętej opiece duchowej, która wchodzi w zakres duszpasterskiej działalności kapłanów. Dynamicznie rozwijający się system opieki paliatywnej stawia przed Kościołem potrzebę wypracowywania coraz to nowych sposobów towarzyszenia osobom znajdującym się na granicy życia. Posługa duchowa, sprawowana przez kapłanów w ramach opieki paliatywnej, realizuje się na wielu odcinkach ich duszpasterskiej pracy. Obejmuje ona przede wszystkim pacjentów, ale także ich rodziny oraz osoby świadczące pomoc medyczną, wolontariuszy i innych członków zespołu opieki paliatywnej.

Jednym z podstawowych zadań prezbiterów, działających w tym środowisku, jest głoszenie nauki Chrystusa o zbawczym sensie cierpienia i eschatologicznym ukierunkowaniu ludzkiego życia, zawartej w przesłaniu Ewangelii. Pełne chrześcijańskiej nadziei i radości słowo Boże ma ogromną moc przenikania serca człowieka, aby dokonać jego przemiany i pomóc mu odnaleźć się w aktualnej sytuacji życia. Kapłan

winien sam czerpać z tego źródła duchowej mocy, aby mógł się nią dzielić z tymi, którzy powierzeni są jego duszpasterskiej trosce.

Obok głoszenia zbawczego orędzia Ewangelii, kapłani ustanowieni są do sprawowania sakramentów świętych, w których wierni mogą doświadczyć działania samego Chrystusa. W odniesieniu do osób stających wobec cierpienia zmierzającego do śmierci, szczególne znaczenie mają sakramenty namaszczenia chorych oraz pokuty i pojednania. Uznając w każdym z siedmiu sakramentów kontynuację zbawczej misji Chrystusa, te dwa określa się mianem sakramentów uzdrowienia. Niosą one bowiem ludziom załężnionym, nie mającym nadziei i nie widzącym sensu życia, szczególny rodzaj pocieszenia i łaskę nowego życia w Chrystusie, przejawiającą się przede wszystkim w wymiarze duchowym. Całe zaś dobro duchowe Kościoła zawiera się w sakramencie Eucharystii, która jest źródłem i szczytem życia tej wspólnoty¹.

W ścisłej łączności z głoszeniem Ewangelii i sprawowaniem sakramentów znajduje się pełnienie uczynków miłosierdzia w duchu bezinteresownej miłości chrześcijańskiej – *caritas*. Kapłan, jako pasterz idący na czele powierzonej mu wspólnoty, powinien także być pierwszym, który troszczy się o dobro każdego z jej członków. W tej perspektywie specyfika powołania kapłańskiego objawiająca się w posłudze względem osób terminalnie chorych, kieruje go do szczególnego świadczenia miłosierdzia o charakterze duchowym. Duszpasterski aspekt opieki paliatywnej stanowi wyjątkową przestrzeń działania łaski Bożej, której kapłan jest sługą i szafarzem. Jego posługa przyczynia się w sposób nieoceniony do właściwego traktowania śmierci i należytego przygotowania się do niej zarówno przez chorego, jak i przez jego rodzinę i bliskich.

Obecność kapłana w pracy hospicyjnej nabiera szczególnego znaczenia we współczesnym świecie, który wydaje się odchodzić od personalistycznej wizji człowieka na rzecz hedonizmu, utylitaryzmu i chęci panowania nad każdą dziedziną życia ludzkiego, a nawet nad śmiercią. Taki kontekst kulturowy nie sprzyja altruistycznej postawie poświęcenia swego czasu i umiejętności dla dobra innych. Obrona chrześcijańskiej wizji człowieka stanowi wyzwanie dla Kościoła, aby w mocy Ducha Świętego umiał odczytywać znaki czasu i zachęcać

¹ Por. KKK, n. 1324.

swych wiernych do angażowania się w dzieło budowania „cywilizacji miłości”².

Nauczycielami i świadkami tej postawy mają być kapłani, którzy, wpatrzeni w cierpiącego Chrystusa, bez wahania podejmują powierzone im dzieło przewodzenia Ludowi Bożemu. Obecnie pasterzom Kościoła przychodzi konfrontować się dążeniem do zalegalizowania eutanazji, z wolą wykluczenia cierpienia z życia ludzkiego, a także z próbami zanegowania podstawowych wartości, zapewniających prawidłowy rozwój społeczeństwa, spośród których do najważniejszych należą: godność osoby ludzkiej od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, wolność, prawda, solidarność, dobro wspólne. W etycznej perspektywie troski o ludzi chorych i umierających należy stwierdzić, że opieka paliatywna i ruch hospicyjny stanowią chrześcijańską odpowiedź na właściwe pojmowanie życia i godnej śmierci. Obecność kapłana wśród członków zespołu opieki paliatywnej nie jest tylko kontynuacją tradycji historycznej, lecz przede wszystkim swoistą gwarancją zachowania chrześcijańskiego etosu tej instytucji. Kapłan, jako kapłan w hospicjum, ma na nowo przypomnieć prawdę o zbawczej męce i śmierci Chrystusa, w której zawiera się sens życia i cierpienia każdego człowieka. Poddany odpowiedniemu procesowi formacji prezbiter swoją postawą i zaangażowaniem duszpasterskim powinien dawać świadectwo nadziei, że to szczególne powołanie do naśladowania cierpiącego Boga-Człowieka wpisuje się naturalnie w życie chrześcijan każdego czasu i prowadzi do uświęcania siebie i całej społeczności wierzących.

Posługa kapłana w środowisku opieki paliatywnej jest więc odpowiedzialnością Kościoła na cierpienie tych, którzy dochodzą do kresu swej ziemskiej drogi. Papież Jan Paweł II wskazuje na „błagalne spojrzenie” wielu istot ludzkich dotkniętych ogromem różnorodnego bólu: ofiar egoizmu i przemocy, cierpiących w szpitalach, klinikach, leprozoriach, ośrodkach dla niepełnosprawnych, domach starców oraz hospicjach. Osoby te nie zawsze mogą uzyskać odpowiednią dla siebie pomoc i opiekę³. Dlatego wśród liczby osób posługujących chorym terminalnie nie brakuje także kapłanów, dla których duchowe potrzeby ludzi umierających nigdy nie mogą być obojętne⁴.

² Por. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, Rzym 1984, n. 29.

³ Por. Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Chorego 1993*, n. 2.

⁴ Por. E. Dutkiewicz, *Filozofia opieki hospicyjnej*, w: *Przed przejściem. Rozważania o opiece hospicyjnej*, Warszawa 1997, s. 120.

Kościół w swym nauczaniu kładzie nacisk na wszechstronne kwalifikacje, które winien posiadać duszpasterz osób chorych terminalnie. Nade wszystko ma być on człowiekiem modlitwy, aby mógł sprostać duchowym wyzwaniom swej specyficznej posługi⁵. Ponadto kapłan wobec ludzi cierpiących reprezentuje Chrystusa Dobrego Pasterza, którego uobecnia poprzez sprawowanie sakramentów i głoszenie Ewangelii. Duszpasterz chorych to także osoba, która potrafi towarzyszyć jak miłosierny Samarytanin tym wszystkim, którzy dotknięci są cierpieniem. Taka postawa wymaga gruntownej formacji, zarówno pod względem ludzkim i duchowym, jak i intelektualnym i pastoralnym. Jedynie kapłan odpowiednio uformowany i stale podejmujący trud formowania siebie może być właściwym formatorem osób chorych w ostatnim okresie ich życia.

1. KAPŁAN JAKO CZŁOWIEK MODLITWY

Podejmując zagadnienie modlitwy kapłańskiej, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* stwierdza, że każde działanie duszpasterskie powinno być wynikiem całkowitego oddania się Chrystusowi i głębokiej zażyłości z Nim⁶. Wspominał już o tym Jan Paweł II, wskazując na głębię modlitwy samego Chrystusa w ogrodzie Getsemani⁷. Podkreślając konieczność upodobnienia kapłana do samego Chrystusa, papież stwierdza: „Konsekrowany na wzór Chrystusa prezbiter powinien – podobnie jak Chrystus – być człowiekiem modlitwy”⁸.

Powołując się na nauczanie Soboru Watykańskiego II, Ojciec Święty zwraca szczególną uwagę na modlitwę myślną, która, „wolna od sztywnych formuł, nie wymaga wypowiedziania słów i pozwala Duchowi Świętemu kierować kontemplowaniem boskiej tajemnicy”⁹. Kontemplacja, która ma kluczową rolę w kształtowaniu mentalności kapłana, nie stoi w sprzeczności z innymi formami modlitwy, wśród których równie ważne miejsce zajmuje Liturgia Godzin. Kontempla-

⁵ Por. J. Dziedzic, *Eutanazja a religijność*, Kraków 1999, s. 60.

⁶ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów „Tota Ecclesia”*, Rzym 1994, n. 38; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Rzym 1999, n. 2.

⁷ Por. Jan Paweł II, *List na Wielki Czwartek 1987*, n. 10, w: Tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005.

⁸ Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem modlitwy* (Rzym, 2 czerwca 1993), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, red. W. Zega, Kraków-Ząbki 1999, s. 242.

⁹ Tamże.

cyjne słuchanie i rozważanie słowa Bożego w Liturgii Godzin jednoczy i włącza kapłana w modlitwę całego Kościoła: „Uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusowym, ogarnia swoją modlitwą potrzeby Kościoła, świata i każdej ludzkiej istoty, wiedząc, że jest rzecznikiem i wyrazicielem pragnień wszystkich ludzi, którzy opiewają Bożą chwałę i proszą o zbawienie człowieka”¹⁰.

Najwznioślejszą modlitwą kapłana jest sprawowanie Eucharystii. Papież Benedykt XVI przypomina kapłanom o zaleceniu codziennego jej sprawowania, sprzyja ona bowiem „upodobnieniu się do Chrystusa oraz utwierdza w powołaniu”¹¹. Sobór Watykański II stwierdza, że prezbiterzy, wypowiadając słowa konsekracji: „To jest Ciało moje” i „To jest kielich Krwi Mojej”, zastępują w sposób specjalny w ofierze Mszy świętej osobę Chrystusa¹². W tym kontekście Jan Paweł II zauważa, że kapłani powinni ofiarować samych siebie razem z Chrystusem, podejmując przy tym wszystkie ofiary i wyrzeczenia z tego wynikające¹³. Papież dodaje, że Eucharystia jest przede wszystkim modlitwą liturgiczną, opierającą się na osobistej kontemplacji, która zawiera w sobie wszystkie formy modlitwy: zdrową chrześcijańską tradycję ludową; modlitwę wyrażającą się w miejscach świętych, w sztuce sakralnej, w śpiewie sakralnym, w muzyce (szczególnie organowej) i modlitwę wcieloną, i stale ożywiającą formuły i obrzędy¹⁴. To właśnie ze spotkania z Chrystusem w Eucharystii kapłan czerpie siły do pracy duszpasterskiej w różnych formach działalności apostołskiej Kościoła.

Szczególnie ważną rolę do spełnienia ma duszpasterz posługujący w hospicjum. Jego nadrzędnym zadaniem jest odpowiedzialna troska o zaspokajanie potrzeb duchowych człowieka umierającego. W tym kontekście Jan Paweł II nazywa kapłana „nauczycielem modlitwy”. Zadaniem prezbiterów jest bowiem pomoc ludziom w dążeniu do Boga, a modlitwa jest wskazywaną przez nich drogą realizacji tego celu¹⁵. Odnosząc się do zadań kapłana wobec ludzi chorych, K. de Wal-

¹⁰ Tamże, s. 243-244.

¹¹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostołska „Sacramentum Caritatis”*, Rzym 2007, n. 80.

¹² Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*, Rzym 1965, n. 13.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Eucharystia w życiu duchowym prezbitera* (Rzym, 9 czerwca 1993), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*, dz. cyt., s. 247.

¹⁴ Por. tamże, s. 248.

¹⁵ Por. Tenże, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992, n. 47; R. Cantalamessa, *Ksiądz w szkole modlitwy*, *Pastores* 4(2005), s. 100-102.

den-Gałuszko uważa, że swoją postawą i pełnioną posługą ma on dawać świadectwo takim wartościom, jak: Bóg, prawda, dobro i piękno. Autorka klasyfikuje je jako wartości związane z potrzebą religijną, uznając ją za jedną z bardzo ważnych potrzeb duchowych¹⁶. Otwierająca perspektywę wiary modlitwa kapłana oddanego bez reszty posłudze chorym może złagodzić przerażającą samotność i lęk osoby umierającej. Prośba wznoszona do Chrystusa, przez orędownictwo Jego Matki i świętych patronów, zdaniem P. Góralczyka, staje się obowiązkiem moralnym niosącym ze sobą siłę ducha, odwagę i pokój¹⁷.

Posługa duszpasterska jest owocem autentycznego spotkania z Chrystusem w klimacie przyjaźni, z której wynika chęć służenia Jego Mistycznemu Ciału – Kościołowi¹⁸. W tym aspekcie papież Benedykt XVI za źródło owej posługi uznaje miłość, mającą swe źródło w osobistym doświadczeniu kontaktu z żywym Chrystusem. Rozwijając tę myśl, papież zaznacza: „Modlitwa, jako sposób czerpania wciąż na nowo sił od Chrystusa, staje się całkiem konkretną koniecznością. Kto modli się, nie traci czasu, nawet jeśli wszystko wskazuje na potrzebę pilnej interwencji i skłania nas jedynie do działania”¹⁹. Ojciec Święty stanowczo podkreśla zatem potrzebę modlitwy w życiu każdego człowieka, zwłaszcza kiedy stoi on w obliczu zagrożenia „wypalenia zawodowego”. Szczególnie narażeni na nie są ludzie udzielający się charytatywnie, którzy mogą ulec groźnej postawie aktywizmu. Kapłan, jako osoba szczególnie powołana do życia modlitwą, powinien za wszelką cenę odnaleźć równowagę pomiędzy wielkodusznym podejmowaniu dzieł pomocy bliźnim w potrzebie a pragnieniem modlitewnej zażyłości z Bogiem²⁰. Benedykt XVI wskazuje na konieczność połączenia wymiaru duchowego z pracą apostołską, które dokonuje się w momencie „spotkania z Ojcem Jezusa Chrystusa, prosząc, aby On był obecny pociechą Ducha w nim i jego pracy”²¹.

Sobór Watykański II przypomina wiernym świeckim, że ich modlitwa za swoich pasterzy i troska o nich stanowi źródło nieocenionego

¹⁶ Por. K. de Walden-Gałuszko, *Problemy wolności i cierpienia w aspekcie psychologicznym*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 33.

¹⁷ Por. P. Góralczyk, *Sens życia – sens śmierci*, Ząbki 2003, s. 216-217.

¹⁸ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów „Tota Ecclesia”*, dz. cyt., n. 39.

¹⁹ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2005, n. 36.

²⁰ Por. tamże, n. 37; R. Cantalamessa, *Ksiądz w szkole modlitwy*, art. cyt., s. 102-104.

²¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Rzym 2005, n. 37; P. Barbarin, *Między działaniem a kontemplacją*, *Pastores* 2(2005), s. 42-57.

wsparcia duchowego. Postawa ta niewątpliwie przyczynia się także do uświęcenia kapłanów, od których wierni mają prawo oczekiwać światła i duchowej mocy²². Z troską o to duchowe wsparcie dla kapłanów hospicyjnych, E. Dutkiewicz utworzył w gdańskim hospicjum modlitewną wspólnotę adoracji Najświętszego Sakramentu, będąc przeświadczonym o tym, że „wielkie źródło siły to modlitwa rodzin chorych, także tych, którymi opiekowaliśmy się w przeszłości”²³. Czerpiąc zatem duchową moc z modlitwy, kapłan jest gotowy do pełnienia właściwej sobie posługi wobec osób terminalnie chorych, której integralną częścią jest sprawowanie sakramentów świętych.

2. KAPŁAN JAKO SZAFARZ SAKRAMENTÓW

Analizując znaczenie posługi sakramentalnej wobec osób chorych i cierpiących, Jan Paweł II ukazuje chorobę jako próbę moralną i duchową. W obliczu tej prawdy człowiek nie zostaje sam ze swoim cierpieniem, ale jest zaproszony do skorzystania z duchowej mocy, jaką ofiarowuje mu Chrystus²⁴.

Wskazując na główne zadania kapłana względem osób chorych, H. Kołodziejczyk postrzega go jako tego, który niesie Boga wszystkim ludziom, niezależnie od ich światopoglądu. Poprzez własną modlitwę i moc sakramentu święceń kapłan stanowi bezpośrednie narzędzie przekazywania łaski Bożej, która kształtuje każdego człowieka²⁵. W tej perspektywie pierwszoplanowym aspektem posługi kapłańskiej jest wymiar sakramentalny. Realizowanie tego wymiaru ma się opierać na właściwym kontakcie z osobą chorą, który powinien cechować się zaufaniem, poczuciem braterstwa oraz umiejętnością przekazywania nadziei, miłości i pokoju. Taka postawa winna charakteryzować rozmowy duszpasterskie prowadzone podczas wizyty z posługą sakramentalną. Sakramenty stanowią bowiem swoiste urzeczywistnienie Ewangelii, objawiając działanie łaski Bożej. Ich udzielaniu powinna

²² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965, n. 43.

²³ E. Dutkiewicz, M. Sokołowski, *Towarzyszenie w cierpieniu*, W drodze (1990)3, s. 97.

²⁴ Jan Paweł II, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (Rzym, 29 kwietnia 1992), w: Tenże, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 113.

²⁵ Por. H. Kołodziejczyk, *Współczesne spojrzenie na tajemnicę cierpienia*, Skrzynno-Henrykówka 2003, s. 98-99.

zatem towarzyszyć atmosfera cierpliwego oczekiwania i wytrwałej obecności²⁶.

Wskazując na styl duszpasterskiego działania, Jan Paweł II podkreśla, że powinno ono przede wszystkim polegać na objawianiu ojcowskiej miłości Boga. Realizuje się to w sprawowaniu sakramentów „będących wsparciem w cierpieniu i słabości, nadzieją w rozpacz, miejscem spotkania i święta”²⁷. W tym kontekście E. Dutkiewicz zauważa, że dzięki sakramentom umierający może doświadczyć scalenia swego cierpienia z męką Chrystusa, a przez to zmartwychwstania z Nim²⁸.

K. de Walden-Gałuszko zwraca uwagę na wciąż jeszcze istniejące nieporozumienia, dotyczące wizyty sakramentalnej u chorego, w której błędnie upatruje się zapowiedź rychłej śmierci. Przysłania to sens duchowy sakramentów w życiu osoby terminalnie chorej. Dlatego najbliższe otoczenie chorego, jak i cały zespół opieki paliatywnej powinny promować prawidłowe postrzeganie wizyty kapłana i jej duże znaczenie w opiece psychopaliatywnej²⁹.

Analizując fragment *Listu św. Jakuba*, traktujący o sakramencie chorych (por. Jk 5,14-15), papież Jan Paweł II postrzega tę posługę jako istotny aspekt kapłaństwa służebnego, spełnianego przez prezbiterów³⁰. W tym kontekście Ojciec Święty nie ogranicza celu sakramentu wyłącznie do osobistego dobra chorego, ale widzi w nim źródło duchowego wzrostu całego Kościoła³¹. H. Kołodziejczyk zauważa, że sakrament chorych, w nacechowanej niepewnością egzystencji osoby chorej, nabiera życiowego znaczenia. Pozwala bowiem odnaleźć sens cierpienia i daje poczucie towarzyszenia całej wspólnoty Kościoła³².

²⁶ Por. tamże, s. 101; M. Kalinowski, *Posługa kapelanów hospicyjnych wśród chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej*, Studia Warmińskie 37(2000)2, s. 567.

²⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1988, n. 54.

²⁸ Por. E. Dutkiewicz, *Duszpasterska opieka nad ciężko chorymi i umierającymi*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, Katowice 1995, s. 538.

²⁹ Por. K. de Walden-Gałuszko, *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*, Gdańsk 1996, s. 73.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, dz. cyt., s. 112.

³¹ Por. tamże, s. 115; H. Bortnowska, *Sakrament chorych dzisiaj*, w: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, red. H. Bortnowska, Kraków 1980, s. 265.

³² Por. H. Kołodziejczyk, *Współczesne spojrzenie na tajemnicę cierpienia*, dz. cyt., s. 100.

Chory jest ciągle obecny w społeczności wierzących, która nieustannie się z nim solidaryzuje³³.

Podkreślając duże znaczenie pomocy duchowej w ramach opieki paliatywnej, należy wskazać na konieczność znajomości przez kapłanów podstawowych metod psychologicznych. Ich właściwe zastosowanie jest pomocne w zastępowaniu lęku przed śmiercią, poczuciem bezpieczeństwa i akceptacji. Zdaniem K. de Walden-Gałuszko, takie działanie powinno być łączone z naturalną reakcją osoby cierpiącej na obecność kapłana: „Widok lekarza sprowadza niemal automatycznie uwagę chorego na dolegliwości fizyczne, natomiast obecność księdza (...) skłania do refleksji na temat sensu życia, jego bilansu, relacji do systemu wartości itp.”³⁴.

Podejmując zagadnienie moralnego znaczenia sakramentu namaszczenia, P. Góralczyk stwierdza: „Sakrament Namaszczenia Chorych pomaga również zaakceptować to, co można uważać za wolę Bożą, tzn. to, czego nie da się uniknąć, a więc śmierć, poprzedzoną często cierpieniem”³⁵. Dostrzega się w nim przyjście Chrystusa, który szczególnie chce pomóc choremu w pokonaniu lęku przed śmiercią, udzielając męstwa i pomagając przetrwać pokusy o samoczynnym skróceniu sobie życia³⁶. Przypominając w tym kontekście o nieocenionym, dla człowieka chorego, znaczeniu misterium paschalnego Jezusa Chrystusa, Jan Paweł II zaznacza: „Przez sakramentalne namaszczenia Chrystus okazuje mu swoją miłość i obdarza go duchową mocą”³⁷. J. Decyk stwierdza ponadto: „Sprawowanie tego sakramentu winno się odznaczać paschalną radością”³⁸. W tej szczególnej interwencji Bożej, mającej na celu pomoc w przywróceniu zdrowia fizycznego i duchowego, kapłan wkłada ręce na chorego, po czym z wiarą i modlitwą namaszcza go świętym olejem. Modlitwa sama z siebie nie powoduje skutku sakramentu, ale czerpie on swą moc z Chrystusa działającego przez kapłana sprawującego owy sakrament³⁹. Namaszczenie chorych powoduje także odpuszczenie grzechów, które jednak swe pełne zna-

³³ Por. J. Decyk, *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*, Homo Dei 62(1993)3, s. 75.

³⁴ K. de Walden-Gałuszko, *U kresu*, dz. cyt., s. 73.

³⁵ P. Góralczyk, *Sens życia – sens śmierci*, dz. cyt., s. 220.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Jan Paweł II, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, dz. cyt., s. 113.

³⁸ J. Decyk, *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*, art. cyt., s. 78.

³⁹ Por. tamże, s. 75; A. Kokoszka, *Zobowiązujące znaki łaski. Sakramentologia moralna*, cz. 1, Tarnów 1997, s. 132-169.

czenie odnajduje w sakramencie pokuty i pojednania⁴⁰. Sakramenty te stanowią źródło uzdrowienia, które dokonuje się w Kościele przez Ducha Świętego⁴¹.

Jan Paweł II naucza, że cierpienie ma istotny wpływ na nawrócenie człowieka. Papież uważa, że odbudowuje ono dobro w podmiocie wezwanym do pokuty, pozwalając mu w ten sposób rozpoznać miłosierdzie Boże. Zadaniem pokuty chrześcijańskiej jest przewyciężenie zła, znajdującego się w człowieku pod różnymi postaciami, a także ugruntowanie dobra w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem⁴².

Zagadnienie sakramentalnego pojednania łączy się ściśle z pojęciem nawrócenia, które nie dotyczy tylko umierającego, ale także wszystkich osób z jego otoczenia. P. Krakowiak postrzega kapłana, jako pomocnika w „opatrywaniu ran” duchowych⁴³. W dziele tym ksiądz powinien zawsze współpracować z pozostałymi członkami zespołu hospicyjnego, prowadząc chorego do pojednania z Bogiem i z ludźmi. Nie powinno to być jednak działanie „za wszelką cenę”, lecz pokorne uznanie przez kapłana, że to Bóg jest sprawcą nawrócenia. Wiąże się to z szacunkiem dla dylematów i potrzeb duchowych chorego⁴⁴. Lecznicy charakter sakramentu pokuty nie może być jednak rozumiany w sensie psychoterapii. Kapłan jest bowiem przede wszystkim lekarzem zranionych przez grzech sumień, który prowadzi penitenta do pokoju płynącego z pojednania z Bogiem i ludźmi⁴⁵.

⁴⁰ Por. H. Kołodziejczyk, *Współczesne spojrzenie na tajemnicę cierpienia*, dz. cyt., s. 88.

⁴¹ Por. KKK, n. 1421; B. Dembowski, „Uzdrowiająca moc sakramentów”, w: *Ewangelizacja i nawrócenie*, dz. cyt., s. 103.

⁴² Por. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, dz. cyt., n. 12; Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, Watykan 1995, n. 125.

⁴³ Przejawia się w tym terapeutyczna funkcja sakramentu pokuty i pojednania jako czynnika uzdrawiającego duchowe rany zadane przez grzesznika sobie, bliźnim i Kościołowi. Dokonuje się to mocą przebaczącej miłości Boga, która objawia się w sakramentalnym spotkaniu z miłosierdziem Bożym. Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*, Pelplin 2004, s. 384.

⁴⁴ Por. P. Krakowiak, *Rola kapłana w hospicjum i opiece paliatywnej*, w: *Życiem otulana śmierć. Naśladować Chrystusa w posłudze hospicyjno-paliatywnej*, red. J. Zając, Warszawa 2004, s. 43.

⁴⁵ Por. Z. Sareło, *Lecznicy charakter pokuty. Z historii zagadnienia*, *Studia Theologica Varsaviensia* 21(1983)2, s. 7-35; S. Urbański, *Przebaczenie źródłem uzdrowienia i przemiany życia*, *Zeszyty Formacji Duchowej* 14(2000), s. 48-54; M. Ozorowski, *Spowiednik w służbie pojednania, prawdy i miłosierdzia*, w: *Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego*, Łomianki 1999,

Analizując, w oparciu o myśli Jana Pawła II, dzieje biblijnego Hio-ba, J. Zabielski podkreśla, że cierpienie niejednokrotnie służy nawróceniu człowieka⁴⁶. Jego zdaniem, w przypadku uzasadnionej winy, może ono stanowić pewien wymiar zadośćuczynienia. W odniesieniu do tej sytuacji nawrócenie stanowi swoistą próbę człowieczeństwa. J. Zabielski nie odnosi tego do cierpienia niewinnych, uznając je ostatecznie za tajemnicę⁴⁷.

Analizując znaczenie pokuty i pojednania w życiu osób chorych terminalnie, M. Kalinowski uznaje ten sakrament za „najbardziej osobisty, intymny, gdyż w nim sam słaby człowiek staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością”⁴⁸. Za jego podstawową strukturę uważa on dialog penitenta z kapłanem, który toczy się na tle dialogu Odkupienia pomiędzy Synem Odkupicielem a Jego Ojcem Przedwiecznym. Wspólne poszukiwanie prawdy i sprawiedliwości, w oparciu o nauczanie moralne Kościoła, powinno wzbudzać pokorę, szacunek i religijną cześć nie tylko ze strony penitenta, ale także spowiednika⁴⁹.

Spowiednik jest powołany do ojcowskiej miłości wobec każdego człowieka, który szuka u niego pomocy. Postawę duchowego ojcostwa kapłana scharakteryzował papież Benedykt XVI: „Chrystus potrzebuje kapłanów, którzy będą dojrzałymi, męskimi, zdolnymi do praktykowania duchowego ojcostwa”⁵⁰. W tym aspekcie J. Bramorski zauważa, że ojcowska postawa kapłana, realizowana poprzez współdziałanie z Bogiem w przywracaniu i rozwijaniu życia nadprzyrodzonego u penitenta, wynika z jego miłości pasterskiej i cechuje się cierpliwością, łagodnością, ale jednocześnie stanowczością i jasnością w stawianiu wymagań moralnych⁵¹.

s. 100-106; J. McManus, *Uzdrawiająca moc sakramentów*, Warszawa 1991, s. 39-53.

⁴⁶ Por. J. Zabielski, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, *Studia Theologica Varsaviensia* 43(2005)2, s. 103. W tym aspekcie Cz. Krakowiak stwierdza, że śmierć jest czasem podsumowania i ostatecznych decyzji, których skutki będą trwałe wiecznie. Por. Cz. Krakowiak, *Postęga Kościoła wobec umierającego człowieka*, *Ateneum Kapłańskie* 95(1980)2, s. 171.

⁴⁷ Por. J. Zabielski, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, art. cyt., s. 103.

⁴⁸ M. Kalinowski, *Postęga kapelanów hospicyjnych wśród chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej*, *Studia Warmińskie* 37(2000)2, s. 568.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem* (Warszawa, 25 maja 2006), w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 28.

⁵¹ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 382.

Chory terminalnie szuka kogoś zaufanego, kto stanie się jego „po-wiernikiem”. Jakkolwiek może nim się stać każdy członek zespołu hospicyjnego, to jednak kapłan jest najczęściej obdarzany owym za-ufaniem⁵². Przyczyny takiego wyboru, zdaniem M. Kalinowskiego, zawierają się w oczekiwaniach chorego, który spodziewa się pomocy w rozwiązywaniu swoich wewnętrznych problemów środkami nad-przyrodzonymi. Pewność takiego działania gwarantuje osoba duchowa. W przypadku świeckiego psychologa-terapeuty jego postawa religijno-moralna nie jest jasna dla chorego⁵³. Podobną myśl wyraża J. Orzeszyna, który spośród wszystkich członków personelu medycznego, mających za zadanie życzliwe trwanie przy chorym, wyróżnia kapłana, jako osobę szczególnie do tego powołaną. Autor ten nazywa go „szafarzem miłosierdzia i miłości Bożej”, który działa w imieniu Jezusa obecnego przy boku chorego, pocieszającego go i podnoszącego na duchu, a zwłaszcza odpuszczającego grzechy i nierzadko przy-wracającego dar zdrowia⁵⁴.

Analizując zagadnienie ufności w postawie pacjenta, E. Dutkiewicz zwraca uwagę na fakt, że rozmowa z osobą życzliwą i godną zaufania jest w stanie wiele wyjaśnić oraz przynieść pomoc i ulgę obciążonemu sumieniu chorego terminalnie człowieka⁵⁵. Należy jednak stanowczo odróżnić czysto psychologiczne i formalistyczne działanie od sakramentalnego wymiaru celebracji pojednania. Wspomina o tym Jan Paweł II, uznając wartość pewnych form pomocy psychologicznej, które mogą wprawdzie wspomagać kierownictwo duchowe, ale go nie zastępują⁵⁶. Odpowiedzialność za właściwe zrozumienie sakramentu pokuty i pojednania spoczywa na samym kapłanie – jego szafarzu. Dzięki jego posłudze człowiek pojednany z Bogiem „potrafi zupełnie inaczej patrzeć i przyjąć zbliżającą się śmierć”⁵⁷.

P. Krakowiak wskazuje na potrzebę stałej dyspozycyjności kapłana do sprawowania tego sakramentu. Duszpasterz hospicyjny powinien być zawsze dostępny i gotowy do pełnienia swojej posługi szafarza

⁵² Por. Papieska Rada „Cor Unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających*, Rzym 1981, s. 447.

⁵³ Por. M. Kalinowski, *Posługa kapłanów hospicyjnych wśród chorych w terminalnym stadium choroby nowotworowej*, art. cyt., s. 567.

⁵⁴ Por. J. Orzeszyna, *Wobec człowieka umierającego. Refleksja na kanwie wypowiedzi Jana Pawła II*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 7(2005), s. 131.

⁵⁵ Por. E. Dutkiewicz, *Zdjąć udękę. Opieka duchowa nad umierającym*, *Więź* (1999)2, s. 89.

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, n. 40.

⁵⁷ Cz. Krakowiak, *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, art. cyt., s. 175.

rozgrzeszającego w imieniu Chrystusa⁵⁸. W kontekście sakramentalnej pomocy w przezwyciężaniu lęku egzystencjalnego przez osoby umierające, P. Góralczyk stwierdza: „Człowiek pogrążony w grzechu zostaje jakby zanurzony w zbawczej męce Chrystusa, zostaje wraz z Chrystusem ukrzyżowany, by już więcej nie być w niewoli grzechu, by stać się wolnym od grzechu (por. Rz 6,6n)”⁵⁹. Wolność ta prowadzi człowieka do tajemnicy komunii z Bogiem, która w pełni realizuje się w Eucharystii.

Jan Paweł II poucza, że tajemnica paschalna jest początkiem zjednoczenia Chrystusa z człowiekiem we wspólnocie Kościoła. Począwszy od chrztu, przez ofiarę Chrystusa, która sakramentalnie realizuje się w Eucharystii, „Kościół stale buduje się duchowo jako Ciało Chrystusa”⁶⁰. W tym Ciele Chrystus jednoczy się ze wszystkimi ludźmi, a zwłaszcza z cierpiącymi. Kościół, czerpiąc z nieskończonych zasobów odkupienia, sam wprowadza to odkupienie w życie ludzkości. Zawiera się w tym odkupieńcze cierpienie Chrystusa, dopełniane przez cierpienia ludzi⁶¹.

Ukazując ścisły związek sakramentu Eucharystii z tajemnicą ludzkiego umierania, J. Zabielski zauważa, że śmierć ludzka jest włączona w Eucharystię. Każdy człowiek, a zwłaszcza terminalnie chory, uczestnicząc w niej, zadaje śmierć grzechowi i wyraża wolę bycia zbawionym. Źródło tego zbawienia znajduje się w śmierci i zmarłych Chrystusa, głoszonym jako istotny element pierwotnego kerygmatu zbawienia. Ustawicznym znakiem owego wydarzenia paschalnego jest Eucharystia, w której przychodzący Chrystus staje się towarzyszem człowieka będącego w drodze⁶².

Podjmując zagadnienie łączności Eucharystii z innymi sakramentami Kościoła, papież Benedykt XVI wyróżnia w tym kontekście dwa sakramenty. Pierwszym z nich jest sakrament pokuty i pojednania. Papież podkreśla jego znaczenie w życiu wspólnoty wierzących, jako miejsca przywrócenia jedności z Kościołem, zerwanej przez grzech.

⁵⁸ Por. P. Krakowiak, *Duszpasterz przy łożu umierającego*, w: *Między życiem a śmiercią*, dz. cyt., s. 251-252; B. Szpakowski, *Spowiadanie ludzi w szczególnie trudnych sytuacjach życia*, w: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2005, s. 348-350.

⁵⁹ P. Góralczyk, *Sens życia – sens śmierci*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁰ Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, dz. cyt., n. 24.

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, dz. cyt., n. 58.

⁶² Por. J. Zabielski, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, art. cyt., s. 110.

W odniesieniu do tego Ojciec Święty przypomina o praktyce zyskiwania odpustów za siebie lub za zmarłych, która potwierdza wiarę w obcowanie świętych, dając możliwość utrzymywania z nimi duchowej łączności⁶³. Wiara w to może stanowić źródło pocieszenia dla osób umierających. Drugim sakramentem jest namaszczenie chorych: „O ile Eucharystia ukazuje, jak cierpienia i śmierć Chrystusa zostały przemienione w miłość, to namaszczenie chorych jednoczy ze swej strony cierpiącego z ofiarą, jaką Chrystus złożył z samego siebie dla zbawienia wszystkich”⁶⁴.

Nazywając Eucharystię sakramentem Paschy Chrystusa, *Katechizm Kościoła Katolickiego* jednoznacznie stwierdza, że powinna ona być zawsze ostatnim sakramentem udzielanym człowiekowi w jego ziemskiej pielgrzymce. W takim wypadku nazywa się ją „wiatykiem”, ponieważ służy „przejściu” do życia wiecznego⁶⁵. W tym miejscu objawia się eschatologiczny wymiar tego sakramentu: „Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecannej przez Chrystusa (por. J 15,11)”⁶⁶. Dzięki komunii z Chrystusem człowiek zyskuje już na ziemi udział w życiu wiecznym oraz gwarancję na zmartwychwstanie ciała: „Zaiste, Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii i rzuca światło na drogi naszego życia”⁶⁷. R. Mikołajczak zaznacza, że osoba umierająca powinna być odpowiednio przygotowana na swoją śmierć: „Duszpasterz nie może zakładać *a priori* gotowości do takiej postawy u chorego. Potrzeba tu wyczucia i taktu, relacji wzajemnego zaufania między pacjentem a duszpasterzem, aby do takiej postawy doprowadzić”⁶⁸. W odniesieniu do tego E. Dutkiewicz postuluje umożliwienie choremu częstego przyjmowania Komunii Świętej, które stopniowo przygotowuje go duchowo na przyjęcie wiatyku. Eucharystyczne zjednoczenie z Chrystusem stanowi dla chorego wejście z Nim na „ostatnią drogę, u kresu której jest On sam – Zbawca człowieka”⁶⁹.

⁶³ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, dz. cyt., n. 20-21.

⁶⁴ Tamże, n. 22, 47.

⁶⁵ Por. KKK, n. 1517, 1524-1525.

⁶⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Rzym 2003, n. 18.

⁶⁷ Tamże, n. 19.

⁶⁸ R. Mikołajczak, *Towarzystwo umierającym jako zadanie Kościoła*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie*, dz. cyt., s. 230.

⁶⁹ E. Dutkiewicz, *Duszpasterska opieka nad ciężko chorymi i umierającymi*, dz. cyt., s. 539.

Analizując rolę duszpasterza osób chorych terminalnie, S. Lorek i M. Radomski stwierdzają: „Każdy powołany do kapłaństwa ma przepowiadać Chrystusa, głosząc Go każdemu człowiekowi, który zostanie postawiony na jego kapłańskiej drodze życia”⁷⁰. Autorzy wspominają w tym kontekście o misji miłości, istotnej w głoszeniu Zmartwychwstałego Chrystusa. Jest nią budowanie Ciała Chrystusowego w oparciu o służbę chorym, ubogim i cierpiącym. Centralnym miejscem tego głoszenia jest misterium męki i śmierci Jezusa obecnego w sakramencie Eucharystii⁷¹.

3. KAPŁAN JAKO GŁOSICIEL „EWANGELII CIERPIENIA”

Magisterium Kościoła podejmuje ważne zagadnienie „ewangelizowania śmierci”, w którym każdy chrześcijanin powinien mieć udział. Szczególnie powołany do tego jest kapłan związany z opieką paliatywną. Istotą jego posługi jest bowiem przekazywanie światła prawdy, jakie tylko wiara może rzucić na misterium śmierci⁷². W adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II stwierdza: „Kapłani na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei”⁷³. Pełnię przesłania odnajduje ona w swym ostatnim słowie, którym jest zwyciężające śmierć słowo życia⁷⁴.

Charakteryzująca pontyfikat Jana Pawła II „Ewangelia cierpienia”, jako orędzie zbawienia dokonanego przez Chrystusa na krzyżu, zawiera pozytywne przesłanie osobowego i społecznego wymiaru cierpienia: „Zbawienie, które On przynosi, jest prawdziwą odpowiedzią na ostateczne pytania człowieka”⁷⁵. Podejmując to zagadnienie w swym nauczaniu, papież Jan Paweł II mówi, że „Ewangelia cierpienia” pisze się nieustannie, a jej autorem jest umęczony na krzyżu Chrystus. Udział

⁷⁰ S. Lorek, M. Radomski, *Duszpasterska posługa Kościoła wobec osób terminalnych*, Studia Elbląskie 6(2004-2005), s. 251.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 130-131.

⁷³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Rzym 2003, n. 34.

⁷⁴ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 130.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2005*, n. 6. P. Morciniec stwierdza, że już samo zestawienie słów „Dobra Nowina o cierpieniu” może się wydawać sprzecznością. W opinii tego autora, kluczem do zrozumienia tego pojęcia jest osoba i świadectwo życia samego „Papieża cierpienia”. (Por. P. Morciniec, *Sens cierpienia czy jakość życia? Jana Pawła nauczanie o fundamentalnych wartościach*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, dz. cyt., s. 188-189).

w niej mają również ludzie cierpiący prześladowania ze względu na Niego i ludzie cierpiący wraz z Nim. Uznając ten fakt, Jan Paweł II daleki jest od promowania, sprzecznego z duchem Ewangelii, postawy bierności wobec cierpienia⁷⁶.

Duszpasterska funkcja głoszenia „Ewangelii cierpienia” i świadczona o niej swoim życiem, ujęta w kontekście posługiwania osobom terminalnie chorym, wskazuje na znaczenie obecności kapłana jako przedstawiciela wspólnoty Kościoła oraz na jego doniosłą rolę w przekazywaniu ewangelicznego orędzia prawdy i nadziei oraz formowania osoby chorej, znajdującej się w ostatnim etapie swojego życia.

Sobór Watykański II podkreśla, że duszpasterze powinni swoim stylem życia codziennego ukazywać światu oblicze wspólnoty Kościoła, której zadaniem jest niesienie pomocy osobom dotkniętym różnymi cierpieniami⁷⁷. Kościół rozpoznaje bowiem w nich cierpiącego Chrystusa i pragnąc naśladować swego Mistrza, współcierpi razem z Nim, a także z wszystkimi ludźmi podlegającymi cierpieniu⁷⁸. Jan Paweł II naucza, że kluczem do odczytania cierpienia jako zamysłu Bożego jest tajemnica Krzyża Chrystusa. Postawa taka stanowi fundament oceny prawdziwości i wartości orędzia chrześcijańskiego, które osoba terminalnie chora przyjmuje w duchu wiary, stającej się źródłem nadziei i zbawienia⁷⁹.

Człowiek dotknięty cierpieniem, zarówno fizycznym, jak i psychicznym, pragnie w postawie wiary znaleźć pomoc u Boga. W tym kontekście kapłan jest osobą, która przez swoje świadectwo w sposób najbardziej skuteczny rozbudza tę wiarę wśród osób objętych opieką hospicyjną⁸⁰. Podejmując tę myśl, J. Dziejic stwierdza: „Obecność kapelana, jako przedstawiciela Kościoła, z posługą słowa i sakramentu jest pożyteczna także z punktu widzenia psychologicznego. Człowiek cierpiący czuje się bezpieczny. Wie, że jest dla kogoś ważny

⁷⁶ Por. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, „*Salvifici Doloris*”, dz. cyt., n. 25-27, 30; Z.J. Ryn, *Jan Paweł II: źródła katechezy cierpienia*, *Ethos* 3-4(2003), s. 292-301; Tenże, *Jan Paweł II: katecheza cierpienia i umierania*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 9(2006)1, s. 15-26.

⁷⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, n. 43.

⁷⁸ Papież posługuje się tu pojęciami *Christi patiens* i *Ecclesia compatiens*. Por. Jan Paweł II, *Chorzy w sercu Kościoła*, dz. cyt., s. 354.

⁷⁹ Por. Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia źródłem nadziei* (Rzym, 11 lutego 2000), *L'Osservatore Romano*. Wydanie polskie 21(2000)4, s. 24.

⁸⁰ Por. Tenże, *Chorzy w sercu Kościoła*, dz. cyt., s. 355-356; E. Dutkiewicz, *Duszpasterska opieka nad ciężko chorymi i umierającymi*, dz. cyt., s. 537.

i potrzebny. Odczuwa bliskość Boga i zatroskanie Kościoła”⁸¹. Odnosząc się w tej perspektywie do kapłanów jako szafarzy sakramentu namaszczenia chorych i przewodników wspólnoty Kościoła, Jan Paweł II podkreśla: „Kapłan udzielający tego sakramentu wyraża to zaangażowanie całego Kościoła, «wspólnoty kapłańskiej», którego chory jest aktywnym członkiem i czyniącym dobro uczestnikiem”⁸².

Kapłan powinien zawsze stać na straży wartości człowieczeństwa i personalnego odniesienia do chorych terminalnie. Jego posługa w hospicjum stanowi często obronę tych wartości i przeciwdziałanie zagrożającym im zjawiskom, do których E. Dutkiewicz zalicza: 1) utratę wartości chrześcijańskiego sensu cierpienia, spowodowaną długim czasem choroby; 2) utratę wartości życia, przejawiającą się w ucieczce do eutanazji; 3) utratę wartości powołania wśród pracowników służby zdrowia; 4) utratę wartości sensu „bycia” przy osobie umierającej, zarówno przez lekarza, rodzinę, jak i samego kapłana⁸³.

Wszelka działalność duszpasterska związana z opieką paliatywną powinna traktować osobę cierpiącą jako czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia. Myśl tą podejmuje Jan Paweł II w odnoszeniu się do posługi członków zespołu opieki paliatywnej. Papież stwierdza, że głoszenie Dobrej Nowiny będzie w pełni wiarygodne dopiero wtedy, gdy nie będzie się ograniczało do słów, ale poparte będzie świadectwem życia „zarówno tych, którzy z miłością oddają się opiece nad chorymi, niepełnosprawnymi i cierpiącymi, jak i do samych chorych, niepełnosprawnych i cierpiących, którzy coraz bardziej świadomie i odpowiedzialnie traktują swoje miejsce i rolę w Kościele i dla Kościoła”⁸⁴. Człowiek terminalnie chory, jako wierny Kościoła, umiera w łączności ze wspólnotą, z którą związany był przez całe życie. Wspólnota ta powinna go zatem wspomagać wszelkimi sposobami, okazując w ten sposób wdzięczność za dobrodziejstwa, jakich od niego doznaje⁸⁵. Myśl tę podejmuje w swoim nauczaniu papież Benedykt XVI: „Uwaga i troska duszpasterska wobec tych, którzy

⁸¹ J. Dziedzic, *Eutanazja a religijność*, Kraków 1999, s. 61.

⁸² Jan Paweł II, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, dz. cyt., s. 115.

⁸³ Por. E. Dutkiewicz, *Duszpasterstwo „Hospicjum”*, w: *Wierzę w Boga Ojca. Program duszpasterski na rok 1998/99*, Katowice 1998, s. 564.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, dz. cyt., n. 54; por. E. Kowalski, *Towarzystwo człowiekowi umierającemu*, *Homo Dei* 76(2006)1, s. 37.

⁸⁵ Por. Jan Paweł II, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, dz. cyt., s. 115-116; Cz. Krakowiak, *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, art. cyt., s. 182.

doświadczają choroby, na pewno przynosi korzyść duchową całej wspólnotcie, gdyż wiemy, że cośmy uczynili najmniejszym, uczyniliśmy samemu Jezusowi (por. Mt 25,40)”⁸⁶.

Współczesny kapłan musi się dziś zmierzyć z problemem poszanowania wolności religijnej drugiego człowieka. Analizując to zagadnienie w środowisku opieki paliatywnej, A. Bartoszek zaleca uszanowanie wolnej decyzji chorego lub jego rodziny o pozostawaniu pod duchową i religijną opieką kapelana lub innych wierzących osób świeckich⁸⁷.

Temat troski, jaką wspólnota wierzących ogarnia cierpiących i umierających, znajdował swe miejsce także w wypowiedziach Magisterium Kościoła. Przykładem może być stwierdzenie papieża Jana XXIII, który wzywał wspólnotę chrześcijańską do szukania, pocieszenia i wspomagania osób chorych i cierpiących w duchu miłości chrześcijańskiej⁸⁸.

W swoim nauczaniu Jan Paweł II rozwinął myśl Magisterium w tym zakresie, podkreślając znaczenie świadectwa osób chorych, głoszących Ewangelię cierpienia i trwających we wspólnocie Kościoła: „Wam, drodzy bracia i siostry, którzy cierpicie na ciele bądź na duszy, życzę z całego serca, byście umieli rozpoznać i przyjąć Pana, który wzywa was, byście byli świadkami Ewangelii cierpienia, z ufnością i miłością kontemplując oblicze Chrystusa ukrzyżowanego, i dodając swoje cierpienia do Jego cierpień”⁸⁹.

Nawiązując do myśli swoich poprzedników, papież Benedykt XVI nazywa Kościół rodziną Bożą w świecie, w której nie powinno być nikogo, kto cierpiałby brak tego, co konieczne⁹⁰. Papież zauważa również, że zarówno opieka nad chorymi, jak i wszelka inna praktyka miłości wobec potrzebujących, jest postawiona na równi z posługą sakramentów i głoszeniem Ewangelii⁹¹. Fakt ten wpisuje ją w istotę powołania kapłana, który – jak stwierdził Jan Paweł II – w imieniu wspólnoty Kościoła „powinien przypominać o Bożych planach, które

⁸⁶ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*, dz. cyt., n. 22.

⁸⁷ Por. A. Bartoszek, *Hospicjum*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Ransom 2005, s. 200.

⁸⁸ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, Rzym 1961, IV, 5c.

⁸⁹ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Rzym 2001, n. 16. Za wzór do naśladowania tej postawy papież uznał, trwającą przy boku Chrystusa Jego Matkę – Maryję. Por. Tenże, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, n. 25.

⁹⁰ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, dz. cyt., n. 25.

⁹¹ Por. tamże, n. 22.

kierują życiem osób słabego zdrowia”⁹². Benedykt XVI akcentuje potrzebę opieki duszpasterskiej wobec osób terminalnie chorych, poświęcając temu zagadnieniu orędzie na XV Światowy Dzień Chorego⁹³.

Analizując papieskie nauczanie na temat obecności kapłana przy osobie cierpiącej i umierającej, J. Tarnawa zauważa związek między fizyczno-duchową strukturą człowieka a obecnością lekarza i kapłana przy łożu umierającego. Zdaniem tego autora, wzajemnie uzupełniająca się posługa tych osób ma szczególne znaczenie w służbie terminalnie chorym: „W tych momentach służba kapłana, przedstawiciela Kościoła, ma na celu zaspokajanie potrzeb duchowych chorego, które wynikają z jego duchowej natury”⁹⁴.

Współcześnie coraz częściej podejmuje się etyczny problem komunikacji prawdy osobom chorym terminalnie. Analizując to zagadnienie, M. Wręzel wyróżnia stanowisko o charakterze paternalistycznym (choremu nie należy się informacja o rzeczywistym stanie swojego zdrowia) i stanowisko o charakterze partnerskim (chory jest informowany o swoim stanie zdrowia, gdyż zakłada się współdziałanie lekarza i chorego na równych prawach)⁹⁵. W moralności chrześcijańskiej, dla której punktem wyjścia jest szacunek dla godności osobowej człowieka jako podmiotu, pytania stawiane w tym aspekcie nie dotyczą tego, „czy mówić prawdę?”, lecz raczej – „jak ją przekazywać?”. W sposób jednoznaczny wypowiada się w tej kwestii W. Chrostowski, stwierdzając: „Nie można za wszelką cenę chronić i osłaniać terminalnie chorego przed myślą o śmierci”⁹⁶. Autor ten podkreśla, że dla chorego istotną sprawą jest bycie świadomym swojego stanu, aby nie żyć złudzeniami lub całkowitą niewiedzą. Prawda o swoim cierpieniu i nieuchronnym zbliżaniu się śmierci służy pogłębianiu związku osoby terminalnie chorej z Bogiem. Relacja religijna może w ten sposób ulec wzmocnieniu również u innych podmiotów opieki paliatywnej, a szczególnie u rodziny, będącej najważniejszym świadkiem „miste-

⁹² Jan Paweł II, *Chorzy w sercu Kościoła*, dz. cyt., s. 354.

⁹³ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2007*.

⁹⁴ J. Tarnawa, *Cierpienie, umieranie, nadzieja*, Kraków 2003, s. 122.

⁹⁵ Por. M. Wręzel, *Informowanie chorego*, w: *Encyklopedia bioetyki*, dz. cyt., s. 205-206.

⁹⁶ W. Chrostowski, *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, w: *Między życiem a śmiercią. Uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, red. W. Bołoz, M. Ryś, Warszawa 2002, s. 142; M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u kresu życia ludzkiego*, Olsztyn 2001, s. 82.

rium odchodzenia”⁹⁷. W tym kontekście S. Olejnik stwierdza, że chory może dać swoim bliskim świadectwo wiary, ufności i cierpliwości. Łącząc taką postawę z godnym i pełnym nadziei życia wiecznego umieraniem, staje się on dla nich nauczycielem właściwej postawy wobec śmierci⁹⁸.

Z pojęciem prawdy łączy się ściśle zagadnienie nadziei, rozumianej jako „stan oczekiwania od przyszłości czegoś dobrego”⁹⁹. W tym świetle należy stwierdzić, że prawda o zbliżającej się śmierci powinna być nośnikiem nadziei i sensu. Dzieje się tak, gdy umierający ma świadomość uczestniczenia w relacji współuczestnictwa i komunii, pozwalającej mu na bycie rozumianym i pojednanym ze sobą i innymi¹⁰⁰. K. de Walden-Gałuszko dostrzega w nadziei skuteczne narzędzie walki z cierpieniem. Jej zdaniem, pozwala ona pokonywać lęk i przygnębienie; stanowi alternatywę dla poczucia osamotnienia i dla postrzegania choroby jako zła lub *fatum*¹⁰¹.

W tym kontekście Jan Paweł II stwierdza, że nadrzędna prawda dla chrześcijan zawarta jest w nauce Chrystusa: „Ewangelia nadziei (...) musi być głoszona na co dzień i każdego dnia trzeba dawać o niej świadectwo”¹⁰². Dzieło głoszenia „Ewangelii nadziei” odbywa się na różne sposoby, ale każdy z nich prowadzi ludzi wierzących, a szczególnie tych, którzy dźwigają ciężar cierpienia, do spotkania z Bogiem¹⁰³.

Dla człowieka zbliżającego się do kresu swej ziemskiej egzystencji szczególne znaczenie ma teologalna cnota nadziei. Dzięki niej, pomimo doświadczanych cierpień i przeciwności, „pragniemy jako naszego szczęścia Królestwa niebieskiego i życia wiecznego, pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego”¹⁰⁴.

⁹⁷ Por. W. Chrostowski, *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, w: *Między życiem a śmiercią*, dz. cyt., s. 142.

⁹⁸ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999, s. 440.

⁹⁹ K. de Walden-Gałuszko, *Opieka hospicyjno-paliatywna – historia, wyjaśnienie pojęć, filozofia postępowania*, w: *Życiem otulana śmierć*, dz. cyt., s. 40-41.

¹⁰⁰ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 127; E. Kübler-Ross, *Życiodajna śmierć. O życiu, śmierci i życiu po śmierci*, Poznań 1996, s. 114.

¹⁰¹ Por. K. de Walden-Gałuszko, *Opieka hospicyjno-paliatywna*, dz. cyt., s. 41.

¹⁰² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, dz. cyt., n. 45, 49.

¹⁰³ Por. tamże, n. 48; K. de Walden-Gałuszko, *Opieka hospicyjno-paliatywna*, dz. cyt., s. 41.

¹⁰⁴ KKK, n. 1817; por. J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, red. J. Nagórny,

Analizując kwestię przekazywania prawdy o rzeczywistym stanie chorego w gronie rodzinnym, P. Krakowiak zwraca uwagę na występujący często swoisty „teatr”, który rozgrywa się między członkami rodziny a osobą umierającą. Zjawisko to polega na tym, że „jedna strona robi wszystko, aby ukryć prawdę, a druga zdaje się tego nie zauważać”¹⁰⁵. Odsłania się w tym miejscu pole działania duszpasterza, który w sytuacji zbliżającej się śmierci, używając środków pastoralnych i umiejętności terapeutycznych, ma unikalną szansę wsparcia procesu integracji sytuacji życiowych. Dzięki takim zabiegom, podkreślającym przede wszystkim wartości duchowe, pacjent może podsumować swoje życie i uznać je za sensowne¹⁰⁶. W. Bołoz twierdzi ponadto, że, pomagając choremu odnaleźć sens życia i cierpienia, „należy unikać natrętnej dydaktyki i przymusowego nawracania”¹⁰⁷. W odniesieniu do tego Cz. Krakowiak jest zdania, że komunikowanie prawdy ludziom umierającym jest zadaniem „trudnym i bardzo delikatnym, ale jednocześnie tak ważnym, zwłaszcza dla człowieka wierzącego, że nie powinno się go pozostawiać w niewiedzy i dobrej wierze na wyzdrowienie”¹⁰⁸.

W kontekście przekazywania choremu prawdy C. Saunders dostrzega potrzebę indywidualnego podejścia: „Każdy pacjent potrzebuje własnej, jedynej w swoim rodzaju odpowiedzi”¹⁰⁹. Uwzględniając sposób, czas i metodę przekazywania prawdy, autorka ta przedstawia dwa skrajne poglądy dotyczące omawianego zagadnienia. Skłania się ku dającym pokój i poczucie sensu „mówieniu prawdy”, a odcina się od szkodliwego dla pacjenta przekazywania „czysto rzeczowej infor-

M. Pokrywka, Lublin 2003, s. 63-100; J. Bramorski, *Nadzieja chrześcijańska w perspektywie wyzwań europejskich*, *Theologica Thoruniensia* 5(2004), s. 199-214; S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt. s. 108-111.

¹⁰⁵ P. Krakowiak, *Duszpasterz przy łóżu umierającego*, w: *Między życiem a śmiercią*, dz. cyt., s. 250.

¹⁰⁶ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 125; P. Krakowiak, *Duszpasterz przy łóżu umierającego*, dz. cyt., s. 250.

¹⁰⁷ Autor wskazuje na wykształcony w Wielkiej Brytanii model opieki paliatywnej, który uwzględnia integralną wizję człowieka, traktującą holistycznie jego potrzeby duchowe. Por. W. Bołoz, *Prawa człowieka umierającego jako gwarancja godnej śmierci*, w: *Między życiem a śmiercią*, dz. cyt., s. 230.

¹⁰⁸ Cz. Krakowiak, *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, art. cyt., s. 181-182.

¹⁰⁹ C. Saunders, *Hospicjum św. Krzysztofa*, w: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, dz. cyt., s. 221.

macji”¹¹⁰. Najważniejsze w takim postępowaniu jest uwzględnienie dobra osoby cierpiącej.

Kwestia przekazywania informacji o stanie chorego została podjęta przez Magisterium Kościoła w *Karcie Pracowników Służby Zdrowia*. Dokument ten orzeka jednoznacznie: „Perspektywa śmierci utrudnia i dramatyzuje przekazanie wiadomości, ale nie zwalnia od prawdomówności”¹¹¹. W świetle tego stwierdzenia zaznacza się, że komunikowanie faktów o stanie chorego, przy zachowaniu odpowiedniego spokoju i taktu, sprawia, że pacjent nie czuje się odrzucony i „skazany na śmierć”. Człowiek zbliżający się do kresu swego życia ma prawo czuć się dowartościowanym, rozumianym w prawdzie i pojednanym ze sobą i innymi. Właściwie przekazana prawda ma moc przywrócić choremu sens jego życia, które nabiera znaczenia przekraczającego śmierć¹¹². W świetle tego nauczania Cz. Krakowiak zaznacza: „Wydaje się niedopuszczalne okłamywanie ciężko chorego, że na pewno wróci do zdrowia, podczas gdy wiadomo, iż dni lub nawet godziny jego życia są już policzone”¹¹³.

Z poszanowaniem prawdy ściśle związane jest poszanowanie wolności chorego, która gwarantuje swobodne i dobre wybory zarówno lekarza, jak i samego pacjenta. W tym kontekście należy pamiętać, że chory terminalnie ma prawo do prawdziwych informacji. J. Pyszkowska twierdzi, że nieudzielanie choremu prawdziwych informacji „narusza jego podmiotowość i owocuje gorszymi efektami leczenia”¹¹⁴. E. Dutkiewicz przypomina, że chory nie jest przedmiotem badań medycznych, ale osobą zatroskaną o swój własny byt: „Najczęściej chory sam zaczyna zastanawiać się nad problemem ewentualnego przebiegu choroby. Potrzebuje czasu na oswojenie się z przeczuwaną prawdą”¹¹⁵. W odniesieniu do tego M. Machinek krytykuje postawę niektórych lekarzy, popełniających „miłosierne kłamstwo”, kierując się intencją oszczędzenia choremu dramatu psychicznego¹¹⁶.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 223-224.

¹¹¹ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 125.

¹¹² Por. tamże.

¹¹³ Cz. Krakowiak, *Posługa Kościoła wobec umierającego człowieka*, art. cyt., s. 181.

¹¹⁴ J. Pyszkowska, *Cierpienie chorych u kresu życia*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, dz. cyt., s. 30.

¹¹⁵ E. Dutkiewicz, *Opieka duchowa nad umierającym*, w: *Przed przejściem*, dz. cyt., s. 106.

¹¹⁶ Autor akceptuje pewne wyjątki w okresowym powstrzymaniu się przed komunikowaniem całej prawdy. Jednak postępowanie takie aż do chwili agonii jest

Papież Jan Paweł II stwierdza: „Zwycięstwo prawdy i życia już dziś stanowi część historii zbawienia: zadaniem wszystkich sił, kierujących się zasadą poszanowania ludzkiej godności, jest wpisanie tego zwycięstwa także w doczesną historię człowieka”¹¹⁷. Prawda jest podstawą przezwyciężenia lęku i niepokoju, które towarzyszą procesowi umierania. Często zarówno opiekun, jak i sam pacjent boją się pytań o prawdę i odpowiedzi na nie. W tym kontekście E. Dutkiewicz w postawie opiekuna dostrzega trudności pomiędzy sposobem przekazania prawdy a otrzymywania jej od chorego, zaś w postawie podopiecznego trudności w odbiorze prawdy od opiekuna a pełnym jej przyjęciem¹¹⁸.

Kościół wskazuje ponadto na fundamentalne znaczenie dialogu czynionego w prawdzie i miłości: „Istnieje taki sposób mówienia, który umie przyjąć jego prośby, a także pobudzić je, by stopniowo ukierunkować go na poznanie jego stanu zdrowia. Kto stara się, by być obecnym obok chorego i być wrażliwym na jego los, umie znaleźć słowa i odpowiedzi, jakie pozwalają komunikować w prawdzie i miłości: «czyniąc prawdę w miłości» (Ef 4,15)”¹¹⁹. W tym aspekcie K. de Walden-Gałuszko stwierdza: „Pacjent ma prawo do prawdy, ale nie ma obowiązku jej znać. Chory sam powinien decydować: co, ile i kiedy chce się dowiedzieć o swojej chorobie, jak również jakie informacje należy przekazać rodzinie”¹²⁰. Takie podejście do problemu wymaga od duszpasterza ogromnego taktu i spokoju w działaniu¹²¹.

4. KAPŁAN JAKO TOWARZYSZ CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO

W opiece paliatywnej podkreśla się aspekt bliskości zarówno w relacjach z samymi osobami cierpiącymi, jak również z ich rodziną, przyjaciółmi i pracownikami służby zdrowia. Ogromną wartością dla nich jest udział kapłana w ich emocjonalnych i duchowych przeży-

dla niego niepoprawne etycznie. Por. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, dz. cyt., s. 82-83.

¹¹⁷ Jan Paweł II, *W służbie życiu ludzkiemu* (Rzym, 3 października 1995), w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 272.

¹¹⁸ E. Dutkiewicz, *Zdjąć udrekę*, art. cyt., s. 90.

¹¹⁹ Papiaska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 126; por. M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, dz. cyt., s. 82-83.

¹²⁰ K. de Walden-Gałuszko, *Opieka hospicyjno-paliatywna*, dz. cyt., s. 40.

¹²¹ Papiaska Rada „Cor Unum”, *Niektóre kwestie etyczne odnoszące się do ciężko chorych i umierających*, dz. cyt., s. 447.

ciach. Rola duszpasterza nie ogranicza się jedynie do obecności fizycznej, ale wymaga jego czynnego zaangażowania jako towarzysza w cierpieniu. W tym kontekście Jan Paweł II zauważa: „Chrystus nauczył człowieka równocześnie świadczyć dobro cierpieniem – oraz świadczyć dobro cierpiącemu”¹²².

Analizując tę formę opieki, J. Drażkiewicz stwierdza, że towarzyszenie „oznacza raczej pewną postawę etyczną, niż ściśle zaprogramowany zespół zachowań”¹²³. Nawiązując do opinii H. Bortnowskiej, J. Drażkiewicz postrzega towarzysza cierpienia jako osobę w pełni otwartą, obdarzoną czujną uwagą, gotową do słuchania i bycia razem, którą cechuje serdeczność, współodczuwanie, zrozumienie i chęć dzielenia się siłą życiową¹²⁴.

Duszpasterz hospicyjny jest skierowany przede wszystkim do duchowej opieki nad osobami terminalnie chorymi. Podejmując to zagadnienie, *Karta Pracowników Służby Zdrowia* stwierdza: „Także umierając, człowiek powinien być uznany i traktowany jak żyjący”¹²⁵. W tym kontekście K. de Walden-Gałuszko zauważa, że opieka duchowa jest dziedziną szczególnie delikatną¹²⁶. Autorka ta zaznacza, że chociaż ksiądz jest szczególnie odpowiedzialny za duchowy aspekt opieki paliatywnej, to jednak nie jest on w tym zadaniu osamotniony. Skoro opieka paliatywna realizowana jest w zespole, to wszystkie podmioty ją pełniące winny być zatroskane także o jej duchową jakość, współpracując w tym zadaniu z kapłanem¹²⁷.

Charakteryzując osobę hospicyjnego kapłana, E. Dutkiewicz wskazuje konieczność uwrażliwienia się na „mowę cierpienia” osoby umierającej. Ma to ścisły związek z personalistyczną wizją człowieka, który, kończąc swe życie, wchodzi w wymiar wieczny. Autor ten twierdzi ponadto, że osobowe podejście do pacjenta ma fundamentalne

¹²² Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* „*Salvifici Doloris*”, dz. cyt., n. 30.

¹²³ J. Drażkiewicz, *O ruchu hospicjów w Polsce*, w: *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, red. J. Drażkiewicz, Warszawa 1989, s. 134.

¹²⁴ Por. tamże.

¹²⁵ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., s. 115.

¹²⁶ Por. K. de Walden-Gałuszko, *Wybrane zagadnienia psychoonkologii i psychotanatologii*, Gdańsk 1992, s. 37.

¹²⁷ Por. tamże; P. Krakowiak, *Duszpasterz przy łóżu umierającego*, dz. cyt., s. 249. H. Pera pojęcie „duszpasterz” rozumie szerzej i, obok wyświęconego kapłana, zalicza do niego także: lekarza, pielęgniarkę, członka rodziny i każdego „człowieka, który podejmuje Bożą służbę zbawienia” (H. Pera, *Sam nie podolał*, w: *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, dz. cyt., s. 241).

znaczenie w duszpasterstwie hospicyjnym¹²⁸. Podobne poglądy prezentuje J. Tarnawa, który dostrzega pozytywne znaczenie opieki duchowej w ramach działalności paliatywnej. Jego zdaniem, nie wystarczy podać choremu odpowiedniego leku uśmierzającego ból, ale należy również zadbać o ukojenie cierpienia duchowego, związanego z pytaniami egzystencjalnymi¹²⁹.

Odnosząc się do chrześcijańskiej teologii cierpienia, E. Dutkiewicz w całym procesie umierania człowieka terminalnie chorego dostrzega zbawczą tajemnicę męki i konania Jezusa. Osoba doświadczająca śmierci podlega wtedy pewnemu wewnętrznemu osądowi, który może napełniać ją trwogą¹³⁰. W takich momentach kapłan ma do wypełnienia szczególne zadanie, zarówno wobec umierającego, jak i jego rodziny. Jest nim zachęcanie do wyrabiania w sobie cnoty cierpliwości w znoszeniu tego, co dolega i boli¹³¹. Potrzebę tę podkreślił papież Benedykt XVI, stwierdzając, że człowiek cierpiący jest podmiotem, który wymaga szczególnego zainteresowania duszpasterskiego, a ono ma być pełnym miłości osobistym oddaniem¹³².

Początkiem działania duszpasterskiego jest rozeznanie stanu duchowego pacjenta poprzez ustalenie, czy osoba chora terminalnie jest wierząca i czy ma potrzebę przedyskutowania swoich problemów z księdzem. Jeśli sam pacjent lub jego rodzina wyrazi chęć, aby opiekę duchową sprawował kapłan, dołącza się go do zespołu opieki paliatywnej. P. Krakowiak zaleca na tym etapie choćby pobieżne zapoznanie się z przeszłością chorego oraz z jego stanem emocjonalnym. Działanie to może ułatwić nawiązanie kontaktu i ukierunkowanie pracy duszpasterskiej¹³³. Kontynuując tę myśl, P. Krakowiak zwraca uwagę na korzyści płynące z posiadania przez kapłana pewnych umiejętności terapeutycznych. Dzięki nim może on skutecznie pomóc choremu terminalnie w pokonywaniu przeżywanych przez niego rozmaitych stanów psychicznych. Odpowiednio przygotowany duszpasterz jest

¹²⁸ Por. E. Dutkiewicz, *Duszpasterstwo hospicyjne*, W drodze (1993)11, s. 67.

¹²⁹ Por. J. Tarnawa, *Cierpienie, umieranie, nadzieja*, dz. cyt., s. 137.

¹³⁰ Por. E. Dutkiewicz, *Hospicjum*, dz. cyt., s. 341.

¹³¹ Por. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, dz. cyt., n. 23; S. Olejnik, *Teologia moralna życia osobistego*, dz. cyt., s. 415-419.

¹³² Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, dz. cyt., n. 28.

¹³³ Autor ten zaleca wzorowanie się na Jezusie, który „jako dobry lekarz zachęcał ludzi do szczerego wyrażenia swych problemów, a Jego obecność, słuchanie i rady uzdrawiały wielu” (P. Krakowiak, *Duszpasterz przy łóżu umierającego*, dz. cyt., s. 248).

w stanie łączyć wiedzę terapeutyczną z udzielaniem sakramentów i przekazywaniem Dobrej Nowiny¹³⁴.

Podlegające opiece hospicyjnej osoby terminalnie chore, zdaniem H. Kołodziejczyka, mają prawo do oczekiwania określonej postawy ze strony duszpasterza. Autor ten stwierdza, że w duszpasterzu hospicyjnym chorzy cenią: uczciwość, poświęcany im czas, modlitwę, wysłuchanie skarg, bliskość, gotowość wspólnego szukania drogi Bożej. Natomiast do niepożądanych zachowań kapłana zaliczają: gwałtowne posunięcia, używanie gotowych formułek, podsuwanie stereotypowych rozwiązań oraz, nade wszystko, politowanie w pouczeniu pozagrobową perspektywą¹³⁵. H. Pera dodaje w tym aspekcie, iż umierający oczekują od duszpasterza, aby sam przemyślał swoje życie i swoją śmierć. Wtedy osoba kapłana wzbudza w nich zaufanie, a swoją serdecznością, otwartością i umiejętnością słuchania jest w stanie przygotować chorego na dźwiganie prawdy o sobie samym, podtrzymując w nim nadzieję¹³⁶.

Pewnego rodzaju wyzwaniem duszpasterskim jest kontakt w pracy hospicyjnej z osobami odmiennego wyznania. Powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II, należy zauważyć, że problem śmierci występuje w każdej religii, stąd kapłan winien odnosić się z jednakowym poszanowaniem i godnością do każdego chorego¹³⁷. Potwierdza to w swoim nauczaniu papież Benedykt XVI, stwierdzając, że duszpasterz skierowany do posługi konkretnemu człowiekowi, często „przypadkowemu”, z przyczyn oczywistych nie może się kierować jego wyznaniem religijnym czy odmiennymi poglądami. Każdy człowiek dąży do dobra, jeśli kieruje się ku poznaniu prawdy. Działanie to zbliża go i otwiera na Boga, który jest Prawdą (por. J 14,6)¹³⁸.

Nawiązując do kwestii wolności sumienia, J. Drażkiewicz stwierdza, że chory musi zachować swoją tożsamość, korzystając z prawa do zachowania własnych poglądów, przekonań religijnych, a nawet stylu życia. Zadaniem hospicjum, nawet związanego z Kościołem, nie jest nawracanie religijne czy zmiana poglądów ludzi, którymi się opiekuje¹³⁹.

¹³⁴ Por. tamże, s. 248-249.

¹³⁵ Por. H. Kołodziejczyk, *Współczesne spojrzenie na tajemnicę cierpienia*, dz. cyt., s. 100.

¹³⁶ Por. H. Pera, *Sam nie podolam*, dz. cyt., s. 244.

¹³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, Rzym 1965, n. 1.

¹³⁸ Por. tamże, n. 25.

¹³⁹ J. Drażkiewicz, *O ruchu hospicjów w Polsce*, dz. cyt., s. 135-136, 262.

Podjmując zagadnienie posługi kapłana w odniesieniu do osób niewierzących, H. Pera postrzega ją jako towarzyszenie „przynajmniej przez pewien odcinek drogi, z pełnym szacunkiem i akceptacją dla ich decyzji odbiegających od jego własnych”¹⁴⁰. Autor ten dodaje, że odpowiednie działanie duszpasterza może przyczynić się do odnalezienia Boga przez umierającego chorego człowieka¹⁴¹. W nawiązaniu do tej opinii E. Kowalski wyraźnie zaznacza: „Szacunek i tolerancja wobec wyborów wartości innych niż nasze nie oznacza, że nie należy ukazywać osobom umierającym czy w podeszłym wieku perspektywy wiary i nadziei chrześcijańskiej”¹⁴². Autor ten uznaje, że Bóg szanuje wolność człowieka, ale jednocześnie wzywa go „w sanktuarium jego sumienia” do kroczenia drogą prawdy. Wymieniając osoby odpowiedzialne za głoszenie chrześcijańskiej wizji eschatologicznej nadziei, E. Kowalski wskazuje głównie na kapłanów¹⁴³.

Kapłan, ukazujący osobom terminalnie chorym sens ich cierpienia, nie powinien pomijać w nim aspektu misyjnego. W tej kwestii Jan Paweł II poucza, że osoby łączące swoje cierpienie z odkupieńczą ofiarą Chrystusa włączają się w apostolską misję Kościoła i skuteczne ją wspierają¹⁴⁴. Nie bez znaczenia dla misji głoszenia Ewangelii jest fakt, że wielu ludzi chorych wspiera to dzieło Kościoła, ofiarowując w tej intencji swoje cierpienia i duchowe ofiary¹⁴⁵. Papież uznaje chorych, szczególnie zaś tych w terminalnej fazie choroby, za „cierpiące członki Mistycznego Ciała Chrystusa”, których zadaniem jest przyczynianie się do głębszego zjednoczenia całej wspólnoty Kościoła z Chrystusem Zbawicielem¹⁴⁶.

¹⁴⁰ H. Pera, *Sam nie podolał*, dz. cyt., s. 249.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 249-250.

¹⁴² E. Kowalski, *Towarzyszenie człowiekowi umierającemu*, *Homo Dei* 76(2006)1, s. 36.

¹⁴³ Por. tamże.

¹⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici Doloris”*, dz. cyt., n. 30; J. Orzeszyna, *Wobec człowieka umierającego*, art. cyt., s. 132.

¹⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia źródłem nadziei* dz. cyt., s. 23. „Cierpienie pozwala doskonalić czynienie daru z siebie i osiągnąć najwyższy stopień miłości (por. J 13,1), dzięki Temu, który «umiłował i samego siebie wydał za nas» (Ef 5,2)” (Jan Paweł II, *Godność i apostołstwo ludzi cierpiących*, dz. cyt., s. 350).

¹⁴⁶ Por. Tenże, *Namaszczenie chorych w Kościele – wspólnotnie kapłańskiej i sakramentalnej*, dz. cyt., s. 115-116; Tenże, *Chorzy w sercu Kościoła*, dz. cyt., s. 356.

Powołanie kapłańskie, realizowane wobec osób chorych terminalnie, związane jest z koniecznością działania w duchu chrześcijańskiej *caritas*. Ten rodzaj miłości określany jest przez Ojca Świętego Benedykta XVI jako „służba, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi”¹⁴⁷. Obecność kapłana przy osobach cierpiących nie jest zatem zwykłą opieką charytatywną, ale dotyczy samej istoty Kościoła, będąc ściśle związana z głoszeniem Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowaniem sakramentów (*leiturgia*) i posługą miłości (*diaconia*), przez co realizowana jest szeroko rozumiana całościowa formacja człowieka¹⁴⁸.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie posługi duszpasterskiej kapłana wobec osób chorych terminalnie stało się przedmiotem licznych wypowiedzi Magisterium Kościoła. Nauczanie papieży, dykasterii Stolicy Apostolskiej i Rad Papieskich, poparte licznymi wypowiedziami teologów i specjalistów z zakresu medycyny paliatywnej, stanowi kontynuację wskazań Soboru Watykańskiego II w zakresie troski o chorych i promowanie dzieł miłosierdzia chrześcijańskiego. Świadczy to o aktualności tej problematyki, która ostatnio coraz częściej pojawia się w dyskusjach toczonych nie tylko w kręgu naukowców, ale na szerokiej płaszczyźnie społecznej. Nasilające się zjawisko depersonalizacji, przejawiające się w dążeniu do samowolnego decydowania o momencie ludzkiej śmierci oraz próby zalegalizowania eutanazji, stanowią podstawowe wyzwanie dla Kościoła, który stoi na straży godności życia ludzkiego od poczęcia do jego naturalnego końca. Niezastąpioną rolę w obronie tego stanowiska pełnią kapłani. Swoim życiem i postępowaniem mają oni świadczyć o chrześcijańskiej nadziei na życie oraz o niepodważalnej wartości towarzyszenia osobie terminalnie chorej w duchu miłości. Realizacja tej misji przynosi obustronną korzyść zarówno dla pacjenta, jak i dla kapłana oraz innych podmiotów opieki paliatywnej.

Pełniona przez kapłana posługa duszpasterska na rzecz osób chorych terminalnie stanowi odpowiedź Kościoła na potrzeby ludzi zmagających się z prowadzącym do śmierci cierpieniem oraz na sytuację ich rodzin i pracowników służby zdrowia. Prezbiter, jako pasterz powierzonego mu ludu, prowadzi go ku Chrystusowi, który jest „zmar-

¹⁴⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, dz. cyt., n. 19.

¹⁴⁸ Por. tamże.

twychwstaniem i życiem” (J 11,25). Zadanie to było wypełniane przez kapłanów, jako przedstawicieli Kościoła, od początku jego istnienia. Historyczne świadectwa tej troski, zawarte już na kartach Starego Testamentu, znajdują swoją pełną realizację w Nowym Testamencie. Opisana w Ewangelii postawa Chrystusa zatroskanego o potrzeby ubogich i „tych, którzy się źle mają” (por. Łk 5,31), stała się motywacją do działania dla kolejnych pokoleń chrześcijan, pragnących upodobnić się do cierpiącego Syna Bożego. W swoich dziejach wspólnota Ludu Bożego zawsze dawała świadectwo troski o chorych i cierpiących. Analizując w tym kontekście ideę hospicjum, nie można nie dostrzec znaczącego wkładu duchowieństwa w jej powstanie i rozwój. To kapłani stali na czele licznie tworzonych ośrodków, w których świadczone opiekę wobec osób w terminalnej fazie choroby. Główny przejaw działalności duszpasterzy zawierał się w posłudze sakramentalnej podlegającej rozwojowi, którego pełny wymiar ukazany został przez Sobór Watykański II. Podjęte wtedy decyzje stały się fundamentem dla współczesnego duszpasterskiego podejścia do problemu cierpienia i umierania.

Każde działanie duszpasterskie powinno być poprzedzone wnikliwą analizą środowiska, w którym ma ono być realizowane. Właściwe odczytanie specyfiki miejsca, czasu i okoliczności aktywności pastoralnej stanowi podstawę owocnego wypełniania posługi kapłańskiej. Postępujący w ten sposób duszpasterz, będąc wprawdzie dalekim od pogoni za sukcesem, potrafi jednak wykorzystać zdobytą wiedzę i umiejętności, dla skutecznego niesienia pomocy duchowej osobom podlegającym opiece paliatywnej i formowania ich duchowego wnętrza. Moralność chrześcijańska, oparta na personalistycznej wizji człowieka, nakazuje bezwzględne uznanie godności osoby ludzkiej, jako istoty stworzonej na obraz Boży (por. Rdz 1,27) oraz jej prawa do życia. Duszpasterska troska o ludzi objętych opieką hospicyjną, podejmowana w odniesieniu do powyższych wartości, realizowana jest poprzez różnorakie formy i aspekty opieki paliatywnej. W tym kontekście kapłan powinien być gotowy do niesienia pomocy w każdych okolicznościach, w sposób uwzględniający zarówno aktualne potrzeby chorego, jego rodziny i członków zespołu opieki paliatywnej, jak i te, które odnoszą się do rzeczywistości eschatologicznej. Osoba duchowna jest odpowiedzialna w sposób bezpośredni za łagodzenie bólu w sferze ducha, za wlewanie nadziei w serce chorego i ukazywanie zbawczego sensu jego cierpienia także tym, którzy stanowią jego najbliższe otoczenie.

Współczesny świat stawia przed kapłanami duże wymagania w zakresie podejmowanej przez nich posługi duszpasterskiej. W związku z tym powinni oni być szczególnie przygotowani do wykonywania swoich obowiązków. Składa się na to ludzka, duchowa, intelektualna i duszpasterska formacja kapłańska, mająca swój początek już na etapie seminaryjnym i kontynuowana przez całe życie. Właściwie formowany kapłan jest w stanie stawić czoła różnorodnym trudnościom, stającym na drodze realizacji powierzonych mu zadań i okazać się skutecznym formatorem tych, którym towarzyszy w przejściu do wieczności.

PRIESTLY SUPPORT AND MINISTRY TO THE TERMINALLY ILL

Summary

When contemplating the question of suffering and dying, the Church's Magisterium emphasises the need to address an issue of priestly ministry to the terminally ill. This service manifests itself mainly in the broadly understood spiritual care which is a part of pastoral activities. The dynamic growth of the system of palliative care presents the Church with the need to find new ways of accompanying the people at the end of their life. The pastoral care, provided by priests as a part of palliative care, is realised in many areas of their priestly work. First of all it concerns the patients, but also the family members, the people offering medical service, the volunteers and other members of the palliative care centres.

Jak formować przyszłych formatorów?¹

dyskusja z udziałem:

ks. Jacka Bramorskiego, ks. Filipa Krauze, ks. Jacka Mellera,
o. Placyda Pawła Ogórka OCD, ks. Jacka Sochy²

Ks. J. Meller: *Sluchając różnych wypowiedzi ludzi na temat tego, jaki powinien być ksiądz, niekiedy zastanawiam się, gdzie tam jest miejsce dla kapłana traktowanego jako formator? Padają określenia: „przyjaciel”, „człowiek ludzki”, taki, „z którym można porozmawiać”, umiejący mówić „kazania bliskie życiu”. Można z tych wypowiedzi wysnuć wniosek, że aktualnie ludzie oczekują od kapłana, iż będzie osobą, która wyraźnie wskazuje drogę, która wymaga w pierwszej kolejności od siebie i której życie jest autentycznym świadectwem głoszonych prawd. Ale czy są to oczekiwania formacji, czy raczej poszukiwania towarzysza na osobistej drodze życia?*

Ks. F. Krauze: *Sądzę, że jedna myśl bardzo by tu pasowała: chodzi o braterstwo jako formacyjną realizację wspólnotowości. Dlatego że to jest ważne, nie tylko z perspektywy seminarium, ale w każdej grupie – poczynając od rodziny, w formacji wspólnotowej, w ruchach, w grupach, we wspólnocie seminaryjnej, zakonnej. Jest to także piękne doświadczenie życia monastycznego. Wspólnota jest*

¹ Zapis dyskusji panelowej, która odbyła się podczas sympozjum pt.: *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*, zorganizowanego w Gdańskim Seminarium Duchownym 31 maja 2008 roku w ramach VI Bałtyckiego Festiwalu Nauki.

² Informacje o uczestnikach dyskusji znajdują się w *Notach o Autorach*, s. 505nn.

często – patrząc z perspektywy przeszłych systemów totalitarnych – traktowana jako zamach na indywidualność, zamach na moje „ja”. Tymczasem ta wspólnota staje się szansą na dowiedzenie się, kim ja naprawdę jestem, kim jestem dla drugiego, a także kim jestem dla Boga. Ja sam w seminarium doświadczyłem braterstwa, bycia w bardzo bliskiej relacji zamieszkania, bycia z kolegami. Wspólny cel pobytu w seminarium stawiał nas w roli bardziej odpowiedzialnej niż tylko rola kolegów. Kiedy z kimś przebywa się krótki czas, to pół biedy, ale kiedy ktoś po raz dwudziesty następuje na ten sam odcisk, sam odcisk i nie powie „przepraszam”, bo tego nie widzi, kiedy dochodzi do sytuacji upomnienia braterskiego, to jest to sytuacja, która stymuluje autentyczność. I widzę, że w postulatach stawianych odnośnie kapłanów często w podtekście brzmiało owo „braterstwo” – „człowiek autentyczny”, „człowiek, na którym można się oprzeć”, „człowiek, który mówi prawdę”. Bycie we wspólnocie wymaga właśnie opowiadania się po stronie osób, po stronie wartości. Jeden z ewangelizatorów miał powiedzieć, że wspólnota nie jest po to, by mnie nosiła na rękach, ale po to, by mnie krzyżowała, pewnie w tym sensie, że jest to idealne miejsce, zarówno w rodzinie, jak i w każdej wspólnocie, która jest jakąś większą, konkretniejszą więzią osób, żeby na mocną próbę wystawić egoizm każdego z nas, bo każdy z nas jest w jakimś sensie egoistą. Wtedy okazuje się, że w tej perspektywie możemy siebie poznać i możemy się stawać braćmi dla drugich.

Ks. J. Meller: *Z pewnością, wspólnota jest takim „samoczynnym” środowiskiem. My jednak musimy przygotowywać siebie aktywnie. Z perspektywy seminarium, które jest środowiskiem kształtującym, ale także instytucją mającą swoisty program – jak można by spojrzeć na formowanie tych, którzy mają później kierować, nie tylko być świadkami, ale właśnie kierować aktywnie powierzonym ludem?*

Ks. J. Bramorski: *Nawiązując do wypowiedzianych na wstępie słów ks. Mellera – nie przeciwstawiłbym bycia świadkiem i bycia nauczycielem, czyli tym, który stawia wymagania. To są przecież rzeczywistości, które nie mogą bez siebie istnieć. Znane papieskie stwierdzenie przekonuje, że ludzie oczekują od nas bardziej bycia świadkiem niż nauczycielem, a jeśli nauczycielem to dlatego, że jest się świadkiem. Są to zatem rzeczywistości komplementarne, gdyż*

tylko wtedy można wymagać, kiedy podąża się samemu za tymi wymaganiami.

Odnosząc się natomiast do pytania postawionego przez ks. Mellera, należy zauważyć, że program formacji kapłańskiej wspaniale ukazuje Jan Paweł II, gdy w „Pastores dabo vobis” wyszczególnia cztery jej wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. To jest zasadniczy program. Chciałbym zwrócić uwagę na wymiar ludzki, który Jan Paweł II nazywa „fundamentem całej formacji”. Przejawia się to często w oczekiwaniach młodych wobec księdza: „żeby był ludzki”, „żeby rozumiał”, „żeby umiał dialogować”, żeby można było z nim nawiązać więź osobową. Jan Paweł II nazwie to bardzo konkretnie: „Kapłan ma być pomostem, a nie przeszkodą w spotkaniu człowieka z Chrystusem”. A zatem konieczne jest kształtowanie osobowości silnej, wolnej, zdolnej do utrzymywania więzi z innymi, aby podejmować odpowiedzialność za wspólnotę.

Można powiedzieć, że formacja ludzka jest wszędzie, zawarta we wszystkich aspektach wychowania przyszłych kapłanów. Ale jeśli jest wszędzie, to istnieje niebezpieczeństwo, że nigdzie się jej nie odnajdzie. Dlatego postulowane jest, także w wymiarze ogólnopolskim, chociażby na ostatniej konferencji księży rektorów seminariów diecezjalnych i zakonnych, opracowanie programu formacji ludzkiej w seminariach. My taki program opracowaliśmy w naszym seminarium, opierając się na *lectio divina*, wychodząc od postaci biblijnych. Każdy rocznik, od pierwszego do szóstego, ma swojego „patrona” biblijnego: Abrahama, Józefa Egipskiego, Mojżesza, św. Piotra, św. Pawła, wreszcie Najświętszą Maryję Pannę. Na cotygodniowych spotkaniach z opiekunami roczników alumni podejmują refleksję nad zagadnieniami formacji ludzkiej. Nie jest to tylko teoretyczna refleksja. Alumni wiele tematów przygotowują sami, jest wymiana myśli, są także indywidualne rozmowy z moderatorami, różne sposoby aktywizacji, wyjazdy formacyjne. To wszystko ma pomóc w kształtowaniu wymiaru ludzkiego.

Jeśli zaś chodzi o formację duchową, którą papież nazywa „sercem całej formacji kapłańskiej”, to zasadniczo ma być ona transformacją wewnętrzną (formacja jako transformacja, czyli przemiana wewnętrzna człowieka tak, by ukształtował się w nim Chrystus).

W odniesieniu do formacji intelektualnej – jestem pod wielkim wrażeniem wywiadu z ks. prof. Markiem Starowieyskim, który został opublikowany w ubiegłym miesiącu. Ten wywiad dotyka także kwestii formacji intelektualnej. Ks. prof. Starowieyski, jako patrolog, wraca myślą do pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy nie było

rozszczerpienia na studium, ascezę, modlitwę, świadectwo, tylko dominowała wizja integralna. Odnajdujemy to także w myśli św. Tomasza z Akwinu, który mówił o jednej sacra doctrina. Dzisiaj problemem jest brak spójności. Chociaż specjalizacja jest konieczna, to jednak w formacji trzeba iść w stronę syntezy. W tym miejscu istotne są cztery wymiary podejścia do prawdy. Pierwszy to poznanie prawdy samej w sobie (my czasami zatrzymujemy się na tym wymiarze, czyli na poznaniu poprzez studium, jak się rzeczy mają w tej czy innej dziedzinie). Natomiast trzeba iść dalej: odczytać prawdę samą w sobie jako prawdę dla mnie, jako osobiste wyzwanie. To dokonuje się „na kolanach”, poprzez modlitwę i ascezę. Do tej prawdy podchodzimy jako do rzeczywistości, która ma się stać prawdą we mnie, gdyż powinna nastąpić interioryzacja, utożsamienie się z nią. Tego nie osiągnie się bez ascezy i modlitwy. I wreszcie wspomniana prawda integralna, poznana jako prawda sama w sobie, przyjęta jako prawda dla mnie, doświadczona jako prawda we mnie. Ona może stać się prawdą skutecznie przekazywaną w apostołstwie jako prawda dla innych. O taką syntezę w formacji seminaryjnej trzeba się dzisiaj starać, aby formatorzy formatorów byli skuteczni.

Pozostaje jeszcze formacja pastoralna. Dziś wielu ludzi, zwłaszcza młodych, ma problem z Kościołem w jego wymiarze instytucjonalnym (nie chcę się odwoływać do głośnych ostatnio i bolesnych odejść i wypowiedzi eksksięży). Szczególną uwagę należy zatem poświęcić zagadnieniu eklezjologii. Konieczne jest uświadomienie sobie na nowo i wewnętrzne przeżycie tego, że Kościół to nade wszystko Mistyczne Ciało Chrystusa i Lud Boży, w którym posłubieni jesteśmy Bogu w tajemnicy komunii. To jest fundamentem owocnej pracy pastoralnej, która nie będzie tylko funkcjonowaniem na zasadzie urzędu, ale żywym i radosnym realizowaniem Kościoła jako tajemnicy, komunii i misji.

Ks. J. Socha: *Chciałbym się odnieść do mojego doświadczenia jako klero. Dla mnie minusem w przeżywaniu formacji w seminarium było to, że seminarium nie stało się dla mnie jakimś wyzwaniem w sensie relacyjności. Będąc zaangażowany w duszpasterstwo, doświadczam teraz, że im mocniejsze są więzi we wspólnotach, tym większym jest ona wyzwaniem. Pamiętam świadectwo jednego z małżonków, który powiedział, że dla niego doświadczenie prawdy we wspólnotach małżeńskich, a potem we wspólnotach Kościoła jest czymś wyzwalającym, że nie pozwala mu być człowiekiem o wielu*

twarzach. Chcę się odnieść do artykułu, na który natknąłem się w jednym z numerów „Pastores”. Jest to artykuł ks. Tomasza Biełlińskiego, opisujący funkcjonowanie seminarium w Paryżu, we Francji. Bardzo interesującą formę działania tego seminarium zaproponował kardynał Lustiger. Chodzi o to, że to seminarium jest doświadczeniem małych wspólnot. Seminarium jest podzielone na 8 czy 9 domów, wspólnot, w których klerycy doświadczają – o czym mówił ks. Rektor – pewnej integralności: i życia pastoralnego, i życia intelektualnego, i życia wspólnotowego. Co więcej, tam się pojawia pewne wyzwanie, ponieważ jest się bardzo blisko siebie. Doświadczenie bycia w seminarium zmusza do opowiedzenia się, do przemiany wewnętrznej. Dla mnie bardzo ciekawe jest to, że formacja seminaryjna – nie tylko w seminarium paryskim, ale i 9 innych diecezjach – rozpoczyna się rekolekcjami ignacjańskimi. Muszę przyznać, że kiedy jako ksiądz zacząłem przeżywać rekolekcje ignacjańskie, doszedłem do wniosku, że tego mi bardzo brakowało w seminarium. I jeżeli ci młodzi alumni przeżywają 30-dniowe rekolekcje ignacjańskie, to moim zdaniem jest to niesamowicie potrzebne, gdyż może przynieść wspaniałe owoce. Papież Benedykt powiedział o rekolekcjach ignacjańskich, że jest to narzędzie dla całego Kościoła, nie tylko dla jezuitów. Dlaczego nie mielibyśmy z tego narzędzia korzystać?

Ks. J. Meller: *Rozmawiamy tutaj, w gmachu seminarium, o formacji przyszłych kapłanów. Księżo Profesorze, jak wygląda sprawa formacji formatorów w zgromadzeniach zakonnych? Zakonnicy, przynajmniej częściowo, nie są duszpasterzami z natury, lecz jakby „przy okazji”. Ludzie przychodzą do zakonników, bo wiedza, że mogą znaleźć tam duchowy pokarm – i ten duchowy pokarm znaleźć powinni. Czy formacja zakonna jest nastawiona na to „ewentualne” duszpasterstwo?*

O. P. Ogórek: *Jeśli chodzi o formację zakonną, to zakony nie stanowią jakiegoś szczególnego getta. Dlatego w formacji zakonnej stosuje się normy, które Kościół określa w formacji kapłańskiej i ogólnochrześcijańskiej – choć jest tu pewna specyfika. W życiu zakonnym obecne muszą być trzy rzeczy: oratio, abnegatio i solitudo. Proszę mi jednak pozwolić wejść na nieco inny tor. Chodzi o to, że formatorami jesteśmy wszyscy – co nie znaczy, żebyśmy wschodzili, gdzie nas nie posiano – ale każdy z nas, chrześcijan, formuje. Formator jest osobą odpowiedzialną za formację z tytułu*

funkcji przez siebie pełnionej (rektor, ojciec duchowny, wychowawca, katecheta, profesor). Ważne jest, aby formator nie stał się deformatorem, bo takie przypadki mogą się zdarzyć. Dlatego stawia się wyraźnie pewne cechy o charakterze naturalnym i nadprzyrodzonym. Chodzi przede wszystkim o to, żeby formator był człowiekiem głębokiej wiary, a świadectwem wiary formatora powinno być głębokie życie modlitwy. Ma być człowiekiem żyjącym miłością Chrystusa. Miłość Chrystusa jest centrum jego życia duchowego. Chcę przypomnieć, że każdy z nas jest w pewnym sensie formatorem – nie w sposób formalny, ale nieformalny – i że nie można być anonimowym, że nasza postawa ma być świadectwem – albo będzie antyświadectwem. Jakość formatora zależy od jakości jego człowieczeństwa, formator bowiem bardziej oddziałuje tym, kim jest, niż tym, co mówi, a nawet tym, co czyni. To jest tak zwane „wychowanie nieformalne”, często bardziej skuteczne.

Formator ma być osobowością dojrzałą i spójną. Ważny jest nie tylko wybór odpowiednich osób, ale ich odpowiednie przygotowanie. W seminarium jest to cały zespół i powinna mu przyświecać jedna linia działania. Tylko osobowość dojrzała i scalona, wewnętrznie zharmonizowana może formować osoby dojrzałe. Inaczej będzie to wbrew naturze: niedojrzały formator „produkuje” niedojrzałe osoby. Można powiedzieć: mam formować osoby na wzór Chrystusa, a nie na swój własny. Formator winien posiadać zdrowy rozsądek, ale jednocześnie światło Ducha Świętego, aby być pokornym świadkiem tej tajemnicy, która jest tajemnicą duszy ludzkiej. Dzięki tej roztropności będzie mógł podejmować właściwe decyzje i stosować odpowiednie metody formacyjne, dostosowane – nie w sensie kompromisu – ale dostosowane do potrzeb i możliwości danej osoby. Tylko dzięki roztropności naturalnej przełożony może stosować odpowiednie metody. Dojrzałość uczuciowa, jako panowanie nad swoimi emocjami w różnych dziedzinach, jest warunkiem wewnętrznego spokoju formatora i, pośrednio, ma wpływ na atmosferę we wspólnocie seminaryjnej czy zakonnej. Formator, zanim będzie innych formował, pomagał stawać się bardziej dojrzałymi i zanim będzie przybliżał ich do Chrystusa, sam musi najpierw stać się dojrzały, bardziej godny, doświadczając osobistego nawrócenia i przemiany. Jest to warunek podstawowy, bez którego nie można być prawdziwym formatorem.

Ks. J. Meller: *Księżo Rektorze, słyszeliśmy, że i Rektorzy mają swoje spotkania formacyjne. Czy funkcjonuje w Kościele system przygo-*

towania kadr do pełnienia tak ważnej funkcji jak kierowanie czy praca wychowawcza w seminarium?

Ks. J. Bramorski: *Tak, choć wspomniane doroczne konferencje to raczej wymiana myśli i doświadczeń pomiędzy rektorami seminarium. Owszem, ma to również wymiar formacyjny. Natomiast istnieje bardzo ciekawa inicjatywa, nazwana „szkołą formatorów”, organizowana pod auspicjami Komisji ds. Duchowieństwa Episkopatu Polski, która działa w Krakowie i jest dwuletnią „szkołą” dla kapłanów pracujących w formacji seminaryjnej. Oferta szkoły kierowana jest także do osób konsekrowanych. Takie szkoły są również obecne w wymiarze Kościoła powszechnego. Osobiście uczestniczyłem w kursie dla formatorów seminaryjnych organizowanym przez Kongregację Wychowania Katolickiego w Rzymie. Tego typu inicjatywy są obecne w Kościele i coraz bardziej się upowszechniają.*

Ks. J. Meller: *Ojciec Profesor wspomniał, że nie tylko duchowni są formatorami, są nimi także osoby świeckie. Funkcjonują rozmaite grupy i wspólnoty, w których to właśnie świeccy – może niekoniecznie grają pierwsze skrzypce, ale są ważnymi osobami: animatorami, moderatorami, pełnią różne funkcje. Czasem spontanicznie ujawnia się tu ich talent, czasem potrzebują przygotowania i prowadzenia. Czy takie formy przygotowania liderów istnieją?*

Ks. J. Socha: *One funkcjonują w ramach samych ruchów, myślę, że w wielu jest to opracowane dość dobrze. Natomiast na forum diecezjalnym, przynajmniej u nas, dopiero się to zaczyna. O tyle jest to trudne, że są to osoby dość silnie zaangażowane w życie Kościoła i trudno „wyciągać” je z tego zaangażowania, i coś innego im proponować. Natomiast jest na pewno potrzeba formacji eklezjalnej, dotyczącej wizji Kościoła. O ile ta dojrzałość, na przykład w sensie formacji biblijnej, jest wysoka, to problem jest z formacją eklezjalną – i tu widzę potrzebę ogólnodiecezjalnej formacji dla animatorów, liderów poszczególnych ruchów. Chodzi o pokazanie pewnej wizji Kościoła. Często mówimy, że w pewnych wspólnotach czy ruchach jest trochę separatystyczne widzenie Kościoła. Potrzeba więc szerszego spojrzenia na Kościół i zobaczenia go jako Komunii, wspólnoty.*

Chcę natomiast jeszcze zapytać o rzecz następującą. Spotkałem się kiedyś z takim stwierdzeniem o. Tomasza Kwietnia, dominikanina,

który powiedział, że misją kapłana, księdza, jest prowadzenie innych do dojrzałości kapłaństwa powszechnego. Ksiądz jest po to, żeby inni zrozumieli swoje kapłaństwo powszechne. Czy w tym kontekście księży widzieliby potrzebę jakiejś zmiany lub pogłębienia w formacji w seminarium?

Ks. F. Krauze: *Nie wiem, czy będzie to dokładnie odpowiedź na to pytanie, ale myślę, że jest taki moment, który trzeba dowartościować już w seminarium. Przerażająca jest „statystyka 4%” obecności wiernych w ruchach i grupach, i pewnym postulatem byłoby uczulenie, czy dawanie szansy doświadczenia w seminarium takiego życia wspólnotowego. Są różne koła zainteresowań w seminarium, jest możliwość uczestniczenia latem w rekolekcjach, pielgrzymkach itd. – to jest jeden moment. On koresponduje z tym pytaniem. Ale jest i drugi biegun. Wydaje mi się, że są takie momenty duszpasterstwa ogólnego, o których się zapomina, a w każdym razie nie kojarzy bezpośrednio z ogniwem procesu formacyjnego. Takim ogniwem procesu formacyjnego jest konfesjonał, takim ogniwem procesu formacyjnego jest ambona. Koordynator diecezjalny „Dzieła Biblijnego” zwrócił uwagę, że czasami ksiądz przygotowuje się na spotkanie z małą grupą bardzo dobrze, gdy ma grupę 30 osób, a czasami może nie znaleźć tyle siły, żeby dobrze przygotować się do homilii – dobrze nie w sensie jakiejś wielkiej błyskotliwości, ale żeby ta homilia przekładała się później na fakty życia, żeby stawiała zadania przed słuchaczami, żeby odsyłała do lektur, do pewnych postaw. Tej homilii może wysłuchać kilka tysięcy osób w ciągu niedzieli i wydaje się, że w trakcie formacji nie można nie doceniać elementu tak zwanego duszpasterstwa masowego. Moim smutnym doświadczeniem jest to, że bardzo wielu penitentów nie jest w stanie przeprowadzić prawidłowo rachunku sumienia. Dziwi to, że ktoś po pół roku od ostatniej spowiedzi rzuca dwa grzeszki. Na pytanie o rachunek sumienia odpowiada „zrobiłem”, a na pytanie „jak?” odpowiada „modliłem się”. A potem, jeśli ktoś mówi „myślałem o grzechach”, pytam „a co myślałeś?” – „no, czułem, że to było niedobrze”. Odpowiadam: „wiesz, są tacy ludzie, którzy czują się świetnie, czyniąc zło, to są psychopaci, i są ludzie, którzy czują się bardzo źle czyniąc dobro. To emocjonalne, estetyczne uwarunkowania oceny swojego życia, bez zwrócenia uwagi na fakt, że chodzi o proces formacyjny własnego sumienia. Nie wiem, czy to nie wymaga na poziomie nawet konferencji Episkopatu jakiejś instrukcji katechetyczno-duszpasterskiej, żeby przypomnieć, że ra-*

chunek sumienia jest pewną rewizją życia, zestawieniem faktów własnego życia z prawem Bożym i kościelnym. Wiem, że sama instrukcja niczego nie rozwiąże, ale są takie podstawowe momenty formacyjne: konfesjonał, katecheza, kazanie, których nie wolno zaniedbać, myśląc w dalszej perspektywie o formacji seminaryjnej, czy formacji formatorów.

Ks. J. Socha: *Mnie chodziło o coś innego: jeśli mianowicie ksiądz ma być kimś, kto wtajemnicza w sakrament Chrztu, to zadaję sobie pytanie, czy my przechodzimy ten katechumenat po Chrzcie w czasie drogi seminaryjnej. Pamiętam moją refleksję (związaną z tym, co ksiądz Rektor powiedział: w seminarium jest pewna specjalizacja, jeden profesor wyklada to, drugi tamto), że, gdy skończyłem Seminarium, nie miałem ogólnej wizji, czym jest chrześcijaństwo, nauczyłem się teologii moralnej, dogmatycznej, Pisma św., ale potem, po latach kapłaństwa, musiałem sobie zadać pytanie, „o co chodzi w chrześcijaństwie?”, w co mam wtajemniczać ludzi, bo przecież nie mogę im wykladać teologii moralnej, dogmatycznej, ascetyki, jakichś poszczególnych przedmiotów, tylko mam ich wtajemniczyć w pewną całość, w pewną główną myśl. I zadaję sobie pytanie, czy w seminarium przechodzimy drogę chrześcijańskiego wtajemniczenia.*

Ks. J. Meller: *Na pewno jest to pytanie o sposób, w jaki przyszły formator będzie człowiekiem wierzącym, bo jest to podstawa przekazywania wiary później. To samo zresztą pytanie odnosi się do tych, którzy są katechetami czy animatorami, liderami, przełożonymi rozmaitych wspólnot, współpracownikami tych przełożonych, jak i do tych, którzy są w najbardziej naturalny sposób – jak tu już podkreślono – formatorami, czyli do rodziców, najzwyklejszych (z pełnym szacunkiem dla zwykłości) osób, które mają wpływ na kształtowanie chrześcijan. Tu wpływamy na bardzo szerokie wody katechezy dorosłych, przygotowania do Chrztu, katechezy dla chrestnych, katechezy okołosakramentalnej. Jest to więc, jak widać, „ocean formacji”, który można przepłynąć jedynie mając jasno wyznaczony kurs oraz dobrą, przygotowaną i odważną załogę.*



Uczestnicy dyskusji panelowej: *Jak formować przyszłych formatorów?*

KS. JACEK SOCHA
KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Niektóre słabości polskiej formacji seminaryjnej – uwagi na marginesie dyskusji „Jak formować przyszłych formatorów?”¹

Henry Nouwen, pisząc o kapłanie, nazwał go „zranionym uzdrowicielem”. Określenie to wskazuje zarówno na bolesną stronę życia księdza, jak i na niezwykle głęboką jego tożsamość i misję. Nouwen twierdzi, że właściwe przeżycie własnego zranienia pozwala stać się źródłem uzdrowienia dla innych, choć nie zawsze tak się dzieje².

O jakości życia i posługi kapłana w dużym stopniu decyduje okres formacji seminaryjnej. Doświadczenia, wiedza i wzorce postępowania, z jakimi styka się młody seminarzysta, mają znaczący wpływ na jego przyszłe kapłańskie życie. Również braki i „urazy”, których doświad-

¹ Niniejszy tekst powstał jako owoc osobistej refleksji autorów nad zagadnieniem współczesnej formacji seminaryjnej. Autorzy sformułowali swoje spostrzeżenia na podstawie doświadczeń i obserwacji, poczynionych w trakcie odbywania formacji przygotowującej ich do kapłaństwa, a następnie pracy w charakterze wykładowców i moderatorów w Gdańskim Seminarium Duchownym. Jednak są przekonani, że uwagi te mogą odnosić się do całokształtu formacji seminaryjnej, funkcjonującej w warunkach seminariów duchownych w Polsce. Ponadto, autorzy pragną zaznaczyć, że niniejszy tekst jest jedynie próbą wskazania niedostatków formacji seminaryjnej i nie rości sobie ambicji wyczerpującego omówienia wskazanych problemów, a tym bardziej podania gotowych rozwiązań. Choć wydźwięk tekstu może wydawać się negatywny – co jest nieuniknione, gdy podejmuje się kwestie problemowe – to jednak intencją, jaką towarzyszyła autorom, było realne zdiagnozowanie stanu formacji seminaryjnej oraz wskazanie kierunków, w których należy szukać możliwości jej udoskonalenia.

² Zob. H. Nouwen, *Zraniony Uzdrowiciel*, tłum. z ang. J. Grzegorzcyk, Poznań 1994.

czy w seminarium, w jakiś sposób przekładają się później na sposób realizowania powołania kapłańskiego. Dlatego rola osób odpowiedzialnych za tworzenie formacji seminaryjnej jest tak bardzo istotna.

Pewien sędziwy w latach kapłan zapytany, co zmieniłby w swoim życiu, gdyby mógł przeżyć swoje kapłaństwo od nowa, odpowiedział, że nade wszystko starałby się być bardziej współczującym i delikatnym. Stwierdził również, że jednym z głównych przesłań, którego nauczono go w trakcie formacji seminaryjnej, było zdanie: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Niestety, jak sam przyznaje, wprowadzał te słowa w życie bez miłosierdzia. Po wielu latach napisał: „Żałuję, że wielokrotnie byłem zbyt srogi dla ludzi. Co prawda byłem szczery, ale i niemiłosierny”³.

Powyższa historia wskazuje na niebezpieczeństwo zaistnienia istotnych braków w trakcie formacji seminaryjnej w życiu przyszłego kapłana. Z pewnością nie da się ich całkowicie wyeliminować z uwagi na ludzką ograniczoność. Warto jednak zastanowić się nad możliwościami zminimalizowania słabości i niedostatków formacji przygotowującej kandydatów do kapłaństwa. Jest to tym bardziej istotne, że zainwestowanie w jak najwłaściwszy kształt formacji seminaryjnej oznacza inwestycję na przyszłość, która obejmie nie tylko samych kapłanów, ale także wszystkich, z którymi zetkną się oni w swojej posłudze.

Obserwując i aktywnie uczestnicząc we współczesnej formacji seminaryjnej, pragniemy przyrzeć się jej krytycznie pod kątem pełności. W ostatnim czasie udało się nazwać i rozwinąć w praktyce poszczególne aspekty formacji seminaryjnej. Wyszczególniono nawet jej sfery, takie jak: formacja ludzka, formacja duchowa, formacja intelektualna i formacja pastoralna (duszpasterska)⁴. Jednak wciąż wielkim wyzwaniem pozostaje umiejętność całościowe realizowanie formacji i, dzięki temu, uniknięcie jej zatomiastnienia, które grozi przeoczeniem istoty.

W naszym odczuciu, zasadnicze problemy, które sprawiają, że formacja seminaryjna nie spełnia w wystarczającym stopniu swojego zadania, są ze sobą ściśle powiązane, podobnie jak układ naczyń połączonych: gdy w jednym ubywa wody, natychmiast to samo dzieje się w pozostałych. Wskazane przez nas poniżej problemy występują

³ Por. R. Rolheiser, *Prophecy-Challenge and comfort*, <http://www.ronrolheiser.com>, (06.08.2008).

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Rzym 1992, n. 43-59.

w wymienionych „obszarach” formacji – ludzkim, duchowym, intelektualnym i pastoralnym. Jednak każdy z nich odnosi się w gruncie rzeczy do kwestii zasadniczej, tzn. do braku całościowej wizji formacyjnej i spójnego jej realizowania.

Podstawowym mankamentem współczesnej formacji seminaryjnej jest nieumiejętność wtajemniczenia kandydata do kapłaństwa w pełnię i istotę misterium chrześcijańskiego. Wspominając własną formację seminaryjną (1988-1994 i 1993-1999), możemy śmiało stwierdzić, że wprowadzono nas w znajomość partykularnych dziedzin filozofii i teologii, ale nie wtajemniczono nas w chrześcijaństwo rozumiane jako określony sposób życia. Po ukończeniu seminarium nie byliśmy gotowi, aby powierzonych nam ludzi wprowadzać w tajemnicę wiary, gdyż sami nie zostaliśmy w nią integralnie wprowadzeni. Wiedzieliśmy, lepiej lub gorzej, czym są: Pismo Święte, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia duchowości, jak udzielać chrztu, sprawować mszę św., głosić homilię itd., ale nie mieliśmy całościowej wizji drogi wiary, jaką przechodzi chrześcijanin.

Wtajemniczenie chrześcijańskie polega przede wszystkim na odkrywaniu tajemnicy chrztu św. i przyjmowaniu płynącej z niego łaski. „Wejście” w tajemnicę chrztu jest życiodajne, tzn. daje nadzieję i uzdalnia do miłości. Chodzi więc o takie doświadczenie miłości Boga, które przemienia i, jak twierdzi Benedykt XVI, „tworzy fakty i zmienia życie”⁵. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁶ są dokumentem ukazującym tradycyjnie chrześcijańską inicjację, która ma szansę być życiodajną i zbawienną dla samego wtajemniczonego, jak i dla tych, którzy się z nim spotkają. Formacja seminaryjna, będąc formacją ludzi dorosłych, powinna więc mieć charakter mistagogiczny, podobny do pochrzcielnego katechumentatu. Aby tak się stało, relacja między formatorami a alumnami winna przybrać podobny charakter do tej, która istnieje między mistagogiem chrześcijańskim a katechumenem. W konsekwencji pojawia się więc postulat małych grup formacyjnych, których rola nie ogranicza się jedynie do cotygodniowych spotkań wychowawczych, lecz w dużym stopniu stanowi wspólnotę życia w codzienności.

Ciekawą inicjatywą, wychodzącą naprzeciw zgłoszonemu postulatowi, jest koncepcja seminarium zaproponowana przez francuskiego kardynała Jean-Marii Lustiger’a. Widząc mankamenty formacji w dużym seminarium, Lustiger zdecydował o wprowadzeniu modelu „do-

⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Rzym 2007, n. 2.

⁶ Zob. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 2007.

mów”. W każdym z nich wraz z formatorami zamieszkało od ośmiu do dwunastu seminarzystów. Taka forma dała możliwość zastosowania mistagogicznego charakteru wychowania oraz zniweczyła różnicę między rzeczywistością seminarium a realiami parafialnymi, gdyż większość domów formacyjnych była i jest związana z paryskimi parafiami⁷.

Młodzi ludzie są szczególnie uwrażliwieni na wzorce osobowe i poszukują autorytetów, na których mogliby się wzorować. Autorytet nie oznacza w tym wypadku jakiejś doskonałości pozbawionej jakichkolwiek znamion ludzkiej słabości, lecz przykład życia, który pokazuje, jak przewycięzać porażki i ułomności kondycji ludzkiej. Jednocześnie patrzenie młodego człowieka jest przeważnie mocno idealistyczne, co ma swoje dobre i złe strony. Istnieje konieczność, aby ów idealizm (szczególnie związany z wizją życia kapłańskiego) odpowiednio ukształtował. Seminarium nie powinno więc być „cieplarnią”, w której w nienaturalnych warunkach wzrastają przyszli kapłani, lecz raczej „poligonem”, na którym przeżywa się walki, zmagania, sytuacje zagrożeń i przeciwności oraz, przy bliskiej obecności i życzliwym, choć wymagającym, wsparciu moderatorów, nabywa się umiejętności radzenia sobie w realnych, a więc trudnych warunkach życia i posługi kapłańskiej. Podobnie jak nie wolno wysłać na front żołnierza nieprzygotowanego, niepotrafiącego posługiwać się bronią i stosować właściwej taktyki walki, tak błędem jest posyłanie do pracy duszpasterskiej kapłanów, którzy na etapie seminarium nie skonfrontowali się z realiami kapłańskiej codzienności. Oczywiście, nie chodzi o to, aby uodpornić alumna na wszystkie możliwe okoliczności i wydarzenia; nie jest to zresztą możliwe. Trzeba natomiast dać mu odpowiednią „broń” i nauczyć go, jak w określonej sytuacji zrobić z niej użytek.

W tym kontekście należałoby ponownie przemyśleć rolę i zakres działania moderatorów seminaryjnych. Przyjęty i formalnie określony w dokumentach kościelnych rozdział między funkcją ojca duchownego i opiekuna roku (prefekta, prorektora ds. wychowania)⁸ w praktyce niejednokrotnie skutkuje w świadomości wychowanków seminarium schizofrenicznym wytworzeniem dwóch światów: wewnętrznego i zewnętrznego. Rola opiekuna roku sprowadza się do tzw. zakresu zewnętrznego i nie daje narzędzi do wnikliwej i prawidłowej oceny zdatności kandydata. Prefekt jest często traktowany przez kleryków

⁷ Por. J.-M. Lustiger, *Kapłani których daje Bóg*, tłum. z fr. Z. Pająk, Kraków 2002, s. 185-186.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*, dz. cyt. n. 66.

jako „stróż porządku seminaryjnego”, który ma za zadanie dyscyplinować osoby wyłamujące się z zachowania regulaminu. W konsekwencji, nie mając wglądu w świat wewnętrzny alumna, może ocenić jego postawę jedynie na podstawie czysto zewnętrznego zachowania. Trudno mu jest w takiej sytuacji udzielać alumnowi odpowiedniego wsparcia. Z jednej strony więc nakłada się na moderatora seminaryjnego obowiązek rozeznania, w imieniu Kościoła, gotowości alumna do kontynuowania formacji na kolejnych jej etapach oraz ostatecznie do przyjęcia święceń, a z drugiej strony pozbawia się go niezbędnych ku temu środków. Nie deprecjonując znaczenia „strony zewnętrznej”, należałoby ściśle powiązać ją z życiem wewnętrznym kandydata do kapłaństwa także poprzez jedną osobę prowadzącego-opiekuna. Zatem, propozycją wartą przedyskutowania byłoby udzielenie opiekunowi roku kompetencji ojca duchownego z wyłączeniem zakresu spowiedzi sakramentalnej. Wybór spowiednika (którym nie mógłby być opiekun roku) byłby osobistą decyzją alumna, natomiast wyznaczony opiekun roku pełniłby obowiązki, które aktualnie zostały rozparcelowane między prefekta i ojca duchownego. Zgłoszony postulat mieści się w zasadniczym dążeniu do całościowego traktowania formacji seminaryjnej.

Jeszcze inny problem ujawnia się w zagadnieniu ciągłości i jednolitości formacji. Częste zmiany moderatorów seminaryjnych powodują, że proces wychowawczo-formacyjny traci swą dynamikę i głębię. Współczesna pedagogika i psychologia rozwoju osobowego wyraźnie wskazują na większą skuteczność oddziaływania wychowawczego w sytuacji, gdy ta sama osoba prowadzi przez dłuższy czas proces formacji, mając dzięki temu okazję do wnikliwego poznania wychowanków oraz zawiązania z nimi bliskiej relacji osobowej. Obustronna otwartość, niezbędna w prawidłowym procesie formacyjnym, rodzi się w czasie i wymaga wzajemnego poznania się. Oddziaływanie wychowawcze najskuteczniej funkcjonuje w klimacie wzajemnego zaufania, którego nie sposób wytworzyć z dnia na dzień. Warto więc potraktować formację seminaryjną dalekowzrocznie i planować ją tak, aby formator-opiekun roku mógł, wraz ze swoimi wychowankami, przejść cały cykl formacyjny poprzez kolejne lata pobytu kleryków w seminarium. Częste doraźne zmiany wychowawców seminaryjnych, podyktowane zazwyczaj brakiem odpowiedniej polityki personalnej w danym Kościele diecezjalnym, sprawiają, że alumni przechodzą „z rąk do rąk” i tracą poczucie ciągłości w procesie formacji. Za każdym razem, gdy następuje zmiana, coraz trudniej jest im otwierać się na nowego

opiekuna, gdyż budowanie relacji rozpoczyna się praktycznie od początku.

Wydaje się, że „styl kontynuacji” jest także bardziej mobilizujący i twórczy dla samego opiekuna, choć z pewnością wymaga od niego większego zaangażowania oraz wzięcia na siebie większej odpowiedzialności. Ponadto, przyjęcie proponowanego wzorca mogłoby pozwolić na kontynuowanie skutecznej formacji także po zakończeniu etapu pobytu w seminarium. W perspektywie stałej formacji kapłańskiej rola i zadania opiekuna roku mogłyby zostać przedłużone na okres realizowania posługi kapłańskiej przez jego wychowanków. Kontynuowałyby on w ten sposób proces ich formacji na nowym etapie ich życia. Mógłby więc skutecznie towarzyszyć im w okresie życia kapłańskiego, stając się coraz bardziej przyjacielem, powiernikiem, rzeczywistym – a nie tylko z nazwy – „starszym bratem w kapłaństwie”. To z kolei przyczyniłoby się do zachowania jedności między formacją seminaryjną i stałą formacją kapłańską, a tę ostatnią uczyniło czymś więcej niż tylko okresowym doksztalcaniem duchowieństwa.

Wydaje się również, że formacja prowadzona we współczesnym polskim seminarium nie owocuje dojrzałością duchową absolwentów seminariów. Wynika to m.in. z faktu, iż klerycy często nie doświadczają w swojej drodze duchowej radykalizmu Ewangelii. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że spotykają się oni z „rozbrojonym chrześcijaństwem”. Potwierdzeniem tego stanu jest wielokrotnie przez nas obserwowana postawa skupiania się na tym, co drugorzędne i zewnętrzne, z równoczesnym pomijaniem tego, co najistotniejsze. Postawa radykalizmu ewangelicznego, obecna w wielu środowiskach kościelnych (np. we wspólnotach neokatechumenalnych), postrzegana jest jako postawa nienormalna i „dziwactwo”. Wynika to z błędnego rozłożenia akcentów, którego Kościół doświadczył także w przeszłości, gdy radykalizm ewangeliczny traktowano jako coś przynależnego tylko wąskiej grupie ludzi (mnichom klauzurowym, pustelnikom itp.).

Współczesny świat żąda od wszystkich chrześcijan, ale w pierwszej kolejności od duchownych, radykalizmu ewangelicznego. Jedynie autentyczne, pełne przyjęcie i zastosowanie wezwań Ewangelii daje życie Kościołowi. Postawy radykalizmu nie da się jednak osiągnąć „na skrót”. Jest ona wynikiem zgody na działanie Boga i stawianie Jego samego na pierwszym miejscu, a co za tym idzie, na odchodzenie od egoizmu, pragmatyzmu i źle pojętego indywidualizmu. W tym kontekście trzeba uznać, że jednym z narzędzi, które pomagają chrześcijanom wchodzić w postawę radykalizmu ewangelicznego są ćwiczenia duchowe św. Ignacego z Loyoli, które stały się sprawdzoną propozycją

dla całego Kościoła, a nie jedynie dla jezuitów. Zatem, propozycją wartą rozważenia jest wprowadzenie tygodniowych i trzydziestodniowych rekolekcji ignacjańskich jako elementu normalnej drogi formacji duchowej alumnów lub innych, równie mocno angażujących duchowo, form życia wewnętrznego.

Ponadto, formacja seminaryjna powinna proponować klerykom takie praktyki i doświadczenia duchowe, które są autentycznie „życiodajne” dla ich rozwoju w perspektywie życia kapłańskiego. Istotne jest, aby nie traktować alumnów „usługowo”, jako „pogotowia ratunkowego” dla inicjatyw duszpasterskich, którym nagle zabrakło osobowego wsparcia. Formy aktywności duszpasterskiej alumnów muszą być dokładnie przemyślane i zaplanowane pod względem celu, któremu mają służyć. Każde doświadczenie zdobyte w trakcie odbywanych praktyk powinno być odpowiednio przeanalizowane wraz z alumnem, aby mógł on dostrzec jego znaczenie i wyprowadzić wnioski dla kolejnych działań. Warto więc zrewidować dotychczasowe propozycje aktywności kleryckich przeżywane w czasie wakacji i w ciągu roku akademickiego, aby zaproponować alumnom rekolekcje, sesje formacyjne, kursy ewangelizacyjne i kontakty z poszczególnymi osobami oraz grupami duszpasterskimi, które pozwoliłyby na głębokie i autentyczne zaangażowanie duchowe. Równocześnie należałoby zrezygnować z tych form, które nie stwarzają kandydatom do kapłaństwa okazji do doświadczenia autentyzmu i radykalizmu wiary chrześcijańskiej oraz rozwinięcia posiadanych talentów i zdolności.

Kolejny poważny brak w formacji seminaryjnej można dostrzec w zakresie formacji intelektualnej. Wydaje się, że wynika on z charakteru współczesnego nauczania teologii, która, podobnie jak inne dziedziny naukowe, jest silnie zatowarzyszona. W rzeczywistości polskiego seminarium klerycy otrzymują intelektualne „kawałki tortu filozoficzno-teologicznego”, natomiast wielu z nich nie jest w stanie zobaczyć i „posmakować” go w całości. Kard. Lustiger, zauważając powyższy problem, zaproponował w swoim seminarium duchownym tzw. metodę seminariów pracy. Ćwiczenia te kładą nacisk na rozważania wspólnotowe i naukową pracę w zespole. Na takim seminarium studenci nie muszą się zdawać na wiedzę jednego profesora; pracują z trzema lub czterema, którzy w obecności studentów mogą dyskutować i przedstawiać różnorodność punktów widzenia w jedność wiary. Kard. Lustiger stwierdza: „Ta interdyscyplinarna metoda może wydawać się

szczegółem technicznym. Jest jednak jednym z miejsc, w którym zakorzenienia się teologiczny zmysł Kościoła”⁹.

Ciekawą inicjatywę, podejmującą opisany powyżej problem, można spotkać także w jednym z polskich seminariów diecezjalnych. W ramach ćwiczeń z teologii w danym roku akademickim klerycy przeprowadzali analizę tych samych problemów teologicznych z różnych punktów widzenia. Pracowali więc nad jednym zagadnieniem z wykładowcami teologii moralnej, teologii dogmatycznej, liturgiki i Pisma Św. Wydaje się, że taka metoda warta jest upowszechnienia, gdyż umożliwia dostrzeżenie i zrozumienie ścisłych związków występujących między poszczególnymi dyscyplinami teologicznymi. Ponadto, uczy ona pracy zespołowej, której umiejętność jest kapłanowi niezwykle potrzebna.

Trzeba także zauważyć, że bardzo poważnym mankamentem w formacji intelektualnej polskiego seminarium jest brak jednego z istotnych „kawałków tortu filozoficzno-teologicznego”, jakim jest teoretyczna i praktyczna teologia ewangelizacji. Wydaje się, że w ostatnich latach przeakcentowano rolę katechetyki, a pominięto rolę ewangelizacji. Współczesny kapłan, jeśli nie zostanie uformowany do ewangelizacji na miarę wymagań naszych czasów, będzie bezradny wobec wyzwań i trudności, z którymi się zetknie. Obecnie Kościół potrzebuje ewangelizatorów co najmniej tak samo jak katechetów. Miał rację zmarły niedawno ksiądz Janusz Witkowski, założyciel Katolickiego Stowarzyszenia na Rzecz Wspierania Dział Nowej Ewangelizacji „Jezus Żyje”, zauważając, że Kościół dojrzał już do podjęcia i zinstytucjonalizowania wyzwań katechetycznych w formie wydziałów katechetycznych przy kuriach i wprowadzenia katechetyki jako przedmiotu nauczania, ale dzisiaj istnieje równie pilna potrzeba zinstytucjonalizowania ewangelizacji w formie wydziałów ewangelizacji w kuriach biskupich i wprowadzenia teologii ewangelizacji do formacji intelektualnej i duszpasterskiej w seminarium duchownym¹⁰. Patrząc na rzeczywistość Kościoła w Polsce, można odnieść wrażenie, że nowa ewangelizacja prowadzona przez duchownych, której jedną z form jest np. działalność szkół nowej ewangelizacji *Redemptoris Missio*, to nadal hobby zapaleńców, którzy do tej posługi nie zostali uformowani w seminarium duchownym, ale poza jego murami. Powyższą tezę potwierdza obojętny stosunek wielu formatorów semina-

⁹ Por. J.-M. Lustiger, *Kapłani których daje Bóg*, dz. cyt., s. 191.

¹⁰ Por. J. Witkowski, *Moja przygoda z nową ewangelizacją*, *Studia Gdańskie* 20(2007), s. 20.

ryjnych do takich narzędzi ewangelizacyjnych, jakimi są np. kursy ewangelizacyjne prowadzone przez szkoły nowej ewangelizacji. Często powodem niechęci, lęku lub obojętności wobec dzieł nowej ewangelizacji jest zwykła ignorancja¹¹. W powyższym kontekście jawi się pytanie: jeśli pomijamy dane nam przez Ducha Bożego narzędzia ewangelizacyjne, co oferujemy w zamian polskiemu klerykowi?

Od dawna pojawiają się głosy, że tzw. *ratio studiorum*, stanowiące program edukacyjny dla seminariów, wymaga istotnych zmian, które dostosowałyby formację intelektualną do potrzeb współczesnego duszpasterstwa. Jest to niewątpliwie słuszna uwaga, która nadal nie znajduje dostatecznego oddźwięku w decyzjach kompetentnych instytucji kościelnych¹². Wydaje się jednak, że spory margines swobody mają w tym względzie poszczególne seminaria. Wykłady fakultatywne, tzw. wykłady wspólne dla całego seminarium, konferencje naukowe i sympozja organizowane przez seminaria, zapraszanie kompetentnych wykładowców z innych ośrodków naukowych itp. stanowią szansę rozszerzenia i uzupełnienia formacji intelektualnej alumnów. Nie chodzi tylko o zwiększenie ilości godzin wykładowych, lecz o proponowanie takich tematów i form ich prezentacji, które zainteresują kleryków, skłonią do samodzielnego przemyślenia prezentowanych kwestii oraz pomogą im w powiązaniu zagadnień z różnych dziedzin filozofii i teologii z problemami współczesnego świata¹³.

¹¹ Na temat szkół nowej ewangelizacji *Redemptoris Missio* polecamy artykuł: ks. W. Szlachetka, *Szkoły nowej ewangelizacji „Redemptoris Missio” w dziele formacji uczniów*, w: *Bądźmy uczniami Chrystusa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006-2010*, red. S. Stułkowski, Poznań 2007, s. 242-256.

¹² Potwierdzeniem tego może być wypowiedź abp. J. Życińskiego, uczestnika niedawnego spotkania Kongregacji Wychowania Katolickiego na temat reformy *ratio studiorum* (21-23.01.2008): „(...) Powstał nawet dylemat, czy potrzebne jest radykalnie nowe *ratio*, czy też wystarczą poprawki do obecnego. Większość zabierających głos wypowiedziała się za poprawkami, co jest reakcją dość typową. Zazwyczaj, gdy podejmujemy nowy problem, najpierw do głosu dochodzą ostrożniejsi. Ale z tego wcale nie wynika, że ta ostrożniejsza wizja będzie dominować pod koniec debat.

KAI: Rozumiem, że sprawa ewentualnej reformy *ratio studiorum* dla całego Kościoła powszechnego potrwa jeszcze przez pewien czas?

- Następną sesja plenarna Kongregacji Wychowania Katolickiego odbędzie się za dwa lub trzy lata, więc dopiero wtedy mogłyby zapaść jakiekolwiek decyzje. (...)” Zob. <http://www.ewangelizacja.pl/abp-zycinski-reforma-ratio-studiorum-odpowiedzia-na-wyzwania-epoki/>, (16.08.2008).

¹³ Por. M. Starowieyski, *Odbudować pomosty. Kryzys kultury chrześcijańskiej i seminarium*, W drodze (2002)9, s. 89-108.

Formacja seminaryjna nie pozostaje w izolacji wobec pozostałych form działalności Kościoła. Szczególnie mocno jest ona związana z rozumieniem posłannictwa kapłanów i roli, jaką powinni pełnić w Kościele i we współczesnym świecie. Odczytanie „znaków czasu” dotyczących kapłaństwa hierarchicznego, jest więc podstawą dla wyznaczenia kierunków rozwoju formacji seminaryjnej. Być może wciąż w zbyt ograniczonym zakresie Kościół wsłuchuje się w głos samych kapłanów, którzy, znajdując się na „pierwszej linii frontu”, mogą ocenić, czego zabrakło w ich przygotowaniu do podjęcia posługi wynikającej z przyjętych święceń. Odkrywając własne słabości i dzieląc się swoimi doświadczeniami, mogliby przyczynić się do wychwycenia niedostatków formacji seminaryjnej. W ten sposób, „zranieni uzdrowiciele” rzeczywiście okazaliby się narzędziem uzdrowienia ze słabości obecnych w formacyjnej działalności seminarium, z którego sami wyszli.

Słabości mają z pewnością swój negatywny wydźwięk w życiu człowieka, ale mogą stać się również przestrzenią odnowy. Już Św. Paweł stwierdził, że „moc (...) w słabości się doskonali” (2Kor 2,19). Drogą do przemiany jest przede wszystkim szczerze uznanie istnienia tego, co słabe i precyzyjne zlokalizowanie oraz nazwanie słabości. Zmiany strukturalne dotyczące formacji seminaryjnej mogą okazać się skuteczne dopiero wtedy, gdy zostaną wyznaczone oddolnie, przez nagromadzone doświadczenia i wyprowadzone z nich wnioski. Należy mieć nadzieję, że Kościół w Polsce zechce w końcu odważnie rozemnieć i podjąć wyzwania, jakie stoją przed formacją seminaryjną przygotowującą kandydatów do kapłaństwa. Zmniejszająca się liczba kandydatów zgłaszających się do seminariów duchownych w naszym kraju powinna być dodatkowym bodźcem, który zmobilizuje do ponownego przemyślenia całości formacji seminaryjnej: jej istoty, celu, metod i wyzwań, które przed nią stoją.

Na obrzeżach formacji chrześcijańskiej



KS. JAN JERZY JASIEWICZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

Klasztor cysterski w Oliwie jako nośnik kultury muzycznej na Pomorzu¹

Badania naukowe nad kulturą najstarszego okresu naszej państwowości potwierdzają głębokie osadzenie Polski w kręgu kulturowego dziedzictwa Zachodniej Europy. U progu drugiego milenium nośnikami kultury, zaznaczającymi swą powszechną obecność w Europie były zakony. Jednym z nich był zakon cysterski, biorący swą nazwę od francuskiej miejscowości Citeaux, łac. *Cistercium*, gdzie w roku 1098 św. Robert (1028-1111), benedyktyński opat z Molesmes, założył pierwszy klasztor. Do rozkrzewienia zakonu przyczyniła się znacznie aktywność św. Bernarda z Clairvaux (zm. 1153), który około 1070 roku zgłosił się do nowej wspólnoty monastycznej.

W okresie od XI do XV wieku liczba fundacji opactw cysterskich na terenie całej Europy wzrosła do około trzystu pięćdziesięciu. Szybka ekspansja cystersów uczyniła z nich potężny ruch, będący stymulatorem doniosłych przemian społeczeństw całej Europy.

Na lata 1135-1140 przypada okres formowania się własnego śpiewu cystersów, który, w myśl reguły, zajmował bardzo ważne miejsce w życiu zakonu. Prekursorem w tej dziedzinie był Wilhelm z Volpiano, który dokonał klasyfikacji śpiewów według poszczególnych modusów. Jego przemyślenia stały się punktem wyjścia dla reformy chorału cysterskiego, którą, pod patronatem św. Bernarda z Clairvaux, przeprowadzili około roku 1148 Guidon z Charlieu oraz Guidon z Longpont, kierując się zasadą jedności modalnej. W ten sposób około 1190 roku powstał zbiór wszystkich ksiąg liturgiczno-muzycznych, które otrzymały nazwę *Codex normalis*.

¹ Tekst wykładu wygłoszonego podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego 2007/2008 w Gdańskim Seminarium Duchownym.

Taką tradycję muzyczną przejął klasztor w Oliwie, założony w 1186 roku, jako jedno z sześciu na Pomorzu opactw cysterskich z linii Clairvaux. Liturgiczne śpiewy oficjum brewiarzowego wyznaczały porządek dnia w klasztorze. Chórem śpiewaków, utworzonym z zakonników, kierował kantor, któremu w prowadzeniu zespołu oraz kształceniu nowicjuszy pomagał drugi śpiewak – sukcentor.

Pierwsza wzmianka o kantorze oliwskim, bracie Sybrandusie, pochodzi z 1224 roku i jest równocześnie najstarszą informacją podającą nazwisko muzyka z terenu Pomorza. Kolejne informacje o klasztornych kantorach pojawiają się w źródłach dopiero od roku 1593, a pierwszym wymienionym z nazwiska jest, pochodzący z Braniewa, Maciej Rohr. To właśnie z tego miasta, będącego wówczas mocnym ośrodkiem kontrreformacji, przybywało do Oliwy bardzo wielu wykształconych ludzi, którzy wnieśli wiele dobrego dla podniesienia znaczenia śpiewu i muzyki w tej monastycznej wspólnoty. Był to czas, kiedy uchylono już zakaz gry na organach, obowiązujący jeszcze do 1485 roku.

W *Annales Monasterii Olivensis*, pod datą 1595, wymienione zostało nazwisko organisty oliwskiego, o. Andrzeja Syberusa, który jako pierwszy zagrał na nowych wielkich organach, zbudowanych przez organmistrza z Ornety, Krystiana Neumanna. Kronikarz informuje: „odtąd całe oficjum odprawiane było z organami”². Tak więc można wysnuć przypuszczenie, iż od tego momentu gra organowa w Oliwie stała się elementem składowym śpiewanego oficjum, występując na przemian ze śpiewem lub pełniąc funkcję akompaniamentu.

W okresie urzędowania w Oliwie kantora Marcina Rautenberga doszło do wydarzenia o wielkiej randze artystycznej, kiedy to w roku 1613 Jakub Apfell rozpoczął pracę nad tabulaturą organową. Kodeks ten, spisany około 1619 roku, zawiera 329 utworów zapisanych nowo niemiecką notacją tabulatorową, w której wszystkie głosy notowane są przy pomocy liter. Kompozytorzy wymienieni z nazwiska to, m.in.: Orlando di Lasso, Orazio Vecchi, Giovanni Croce, Andreas Hakenberger, Hans Leo Hassler. Aktualnie tabulatura znajduje się w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (sygn. F 15-284). Oliwską proveniencję rękopisu stwierdza inskrypcja na pierwszej karcie: „Monasterii Olivensis Ordinis Cisterciensis in Prussia”³.

² *Annales Monasterii Olivensis Ord. Cist. aetate posteriores*, Thotn 1916-1919, s. 142.

³ J. Janca, *Oliwskie tabulatury organowe. Nowe źródła do historii muzyki w Gdańsku i na Warmii*, w: *Muzyka Gdańska wczoraj i dziś*, t. 2, Gdańsk 1992, s. 6.

Oliwa jest również prawdopodobnym miejscem powstania tabulatury lutniowej. Zawiera ona ponad 200 kompozycji zapisanych francuską notacją tabulatorową. Kompozytorzy wymienieni z nazwiska to, wspomniani już: Orlando di Lasso i Hans Leo Hassler, a także Jacobus Praetorius, Valentin Haussmann, John Dowland. Rękopis ten, podobnie jak tabulatura organowa, znajduje się w Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (sygn. F 15-285).

Tabulatura lutniowa daje pewne wyobrażenie o muzyce kameralnej oliwskiego konwentu. Miejscowi opaci utrzymywali różnorodne kontakty z domami szlacheckimi. W XVII wieku również polscy królowie bywali goszczeni w Oliwie. Stąd też wielka dbałość miejscowych władz duchownych o zachowanie wysokiego poziomu wykonywanych utworów oraz właściwy dobór repertuaru. Warto w tym miejscu wspomnieć sztandarową postać tego okresu, o. Michała Antoniego Hackiego (1630-1706), opata i kompozytora. Wykształcenie teologiczne, uwieńczone doktoratem, otrzymał w Brabancji, prawdopodobnie na słynnym flamandzkim uniwersytecie katolickim w Leuven, natomiast kompozycję studiował u Marca Antonia Cestiego w Rzymie. Jednakże kompozycje jego nie zachowały się i jak dotąd należy uznać je za zaginione. Wielokrotnie natomiast w dokumentach klasztornych podkreślana jest wielka troska opata Hackiego o podniesienie poziomu artystycznego śpiewu chorałowego⁴.

Wiek XVIII to okres intensywnej działalności muzycznej w opactwie oliwskim. Wraz z objęciem urzędu przez nowego, obdarzonego zmysłem artystycznym opata Jacka Rybińskiego (1740-1782), wielkiego mecenasa sztuki, rozpoczęła się dla muzyki oliwskiej pełna blasku i świetności epoka. Na ten okres przypada bowiem budowa małych i wielkich organów. Od około 1740 roku wyraźnie mówi się już w źródłach o „*musica olivensis*”, a także „*nostra cappella*”⁵.

W 1742 roku konwent cysterski w Oliwie podjął, z inicjatywy opata Rybińskiego, uchwałę o daleko idących konsekwencjach, aby przyjmować do klasztoru jedynie nowicjuszy utalentowanych muzycznie. Ponadto, w celu rozwoju własnego zespołu instrumentalnego, sprowadzeni zostali do klasztoru wybitni wirtuozi z Czech, którym, po sprawdzeniu umiejętności muzycznych, zaproponowano wstąpienie do zakonu. Oni to w głównej mierze zachwycali swoją grą i śpiewem lud

⁴ J. Jasiewicz, *Twórczość kompozytorska O. Urbana Mullera z klasztoru cysterskiego w Oliwie*, *Seaculum Christianum* 1(1994)1, s. 235.

⁵ *Annales Monasterii Olivensis Ord. Cist. aetate posteriores*, dz. cyt., s. 594.

wypełniający oliwską świątynię. Oni także wykształcili wielu znakomitych śpiewaków i kompozytorów.

W połowie XVIII wieku utworzono w Oliwie zespół wokально-instrumentalny, składający się wyłącznie z braci zakonnych, którego bardzo wysoki poziom artystyczny doceniali krytycy muzyczni z Gdańska, będącego w tym czasie był ośrodkiem niezwykle bujnego życia koncertowego. W mieście organizowano dla melomanów cotygodniowe koncerty, na których wykonywano utwory kompozytorów północnoniemieckich (Berlin), południowoniemieckich (Mannheim) oraz wczesne utwory klasyków wiedeńskich, najczęściej Józefa Haydna.

Johann Hingelberg w swojej publikacji z 1785 roku *Uber Danziger Musik und Musiker* napisał, że „oliwska kapela składająca się z duchownych, była przed kilkoma laty zdumiewająco bardzo dobra”⁶. Zachowały się nazwiska muzyków oliwskich z tego okresu. Byli to, m.in.: Leopold Milde – basista, Piotr Teymler – skrzypek, Rafał Nerlich – tenor, Urban Muller – kompozytor. Zespół ten w większe święta czy uroczystości zasilany był także obcymi śpiewakami i muzykami. Znamiennym dla stosunków gdańskich był fakt wzajemnej współpracy na uroczystych nabożeństwach w kościele cysterskim w Oliwie muzyków katolików i luteranów. Początki tej współpracy sięgają I poł. XVII w.

Wielka pochwała muzyki wykonywanej w klasztorze oliwskim dociera do nas z pozaklasztornego źródła w latach 1635-1636. Otóż francuski kardynał Richelieu wysłał w tym czasie do Gdańska prezydenta paryskiego parlamentu, hrabiego d’Avaux, w celu zaproponowania pośrednictwa w polsko-szwedzkich pertraktacjach pokojowych. Adwokat i sekretarz francuskiego posłannika, Charles d’Ogier, obszernie opisywał w swoim pamiętniku ten długi pobyt, w którego programie było również uczestnictwo w cysterskich nabożeństwach w Oliwie. W swoim *Dzienniku podróży do Polski* wspomina, m.in.: „muzyka, zarówno podczas mszy jak i podczas niesporów, była znamienita, albowiem cystersi zwykli skrzykiwać z miasta moc muzyków, choćby i odmiennej religii, zaczętem nawzajem i katolicy służą pomocą luteranom przy ich muzyce na ich święta”⁷.

Relacja Charlesa d’Ogiera pochodzi z okresu urzędowania w gdańskim kościele Mariackim kantora Kacpra Forstera Starszego (1574-1652), który w późniejszych latach przeszedł na katolicyzm i zmarł

⁶ J. Hingelberg, *Uber Danziger Musik und Musiker*, Danzig 1785, s. 29n.

⁷ K. Ogier, *Dziennik podróży do Polski*, t. 2, Gdańsk 1953, s. 73.

w klasztorze oliwskim 16 maja 1652 roku. Natomiast jego syn, znany jako wybitny kompozytor Kacper Forster Młodszy, po pobycie w Warszawie, Rzymie, Kopenhadze, Hamburgu i Dreźnie, powrócił do rodzinnego grodu nad Motławą, aby, jak podaje Johann Mattheson, „wzorem swego ojca przejść na katolicyzm i w klasztorze oliwskim spędzić resztę swego życia”⁸. W tym czasie tworzył piękną muzykę przeznaczoną do wykonywania w niedziele i święta, posyłał wszystkie te utwory do Gdańska, a raz w tygodniu był osobiście obecny w trakcie ich wykonywania.

Współpraca gdańskich kantorów z klasztorami oliwskimi kontynuowana była przez Crato Butnera, ewangelickiego kantora przy kościele św. Katarzyny. To on w czasie wielomiesięcznych pertraktacji pokojowych między Polską, Szwecją i Brandenburgią, w Oliwie wiosną 1660 roku, skomponował wielkie *Te Deum* na 12 głosów i 8 instrumentów, które wykonane zostało po podpisaniu układu pokojowego w Oliwie na początku maja tegoż roku.

Praktyka wspomagania kapeli oliwskiej muzykami z innych ośrodków, zarówno duchownymi jak i świeckimi, była kontynuowana także w wieku XVIII. Na podobnych zasadach współpracowali ze sobą muzycy Oliwy i Pelplina. Sądząc z ożywionej współpracy kulturalnej obu ośrodków, można wysnuć przypuszczenia, iż w Oliwie wykonywane były kompozycje pelplińskich cystersów: Franciszka Bartela (zm. 1758), Józefa Fritzchego (zm. 1770) oraz Eugeniusza Elstnera (zm. 1798), za czym przemawia obecność kompozycji o. Urbana Mullera w repertuarze kapeli pelplińskiej.

Wraz zakończeniem około 1760 roku budowy nowego pałacu opackiego, posiadającego wspianą salę koncertową, której ściany zdobiła sztukateria przedstawiająca instrumenty muzyczne, również i świecka muzyka w Oliwie przeżywała okres swojego rozkwitu. W czasie kadencji opata księcia Karola von Hohenzollerna, pod koniec XVIII wieku, koncertami odbywającymi się w pałacu opackim kierował muzyk Rady Miejskiej z Gdańska, Gotfryd Eichmann.

Fakty te wskazują wyraźnie na powagę, z jaką w opactwie oliwskim traktowano to wszystko, co w jakikolwiek sposób wiązało się z kulturą muzyczną tego miejsca. Tę wielką troskę władz zakonnych o wysoki poziom życia kulturalnego, dostrzegali przebywający gościnnie w Oliwie cudzoziemcy.

⁸ J. Janca, *Zarys muzyki w klasztorze oliwskim w latach 1224-1831*, Gdańsk 1991, s. 36.

Przykładem mogą być pełne zachwyty zapiski dziennika podróży szwajcarskiego astronoma, profesora Uniwersytetu w Berlinie, Daniela Johanna Bernoulliego, który, goszcząc w Gdańsku w latach 1777-1778, miał możliwość zwiedzania klasztoru i jego wspaniałego otoczenia.

Godnym spadkobiercą i kontynuatorem tradycji muzycznej „złotego wieku” opactwa oliwskiego, a jednocześnie ostatnią wielką gwiazdą, która zaświeciła pełnym blaskiem przed kasatą klasztoru, która nastąpiła w 1831 roku, był żyjący tam w połowie XVIII stulecia, wspomniany już organista a nade wszystko znakomity kompozytor, o. Urban Muller. Liczba odkrytych dzieł, względnie odpisów jego kompozycji, wzrosła w ostatnich latach do dwudziestu siedmiu. Zdecydowana większość z nich to utwory wokalnie-instrumentalne. Największy zbiór jego utworów znajduje się w klasztorze O.O. Jezuitów w Świętej Lipce, natomiast po kilka kompozycji posiadają klasztor na Jasnej Górze, Biblioteka Seminaryjna w Pelplinie, Muzeum Narodowe w Pradze, klasztor w Mogile oraz kościół parafialny p.w. św. Anny w Barczewie. Aktualne zbiory oliwskie nie odnotowują ani jednego utworu Urbana Mullera.

Z wielkim uznaniem o kompozycjach cystersa z Oliwy wypowiadali się współcześni mu muzycy gdańscy, chociażby wzmiankowany już Johann Hingelberg, który, w dziele *O gdańskiej muzyce i gdańskich muzykach*, napisał: „Urban skomponował kilka mszy, w tym szczególnie jedno *Requiem* w całkowicie nowoczesnym stylu, pełnym kunsztu, z poważnym, odpowiadającym liturgii śpiewem”⁹.

Utwór Mullera przeznaczony jest na chór z towarzyszeniem organów. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że na rękopisie kompozycji znajdującym się w Bibliotece klasztoru O.O. Jezuitów w Świętej Lipce, znajduje dopis: „A/dmodum/ R/everendum/. Patre Urbano Muller pro sepultura Authoris”. I chociaż data powstania tej kompozycji nie jest znana, to można, jak się wydaje, określić jej *terminus ad quem*. Kompozycja powstała z pewnością przed rokiem 1785, gdyż wspomina ją cytowany już Hingelberg w swojej pracy z tegoż roku. Zachowany rękopis *Requiem* prawdopodobnie jest kopią. Nie jest pisany ręką o. Urbana, ponieważ dają się zauważyć dość istotne różnice w charakterze pisma pomiędzy kartą tytułową utworu a zapisami z ksiąg kościoła w Różynach, *Metrica Parochiae Rosenbergensis* oraz *Inventarium*

⁹ J. Hingelberg, *Über Danzinger Musik und Musiker*, dz. cyt., s. 29n.

Ecclesiae Rosenbergensis, w których to księgach widnieją notatki pochynione jego ręką i z jego podpisem¹⁰.

W tym miejscu należy się pewne wyjaśnienie. Otóż o. Urban Muller przebywał w Oliwie do 1780 roku. Lata od 1780 aż do swojej śmierci, 2 lutego 1799 roku, spędził we wsi klasztornej Łęgowo koło Gdańska, gdzie jako proboszcz opiekował się tamtejszą parafią, do której także należał kościół filialny w Różnach. Miejsce jego pochówku nie jest znane. Prawdopodobnym miejscem pochówku, jak się wydaje, może być niedawno odkryta krypta pod prezbiterium kościoła parafialnego pod wezwaniem św. Mikołaja w Łęgowie. Mogłyby na to wskazywać widoczne na jednej z 21 znajdujących się tam trumien wyryte cyfry „99”, w pewien sposób korespondujące z rokiem śmierci o. Urbana Mullera. Z pewnością przygotowywana przez aktualnego proboszcza parafii w Łęgowie, księdza prałata dr Grzegorza Rafińskiego, restauracja tego pomieszczenia, połączona ze specjalistycznymi badaniami, pozwoli zweryfikować tę hipotezę.

Czy wspomniane *Requiem* zostało wykonane zgodnie z wolą kompozytora na jego pogrzebie i czy wykonanie odbyło się w Łęgowie, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, ponieważ wiarygodne źródła na ten temat milczą. Chodzi o dokumenty parafialne z Łęgowa z lat 1714-1875, które aktualnie znajdują się w Centralnym Archiwum Diecezji Regensburg w Niemczech.

Wracając do wspomnianej już kompozycji Mullera, należy podkreślić, że muzycy gdańscy zwracali uwagę na jej nowoczesny styl i odpowiadający liturgii śpiew. W czym przejawiało się owo *novum* kompozycji Mullera? Otóż ogólną cechą charakterystyczną tego nowego stylu był pewnego rodzaju powrót do dawnych form i stylu palestrinowskiego jako reakcja przeciw wybujałemu stylowi instrumentalnemu w Kościele. *Novum* polegało zatem na zarzuceniu dotychczasowego *stilo moderno*, a ożywieniu stylu wokalnego. Jednakże nie na zasadzie naśladowania dzieł Palestriny, lecz na rozbudowaniu i wzbogaceniu dawnej tradycji i techniki kompozytorskiej nowymi, współczesnymi środkami wyrazowymi. Polegało ono na „odkryciu na nowo” znaczenia chorału gregoriańskiego i możliwości stosowania środków i zdobyczy muzyki współczesnej w twórczości dla liturgii Kościoła.

W związku z analizą melodyki mszy żałobnej Mullera pragnę zwrócić uwagę na pewien, jak się wydaje, dość interesujący szczegół. Otóż *Requiem* cystersa z Oliwy około 1785 roku zyskało w środowi-

¹⁰ Księgi znajdują się obecnie w biurze parafialnym Parafii św. Mikołaja w Łęgowie.

sku artystycznym Gdańska bardzo pochlebne recenzje. Jako kompozycja ciesząca się uznaniem krytyki mogła być wykonywana także poza Gdańskiem, gdyż kontakty kulturalno-artystyczne grodu nad Motławą były w tym czasie bardzo rozległe. Melodyka kompozycji Mullera jest urzekająca. Być może niektóre tematy stanowiły inspirację twórczą także dla innych kompozytorów. Analogia, na którą pragnę zwrócić uwagę, może wydać się zbyt śmiała, ale warta w tym miejscu odnotowania. Chodzi o temat z *Communio – Lux aeterna* w *Requiem* Mullera oraz temat z drugiej części kwartetu smyczkowego C-dur op. 76, nr 3 Józefa Haydna, którego linia melodyczna tożsama jest z melodią hymnu narodowego Niemiec. Kompozycja Haydna powstała dopiero w 1799 roku, czyli około 15 lat później niż *Requiem* cystersa z Oliwy. Wydaje się, że nie można wykluczyć zetknięcia się Józefa Haydna z utworem Mullera. Ale może być również i tak, że istniał wspólny archetyp dla obydwu tematów, z którym, niezależnie od siebie, w przeszłości zetknęli się obydwaj twórcy. Żadnego z tych rozwiązań nie można chyba wykluczyć, dlatego jednoznaczne rozstrzygnięcia w tej kwestii chyba nie są możliwe, aczkolwiek sam problem wydaje się być wart zapamiętania.

Pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność, natury ogólniejszej, związanej z wykonawstwem także innych utworów o. Urbana Mullera. Jego kompozycje noszą wyraźne cechy okresu przejściowego między barokiem a klasycyzmem. Kompozytor stosuje w nich zarówno technikę koncertującą, struktury polifoniczne, jak i homofoniczną formę pieśni. Jego twórczość wyraźnie przynależy do wczesnego klasycyzmu, łączącego stare tradycje barokowe ze zdobyczami nowymi. Pewne cechy tradycyjne są po prostu wynikiem stosowania stylu zachowawczego, szczególnie przydatnego w tego typu kompozycjach jak msza żałobna.

Przy rozważaniach dotyczących cech stylistycznych w konkretnym utworze należy pamiętać, że nie ma nigdy ściśle określonych progów między jedną a drugą epoką. Każda kolejna, w sposób zazębiający się, przechodziła w następną. Dlatego najtrudniejsze jest wykonawstwo pod względem stylistycznym utworów z okresów przejściowych, z okresów, w których nie wykrystalizowały się jeszcze cechy nowej epoki czy stylu. Tym większa musi być wiedza estetyczno-muzyczna i estetyczno-historyczna dyrygenta, skoro wzrasta próg trudności związanych z rodzącymi się wątpliwościami odnośnie poprawności wykonania danego utworu. Każde dzieło muzyczne nabiera bowiem pełnych rumieńców tylko wówczas, gdy przebiega we właściwym tempie. W swoim *Requiem* Urban Muller użył określeń agogicznych tylko dwa

razy: *andante* na początku kompozycji oraz *presto* przy sekwencji *Dies irae*. Ta oszczędność oznaczeń agogicznych nie jest w tym przypadku czymś wyjątkowym. Jest to typowe zjawisko dla muzyki religijnej tego okresu, w której zawartość wyrazowa tekstu przejmuje rolę regulatora tempa. Sporadyczne stosowanie przez Urbana Mullera także określeń dynamicznych jest również cechą charakterystyczną muzyki tego okresu, w której napięcia i stopniowanie dynamiczne nie mają w praktyce wyznaczników absolutnych, ale winny łączyć się z tokiem i logiką myśli muzycznej dzieła i z tej myśli organicznie wynikać. W ten sposób wykonawca stawał się niejako współtwórcą ostatecznego obrazu utworu, a w rękach różnych wykonawców lub nawet tego samego odtwórcy obraz ten mógł być za każdym razem nieco inny. W gruncie rzeczy chodzi przecież o to, aby wykonanie było najbliższe prawdy artystycznej, aby akcentowało potęgę a nie słabość sztuki, której dyrygent służy.

Światowej sławy dyrygent, Bruno Walter, żyjący na przełomie XIX/XX wieku (1876-1962), powiedział: „twórcza działalność wykonawcza zawiera dwa stykające się ze sobą elementy: uchwycenie i oddanie. Można uchwycić, a nie umieć oddać. Jednakże bez wniknięcia w charakter epoki, w świat nurtujących ją dążeń i kierunków, w świat działających w niej twórców, a więc bez podstawowego warunku właściwego wykonawstwa, jakim jest uchwycenie, nie do pomysłenia jest trafne oddanie”¹¹.

W nawiązaniu do tych słów znakomitego dyrygenta, z tego miejsca należy złożyć gorące podziękowanie dla całego Zespołu Muzyki Dawnej Cappella Gedanensis, pod kierunkiem prof. Aliny Kowalskiej-Pińczak, który, otoczony mecenatem Prezydenta Miasta Gdańska, pielęgnując wspaniałe tradycje muzyki gdańskiej, sięga także po kompozycje cystersa z Oliwy.

Na zakończenie pragnę przytoczyć słowa Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II, który w swoim liście do artystów napisał: „Kto dostrzega w sobie tę Bożą iskrę, którą jest powołanie artystyczne (...), odkrywa zarazem pewną powinność: nie można zmarnować tego talentu, ale trzeba go rozwijać, ażeby nim służyć bliźniemu, (...) zgodnie z wymową ewangelicznej przypowieści o talentach. (...) Niech wasza sztuka przyczynia się do upowszechniania prawdziwego piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną”¹².

¹¹ S. Krukowski, *Problemy wykonawcze muzyki dawnej*, Warszawa 1991, s. 133.

¹² Jan Paweł II, *List do artystów*, (4.04.1999), www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/

CISTERCIAN MONASTERY IN OLIWA
AS A CARRIER OF MUSICAL CULTURE IN POMERANIA

Summary

On the eve of the second millennium monastic orders were the carriers of musical culture. One of them was the Cistercian Order, whose rule gave a special importance to music and singing. The centre cultivating musical tradition of the White Monks in Pomerania was Oliva and the peak development of music in Oliva was under the administration of Abbot Jacek Rybiński (1740-1820). At this time the great organ was built there and a vocal and instrumental group, praised for a very high standard by music critics from nearby Gdańsk, was established. This was also the time of artistic work of Father Urban Muller, a great composer whose vocal and instrumental pieces clearly belonged to early classicism and combined the baroque traditions with the latest musical developments, proving his considerable accomplishment. All these facts reflect a great solemnity with which the Abbey of Oliva approached all the issues connected with the musical culture of this place.

KS. ANDRZEJ PENKE
Gdańskie Seminarium Duchowne

La kenosi del Verbo incarnato come ispirazione dell'uomo sulla via della conversione in F. Dostoevskij

1. LO SVUOTAMENTO DI OGNI PRETESA UMANA DI FRONTE ALL'INIZIATIVA DIVINA.
 2. PRINCIPE MYŠKIN COME FIGURA KENOTICA.
 3. RICONCILIAZIONE CON LA MADRE-TERRA.
 4. COMPENETRAZIONE DELL'UMANO CON IL DIVINO.
- CONCLUSIONE.

La necessità di conversione nelle opere di Dostoevskij¹, non solo sorge urgentemente nei personaggi negativi o in quelli che per qualche ragione hanno perso il loro rapporto con l'Assoluto, ma si rivela del tutto importante nel destino dei personaggi assolutamente buoni. In questa prospettiva, anche le figure cosiddette buone per natura vengono sottoposte allo svuotamento della propria personalità per consentire la compenetrazione tra il divino e l'umano. Il passo decisivo, ad esempio, ispirato da Alëša, una delle figure cristologiche più significative, lo compie nel suo 'convertirsi al mondo'². L'annientamento kenotico è la chiave ermeneutica per un approfondimento concreto della cris-

¹ De Lubac sottolinea che Dostoevskij non riesce a immaginare il mondo spirituale come una parte nascosta, sicuramente impenetrabile per l'uomo normale. Per l'Autore questo mondo spirituale, questo ambito dell'eternità è, concretamente, il 'Regno di Dio' del Vangelo, e ci si può entrare solo con i mezzi di cui parla il Vangelo: la *metànoia*, la nuova nascita" (Cfr. H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, in Idem, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, p. 305).

² Cfr. L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 25; A. Carrara, *L'epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Milano 1990, pp. 102-104.

tologia dell'Autore. Tale chiave della cristologia dostoevskijana è la via indispensabile e unica per dare spazio totale all'iniziativa divina, per la compenetrazione tra il divino e l'umano.

1. LO SVUOTAMENTO DI OGNI PRETESA UMANA DI FRONTE ALL'INIZIATIVA DIVINA

Mentre il principio 'tutto è permesso', staccandosi dall'unità universale, spinge l'uomo a mettere in pratica la filosofia del superuomo e a diventare l'uomo-dio, la *kenosis* permette di ritrovare la sua dimensione dell'essere nel DioUomo. L'idea del superuomo non può che produrre la distruzione della libertà che sfocia nel libero arbitrio. Nessuna teoria in Dostoevskij, come nota Thurneysen, può essere utilizzata per salvare la propria idea, perché essa non è autorizzata ad "impadronirsi della vita con immediatezza creativa", non appartenendo alla "sfera delle forze umane"³.

Esaminando gli scritti di Dostoevskij non è difficile giungere all'affermazione che le conversioni dei suoi personaggi non avvengono per caso, ma grazie all'intenerimento evangelico, cioè l'*umilenie*: un risveglio alla fede attraverso un'umile apertura a Dio. L'*umilenie* si esprime nel crollo disarmato⁴ di tutta l'autosufficienza umana, diventando così la via che fa aprire tutte le possibilità ed estendere tutte le prospettive necessarie per l'incontro dell'uomo con Dio. Un crollo totale, espresso nell'annientamento della propria personalità, che è principio essenziale dell'annientamento kenotico, dà inizio al processo spirituale attraverso cui l'uomo rivive la dimensione della *kènosis* biblica.

L'annientamento kenotico in Dostoevskij non è soltanto il principio della conversione, ma è l'elemento indispensabile anche del destino dei personaggi in tutto positivi per far trasparire il mistero divino nell'umano. Nel primo caso il frutto dell'annientamento kenotico è notevole nell'itinerario di conversione di Raskol'nikov e di Dmitrij. Nella storia di Raskol'nikov, l'assassino convertito, non è senza significato, anzi assume importanza tutta peculiare il suo incontro con la piccola prostituta. Sonja – il suo nome in russo deriva da *Sofia* – è vista

³ E. Thurneysen, *Dostojewski*, Roma 1929, p. 22; Cfr. J. Madaule, *Fëdor Dostojevskij*, Torino 1965, pp. 98-99).

⁴ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia con fede. Le vie dell'esperienza cristiana russa*, vol. I, Roma 1990, p. 170. Sottolinea Joos che "la non resistenza evangelica non sarà passività umana in un mondo già condannato alla distruzione, ma fede fino in fondo che umano non sarà abbandonato all'autodistruzione" (*Ibidem*, p. 171).

come immagine della Sapienza divina⁵. Il concetto di Sofia è uno dei concetti fondamentali nella teologia ortodossa, descrive quella “intelligenza che passa attraverso la grazia”⁶. Lo scrittore russo associa questo termine ad alcuni suoi personaggi, come Alësa, il principe Myškin, lo starec Zosima e Sonja, “a una condizione di saggezza raggiunta attraverso l’umiltà e la sofferenza”⁷. È proprio Sonja che, lasciando trasparire nella sua umile esistenza il mistero divino, introduce nella vita di Raskol’nikov l’esperienza di Dio: ella è per il protagonista del romanzo “come il sacramento di Dio”⁸. Sonja non si chiede cosa Dio faccia per noi, ma si interroga: “che sarei mai senza Dio?”⁹. Si può notare che Sonja assume le caratteristiche di Cristo che nella sua infinità misericordia si china sull’uomo peccatore, quando questi desidera aprirsi al pentimento davanti a Dio: “Io capirò, dentro di me capirò tutto!-lo supplicò”¹⁰.

Sonja, che è giudicata da molti figura cristologica a causa del suo rapporto che ella ha con Dio¹¹, diventa per Raskol’nikov, all’atto di offrirgli la lettura evangelica della risurrezione di Lazzaro, il ‘tramite’ dell’incontro con Cristo, la ‘sua risurrezione spirituale’. Questa pagina di Dostoevskij costituisce una delle pagine più profonde e religiose di tutta la letteratura mondiale: l’assassino, che fino a qualche istante fa credeva nella forza straordinaria della teoria degli uomini che possono

⁵ “Sonia's name, Sophia, means wisdom, ‘not of this world’, in the New Testament sense” (H. Murav, *Holy Foolishness, Dostoevsky's novel & the poetics of cultural critique*, Stanford 1992, p. 67). Per V. Strada “l’evangelica Sonja opera nella realtà della vita, ‘salvando’ Raskol’nikov” (V. Strada, *Le veglie della ragione. Miti e figure della letteratura russa da Dostoevskij a Pasternak*, Torino 1986, p. 36).

⁶ G. Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, Milano 1995, p. 290.

⁷ *Ibidem*; la saggezza e la voce di Sonja risuonano per Raskol’nikov “come le campane che ogni anno proclamano la risurrezione di Cristo” (*Ibidem*, p. 291).

⁸ D. Barsotti, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Padova 1996, p. 37.

⁹ F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, trad. it. di A. Polledro, Milano 1964, p. 386. Non è difficile notare, che “la religione di Sonja è sentimento di adesione di tutto il suo essere a Cristo. Essa crede in Dio, nel Dio vivente, e vive un rapporto con Dio di umile e confidente abbandono” (D. Barsotti, *Dostoevski...*, cit., p. 41).

¹⁰ F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 493. Raskol’nikov “guardava Sonja e sentiva di quanto amore ella lo circondava e, strano, gli riuscì d’un tratto greve e penoso che lo si amasse tanto. Sì, era una strana e terribile sensazione! Andando da Sonja, aveva sentito che ogni sua speranza e l’unica sua salvezza era in lei; aveva pensato di deporre almeno una parte delle sua pene e ora, che tutto il cuore di lei si era volto verso di lui (...)” (*Ibidem*, p. 501).

¹¹ Sonja, sostiene Cantini, ha “la debolezza di Myškin, la fermezza di Alëša, ha la bontà di una santa, e tutti i suoi interpreti hanno sottolineato concordemente la bellezza cristiana della sua figura” (R. Cantoni, *Crisi dell’uomo. Il pensiero di F. Dostoevskij*, Torino 1951, pp. 232-233).

dominare gli altri, davanti alla povertà, all'umiltà di una prostituta, peccatrice come lui, si apre al mistero della fede. Tale episodio, ben inserito nel romanzo, ha senz'altro la sua rilevante peculiarità nella tradizione ortodossa, che afferma con più vigore di quella latina il paradosso dell'amore per quelli che sembrano più lontani da Cristo.

Occorre partire dalla scena in cui Sonja offre a Raskol'nikov la lettura del Vangelo per l'esatta dimensione ermeneutica del seguito del romanzo. Quest'episodio conduce alla morte spirituale di Raskol'nikov, all'annientamento di se stesso, all'apertura che lascia la totale iniziativa all'Altro. Tale apertura dell'uomo al divino affiora nella sua personalità, e non può accadere per Dostoevskij che attraverso il riconoscimento del proprio stato di peccatore, nel chiedere perdono a Dio inchinandosi verso la terra, baciandola e confessando il suo peccato ad alta voce davanti a tutti. Nella lettura del Vangelo egli ha compreso che il traguardo della vita umana è in Cristo: “- Dov'è la resurrezione di Lazzaro? Cercamela, Sonja. (...) Trovala e leggemela, - egli disse, poi sedette, appoggiò i gomiti sulla tavola, con una mano sostenne il capo, e fissò gli occhi, cupo, in un canto, preparandosi ad ascoltare. (...) *Là onde molti de'Iudei ch'erano venuti a Maria, vedute tutte le cose che Iesù aveva dette fatte, credettero in lui.* Più oltre ella non lesse, né poté leggere: chiuse il libro e si alzò rapidamente dalla sedia. - Continua a parlare della risurrezione di Lazzaro (...), illuminando di luce scialba in quella misera stanza l'assassino e la peccatrice, stranamente uniti nella letteratura del libro eterno. Passarono forse cinque minuti o più. - Son venuto a parlarti di un affare, - disse a un tratto Raskol'nikov con voce forte e aggrottando le ciglia, poi si alzò e si avvicinò a Sonja. Quella levò gli occhi su di lui in silenzio.(...) - Ora non ho più che te, - egli aggiunse. - Andremo insieme... Son venuto da te. Noi siamo stati insieme maledetti, e insieme andremo! (...) Una sola è la meta!”¹².

2. PRINCIPE MYŠKIN COME FIGURA KENOTICA

Se Raskol'nikov aveva bisogno di Sonja per aprirsi a Dio e rinunciare alla teoria del superuomo e, di conseguenza, svuotarsi di se stesso sulla via dell'annientamento kenotico, il personaggio per eccellenza che traduce in realtà *uničičenie* è Myškin. La vita del principe

¹² F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., pp. 387-391. Raskol'nikov, mentre ascoltava il Vangelo, “si era voltato verso di lei (Sonja) e la guardava commosso: sì, è proprio così” (*Ibidem*, p. 389).

è il continuo annientarsi di fronte agli altri e per gli altri. Per questo motivo egli spesso non viene compreso, la sua vulnerabilità è talvolta letta come una pazzia nel mondo delle relazioni umane¹³. La stessa interpretazione critica, a volte, a causa della sua assoluta incapacità di reagire e di difendersi, ha descritto questa figura come il motivo della creazione artistica mal riuscita. Secondo l'intento di Dostoevskij, invece, si tratta della vulnerabilità kenotica, che non usa la forza e non risponde con la prepotenza alla violenza, ma, nell'irrilevante atteggiamento per gli schemi umani fornisce una risposta. Nella follia, però, l'uomo, come nota von Balthasar, si può cingere talvolta d'uno splendore di inconsapevole e non intenzionale santità e il suo essere indifeso diventa la realtà di vita dell'apertura verso l'altro, della realistica trascendenza¹⁴. Tanti interpreti, perciò, approfondendo l'analisi del profilo di questo personaggio dostoevskijano, notano tante caratteristiche che evocano in lui la somiglianza con Cristo. Tali considerazioni nascono dalla sua limpida trasparenza del mistero di Cristo, poiché, dietro l'esistenza di Myškin, dice Guardini, "appare l'immagine di un'altra esistenza che non è umana: quella dell'uomo-Dio"¹⁵.

Il problema ermeneutico di questa figura sta nella scelta della chiave ermeneutica: sarà la chiave psicologica, secondo la quale il principe sarebbe una figura irreali, e quindi un essere malato e debole, perfino anormale o si cercherà di interpretare questo personaggio applicando la chiave teologica. Nel secondo caso la possibilità ermeneutica di Myškin come simbolo del Cristo, non è per niente in contrasto con la sua malattia epilettica, anzi egli sembra aiutato da essa, poiché è "a sua volta simbolo dell'umiliazione del Cristo, della sua presenza

¹³ Cfr. E. Thurneysen, *Dostojevski*, cit., p. 37. Rileva Thurneysen: "Quanto vi è di affermativo, positivo nel suo atteggiamento è sempre ciò che è affatto incomprendibile essendo proprio quel certo che invisibile e inaccessibile che agisce sempre soltanto indirettamente e che indirettamente soltanto può essere spiegato" (*Ibidem*).

¹⁴ Cfr. H. U. von Balthasar, *Il cristiano come idiota*, in *Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. V, trad. it. G. Sommariva, Milano 1991, pp. 182-183.

¹⁵ R. Guardini, *Dostojevskij...*, cit., p. 310; "Può la vita dell'Uomo-Dio, secondo Guardini come si nota dai Vangeli e in particolare dal Vangelo di san Giovanni, essere tradotta in una vita d'uomo ed esservi raccontata senza che quest'uomo cada nel ridicolo o il Figlio di Dio venga spogliato della sua divinità? Se la nostra interpretazione non è errata, a Dostoevskij è stato concesso di risolvere questo problema" (*Ibidem*). Tanti altri autori sottolineano la possibilità di una lettura, che in Myškin vede il simbolo di Cristo, Cfr. F. Zoppo, *Dostojevskij, il Dio russo e il Cristo russo*, Torino 1959, p. 98; G. Cristaldi, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, pp. 28-29.

non luminosa o gloriosa, ma umile e dimessa, della sua possibilità d'essere disconosciuto, disprezzato, deriso"¹⁶.

Nella creazione di Myškin colpisce appunto la sua non appartenenza al mondo materiale: egli ci vive esteriormente, ma interiormente sembra appartenere totalmente alla realtà trascendente. Per questo per lui l'evangelico 'offrire la guancia' non è un abbassamento della propria natura, ma un autorealizzarsi nell'amore, che non è un sentimento spontaneo di simpatia, ma un voler effettivamente il bene e la vita dell'altro, pienamente e senza riserve. In questa luce lui è capace di comprendere sempre gli altri, ma nessuno di solito riesce a comprendere lui¹⁷.

In Dostoevskij è facile osservare che "l'annientamento *kenotico* non è un'umiliante e violenta limitazione delle perfezioni o degli attributi divini 'dall'esterno'. L'*uničičenie* esemplifica, invece, il capovolgimento interiore: annientarsi per entrare nella 'libertà con'... esso non è un azzeramento distruttivo, ma uno svuotamento che si fa spazio d'illimitata accoglienza"¹⁸.

Osservando bene l'impotenza e l'incapacità di difendersi di Myškin di fronte al male, non si può non essere colpiti dal suo disinteresse assoluto per il mondo quaggiù e allo stesso tempo dalla disponibilità interiore ad aiutare il prossimo fino all'oblio totale di sé. Ma proprio in ciò consiste la sua 'follia' evangelica di vita: un tale rapporto con gli altri non nasce dalla ragione come in Ivan, ma si basa sulla fede. La mancata compressione del suo essere per gli altri, quindi, non si tramuta in una sofferenza infelice, ma è un'espressione e un riflesso della presenza di Dio e del suo regno nell'esistenza degli uomini. Nella cre-

¹⁶ L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, p. 96; vedi anche pp. 161-162.

¹⁷ Von Balthasar ritiene, che "l'idiozia di Myškin sfugge ad ogni psicologia proprio perché una parte di essa – ma appunto solo una parte – ha carattere morboso. In nessun caso si potrà dire che qui la malattia è un felice caso psicologico dal momento che essa trasferisce il principe in uno stato in cui egli può meglio "comprendere" lo stato dell'uomo che gli è prossimo, potendolo così condividere senza individuale parete divisoria. (...) Non è difficile immaginare come si sarebbe divertito Dostoevskij a spese di psicologi del profondo e di freudiani, qualora li avesse incontrati al suo tempo" (H. U. von Balthasar, *Il cristiano come idiota*, cit., pp. 182-183). Nella malattia di Myškin – egli come Dostoevskij era epilettico – "non c'è – dice Guardini – traccia di quella cupezza che tanto spesso invade la mente e il cuore di chi soffre gravemente di epilessia. La sua natura è limpida, aperta, generosa. E negli stessi accessi del male egli è rapito come in una estasi alle vette supreme dell'esistenza" (R. Guardini, *Dostoevskij...*, cit., p. 278).

¹⁸ A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 130.

azione di questo personaggio pare che lo scrittore abbia voluto esprimere la beatitudine evangelica del povero in spirito¹⁹. L'incomprensione della figura del principe Myškin nel mondo dei rapporti umani, che trova il suo significato cristologico, potrebbe essere ben riassunta dalle parole di D. Bonhoeffer, quando il teologo tedesco parla appunto del paradosso della condotta cristiana nella sintonia con Cristo: "È infinitamente più facile soffrire ad un ordine dato da un uomo, che nella libertà dell'azione responsabile personale. È infinitamente più facile soffrire comunitariamente che in solitudine. È infinitamente più facile soffrire pubblicamente e ricevendone onore, che appartati e nella vergogna. È infinitamente più facile soffrire nel corpo che nello spirito. Cristo ha sofferto nella libertà, nella solitudine, appartato e nella vergogna, nel corpo e nello spirito, e da allora molti cristiani con lui"²⁰.

Senza dubbio è vero che la figura del principe Myškin può essere mal capita, da un lato a causa della lettura troppo superficiale, dall'altro, e qui forse sta il nocciolo del problema, senza tener conto della dimensione storicoecclesiale del popolo russo: i pazzi per Cristo hanno esercitato un ruolo importante nella spiritualità russa e proprio ad essi s'ispirano tanti autori, come anche Dostoevskij, nel ricercare le caratteristiche del Cristo kenotico nei suoi personaggi. In tale prospettiva non si tratta del 'sacrificio inutile', ma dell' 'irrelevanza umana', che tradotta secondo i criteri ragionevoli appare una vera e propria pazzia, vale a dire proprio ciò che sembra logicamente insignificante, senza la luce del mistero di Cristo e della sua 'grazia ingiustificata'; anche altri personaggi dello scrittore: Sonja, Raskol'nikov, Dmitrij e Alëša lo illustrano in modo esemplare²¹.

¹⁹ Malcovati giudica il personaggio di Dostoevskij: "è una sfida al mondo che conosce solo valori materiali: il suo contatto con i valori spirituali è diretto, puro, là dove per raggiungerlo gli altri devono percorrere un cammino durissimo" (Idem, *Introduzione*, in F. M. Dostoevskij, *L'idiota*, trad. it. di L. Brustolin, Milano 1994, p. XXIV); il principe – scrive Persky – "simboleggia la saggezza cristiana, senza alcuna costrizione, nella sua pura essenza" (cit. da H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 290).

²⁰ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Torino 1989, p. 71.

²¹ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 164. Il Principe Myškin, essendo uno *yurodivyj*, diventa una sfida per gli altri, nel senso di essere non tanto incomprensibile nel suo atteggiamento, ma proprio scomodo, vale a dire egli rivela "fino a che punto l'amore per se stessi stia alla radice della natura umana e quanto poco umano sia chi ne è privo" (C. Milosz, *Dostoevskij e Swedenborg*, in S. Graciotti e V. Strada (a cura di), *Dostoevskij e la crisi dell'uomo*, Firenze 1991, p. 326).

Per comprendere esattamente la dimensione kenotica del Cristo di Dostoevskij, è necessario rifarsi al dipinto di Holbein. La tela di Holbein rappresenta in modo realistico la morte di Cristo, che, distaccato dalla croce, viene destinato alla decomposizione. La sua morte così realisticamente raffigurata è per Dostoevskij – secondo G. Mura – il simbolo della morte di Cristo nei cuori dell’umanità²². Dostoevskij – continua Mura – “vuole ripetere, di fronte a quel cadavere, l’atto di fede pura compiuto dai discepoli di Cristo, un atto di pura e oscura fede, dettato dall’amore, nella sua risurrezione”²³. Ma quello che è particolarmente da notare nei sentimenti dello scrittore russo davanti al dipinto di Holbein, del quale parla nel romanzo *L’Idiota*, sarebbe la lettura di questa tela nell’ottica che fa apparire il protagonista nel modo da vederlo semplicemente come una vittima²⁴. La malattia più grande per Dostoevskij sarebbe quella di “non riuscire a ‘vedere Dio’ diversamente che con i parametri umanamente degradati”²⁵. La ricerca della chiave per comprendere bene lo scrittore va orientata verso le radici della prospettiva russo ortodossa, applicando alla figura del principe Myškin la chiave cristologica della *kenosis*²⁶. Dostoevskij tramite il principe Myškin ci suggerisce una risposta al riguardo di guardare l’immagine del Cristo di Holbein come vittima: “quel quadro potrebbe anche far perdere la fede”²⁷. Lo sguardo che si soffermasse solo al Cristo vittima potrebbe portare a una quasi negazione della divinità di

²² Cfr. G. Mura, *Cristo e i filosofi per comprendere la crisi dell’Occidente contemporaneo*, in AA.VV., *Gesù Cristo*, Roma 1984, p. 362.

²³ *Ibidem*, p. 249. Scrive Dostoevskij: “Potete (...) discutere, non essere d’accordo, affermare per esempio dal punto di vista scientifico di destra che il cristianesimo non cadrà in forma di luteranesimo, cioè quando si considererà il Cristo soltanto come un semplice uomo, un filosofo benefico (poiché questa è la fine del luteranesimo) o dal punto di vista di sinistra il quale afferma che il cristianesimo non è affatto indispensabile all’umanità e non è *fonte di viva vita* (...). Tutte queste discussioni sono possibili e il mondo è pieno di esse e a lungo ancora ne sarà pieno. Ma io e voi, Šatov, sappiamo che sono tutte sciocchezze, che il Cristo-uomo non è il Salvatore e fonte di vita” (F. Dostoevskij, *I demoni. I taccuini per «I demoni»*, Firenze 1958, p. 1012).

²⁴ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 242. “Nel vittimismo, l’uomo contempla instancabilmente se stesso nella nostalgia di un inizio irrimediabilmente perduto, con tutta la carica della convinzione sulla “ingiustizia” di non godere più dei privilegi iniziali” (*Ibidem*).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 180.

²⁷ F. M. Dostoevskij, *L’Idiota*, cit., p. 258.

Cristo, quindi, essere in totale opposizione al mistero di Cristo nella *kenosis*²⁸.

Il romanzo *L'idiota* è di estrema importanza per una maggiore comprensione di Dostoevskij e l'ermeneutica della sua cristologia²⁹. Se può sembrare "l'assurdo che Dio per incarnarsi abbia scelto la 'figura di servo' non è maggiore dell'assurdo di prendere un 'idiota' a simbolo del Cristo"³⁰.

Raskol'nikov³¹, come si è dimostrato, è pronto, dopo il suo incontro con la Sapienza del Vangelo, ad accettare di affrontare la *katorga*; si sente come un secondo Lazzaro che può essere risuscitato e la dimensione universale della solidarietà della colpevolezza dell'uno per l'altro diventa come una „necessità urgente”, che sorge dall'incontro con Dio, manifestandosi come il frutto della sua conversione. Un gesto di rilevante importanza in Dostoevskij è quello di scambiare la croce: Myškin a Rogožin e Sonja a Raskol'nikov. Quando Sonja consegna al superuomo la sua croce, è il segno della 'liberazione interiore'³². La vita nuova potrà cominciare per Raskol'nikov, quando accetterà la sua croce come "l'espressione riassuntiva dell'annientamento interiore di

²⁸ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 181.

²⁹ In Myškin "risplende un altro, molto lontano, la cui luce dolce si riflette in ogni parola e in ogni gesto (...), sebbene egli parla poco di lui, di cui è discepolo. In questo libro religioso, uno dei più umani fra tutti i libri, si parla raramente in maniera diretta di Dio. E questa forse la cosa più bella del Principe Myškin: non parla di Cristo, non discute dei dogmi, non vuole convertire e indottrinare nessuno, ma vive in lui e attraverso di lui (...)" (*Ibidem*, p. 232). Raudive aggiunge "chi conosce *L'idiota*, conosce Dostoevskij; chi non capisce *L'idiota*, non troverà mai la strada che porta a Dostoevskij" (Z. M. Raudive, *Dostoevskij, creatore di uomini e cercatore di Dio*, Torino 1992, p. 230).

³⁰ L. Pareyson, *Dostoevskij...*, cit., p. 96. Cfr. Z. M. Raudive, *Dostoevskij*, cit., pp. 230-232.

³¹ La parola Raskol'nikov deriva da *raskol*, che significa scisma, divisione, in opposizione al termine *voskresjèn'je*, che indica rigenerazione, risurrezione (Cfr. J. Jones, *Dostoevsky*, Oxford 1983, p. 250); Dostoevskij stesso nell'epilogo del romanzo, quando Raskol'nikov tira fuori dal cuscino il Vangelo, nota anticipando: "Alla dialettica subentrava la vita, e nella sua coscienza doveva solo elaborarsi qualcosa di assolutamente diverso" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 653). Il pentimento finale di Raskol'nikov, come nota Clément, non è un *happy end*, perché questo significherebbe "come vorrebbe Chestov, chiudere Dostoevskij nel suo 'nietzscheanismo', ma con quale diritto? -, il pentimento finale di Raskol'nikov non verrà dalla sua debolezza, ma dall'incontro del Vangelo" (O. Clément, *Il volto interiore*, cit., p. 194).

³² Cfr. A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij...*, cit., p. 546.

Cristo”³³. Si svela così la direzione verso cui occorre incamminarsi: su questa strada Raskol’nikov viene accompagnato da Sonja che, nella solidarietà con lui, assume le caratteristiche di Cristo³⁴.

Da quanto abbiamo esposto a proposito di Sonja, risulta chiaramente che ella “è l’immagine della Sapienza divina che non si accontenta di accompagnare l’uomo, ma discende con infinità pietà nel più fondo abisso della sua miseria per ridonargli la vita”³⁵. Thurneysen sostiene che la parola “Resurrezione” è l’ultima parola” dei romanzi di Dostoevskij³⁶.

3. RICONCILIAZIONE CON LA MADRE-TERRA

La riconciliazione con Dio richiama, nell’esperienza religiosa russa, un rapporto con la Madre-Terra. L’uomo, prima di riconciliarsi e di ristabilire il suo rapporto con Dio, è chiamato a riconciliarsi con la terra. L’inchino verso la terra precede l’inchino verso Dio Padre che perdona l’uomo, quando l’uomo riconosce il suo peccato e si apre senza condizioni alla grazia di Dio nel suo cammino di conversione³⁷. Con il delitto la terra viene macchiata di sangue, di conseguenza viene offesa l’opera creatrice di Dio. In questa prospettiva la terra “assurge a simbolo di tutta la creazione, ma non è ad essa rivolta l’espiazione, bensì alla sua santità d’incorrotta opera divina”³⁸. Un abbraccio profondo ed umile con la terra è il momento culminante della conversione di Raskol’nikov. Chiedere perdono alla terra è anche chiedere il perdono al popolo che per Dostoevskij è l’assioma dell’unità universale³⁹;

³³ *Ibidem*; In questo senso Cristo, nota Joos, “non è venuto per marcare la sua superiorità con una ‘parola nuova’, ma ha la sua ragion d’essere nel rigenerare ciò che era dato senza misura” (*Ibidem*, p. 551).

³⁴ Per Cantoni “la storia di Raskol’nikov è la vicenda attraverso la quale un uomo, dopo aver smarrito i valori della personalità e della vita, li ritrova attraverso l’amore evangelico di una donna che accelera il suo processo di redenzione. La vicenda di Raskol’nikov riproduce la vicenda dell’umanità redenta da Cristo” (R. Cantoni, *Crisi dell’uomo...*, cit., p. 229).

³⁵ D. Barsotti, *Dostoevskij...*, cit., p. 43; in Sonja sostiene Barsotti, “più che nel testo di tanti teologi russi, si fa conoscere la Sapienza che guida l’uomo nella sua vita” (*Ibidem*).

³⁶ Cfr. E. Thurneysen, *Dostojewski*, cit., p. 13.

³⁷ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 170.

³⁸ F. Zoppo, *Dostojewskij...*, cit., p. 61.

³⁹ Ivanov nota che “per Dostoevskij il popolo è appunto quel principio unitario, universale, che accetta Dio nel peccato e nell’umiliazione, principio che si contrappone a quello della personalità isolata che combatte Dio” (V. Ivanov, *Dostoevskij...*, cit., p. 94).

è ritrovare la propria dimensione dell'essere umano: Dio è il creatore e le origini della vita si trovano in Lui, quindi l'uomo non può che riconoscersi come sua creatura.

Il baciare la terra⁴⁰ e l'inchinarsi davanti ad essa, in Dostoevskij, richiamano la dimensione universale della solidarietà nella sofferenza: significa comprendere che ciascuno è colpevole per tutti⁴¹, è l'accettazione da parte dell'uomo della via del dolore e della sofferenza per espiare il male commesso. In questo gesto di pentimento e di comunione davanti alla terra e al popolo avviene "il riconoscimento della realtà dell'uomo e dell'umanità al di fuori di se stesso"; la nascita dell'uomo nuovo in Raskol'nikov è l'espressione di tale riconoscimento che porterà appunto alla "solenne conferma di questa nuova fede a lui ancora estranea"⁴², che comunque da questo momento inizia a sgorgare nell'animo dell'assassino.

La figura della Madre-Terra per il popolo russo, cui è legato indissolubilmente nell'arco della sua esistenza, è vista come grembo datore di vita per la natura e per l'uomo. La figura della Madre-Terra proviene dalle religioni primitive. Sul piano cosmologico la terra è la manifestazione del centro spirituale e il simbolo dell'unitotalità organica del cosmo; sul piano religioso è la manifestazione del sacro nel suo aspetto materno della divinità generatrice⁴³.

⁴⁰ "Si ricordò subitamente delle parole di Sonja: - Va' al crocicchio, inginocchiati dinanzi alla gente, bacia la terra, perché hai peccato anche verso di lei e di' a tutto il mondo, ad alta voce: ho ucciso! (...) Tutto in lui s'intenerì di colpo e gli sgorgano le lacrime. Cadde a terra dove si trovava S'inginocchiò in mezzo alla piazza, si prosternò e baciò quella terra sporca con voluttà e con gioia. Poi si alzò e si prosternò un'altra volta" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 624).

⁴¹ Cfr. Idem, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 400. Nell'abbracciare la terra e baciarla non è difficile trovare un esplicito richiamo all'immagine di una madre che nella sua tenerezza materna accoglie e consola. Tale richiamo alla terra è tipico dell'esperienza cristiana russa e rimanda alla solidarietà nell'*onnicolpevolezza*. Per questa ragione tutti i momenti chiave della vita dei personaggi dell'autore russo trovano in tale richiamo il loro riferimento. La terra prepara il commiato: il destino di Alëša; rivela il segreto: l'inginocchiarsi dello *starec* davanti a Dmitrij; accoglie nel ritorno a Dio: la morte di Zosima; invoca il perdono: l'inchino e il bacio della terra di Raskol'nikov per chiedere il perdono e riconciliarsi con Dio e con il popolo (Cfr. M. Bizzotto, *Fëdor M. Dostoevskij (1821-1881) o la sofferenza redenta e redentrice*, in Idem, *Il grido di Giobbe. L'uomo, la malattia, il dolore nella cultura contemporanea*, Torino 1995, p. 166).

⁴² V. Ivanov, *Dostoevskij...*, cit., p. 94.

⁴³ Cfr. G. Krugovoj, *Il cristianesimo di Dostoevskij e la religiosità russa*, in *Russia Cristiana* 1964/60, p. 10.

La devozione alla Madre-Terra, come una delle più profonde intuizioni delle religioni primitive, assorbita dalle religioni slave, e di conseguenza dalla religione popolare russa, acquista il simbolo cosmico della nuova Eva, della Maternità universale che incarna la vita⁴⁴, della Sapienza di Dio. Rilevante, a tale riguardo, un tratto riportato da Dostoevskij ne *I demoni*, attraverso una profezia riferita da Lebjàdkina, che dimostra appunto quale grande importanza avesse il culto per la Madre-Terra nella coscienza degli antichi russi: “La Madonna cos’è, secondo te?, e io rispondo: ‘La grande madre, la speranza dell’umano genere.’ Allora, dice lei, ‘la Madonna è la grande madre umida terra, e in questo c’è una grande gioia per l’uomo. E ogni tristezza terrena e ogni lacrima terrena per noi è gioia; e se imbevi con le tue lacrime la terra sotto di te per mezzo aršin di profondità, allora di tutti sarai gioconda. E non più, dice, ‘non più per te ci sarà sventura, perché questa’, dice, ‘è la profezia’”⁴⁵.

Dostoevskij cerca di illuminare religiosamente la figura della Madre-Terra attraverso il ripensamento cristiano e tende inoltre ad eliminare sia le caratteristiche tenebrose e distruttive delle antiche divinità ctoniche, che a ripulire la suddetta figura dal culto della divinità che porta al paganesimo⁴⁶. In Dostoevskij, quindi, l’aspetto cosmologico e mariologico acquista, sotto l’influsso del suo amico Solov’ëv, il concetto della *Sofia*, della Sapienza divina⁴⁷. La visione religiosa dei personaggi dello scrittore è piena di riferimenti poetici ai temi sofiologici. Pur non avendo mai elaborato la dottrina sofiologica, grazie alla sua capacità interiore, sapeva cogliere con precisione quella “percezione

⁴⁴ Cfr. T. Špidlik, *L’idea russa. Un’altra visione dell’uomo*, Roma 1995, p. 223; “La terra umida, terra feconda, è l’immagine del seno materno; nella Vergine essa partecipa alla generazione di Dio e rappresenta la figura cosmica della natività. L’accostamento tra la Vergine e il cosmo è molto frequente nei testi liturgici: “Terra beata, Sposa benedetta di Dio, tu che ha fatto crescere la spiga non seminata, il Salvatore del mondo, concedimi di riceverlo e di ottenere così la salvezza”(Preghiera prima della santa comunione). La gioia cosmica, celeste e terrena è inerente alla mariologia” (P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Roma 1977, p. 155).

⁴⁵ F. Dostoevskij, *I demoni*, Milano 1990, p. 192.

⁴⁶ Cfr. G. Krugovoj, *Il cristianesimo di Dostoevskij...*, cit., p. 10.

⁴⁷ *Ibidem*; sottolinea Krugovoj: “il fatto che tanti eminenti pensatori russi del secolo XX abbiano affermato l’identità tra la Madonna e la Sofia, testimonia come Dostoevskij abbia espresso in immagini artistiche certe tendenze dominanti della religiosità russa. Queste tendenze erano presenti anche nella coscienza religiosa medioevale russa, allora connesse con la figura della MadreTerra. Dostoevskij fu uno di quelli che sentirono e incarnarono artisticamente ed espressero queste correnti sotterranee della coscienza religiosa russa” (*Ibidem*, p. 11).

profonda del significato della spiritualità sofologica russa⁴⁸. La speculazione sofologica in Russia, nei secoli XIX–XX, è stata elaborata soprattutto da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Quest'ultimo ha cercato di dare un'interpretazione teologica globale del mistero cristiano, nella prospettiva ortodossa, e russa in particolare.

4. COMPENETRAZIONE DELL'UMANO CON IL DIVINO

La *kènosis* biblica diventa la manifestazione massima del cuore di Dio, della sua compassione filantropica che rende possibile la divinizzazione dell'uomo. La totale divinizzazione dell'uomo in Dostoevskij è possibile attraverso l'*annientamento kenotico*: l'uomo nell'"annientamento" della propria personalità, rendendosi disponibile interiormente e lasciando lo spazio necessario all'iniziativa di Dio, dà il via al processo di conversione da cui scaturiscono le condizioni che rendono possibile la trasparenza divina nell'uomo⁴⁹.

Gesù si è rivelato sempre come l'amore di Dio per i peccatori, anzi si è abbassato sempre più, scendendo in mezzo agli uomini, dimorando tra i peccatori e, assumendo le caratteristiche del Servo descritto nel Deuteroisaia (cfr. *Is* 42,1-4; 49,1-3; 50,4-9; 52,13-53,12), si è spogliato di se stesso. Il Nuovo Testamento, nell'inno cristologico di *Fil* 2,5-8, parla di *kènosis* (svuotamento, annichilamento), di abbassamento, di umiliazione. In Gesù, Dio si è svuotato di se stesso, divenendo simile all'uomo, accettando di essere annoverato tra i peccatori.

Quest'esperienza dell'incontro e della compenetrazione dell'umano con il divino è stato ben messo in risalto da Dostoevskij nei suoi ultimi romanzi: nell'assassino Raskol'nikov, nel violento Dmitrij Karamazov, e anche nei personaggi del tutto positivi: nell'innocente Alësa, nel san-

⁴⁸ P. Coda, *L'altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998, p. 110. La speculazione sofologica in Russia, nei secoli XIX–XX, è stata elaborata soprattutto da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Quest'ultimo ha cercato di dare un'interpretazione teologica globale del mistero cristiano, nella prospettiva ortodossa, e russa in particolare.

⁴⁹ Cfr. A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 117. La rinascita spirituale dei personaggi dostoevskijani s'inserisce bene nella lettura del concetto di conversione dell'uomo della Chiesa orientale, secondo la cui tradizione, come rileva Joos, la conversione non è solo il 'punto di partenza', ma è quel 'tutto' che coinvolge l'uomo nell'infinita compassione di Dio, permettendo la compenetrazione dell'umano con il divino: "nella tradizione orientale, la conversione non è un punto di partenza per la progressiva trasformazione della vita, grazie a tutto ciò che vive predisposto dalla praxis ecclesiale. La conversione è 'tutto': capovolgimento completo che va poi scoperto nelle sue svariate implicazioni." (*Ibidem*).

to starec Zosima, nell'umile Sonja e nella figura del Principe Myškin. In questi personaggi si possono facilmente riscontrare alcuni elementi della spiritualità dei grandi santi russi la cui vita è stata modellata sul Cristo kenotico.

L'*annientamento kenotico* è possibile grazie alla precedente umile apertura a Dio, cioè l'*umilenie*, che rende possibile la compenetrazione dell'umano con il divino. "eroe di *Delitto e castigo*, inizialmente, senza dubbio, esprime qualcosa del superuomo di Nietzsche e sembra rivelare in alcuni momenti la sua futura, addirittura perfetta incarnazione. Egli, tuttavia nel suo incontro dell'"umano con il divino" non resiste più, abbandonando la sua anteriore teoria⁵⁰, di fronte al trascendente, e nella conversione sulla via dell'annientamento kenotico, che lo aprirà questa volta all'"Altra teoria", ha ben altro da comunicare. Per questo motivo De Lubac giustamente definisce il protagonista di *Delitto e castigo* "il nietzschiano mancato"⁵¹. Il destino di Raskol'nikov, osserva giustamente Evdokimov, può essere inteso solo quando "si considerano insieme il romanzo e il suo seguito"⁵². Solo in questa ottica "i raggi invisibili dello sguardo luminoso di Sonja rischiarano tutta la sua storia, allora la sua vita sembra attraversata da Lazzaro, il Risuscitato"⁵³. Riguardo alla storia di Raskol'nikov si nota come la forza dell'Amore del Dio-Uomo risuscita la vita dell'uomo vecchio, ucciso dalla dialettica. Anche in Dmitrij, dominato dalla 'fangosa forza karamazoviana', dal momento in cui egli accetta l'ingiusta punizione e si

⁵⁰ Raskol'nikov che credeva di essere il superuomo, esclamava: "Io credo soltanto nella parte essenziale del mio pensiero. Essa consiste per l'appunto in questo, che gli uomini, per legge di natura, si dividono, *in generale*, in due categorie: una inferiore (quella degli uomini ordinari), costituente, per così dire, il materiale che serve unicamente a procreare altri individui simili, e quella degli uomini veri e propri, che hanno cioè il dono o il talento di dire in seno al proprio ambiente una *parola nuova*" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 311).

⁵¹ H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 254.

⁵² P. Evdokimov, *Dostoevskij...*, cit., p. 33.

⁵³ *Ibidem*. Continua Dostoevskij: "Volevano parlare, ma non potevano. Nei loro occhi c'erano delle lacrime. Erano tutt'e due pallidi e scarni; ma in quei volti malati e pallidi già splendeva l'aurora di un avvenire rinnovellato, di una completa risurrezione per una nuova vita. Li aveva risuscitati l'amore, il cuore dell'uno racchiudeva infinite fonti di vita per l'altro" (F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, cit., p. 653). De Lubac mette in evidenza che Dostoevskij non poteva finire a scrivere la storia di Raskol'nikov, perché "si trattava infatti di "un'altra storia", ed egli (Dostoevskij) non poteva prometterla, non l'ha promessa perché sapeva bene che non poteva essere scritta. Tutta la psicologia si sarebbe arenata. Le vie attraverso le quali Dio raggiunge l'uomo resteranno sempre un mistero" (H. de Lubac, *Dostoevskij profeta*, cit., p. 310).

apre all'iniziativa divina, si verifica la morte dell'io karamazoviano e la risurrezione dell'uomo nuovo. Da notare, ancora, che egli non si sente più una vittima dei giudici, ma una creatura nuova, grazie alla compenetrazione dell'umano con il divino. In riferimento a questo - osserva Špidlík -, "non si sa come, non si sa precisamente quando, ma Cristo è entrato in lui"⁵⁴. È proprio da quel momento cominciano a trasformarsi lentamente i sentimenti, i ragionamenti, le parole. Da quel momento Dmitrij, quel vulcano di passioni, comincia ad essere un 'uomo'. Vale la pena sottolineare che Dmitrij, condannato, vive l'annientamento interiore che si trova al di fuori del campo visibile dei procuratori e dei giudici. Per questo motivo il suo andare consapevolmente al bagno penale da innocente può sembrare come una 'offerta irrilevante', se misurato esclusivamente con il 'metro' della sola ragione umana: egli non solo viene condannato a scontare la pena del delitto non commesso, ma addirittura non si oppone più di fronte al male nell'affrontare l'ingiusta punizione. Di qui nasce ciò che può essere chiamato il puro assurdo, ma d'altronde è il simbolo della maturazione dell'uomo e della sua fede in Dio, della fiducia nella sua misericordia e nella giustizia che oltrepassa quella umana. Soltanto così avviene l'accettazione volontaria della condanna di Dmitrij, non per essere una vittima o diventare un eroe, ma per essere trasformato dalla forza liberante della croce di Cristo. La libera scelta di Dmitrij, dopo essersi aperto alla solidarietà della colpevolezza con tutti, consiste nell'assumersi volontariamente le umiliazioni e gli insulti, priva di autodifesa alla fine del processo e di ogni eventuale e possibile ricorso alla legge dopo la condanna, è il richiamo degli *jurodivye*, della loro consapevole e libera accettazione della sofferenza per essere uniti a Cristo, per ritrovare quella libertà ineffabile in Cristo. In tale senso, anche per Givone, Dmitrij «va in Siberia, con una motivazione che fa di lui un perfetto *jurodivyj* (...), va là anche per qualcosa che appare incomprensibile, qualcosa che per un verso è in opposizione frontale alla logica che lo condanna, per l'altro ad essa oscuramente solidale"⁵⁵. Dall'*umilenie* in Dmitrij si arriva all'*annientamento kenotico*, che non ha niente a che vedere col sentirsi vittima dei giudici, ma ha le sue radici nello svuotarsi di se stesso per aprirsi all'amore del trascendente. Procedendo in questa luce, si può affermare che l'unica preoccupazio-

⁵⁴ T. Špidlík, *L'idea Russa...*, cit., p. 168.

⁵⁵ S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, p. 121.

ne di Dmitrij è quella, come egli stesso confessa, di non offuscare l'immagine dell'uomo nuovo appena acquisita⁵⁶.

In Raskol'nikov e in Dmitrij è l'*umilenie* (intenerimento evangelico) che esprime la dimensione cristologica nel crollo della personalità alle soglie della conversione nell'antinomia di fede, nella dimensione apofatica, aprendo così la via all'annientamento kenotico. Myškin, invece, può essere considerato una figura simbolica prioritaria nel parlare dell'*uničičenie*. In Myškin, come anche in Sonja, Alëša, Zosima si rileva indubbiamente che lo "specifico umano non viene tatticamente sottomesso al divino in Cristo, ma in lui si inizia la 'compenetrazione' dell'umano e del divino"⁵⁷.

CONCLUSIONE

L'annientamento kenotico è una delle dimensioni fondamentali del profilo cristico dei personaggi dostoevskijani. Soltanto grazie allo svuotamento di se stessi si apre la via per accogliere l'iniziativa di Dio e la sua grazia, una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino nell'uomo. Occorre però notare, che Dostoevskij è un ortodosso, pertanto bisogna tener conto della sua dimensione religiosa slavorientale. In questa prospettiva l'*umilenie* è quell'atteggiamento che precede e prepara l'annientamento kenotico. L'*annientamento kenotico* è possibile grazie alla precedente umile apertura a Dio.

Dostoevskij, non essendo un teologo, non sviluppa nessuna tesi sulla *kenosis*, tuttavia medita profondamente sulla *kenosis* del Verbo incarnato. Tale meditazione cristologica è presente nei suoi scritti 'teologici' non attraverso un'elaborazione strettamente teologica, ma attraverso il mistero del Cristo kenotico nel destino dei suoi personaggi. Dostoevskij affronta il mistero della *kenosis* del Figlio di Dio nell'esperienza vissuta dai personaggi dello scrittore come ispirazione e principio della conversione per consentire la compenetrazione dell'umano con il divino.

⁵⁶ Mitja confida a Alëša: "Fratello, in questi due mesi, nel mio intimo, mi sono sentito un uomo nuovo, in me è risorto un uomo nuovo! Era racchiuso dentro di me, ma non si sarebbe mai manifestato se non fosse stato per questo colpo. Terribile! E che importa se dovrò trascorrere nelle miniere vent'anni a spaccare i minerali con il martello, questo non mi fa affatto paura, ho paura di ben altro: ho paura che si allontani da me l'uomo risorto!" (F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 811).

⁵⁷ A. Joos, *Dalla Russia...*, cit., p. 130.

Occorre notare negli ‘scritti teologici’ dell’Autore che la chiave della sua cristologia è il mistero della *kenosis*. La *kenosis*, nei ‘romanzi teologici’ di Dostoevskij, è appunto lo svuotamento di se stessi di fronte all’immeritata grazia di Dio, affinché Dio possa operare attraverso l’uomo. Per questa ragione si può affermare che l’*umilene* si rivela indispensabile, è il primo approccio per la via dell’annientamento kenotico (*uničičenie*), per consentire la divinizzazione dell’uomo. Grazie all’annientamento kenotico si osserva negli scritti dell’Autore che la sofferenza non è un atto di eroismo o una scelta per rimanerne vittima, ma è una strada intrapresa consapevolmente, come dimostra Myškin, la figura simbolica prioritaria dell’*uničičenie*.

Soltanto la *kenosis* permette la piena divinizzazione, rendendo possibile la trasparenza divina nell’uomo. La risurrezione e la vita nuova cominciano in Dostoevskij quando l’uomo sa accettare la croce, l’espressione massima dell’annientamento kenotico di Cristo. Nell’abbassamento teologico’ di Myškin e nel vivere la stessa esperienza da parte di Alëša, di Sonja, di Dmitrij, dello *starec* Zosima, l’Autore ribadisce la verità fondamentale della nostra fede che il Cristo si è fatto dono dell’amore di Dio Padre per gli altri.

KENOZA SŁOWA WCIELONEGO INSPIRACJĄ NA DRODZE NAWRÓCENIA CZŁOWIEKA U FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

Streszczenie

Przebóstwienie człowieka, czego wzorcowym przykładem są bohaterowie pozytywni u F. Dostojewskiego, najlepiej wyraża chrystologiczny wymiar tajemnicy obecnej w człowieku, możliwość realizacji bóstwa w człowieku, współpracy człowieka z Bogiem. Warunkiem takiej współpracy – dla Autora rosyjskiego – jest doświadczenie swojej nędzy i grzechu, swojej niewystarczalności i bezradności, czyli doświadczenie prawdy o sobie bez złudnego i zafałszowanego oblicza. W tym doświadczeniu i odarciu się z własnego „ja” następuje wejście na ewangeliczną drogę nawrócenia. To na tej drodze bohaterowie Dostojewskiego spotykają Chrystusa, odkrywają swoją pierwotną niewinność, czystość, i tylko na tej drodze są zdolni do przyjęcia własnego grzechu.

Wymiar soteriologicznej miłości jaśniej w tajemnicy uniżenia Chrystusa. Zstępuje On w infernalne głębie egzystencji, aby przezwyciężyć moc zła i ciemności. Uniżenie i opuszczenie ma sens zbawczy i wyzwajający. W dramacie uniżenia Chrystusa bohaterowie Dostojewskiego odkrywają piękno swojego człowieczeństwa. U Raskolnikowa efektem tego będzie doświadczenie łaski skruchy, wewnętrzne zmartwychwstanie duszy i nawrócenie bohatera oraz okazanie miłości Soni.

W kenotycznej wizji Boga-człowieka przejawia się Jego największa miłość. Bóg nie odrzuca człowieka, lecz przez Chrystusa dosięga go nawet w stanie dobrowolnego odwrócenia. Tylko w ten sposób może wyzwolić ludzką wolność od jej własnego zniewolenia. Nawet na dnie upadku i zamknięcia w sobie człowiek może odnaleźć Boga. U Dostojewskiego kenotyczna wizja Boga rozjaśnia tajemnicę człowieka jako istoty wolnej, a zarazem potrzebującej zbawienia. Cierpienie ogołacania, które często dotyka bohaterów Dostojewskiego, a które włączone jest w kenozę Chrystusa na krzyżu, jest bolesnym, ale koniecznym etapem tejże drogi, przede wszystkim po to, aby zostały dostrzeżone i usunięte nieświadome i podświadome przeszkody na drodze zjednoczenia z Bogiem, prowadzące bohaterów Autora ku „duchowemu zmartwychwstaniu”.

KS. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

Przemoc religijna w Indiach na przykładzie sytuacji społeczności chrześcijańskiej

WSTĘP. 1. MAHATMA GANDHI I JEGO POLITYCZNY PROGRAM
WOLNOŚCI OD PRZEMOCY. 2. FUNDAMENTALIZM HINDUSKI.
3. SYTUACJA SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Kwestie religijne należą obecnie do tematów, które znajdują się w centrum dyskusji naukowców oraz „przeciętnych obywateli”. Rzeczywistość religijna oceniana jest w różny sposób. Stanowi ona okazję do przeżyć natury emocjonalnej i jako taka jest akceptowana. Apologetyci podkreślają jej ważną rolę w przestrzeni politycznej, społecznej i kulturalnej. Przeciwnicy zaś zwracają uwagę na związaną z nią siłę destrukcyjną, która ujawnia się w aktach przemocy. W takim świetle nierzadko prezentowane są: chrześcijaństwo i islam. Chętnie przytacza się kwestie z przeszłości, np. wyprawy krzyżowe, wojny religijne, sprawę inkwizycji czy wydarzenia współczesne, związane z nierzadkimi zamachami terrorystycznymi, które są dokonywane przez muzułmańskich ekstremistów. Na tle „chrześcijańsko-muzułmańskiego” konfliktu, który można określić także mianem konfliktu pomiędzy Zachodem i Wschodem, subkontynent indyjski jawi się jako „oaza spokoju i ładu”. Chętnie przywołuje się osobę Mahatmy Gandhiego. Biorąc pod uwagę promowaną przez niego zasadę nieposługiwania się przemocą, kreuje się go na „indyjskiego Chrystusa”.

Śledząc dzieje niepodległego państwa indyjskiego, można stwierdzić, że Mahatma Gandhi stanowił wyjątek. Polityka zagraniczna Indii naznaczona jest zbrojnym konfliktem z Pakistanem, zaś sytuacja wewnętrzna krwawymi rozruchami pomiędzy hindusami, muzułmanami i sikhami. W latach 90. XX wieku kolejną stroną konfliktu stali się chrześcijanie. Mające miejsce w kraju nieporozumienia często określane są mianem religijnych. Faktycznie stanowią one sposobność do realizacji celów politycznych.

W niniejszym opracowaniu zaprezentowana została osoba Mahatmy Gandhiego i jego program wolności od przemocy. Fiaskiem tej polityki było dojście do władzy przywódców, którzy związani są z ugrupowaniami hinduistycznych fundamentalistów. Nową grupą, która od ponad dwudziestu lat stanowi adresata przemocy ze strony fundamentalistów, są indyjscy chrześcijanie.

1. MAHATMA GANDHI I JEGO POLITYCZNY PROGRAM WOLNOŚCI OD PRZEMOCY

Osobą, która zasadę niestosowania przemocy uczyniła „znakiem rozpoznawczym” Indii, był Gandhi. Jego nauczanie, odznaczające się uniwersalizmem, stało się ważnym elementem neohinduizmu. Gandhi nie ograniczał się do wypowiedzania opinii, które miałyby zastosowanie wyłącznie w przestrzeni religijnej. Celowo wprowadzał tematy religijne, czy ujmując rzecz szerzej – etyczne, do polityki. Postulował wolny od przemocy hinduizm, jako przeciwwagę dla brutalnego i szowinistycznego fundamentalizmu, który jest coraz częściej determinantą współczesnego życia politycznego w Indiach¹.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) pochodził z wyższych warstw społeczeństwa indyjskiego. Jego ojciec był premierem księstwa Porbandar. Gandhi znany jest także pod imieniem Mahatma, które faktycznie jest przydomkiem, oznaczającym w tłumaczeniu na język polski „wielkiego duchem”. Określenie to było tytułem religijnym, którym nazywano szanowanych myślicieli i ascetów. W 1888 roku Gandhi rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Londyńskim. Do Indii wrócił w 1891 roku. Dwa lata później rozpoczął pracę w indyjskiej firmie w południowoafrykańskim Natalu. Doznane tam upokorzenia na tle rasowym spowodowały, że rozpoczął działalność pu-

¹ K. Meising, *Wojna i przemoc w hinduizmie. Wojna i przemoc w religiach świata. Fakty i przyczyny*, red. A. T. Khoury, E. Grundmann, H.-P. Müller, tłum. z niem. R. Zajączkowski, Kielce 2006, s. 81.

bliczną na rzecz uzyskania przez mniejszość indyjską pełni praw obywatelskich. Aby to osiągnąć, podejmował różnorodne działania. Np. wraz z innymi Hindusami, jako sanitariusz, wziął po stronie brytyjskiej udział w wojnie burskiej oraz w wojnie z Zulusami. Oczekiwał, że wpłynie to na zmianę nastawienia Brytyjczyków wobec Hindusów. W 1904 roku rozpoczął wydawanie tygodnika *Indian Opinion*. Na przyjęcie przez Gandhiego działania wolnego od przemocy jako metody politycznej wpłynęła korespondencja z Lwem Tołstojem. Okazją by *satjagrahę*, metodę walki bez użycia przemocy, zastosować w praktyce, była, przyjęta w 1907 roku w Nasalu, ustawa dotycząca obowiązku rejestracji Azjatów. Gandhi wezwał rodaków, aby ją zbojkotowali. W konsekwencji tego działania został uwięziony. Kolejne obostrzenia przepisów względem ludności hinduskiej skutkowały radykalizacją nastrojów i ponownym aresztowaniem Gandhiego. Działania władz brytyjskich okazały się nieskuteczne. W 1914 roku wydano uregulowania przyznające Hindusom stosowne prawa².

W 1915 roku Gandhi powrócił do Indii. Przez rok podróżował po kraju. Elity indyjskie zachęcał do odrzucenia obcych wzorców kulturowych i obyczajowych, i do utożsamienia się z miejscowym chłopstwem. Dzięki niemu, elitarny do tej pory Indyjski Kongres Narodowy stał się organizacją o masowym charakterze. Gandhi inicjował wobec władz brytyjskich akcje nieposłuszeństwa, które z reguły miały lokalny charakter. Zmiana nastąpiła na skutek tragicznych wydarzeń w leżącym na północy Indii Amritsarze. Brytyjscy żołnierze zastrzelili tam 380 osób. Ponad tysiąc osób zostało rannych. Powszechne oburzenie społeczne Gandhi wykorzystał, aby zrealizować opracowane przez siebie metody oporu bez przemocy. Były to *civil disobedience* i *non-cooperation*. W ramach *civil disobedience* świadomie naruszano niesprawiedliwe ustawy kolonialne; efektem były masowe aresztowania. *Non-cooperation* realizowano poprzez rezygnację z honorowych tytułów i urzędów, bojkot brytyjskich towarów, w tym tekstylnych, oraz propagowanie kupowania towarów wyprodukowanych w Indiach³.

Oryginalność Gandhiego polegała na tym, że praktyki ascetyczne, które były popularne w hinduizmie, a także dżinizmie i buddyźmie, wprowadził w przestrzeń polityczną. Wśród nich można wymienić: niestosowanie przemocy (*ahinsa*), życie w prawdzie (*satja*), nieposiadanie majątku (*aparigraha*), opanowanie ciała przez ducha (*brahma-*

² M. K. Byrski, A. Karp, *Gandhi*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, t. 4, s. 140.

³ K. Meising, *Wojna i przemoc...*, dz. cyt., s. 82.

czarja), posty związane z różnymi celami (posty pokutne, głódówki). Gandhi wskazywał, że osobista postawa odrzucenia przemocy stanie się przykładem i zachętą dla innych, aby czynili podobnie. Podkreślając, że powstrzymanie się od przemocy jest najwyższą formą religii, Gandhi dokonał przesunięcia tej praktyki z życia duchowego na życie społeczne. Na obszarze hinduskim było to podejście nowatorskie. Zdaniem Gandhiego, władza polityczna, jako przemoc (*violence*), jest wątpliwym narzędziem, które mogłoby służyć poprawie położenia narodu⁴.

Gandhi był popularny w kraju, gdzie określano go mianem *bapu* (tatusia), oraz za granicą. W kraju idee Gandhiego stały się ważnym elementem mitu założycielskiego Republiki Indii. Werbalnie odwołują się do nich władze państwowe oraz różnego rodzaju organizacje i instytucje. Popularność na Zachodzie można wyjaśnić tym, że Gandhi czerpał z chrześcijaństwa (głównie z nauki zawartej w tzw. Kazaniu na Górze – Mt 5,1-48) i zachodnich nauk społecznych. W okresie kształtowania się nowego państwa indyjskiego oraz w okresie późniejszym okazało się jednak, że nauki Gandhiego stanowią bardziej postulat niż rzeczywistość społeczną. Przeciwnicy zarzucali mu, że, poprzez propagowane odrzucenie przemocy, na swój sposób rozbroił społeczność hinduską i uniemożliwił jej obronę żywotnych interesów, szczególnie w konfrontacji z tzw. religiami semickimi (judaimem, chrześcijaństwem i islamem)⁵. Problematyczny był także brak widocznej poprawy w położeniu tzw. dalitów (niedotykalnych bezkastowców), społeczności liczącej ponad 100 mln. członków. Pomimo że Gandhi nazywał ich eufemistycznie *haridżana* (lud boży), to nie przełożyło się na znaczącą poprawę sytuacji tych ludzi⁶. Dziedzictwo Gandhiego negatywnie oceniają ludzie należący do grup społecznie upośledzonych, którym odmawia się pełnego dostępu do dóbr kultury i pełnego uczestnictwa w życiu religijnym. Odpowiedzią jest porzucanie hinduizmu i przechodzenie na bliski mentalnie buddyzm oraz islam. Jako interesująca alternatywa jawi się także chrześcijaństwo⁷.

⁴ Tamże, s. 82-83.

⁵ M. K. Byrski, A. Karp, *Gandhi*, art. cyt., s. 142; O. Ihlau, *Götter, Götzen und Dämonen*, Spiegel Special (2006)9, s. 108.

⁶ T. Schweer, *Hinduizm. Powstanie – dzieje – nauka*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 2003, s. 55.

⁷ P. Wołowski, *Kościół w Indiach – wyzwanie dla inkulturacji*, Misyjne drogi (2000)1, s. 7.

2. FUNDAMENTALIZM HINDUSKI

Fundamentalizm religijny to ruch, którego celem jest zachowanie wąsko pojmowanej tożsamości wyznaniowej poszczególnych wspólnot religijnych, bez pozytywnego odniesienia się do zachodzących, także w przestrzeni religijnej, zmian. W polityce fundamentalizm stanowi dążenie do stworzenia (z reguły z użyciem siły) państwa świeckiego w oparciu o zasady określonej religii, które mają być powszechnie obowiązujące. Przeciwnością fundamentalizmu jest sekularyzm, którego głównym założeniem jest dążenie do kształtowania relacji społecznych z wykluczeniem przesłanek natury religijnej. W Indiach fundamentalizm jest utożsamiany z nacjonalizmem. W ramach tamtejszego nacjonalizmu brakuje jasnego rozróżnienia pomiędzy wyznawcami hinduizmu a członkami narodu indyjskiego. Postawienie znaku równości pomiędzy tym, co religijne, i tym, co polityczne, stanowi ważny powód konfliktu w społeczeństwie indyjskim, które pod względem religijnym nie było i nie jest homogeniczne. Podkreśla się, że Indie są państwem laickim. Laickość ta nie może być rozumiana na wzór zachodni. Jako taka, jest ona w Indiach obcym pojęciem. Indyjska laickość to postawa znana na Zachodzie jako tolerancja religijna. Problematyczna jest także próba zdefiniowania hinduizmu jako religii. Można tego dokonać w formie negatywnej, wskazując, czym hinduizm nie jest. Uzasadnione jest stwierdzenie, że w Indiach ta religia, w ramach której brakuje wyraźnej deklaracji „nie jesteśmy hinduizmem”, może być określona hinduizmem⁸. Wyżej wspomniana sytuacja ujawnia się w dychotomicznym porządkowaniu społeczeństwa indyjskiego w oparciu o zasadę „swój-obcy”, gdzie obcym będzie to wszystko, co nie określa siebie jako hinduskie. Dychotomię tę postrzega się jako główny czynnik kształtujący tożsamość subkontynentu indyjskiego⁹.

Ponieważ grupy ludności w Indiach, które odróżniają się pod względem religii, przynależności etnicznej, kastowej i językowej, nazywane są *communities*, ukuto pojęcie: *communalism*. O komunaliźmie mówi się w Indiach wtedy, gdy jedna grupa chce zdominować inne¹⁰. Nacjonałiści indyjscy dążą więc do podporządkowania miesz-

⁸ K. Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2000, s. 138-140; K. Meising, *Wojna i przemoc...*, dz. cyt., s. 85-86; M. Rusecki, *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 5, red. L. Biekowski i in., Lublin 1989, k. 763; K. Meising, *Wojna i przemoc...*, dz. cyt., s. 85-86.

⁹ K. Dębnicki, *Konflikt...*, dz. cyt., s. 176.

¹⁰ Por. tamże, s. 137.

kańców Indii uznawanemu przez siebie ideałowi *hindutwa*, czyli upolitycznionemu hinduizmowi. Brakuje tu działań narodotwórczych, dla których istotne byłoby polityczne pojęcie narodu z jego ważnym elementem, jakim jest porządek konstytucyjny¹¹.

Fundamentalizm w Indiach i związana z nim przemoc stanowią wyraźny problem od ponad dwóch dekad. Stoją za nim liczne partie i związki. Czołową rolę odgrywa Światowa Organizacja Hindusów (*Vishva Hindu Parishad, VHP*), której młodzieżowym odpowiednikiem jest *Bajrang Dal* (Stado Małp). Pomimo że organizacje te nie mają charakteru legalnego, to w praktyce ich aktywność jest akceptowana przez przedstawicieli administracji państwowej. Legalnie działa Indyjska Partia Ludowa (*Bharatiya Janata Party, BJP*), której zbrojnym ramieniem jest Krajowy Korpus Ochotników (*Rashtriya Swayam-sevak Sangh, RSS*)¹².

Działalność wspomnianych ugrupowań spotkała się z pozytywnym przyjęciem ze strony społecznej. Jednym z ich głównych założeń programowych jest walka z sekularyzacją, w której dostrzega się przyczynę powstawania religijnej próżni. Wskazuje się, że próżnię tę można wypełnić tylko i wyłącznie przez to, co jest związane z hinduizmem rozumianym wąsko, jako religia, i szeroko, jako kultura. Innowiercy – sikhowie i muzułmanie – mogą w Indiach mieszkać pod warunkiem, że dostosują się do panującej w kraju sytuacji i nie będą zgłaszać roszczeń dotyczących równouprawnienia czy tworzenia „państwa w państwie”, jak np. w Pendżabie czy Kaszmirze. Popularność fundamentalistów wynika z tego, że są oni „rzecznikami” tych, którzy nie mają udziału w dobrobycie wypracowywanym w rozwijających się Indiach, a jednocześnie czują, że ich kastowe przywileje są zagrożone. Często nie dostrzega się, że konflikty na tle religijnym są wzniecane świadomie. Są one parawanem, np. dla walki grup przestępczych, a także walki o dominację polityczną lub ekonomiczną¹³.

Momentem, w którym hinduski fundamentalizm objawił się międzynarodowej opinii publicznej, był konflikt wokół meczetu Babura (*Babri Masjid*) w północnoindyjskiej miejscowości Ajodhja w stanie Uttar Pradeś. Świątynia została zbudowana w 1528 roku przez Mira

¹¹ *Annual Report on Religious Freedom 2005*, red. H. J. Hyde, R. G. Lugar, Washington 2006, s. 676; K. Meising, *Wojna i przemoc...*, dz. cyt., s. 86.

¹² M. Jernajczyk, *Indie: nacjonałści nawołują do walki z chrześcijańskim „terroryzmem”*, *Wiadomości KAI* (2006)10, s. 24; K. Meising, *Wojna i przemoc...*, dz. cyt., s. 88.

¹³ K. Dębnicki, *Konflikt...*, dz. cyt., s. 135.141; T. Schweer, *Hinduizm...*, dz. cyt., s. 92.

Baży, arystokratę z dworu Babura, pierwszego mongolskiego cesarza w Indiach. Hindusi twierdzą, że wcześniej znajdowała się tam świątynia hinduska, upamiętniająca miejsce narodzin boga Ramy. Faktycznie ośrodek kultu Ramy powstał w XVIII wieku. Badania archeologiczne nie potwierdziły istnienia hinduskiej świątyni na miejscu, gdzie zbudowano meczet. Pierwszy udokumentowany spór o meczet miał miejsce w 1855 roku. Dwa lata później grupa braminów urządziła przy nim małą kaplicę dedykowaną Ramie. Aby uniknąć eskalacji konfliktu, z polecenia Brytyjczyków kaplica została oddzielona od meczetu murem. W 1934 roku meczet został zniszczony. Odbudowano go dwa lata później. W 1949 roku hinduiści umieścili w meczecie posągi Ramy i Sity. Lokalne władze tolerowały tę sytuację, uniemożliwiając muzułmanom sprawowanie kultu. Bezowocne okazały się spory sądowe.

W 1983 roku przedstawiciele *VHP* uznali, że skoro w meczecie umieszczone zostały figury hinduski bożków, to przestał on pełnić dotychczasową funkcję, a stał się świątynią hinduską. Po trzech latach władze przychyliły się do postulatu *VHP* i w konsekwencji zgodziły się na sprawowanie kultu hinduskiego. W 1989 roku położono kamień węgielny pod świątynię hinduską. W ceremonii udział brał m.in. ówczesny premier Rajiv Gandhi. Muzułmanie protestowali. Na skutek zamieszek zginęło ok. 600 osób. Kolejne krwawe zajścia miały miejsce rok później. Liczbę zabitych szacowano na ponad tysiąc. Budowę świątyni wstrzymano pod koniec 1992 roku. 6 grudnia, w ciągu czterech godzin, tłum (w tym hinduscy kapłani i sadhu, czyli wędrowni asceci), wyposażony w proste narzędzia, takie jak młotki i dłuta, zburzył meczet. Pojawiła się możliwość, aby na miejscu zburzonego meczetu zbudować świątynię hinduską. Zburzenie meczetu skutkowało falą zamieszek, które objęły Indie oraz kraje sąsiednie. Szacuje się, że zabitych zostało ponad 3 tys. osób, w większości muzułmanów; znacznie więcej ludzi zostało rannych. Wokół meczetu utworzono strefę zamkniętą, strzeżoną przez policję¹⁴. Acharya Giriraj Kishore, autorytet religijny i wiceprezydent *VHP*, usprawiedliwił zajścia wokół meczetu Babura w następujący sposób: „Muzułmanie muszą się zdecydować, czy są potomkami Ramy, czy Babura, a co za tym idzie obywateli”¹⁵. Jego słowa są interesujące, gdyż ujawniają identyfikację religii, czy, szerzej, kultury, z tym, co narodowe.

¹⁴ K. Dębnicki, *Konflikt...*, dz. cyt., s. 169-171; O. Ihlau, *Götter...*, dz. cyt., s. 108; T. Schweer, *Hinduizm...*, dz. cyt., s. 92-93.

¹⁵ Cyt. za O. Ihlau, *Götter...*, dz. cyt., s. 108.

3. SYTUACJA SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zdecydowana większość liczącej ponad 1 mld ludności indyjskiej to hindusi. Szacuje się, że stanowią oni 80,5% społeczeństwa. Muzułmanów jest 13,4%, chrześcijan – 2,3, a sikhów – 1,8. 1,1% stanowią pozostałe wspólnoty religijne, w tym buddyści, dżiniści i żydzi. Stanami, gdzie występują liczniejsze skupiska chrześcijan, są na południu: Kerala, Tamil Nadu i Goa, oraz na północnym wschodzie: Nagaland, Mizoram i Meghalaya¹⁶.

W minionych dekadach „tradycyjnym” wrogiem hindusów byli muzułmanie i sikhowie. Konflikty z tymi dwiema społecznościami miały miejsce przede wszystkim na obszarach peryferyjnych – w Kaszmirze i Pendżabie¹⁷. Od momentu ujawnienia się sił fundamentalistycznych w Indiach nastąpiło pewne przesunięcie. Jako głównych oponentów postrzega się muzułmanów, zwracając uwagę na ich gotowość do zbrojnej obrony, oraz chrześcijan. Chrześcijanie „drażnią” hindusów skuteczną działalnością misyjną wśród najniższych warstw społecznych, co jest traktowane jako zamach na oparte na systemie kastowym stosunki społeczne. Ponieważ znaczna część chrześcijan pochodzi spośród dalitów, uznawanych w systemie kastowym za społeczny margines, często zaciera się granica pomiędzy przynależnością religijną i społeczną. Chrześcijan oskarża się o to, że nawracają ludzi, korzystając z przekupstwa i innych nieuczciwych metod. Powodzenie, jakie mają chrześcijanie, budzi uczucie zawiści wśród hindusów, którzy są niezorganizowani i którym brakuje „siły przebicia”. Czymś, co odróżnia hindusów od chrześcijan, a także muzułmanów, jest nieprowadzenie działalności misyjnej. W hinduizmie wychodzi się z założenia, że człowiek hindusem się rodzi. M.in. z tego powodu hindusi nie traktują poważnie konwertytów z Zachodu¹⁸. Chrześcijańskich misjonarzy krytykuje się, że przy pomocy pieniędzy, które otrzymują zza granicy, podejmują działalność antypaństwową¹⁹.

Faktem jest, że w Indiach aktywność chrześcijan zdecydowanie wykracza poza krąg wyznawców Chrystusa. Obok ewangelizacji zajmują się szpitalnictwem, działalnością opiekuńczą, szkolną i wychowawczą, na które w Indiach popyt znacząco przekracza podaż. Np.

¹⁶ *Annual Report...*, dz. cyt., s. 677-678.

¹⁷ Więcej na ten temat zob. K. Dębnicki, *Konflikt...*, dz. cyt., s. 143-167.

¹⁸ O. Ihlau, *Götter...*, dz. cyt., s. 110; *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2005-2006*, red. J. Pontifex, tłum. z ang. A. M. Bereda, Warszawa 2007, s. 32.

¹⁹ M. Jernajczyk, *Indie...*, dz. cyt., s. 24.

katolicy prowadzą tam ok. 4 tys. szpitali, ośrodków zdrowia, hospicjów, domów starców i sierocińców. Łącznie w rękach chrześcijańskich jest ok. 6 tys. tego typu placówek. Jeżeli chodzi o ośrodki wychowawcze, to Kościół katolicki prowadzi 7 570 żłobków i przedszkoli dla 900 tys. dzieci, 14 638 szkół dla 4,6 mln dzieci, 9 415 szkół średnich dla ponad 3,5 mln młodzieży i 480 szkół wyższych dla 426 tys. studentów, 63 wyższe szkoły medyczne kształcące lekarzy i pielęgniarki dla 18 tys. studentów i 6 szkół politechnicznych. Szkolnictwo katolickie cieszy się dobrą opinią. Ok. 95% osób, które z niego korzystają, to niechrześcijanie. Hindusi spoglądają na tę sytuację z zazdrością. Próbuja, nie zawsze z powodzeniem, stworzyć sieć własnych szkół, które przełamałyby chrześcijański/ katolicki monopol. Nierzadko zdarza się, że nieuczciwie wykorzystują dobrą opinię szkół katolickich. Np. placówkom nie mającym nic wspólnego z Kościołem katolickim nadaje się nazwy związane ze świętymi, sugerujące katolicki charakter szkoły, np. „Saint Mary School”²⁰.

Okazją do obrony kraju przed „chrześcijańskim lobby” było wprowadzenie ustawowego zakazu nawróceń, zgodnie z którym bez pozwolenia władz, którego w praktyce nie wydawano, nie wolno było konwertować z hinduizmu na inną religię. W przypadku kierunku przeciwnego – przejście na hinduizm – tego typu obostrzenia nie obowiązują. Uregulowanie to wprowadzono po raz pierwszy w latach 60. XX wieku w stanach: Madhja Pradeś i Orisa. Następnie wprowadzono je w okresie kilku minionych lat w tych stanach, w których władze zdobywali nacjonałiści. Obecnie obowiązuje ono w sześciu stanach: Arunaczal Pradeś, Gudżarat, Madhia Pradeś, Czhattisgarh, Himanaczal Pradeś i Radżasthan²¹.

W ostatnim z wyżej wymienionych stanów zakaz nawróceń wprowadzono po dwuletnich debatach w 2008 roku. Po raz pierwszy ustawę przyjęto w 2006 roku. Nie weszła ona w życie, gdyż miejscowy gubernator odmówił jej podpisania i skierował do ponownej redakcji. Zgodnie z przyjętymi rozwiązaniami prawnymi zakazane jest nawracanie na inne religie za pomocą przymusu czy oszustwa. Dopuszczający się takich praktyk mogą zostać ukarani pięcioletnim więzieniem i grzywną w wysokości 50 tys. rupii (ok. 800 euro).

Przewodniczący episkopatu Indii, kard. Varkey Vithayathil, uznał przyjęte rozwiązanie prawne za „obrazę dla kultury narodu indyjskie-

²⁰ P. Wołowski, *Kościół w Indiach...*, dz. cyt., s. 7-8.

²¹ *Annual Report...*, dz. cyt., s. 679; K. Gołębiowski, *Nowe ustawodawstwo przeciw zmianie religii*, Wiadomości KAI (2008)14, s. 25.

go”. Wskazał, że „Indie, znane na świecie jako kraj tolerancji i pokoju, przeżywają czarny dzień”. Jego zdaniem, przepisy zostały wymuszone przez fundamentalistów. Ich skutkiem będzie wzrost nieufności i nietolerancji. Hierarcha podkreślił, że ustawa jest sprzeczna z konstytucją, która gwarantuje obywatelom swobodę wyznawania, praktykowania i poznawania własnej religii²². Badacze problemu wskazują, że prekursorem ustawodawstwa antykonwersyjnego był Mahatma Gandhi, który uważał misjonarzy za „spuściznę kolonializmu”, zapominając jednocześnie, że chrześcijaństwo nie są obcym elementem, gdyż są obecni na obszarze indyjskim od 2 tys. lat²³.

Obok nacisków o charakterze prawnym, używa się także – nie bez przyzwolenia władz – argumentów natury ekonomicznej, a także przymusu fizycznego. Ci, którzy wywodzą się z najniższych kast lub spośród tzw. ludności plemiennej (tzw. *tribals*), będąc zagrożonymi głodem, godzą się na „powrót na łono” hinduizmu. Tego typu decyzje podejmują nie tylko ci, którzy w przeszłości byli hindusami, lecz także ci, którzy wywodzą się ze środowisk o chrześcijańskich lub muzułmańskich korzeniach²⁴.

W latach powojennych sporadycznie dochodziło do konfliktów między chrześcijanami a wyznawcami hinduizmu lub islamu. Sytuacja uległa zmianie po 1996 roku, kiedy władzę w kraju objęła *BJP* w koalicji z innymi partiami nacjonalistycznymi. Obecnie nie należą do rzadkości akty przemocy wobec chrześcijan: mordowanie księży, gwałcenie zakonnicek, niszczenie obiektów kultu. Przedstawiciele władzy na poziomie centralnym i stanowym nie podejmują starań, by zapewnić chrześcijanom wolność religijną i bezpieczeństwo. Sytuacja ta krytykowana jest przez obserwatorów z kraju, jak i zza granicy. Np. w jednym z raportów *Human Rights Watch* zawarto m.in. następującą informację: „Rządowi nie udało się przeprowadzić dochodzenia

²² Tamże. W preambule do konstytucji uchwalonej 26 listopada 1949 roku zapisano m.in.: „We, the People of India, having solemnly resolved to constitute India into a sovereign, socialist, secular, democratic republic and to secure to all its citizens: justice, social, economic and political; liberty of thought, expression, belief, faith and worship; equality of status and of opportunity; and to promote among them all fraternity assuring the dignity of the individual and the unity and integrity of the Nation (...)”. Tekst konstytucji zob. <http://lawmin.nic.in/coi.htm> (06.07.2008).

²³ Początki chrześcijaństwa w Indiach związane są z osobą apostoła Tomasza. Z tego powodu używa się określenia „chrześcijaństwo św. Tomasza”. Zob. J. Mađey, *Chrześcijaństwo św. Tomasza, Misyjne drogi* (2000)1, s. 9.

²⁴ K. Gołębowski, *Indie: ludność tubylcza przyjmuje hinduizm „dla chleba”*, *Wiadomości KAI* (2006)12, s. 23.

w stosunku do osób i organizacji odpowiedzialnych za naruszenie praw człowieka; natomiast w wielu przypadkach rząd dał przykłady milczącego przyzwolenia i pośredniego usprawiedliwienia ataków”²⁵.

Antychrześcijańskie rozruchy z reguły nie mają przyczyn religijnych, lecz polityczne. Elity polityczne wykorzystują zakorzenioną w pewnych grupach społecznych niechęć do obcych. Idąc za René Girardem, francuskim antropologiem i literaturoznawcą, można wskazać, że chrześcijanie pełnią rolę użytecznych „kozłów ofiarnych”, analogicznie do społeczności żydowskiej w minionych wiekach. Zamieszanie wokół chrześcijan politycy wykorzystują, aby uwagę opinii publicznej odciągnąć od realnych problemów, z których rozwiązaniem mają problemy²⁶. Nastroje antychrześcijańskie wzmacniane są za pośrednictwem mediów masowych, związanych ze skrajnie nacjonalistycznymi ugrupowaniami hinduskimi, w tym z *VHP*²⁷.

ZAKOŃCZENIE

U początków nowoczesnych Indii stoi Mahatma Gandhi. Proponowana przez niego zasada niestosowania przemocy stanowi ważny element „indyjskiej mitologii”. Wielu z chęcią odwołuje się do tej zasady, jednocześnie zapominając o podjęciu stosownych kroków, by mogła stać się ona treścią dnia codziennego. Rzeczywistość Indii naznaczona jest przemocą. W wymiarze międzynarodowym stanowi ją konflikt z Pakistanem, a w wewnętrznym – konflikt pomiędzy hindusami, muzułmanami i sikhami oraz – przez ponad dwie ostatnie dekady – z chrześcijanami. Konflikt, który jest prezentowany jako religijny, służy do realizacji celów politycznych. Jest on także wykorzystywany przez świat przestępczy. Antagonizmy religijne wykorzystują przede wszystkim fundamentalisci hinduscy, których przedstawiciele obecni są od ponad dwudziestu lat w indyjskich władzach. W oparciu o szeroko rozumianą przestrzeń religii hinduskiej, a nie, tak jak na Zachodzie, w oparciu o prawo (konstytucję) i wspólne dziedzictwo historyczne, dążą oni do stworzenia narodu indyjskiego. Działanie to zawiera w sobie motyw wykluczenia tego wszystkiego, co nie-hinduskie, w tym także chrześcijaństwa. Zakładając konieczność konfrontacji z tym, co obce, koncepcja ta stanowi poważne zagrożenie ładu spo-

²⁵ P. Wołowski, *Kościół w Indiach...*, dz. cyt., s. 6.

²⁶ Por. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza, Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, *Studia Gdańskie* 15-16(2002-2003), s. 55-64.

²⁷ P. Wołowski, *Kościół w Indiach...*, dz. cyt., s. 6-7.

łecznego Indii. Członkowie mniejszości religijnych oceniają traktowanie ich jako obcych za niesprawiedliwe, gdyż są oni obecni w Indiach od wielu setek lat. Sprzyja to narastaniu nieufności i poczucia zagrożenia. Konieczna jest obrona wolności i fizycznej egzystencji. Skupianie się na tych zagadnieniach powoduje, że dużo mniej sił poświęca się na pracę na rzecz rozwoju kraju, na który w indyjskim społeczeństwie istnieje znaczne zapotrzebowanie.

THE RELIGIOUS VIOLENCE IN INDIA ON THE EXAMPLE OF THE SITUATION OF THE CHRISTIAN COMMUNITY

Summary

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) was an important Indian thinker, statesman, and nationalist leader, who was also known as Mahatma Gandhi. After his return to India in 1915 Gandhi led nationwide campaigns for necessary social reforms and for achieving the independence of India from the British domination. Gandhi practiced non-violence (*ahinsa*) and truth (*satja*) in all situations, and advocated that others do the same. This was the reason Gandhi also came under some political fire for his criticism of those who attempted to achieve independence through more violent means. The constitution of modern India provides for freedom of religion and the national government generally respects this right. However, some state governments enacted and amended „anti-conversion” laws and the forces of law and order often do not act enough to counter attacks against religious minorities, e.g. Christians. Christianity, which has been part of India for nearly two thousand years, affirms and contributes to the pluralism of India. Of late the Christians are victims of extremists. Members of their community have been murdered when they were serving the poorest in the land. Some have been humiliated, raped, insulted and their properties have been destroyed. Some extremists promote „Hindutva”, the ideology that espouses the inculcation of Hindu religious and cultural norms above other religious norms. Although the „anti-conversion” laws do not explicitly ban conversions, but in practice they favor Hinduism over minority religions, and represent a significant challenge to Indian secularism.

HANS-JOACHIM SANDER
Wydział Teologii Katolickiej
Uniwersytet Salzburski

Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit¹

1. MACHT UND RELIGION – EUROPAS OFFENBARUNGSEID.
2. SÄKULARITÄT UND PLURALITÄT – RELIGION JENSEITS VON SINGULAR UND ADJEKTIV.
3. IMPERIUM UND CHRISTENTUM – UTOPIEN ÜBER EUROPAS EIGENE GRÖßE.
4. VON DER WER-IDENTITÄT ZUR WO-IDENTITÄT – EIN ORTSWECHSEL ZU DEN ZEICHEN DER ZEIT.
5. ORTE VOLL MACHT UND OHNMACHT, BEPACKT MIT RELIGION UND SPRACHLOSIGKEIT – AUF DEN SPUREN VON EUROPAS HETEROTOPIEN.

Im Juli dieses Jahres hat in der Türkei die konservativ-religiöse Partei AKP die Parlamentswahlen mit großer Mehrheit gewonnen. Parteichef Erdogan hat mit einem Zugewinn von 12% die laizistische Elite des Landes in die Schranken verwiesen. Mittlerweile ist sogar der Präsident aus den Reihen der AKP, obwohl seine Frau das Kopftuch nicht ablegt. Am Wahlabend traf der Wahlsieger Erdogan zwei bemerkenswerte Aussagen. Seinen Anhänger gebot er: „Unser Glück soll nicht das Unglück anderer sein“. Und an die, die ihn nicht gewählt haben: „Als Wahlsieger empfinden wir es als Pflicht, die Pluralität in unserem Land zu beschützen“².

¹ Text des Vortrags veröffentlicht in der sechsten Konferenz des Europäischen Theologischeren Kongresses: *Religion and the European Project. Theological Perspectives*, Lowanium, 13-16. September 2007. Publikation mit Zustimmung des Autors.

² Alle Angaben nach: Süddeutsche Zeitung, 24.07.2007, S. 1 und 3.

Der Vatikan bezeichnete Erdogans Sieg „als bestmögliches Ergebnis für Europa und die christlichen Kirchen“. Kardinal Sergio Sebastiani, früher Nuntius in Ankara, sagte dem *Corriere della Sera*, dass es jetzt unklug wäre, der Türkei die europäische Tür vor der Nase zuzuschlagen. Auch diese beiden Aussagen sind bemerkenswert. Papst Benedikt war in jenen Tagen im Urlaub. Wir wissen also nicht, ob diese Aussagen mit ihm abgesprochen waren. Aber man darf davon ausgehen, dass auch er auf dieses Wahlergebnis nicht mehr öffentlich anwenden würde, was er während seiner Präfektur über die Glaubenskongregation von der Türkei behauptete, nämlich dass sie als muslimisches Land nicht nach EU-Europa gehöre³. Immerhin hatte ja ausgerechnet der Türkei-Besuch 2006 dem Papst aus jener prekären Lage geholfen, in die ihn seine Regensburger Rede manövriert hatte. Ähnlich wie bei den Reaktionen auf die Türkei-Wahl zeigte sich schon bei dieser Rede eine elementare Phasenverschiebung in der Identitätsmatrix von Europa. Statt des Diskurses über Glaube und Vernunft, dem beherrschenden theologischen Thema der europäischen Moderne und dem Hauptthema dieser Rede⁴, wurden die päpstlichen Ausführungen durch ein anderes Thema beurteilt, das bei dem berühmten verunglückten Zitat zu Tage trat: Macht und Religion. Deshalb:

1. MACHT UND RELIGION – EUROPAS OFFENBARUNGSEID

Während Glaube und Vernunft geradezu ein zivilisiertes Thema ist, ist die Frage nach Macht und Religion viel roher und jede Antwort bleibt prekär. Für das Verhältnis von Macht und Religion gibt es weder politisch noch theologisch einen Königsweg. Obwohl als Problem seit langem bekannt ist, konnte man seine Bedeutung in Europa so lange umgehen, wie die Glaubensgemeinschaften gesellschaftlich und intellektuell auf den Nebenraum der großen Politik verwiesen waren und

³ „Ratzinger führte weiter aus, dass die Türkei trotz ihrer laizistischen Verfassung ein islamisches Fundament habe. Sie sei daher eher dazu berufen, eine Brücke zwischen Europa und der arabischen Welt zu bilden. Die Türkei in die EU aufzunehmen, wäre hingegen ein großer Fehler“. *ORF-Religion*, http://religion.orf.at/projekt02/news/0409/ne040921_ratzinger_fr.htm, (21.09.2004).

⁴ Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Rede am 12. September 2006 in der Großen Aula der Universität Regensburg*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_universityregensburg_ge.html. Vgl. auch Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Kommentiert v. G. Schwan, A. T. Khoury, K. Lehmann, Freiburg 2007.

ihr Dasein vor allem über Sinnangebote für die privaten Lebensfragen fristeten. Das hat sich nicht zuletzt durch das Erstarren des Islam und dem Aufkommen eines religiösen Fundamentalismus in fast allen Glaubensrichtungen verändert. Und das hat nun auch Europa nachhallig erfasst. Religion hat eine öffentliche Bedeutung gewonnen, die aber anders daher kommt, als es sich die großen europäischen Kirchen schon lange für sich gewünscht haben. Sie hängt nicht so sehr an Weisungen und Werten für die Gestaltung des personalen oder kollektiven Lebens. Die Bedeutung von Religion erschließt sich vielmehr durch den Gebrauch von Macht, und das kann bis hin zur Gewalt gehen. Deshalb erschöpft sich die öffentliche Bedeutung von Religion auch nicht mit der Frage, wie Religion und Politik miteinander verknüpft werden. Die Macht von Religion ist weder mit Caesaropapismus identisch noch ist sie mit einer einfachen Trennung von Kirche und Staat beherrschbar.

Diese Macht ist viel prekärer. Sie setzt gesellschaftlich an und kann jede staatliche Regulierung untergründig umgehen. Ein Reflex darauf sind die staatlichen Sicherheitsdispositive gegenüber dem Terrorismus, die sich neuerdings besonders für Religionsbekenntnisse interessieren. So sind in Deutschland nach den vereitelten Anschlagplänen jetzt Konvertiten vom Christentum zum Islam unter besonderer Beobachtung; es wird sogar gefordert, über sie eine Sicherheitsdatei anzulegen. Man fürchtet die *home grown terrorists* unter ihnen, die seit den Londoner Anschlägen ins öffentliche Bewusstsein getreten sind.

Macht hat die Eigenschaft, sowohl außerordentlich kreativ wie hochgradig selbstgerecht zu sein; es gibt sie nicht ohne ihre Rückseite, die Ohnmacht. Diese drei Eigenschaften passen sehr gut zur Religion. Schließlich sind Religionen in der Lage, Menschen als auserwählt gegenüber anderen zu begreifen, wobei die Auserwählung einer höheren Größe verdankt ist, also mit Ohnmacht gepaart wird. Und Religionen suchen ständig nach verbesserten Ausdrucksweisen ihres Anliegens; sie kristallisieren fortlaufend menschliche Kreativität aus. Religionsgemeinschaften eignen sich deshalb auch besonders als Orte, um Macht zu erlangen oder zu demonstrieren. Zwischen Macht und Religion muss man eine Art Matrix annehmen, die beide miteinander auf einem elementaren Niveau verschaltet und die von Religionsgemeinschaften wie von gesellschaftlichen Bewegungen aktiviert werden kann. Die Frage der Vernunft von religiösen Überzeugungen stellt sich dann dagegen auf einem höheren Niveau als diese Matrix; historisch ist diese Frage in der Aufklärung sogar auf der Basis dieser Matrix gestellt worden. Deshalb bleiben die Bestimmungen des Verhältnisses

von Glaube und Vernunft auch weiterhin sinnvoll; aber ihre Bedeutung besteht nicht darin, dass sie in diese Matrize zwischen Macht und Religion eingreifen können. Sie können diese kritisieren, aber es damit nicht schon gesagt, dass diese Kritik die Verschaltungen in der Matrize aufheben kann.

Es ist ein gegenwärtiges Zeichen der Zeit, dass diese elementaren Machtpotentiale in der Religion die bewährten Diskurse von Glauben und Wissen sowie Religion und Politik überschreiten. Die gesellschaftliche Repräsentanz von Religion kann deshalb auch nicht mehr mit der Forderung nach Vernunft oder durch die Differenzierung zur Politik beherrscht werden. Das Auftreten von Religion ist bereits von sich her ein Ort der Erfahrung von Gegenmacht zur herrschenden Ordnung der Dinge; das weckt in den europäischen Gesellschaften Ängste oder Wünsche und bestätigt Befürchtungen oder Erwartungen.

Das musste auch Benedikt XVI. nach Regensburg in einem öffentlichen Crash-Kurs lernen. Was immer der Papst in Regensburg an guten Ideen für das Verhältnis von Glauben und Vernunft anzubieten hatte – es wurde von dem überboten, was er zur Frage Religion und Macht schuldig blieb. Schon ein Zitat wie jenes in Regensburg kann die ganze Widerspenstigkeit des Problems auslösen. Wenige Wochen später in der Türkei hatte er dieses Defizit begriffen; er hat dort sichtlich respektiert, dass er dazu keinen Fehler machen durfte, und das ist ihm auch gelungen. Vielleicht lässt sich aus den vatikanischen Reaktionen auf die Wahl in der Türkei ablesen, dass man dazu gelernt hat. Jedenfalls war der Vorgang auf Europa hin signifikant. In gewisser Weise hat der Papst ungewollt und stellvertretend offenbar gemacht, welchem Problem man in Europa insgesamt nicht entgehen kann⁵.

Das gilt auch für die professionelle Theologie. Sie kann sich nicht mehr auf die Frage beschränken, ob ein Glaube mit den Ansprüchen des Vernunftgebrauchs mithalten kann. Vernunft ist nicht mehr der Rahmen des öffentlichen Lebens in Europa wie in den guten alten modernen Zeiten. Auch Europa hat mit den anderen Teilen der globalisierten Welt aufgeschlossen, die schon länger davon gepackt sind, wie sie mit religiösen Machtkonstellationen umgehen sollen. Wer immer

⁵ Wann der Umbruch einsetzte, lässt sich kaum genau datieren. 1989 war es jedenfalls noch möglich, über Nationengrenzen hinweg das Thema Kirche und Europa theologisch zu behandeln, ohne ernsthaft der Frage nach Religion oder religiöser Pluralität nachzugehen. Vgl. F. Wetter (Hg.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989. In der Auseinandersetzung von modernen wie von nachmodernen Philosophien mit Religion, so bei Jacques Derrida und Jürgen Habermas, wird dann unübersehbar deutlich, wie unausweichlich das Problem von Religion geworden ist.

für Religion auftritt, kann der Machtfrage nicht entinnen. Das Verhältnis von Macht und Religion lässt sich schon gar nicht damit lösen, dass Religion zur Privatsache erklärt wird, wie es lange in Europa üblich war. Denn Religionen verstehen auch ihren ganz privaten Gebrauch zu nutzen, um öffentliche Macht zu sammeln. In der europäischen Diskursivierung von öffentlicher Rationalität wurde das unterschätzt; man glaubte, den Religionen mit der Aufklärung den infamen Giftzahn gezogen zu haben, und sah abschätzig auf einen intensiven privaten Gebrauch von Religion herab.

Der Stichtag, an dem sich dieses Problem in den Vordergrund schob, ist natürlich der 11. September 2001. Seither ist die Unsicherheit über dieses Verhältnis eine Signatur der heutigen Zeit. Ich möchte mich darauf konzentrieren, wie sehr diese Signatur auch Europa erfasst hat und in welchen Zeichen der Zeit sie offenbar wird. Meine Ausgangshypothese lautet, dass Religion und Macht in eine elementare Relativität verstrickt sind, die dazu führt, dass beide sich jeweils gesellschaftlich wechselseitig zu relativieren versuchen oder sich wechselseitig bestärken, was den Gebrauch oder das Erleiden von Gewalt einschließen kann.

Es war eine zivilisatorische Lebenslüge des modernen Europas, dass man dieser Relativität durch eine gesellschaftlich gewollte Säkularität ausweichen könne. Das funktioniert nicht, weil dann Säkularität nur als eine antireligiöse Macht auftreten kann, und diese antireligiöse Macht lässt wiederum Religion umso entschiedener und kreativer nach Gegenmacht greifen. Ausgerechnet die Türkei, das ungeliebte Nicht-Europa im europäischen Hinterhof, macht der Europäischen Union derzeit vor, wie man sich angesichts dieser Lebenslüge ehrlich machen kann. Dazu gehört der Respekt vor zwei Tatsachen, mit denen Erdogan am Abend seines Wahlsieges arbeitete: erstens Pluralität, also dass kein Singular in Sachen Religion gesellschaftlich funktioniert. Und zweitens die Vermeidung des Ressentiments, also dass die eigenen Stärken nicht von den Schwächen der anderen abhängig sein dürfen.

Beide Ernüchterungen stehen für Europa an; auf diesem Weg lösen sich lange gehegte Illusionen und verlockende Utopien auf. Zu diesen Ernüchterungen gehören zwei Wissensformen, die mit der Identitätsfrage Europas verbunden sind. Dazu:

2. SÄKULARITÄT UND PLURALITÄT – RELIGION JENSEITS VON SINGULAR UND ADJEKTIV

Die erste Wissensform besteht in der soziologischen Einsicht, dass Säkularität und Religiosität keine Gegensätze sind. Vielmehr bilden säkulare Gesellschaften außerordentlich gute Habitate für Religionsgemeinschaften, also für Religion im Plural⁶. Denn besonders für globalisierte Religionen ist in säkularen Kontexten etwas zu erreichen, was unter religiös vermachteten Bedingungen strikt ausgeschlossen werden muss: Religionsfreiheit. Sie wird entweder von säkularen Gesellschaften selbst gewollt oder sie wird darin unter Abnutzung antireligiös bestimmter Machtressourcen von Religionsgemeinschaften erobert. Religionsfreiheit ist ein Kristallisationskern für das Aufblühen von Religion unter säkularen Bedingungen.

Das überschreitet unweigerlich den Singular in Sachen Religion, wie sich gerade auch in Europa zeigt. Der Plural bietet Religionen große Vorteile, weil diese Pluralisierung die Dynamik ausnutzt, die in der Ausdifferenzierung von Politik und Religion entsteht. Protektionistisch geschützte Einflusszonen lösen sich dann auf und weltweite Vernetzungen werden möglich. Dieser Plural befreit Religionen auf der einen Seite von den Ohnmachtserfahrungen, die religiös vermachtete Gesellschaften für Religionsgemeinschaften bereithalten, und das nötigt auf der anderen Seite durch die Konkurrenz auf dem religiösen Markt, der dabei gesellschaftlich entsteht, die kreativen Kräfte anzutreiben und freizusetzen. Von der Last einer gesellschaftlichen Singularität befreit, sind Religionen dann weder in Sippenhaft mit ungerechten Staatsstrukturen zu nehmen, noch müssen sie ihre Visionen und Hoffnungen klein und geduckt präsentieren. Deshalb ist Religionsfreiheit sowohl für Religionen, die auf Politik zur eigenen Machtsteigerung zugreifen und die ihr eigentliches Heil im politischen Einfluss suchen, wie auch für säkulare Eliten, die Religionen politisch zum eigenen Machtgewinn domestizieren wollen, ein Schrecken. Eine bloße Dualität von Religion und Politik kann die Macht von Religion nicht beherrschen, wie man in den islamischen Gesellschaften sehen kann, die durch Öl reich geworden sind, etwa Saudi-Arabien. Erst eine Trinität aus Politik, Religion und

⁶ Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 2004, sowie das Datenmaterial bei D. B. Barrett, G. T. Kurian, T. M. Johnson (ed.), *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Oxford 2001, 2 vol.

Religionsfreiheit kann Perspektiven bieten, um den Funkenschlag zwischen Macht und Religion zum gesellschaftlichen Nutzen einzusetzen.

Für die selbst gewollte Religionsfreiheit sind die USA das beste Beispiel. Wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche kann es hier Religion prinzipiell nicht im Singular geben; das ist zugleich eine Erfolgsrezeptur der Einwanderungsgesellschaft. Eine an der Freiheit des Individuums und der Freiheit des Kapitals ausgerichtete Gesellschaft profitiert davon; denn blühende Religionsgemeinschaften erzeugen elementare Solidaritäten⁷, welche die sozialen Defizite dieser Gesellschaftsstruktur lindern. Das schließt allerdings die fundamentalistische Versuchung mit ein. Überhaupt ist Fundamentalismus nicht die Ausnahme, sondern der Regelfall für das innige Verhältnis von Macht und Religion. Dann wird jedoch ausgerechnet die Religionsfreiheit zu einem Instrument, um der Gewaltbereitschaft des Fundamentalismus religiös zu widerstehen und den politischen Giftzahn zu ziehen. Gesellschaften ohne Religionsfreiheit verfallen dagegen nur allzu leicht der Machtspirale von fundamentalistischer Gewalt und staatlicher Gegengewalt.

Die andere Variante, der gesellschaftliche Kampf um Religionsfreiheit gegen antireligiöse Säkularisierungen, findet derzeit in China und der Türkei statt. Die Tibetfrage und das Kopftuchverbot sind dabei besonders globalisierte Symbole. Je mehr diese Probleme als säkular gelöst propagiert werden, desto größer ist der Resonanzeffekt der tatsächlichen Nicht-Lösung. Tibet und das Kopftuch sind wie religiöse Leimtöpfe für die jeweiligen säkularen Eliten; je mehr sie politisch dort hinein greifen, desto heftiger klebt das Problem an ihren Händen. Daran zeigt sich, wie wenig nachhaltig Utopien über das Nullsummenspiel zwischen Säkularität und Religiosität sind, die in der europäischen Moderne geboren wurden wie eben Kommunismus und Laizismus. Wer das zugibt, tastet zugleich eine Illusion über die Identität Europas an. Seine Säkularität ist nicht das Vorbild, an dem sich die

⁷ Daran zeigt sich u.a. auch, dass Solidarität keine vormoderne Größe ist, sondern ein Resultat von Ausdifferenzierungsprozessen moderner Gesellschaften. „Solidarität war nicht schon immer da, sondern ist ein Kind moderner Zeiten: Als Bindungskraft der besonderen Art hat sie sich aus allgemeineren Bindungskräften, in denen Gewalt, Gefühl und Kalkül ununterscheidbar vermischt waren, ausdifferenziert. Unter den vielen Spezies gesellschaftlicher Beziehungen steht sie heute als eine der jüngsten da. Solidarität hat sich im Universum sozialer Beziehungen ihren Platz erobert. Sie tritt nicht an die Stelle der gewohnten Macht-, Markt- und Gefühlsbeziehungen, sondern zwischen sie“. K.-O. Hondrich, *Der Neue Mensch*, Frankfurt, 2001, s. 104.

Welt für den Religionsgebrauch orientieren könnte. Vielmehr ist Europas Idee einer privatisierbaren Religionsfreiheit die Ausnahme, deren Plausibilität nun auch in Europa zunehmend schwindet.

Vielleicht gehören die gesellschaftlichen Erfahrungen, die in den Niederlanden nach dem Mord an dem Regisseur van Gogh zu machen waren und die bis heute dauernden Verwerfungen im politischen Umgang damit, zu diesem Adaptionsprozess; aus der Außensicht kann man auf diesen Gedanken kommen⁸. Jedenfalls hält eine säkularisierende Toleranz, der in Sachen Religion viele Phänomene gleich gültig sind und die über die religiösen Macht keine Debatten führt, Religionsfreiheit zu sehr aus der öffentlichen Aufmerksamkeit heraus; sie kann nicht einlösen, was Religionsfreiheit gesellschaftlich bedeutet – eine prekäre öffentliche Aufgabe und nicht eine private Angelegenheit.

Religionsfreiheit gehört nicht den Religionen, sondern den Gesellschaften, die sie garantieren. Sie ist eine politische Machttechnik, um religiöse Macht auf die Menschen hin zu zivilisieren. Von ihr können die jeweiligen Gesellschaften manchmal sogar biopolitisch profitieren – Leute wandern ein, die woanders religiös verfolgt werden; man denke nur an das Preußen Friedrich des Großen. In der Regel müssen sich deshalb machtpolitisch privilegierte Religionsgemeinschaften erst zur Religionsfreiheit durchringen, wie etwa die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Religionsfreiheit zum religiösen Eigennutzen bleibt immer eine verdächtige Form religiöser Macht. Mit Autorität auftreten kann erst ein Gebrauch von Religionsfreiheit, der Menschen über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus gesellschaftlich von Vorteil ist.

Die zweite Wissensform, die für den Offenbarungseid über Macht und Religion in Europa nötig ist, besteht im Aufspüren einer Lebenslüge, die Europas seit dem römischen Imperium explizit und implizit begleitet hat: Religion funktioniere in Sachen Staat nur im Singular⁹. Ein religiös neutraler Staat muss deshalb Religion politisch ganz aus der Verhandlung der öffentlichen Dinge heraushalten. Dieser religiöse Singular geht mit einer Größe einher, die über Jahrhunderte Europa im Griff hatte und die nach den politischen Großkatastrophen des 20. Jahrhunderts in der *political correctness* von EU-Europa nur allzu gern verschwiegen wird: der europäische Drang nach Imperialität. Nur mit

⁸ Vgl. dazu auch W. Lesch, *Interkulturelle Ethik angesichts von Gewalt und Terror. Eine Fallstudie unter Einbeziehung der Geschlechterperspektive*, Orientierung (2007)71, s. 162-166.

⁹ Am prägnantesten bringt das die Formel des Augsburger Religionsfriedens auf den Punkt: „cuius regio eius religio“.

dem Euro erlaubt sich dieser Drang ein kleines global wahrnehmbares Zeichen.

In Europa sind die Religionsfrage und die Imperiumsfrage verkoppelt. Bis in die Moderne hinein war ein Imperium nicht vorstellbar, dessen Machtgebrauch auf religiöse Pluralität setzte – nicht für die spätrömischen Imperatoren, nicht für Byzanz, nicht bei den Karolingern, nicht bei den Habsburgern, nicht bei Ludwig XIV., nicht für das barocke Schweden, nicht für die Zaren, nicht für das wilhelminische Preußen. Selbst Napoleon träumte revolutionär-laizistisch vom Empire, also nicht mit dem Plural an Religion, sondern gegen deren Singular. Auch im britischen Empire nach Cromwell wurde religiöse Pluralität bestenfalls kolonial geduldet, aber nicht in die inneren Machtzirkel des Empire selbst hineingelassen. Sogar noch die Imperialpolitiken von Kommunismus und Nationalsozialismus fürchteten den religiösen Singular so sehr, dass sie ihn nicht mit religiöser Pluralität bekämpften, sondern mit Gewalt auf Null zu stellen versuchten.

Der Verfassungsvertrag für das Europa der Europäischen Union (EU) ist in den letzten Jahren nicht an der Frage der Religion gescheitert, sondern eher an der Konstruktion eines politischen Ideal-Europa. Die Hauptattraktionen der EU sind keine Wahlkämpfe, sondern Regierungskonferenzen. Gleichwohl war der vorgeschlagene Entwurf nicht im Stande, eine befriedigende Formel für das gesellschaftliche Problem der Macht von Religion zu finden. Er glaubte das Problem zu lösen, indem er es verschwieg. Religion wurde wie ein böser Geist der Vergangenheit behandelt, der, einmal aus der Flasche gelassen, nicht mehr zu bändigen sei und den man deshalb besser klein schriebe. Aufgeklärte Geheimgesellschaften mögen früher einmal geglaubt haben, dass so etwas funktioniert. Angesichts von globalisierten Religionsgemeinschaften verfügt aber auch ein geeintes Europa nicht mehr über eine Flasche, die groß genug wäre für diesen Geist.

Der Verfassungskonvent glaubte sich auf sicherem Boden, wenn Religion in der Präambel nur aus der Vergangenheit begriffen, im Adjektiv zugelassen und zwischen Kultur und Humanismus eingeklemmt wäre: „schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben“¹⁰. Ein laizistisches Staatspathos wie in Frankreich war wichtiger als die Bearbeitung eines gesamteuropäischen Problems. Laizismus ist gegen eine

¹⁰ Deutscher Bundestag, 15. Wahlperiode, Drucksache 15/4900, s. 9.

von Staats wegen monopolisierte Kirche entwickelt worden, vor der Herausforderung religiöser Pluralität im Weltmaßstab ist er hilflos¹¹. Religion lässt sich nicht auf ein Adjektiv reduzieren und mit ihren guten Traditionen ruhig stellen. Die kulturelle Vergangenheit von Europas Humanismus in allen Ehren, aber anders als der bürgerliche Humanismus ist Religion eine globale Macht mit allen Ambivalenzen, die Macht nun einmal hat¹².

An dieser Unterschätzung von Religion hängt auch die Nicht-Erwähnung Gottes in der Verfassung; denn Gott ist eine Größe, die als eine öffentliche Ressource besonders im Verhältnis zur Macht von Religion zum Tragen kommt. Die Reformation ist dafür das beste Beispiel aus der christlichen Religionsgeschichte. Aber der europäische Konvent konnte im Gottesbegriff nur die Bevorzugung bestimmter Religionen erkennen, als wären Religion und Gott irgendwo identisch. Das lässt sich zwar auch als ein Defizit an theologischem Wissen in der politischen Klasse Europas beklagen. Aber weit mehr ist dieses Unwissen darüber, wie sehr Gott eine öffentliche Ressource darstellt, ein Gradmesser dafür, dass die Machtgehalte der europäischen Identität in der Europäischen Union nur klandestin behandelt werden. Sie sind ein *part maudite* mit aller lauenden Potenz des Verschwiegenen¹³.

In einem öffentlichen Raum stellt die Gottesfrage nun einmal unweigerlich die Machtfrage. Sie lässt sich nicht auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft beschränken. Spätestens der 11. September 2001 hat gezeigt, dass Gottes Macht erhaben ist über die Leugnung seiner Existenz. Man benötigt keine vernünftigen Gründe, um diese Macht zu

¹¹ Vgl. den eindrucksvollen Erfahrungsbericht darüber im Polen vor der Wendezeit W. Bartoszewski, *Aus der Geschichte lernen?*, München 1986, s. 279-291.

¹² In einem umgekehrten Sinn wird der verfassungsjuristisch ungerechtfertigte Überhang des Humanismus in den Verfassungsentwürfe beklagt von J. H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Regensburg 2004, s. 24-90. Er beschränkt allerdings die Religionsfrage auf die Christentumsfrage. Für Weiler wird dieser Überhang sowohl von einer Christophobie bei der politischen Klasse begründet, die vom Kulturumbruch der 68er Zeit geprägt ist, wie auch von einer ghettoisierenden *Maranen-Mentalität* bei den Christen selbst (83). Das Machtproblem von Religion spielt bei Weiler keine Rolle; es wird auf das Pro oder Contra christlicher Religionsgemeinschaft reduziert. – Für die staatskirchenrechtlichen Bezüge des Verfassungsentwurfs, die sich wesentlich aus den Artikeln I-52 und II-70 ergeben, vgl. H. Hallermann, *Recht und Religion in Europa*, in: T. Franz, H. Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg 2006, Bd. 2, s. 501-522.

¹³ Vgl. G. Bataille, *Oevres complètes*, Paris 1976 vol. VII, s. 17-179.

aktivieren; religiöse Gründe genügen vollkommen und das macht Religion so gefährlich. Aber es gibt zugleich gute Glaubensgründe in religiösen Traditionen, einem gewaltsamen Gebrauch dieser Macht zu widerstehen. Eine Gesellschaft, die solche Traditionen nicht öffentlich aktivieren kann, steht ebenso händeringend wie hilflos vor dem religiösen Gebrauch von Macht. Die Macht von Religion lässt sich politisch nicht nachhaltig bezwingen, aber man kann ihr sehr wohl theologisch widerstehen; darum ist Theologie eine Wissensform, um die Macht von Religion zu zivilisieren. Das richtet sich an Religion generell, also an Religion im Plural; aber hier hat der Singular eine wichtige und bleibende Bedeutung. Der primäre Ort für die theologische Auseinandersetzung mit Religion ist die jeweils eigene Religionsgemeinschaft. Eine Theologie, die deren Machtgebrauch nicht in den Blick nimmt, macht sich unglaublich, wenn sie sich gegen die religiöse Macht anderer wendet. Gesellschaften ohne öffentliche Theologien, die um Not wie Segen, um Gefahren wie um Befreiungsgrade religiöser Positionen wissen und darüber einen Diskurs führen, geraten in eine Ohnmachtfalle vor der Religion. Sie können den Wissenswert der theologischen Tradition, wie Religion zivilisiert werden kann, nicht nutzen.

Das ist für EU-Europa derzeit noch der Fall und deshalb ist die Konfrontation mit Gott für die Identität dieses Europa so kritisch. Vor Gott würde Europa auf das hin zugespitzt, was seine Gemeinschaft anderen schuldig ist und wovor sie sich hüten muss, um nicht selbst schuldig zu werden. Vor Gott lautet die Frage zur Identifizierung Europas: Was ist Europas Projekt wert und worin übersteigt es den eigenen Vorteil? Was hat die Menschheit von Europa, wenn es sich zu einer Macht für sich und vor anderen verbündet?¹⁴ Wenn man jedoch bereits dem Thema von Macht und Religion wie der EU-Verfassungsentwurf ausweicht, dann kann Gott nur jenen verschwiegenen Nicht-Ort einnehmen, über den EU-Europa nicht hinausgekom-

¹⁴ Der Verfassungsentwurf ist über versteckte Anspielungen auf die Menschheit nicht hinausgekommen: „dass es (das geeinte Europa...) auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will, (...) im Bewusstsein ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und der Erde“; (Präambel, a.a.O.). Ausdrücklich kommt die Menschheit nicht vor. Daran lässt sich ablesen, dass die Europäische Union nach dem Modell eines modernen Staates, der sich von sich her begründet, gestrickt wird; sie begreift sich nicht im Kontext der Menschheit und ihren Problemen, sondern nur von den Angehörigen der EU-Staaten her. Sie bleibt damit elementar hinter der Unabhängigkeitserklärung der USA zurück und kann auch mit einem Text wie der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mithalten. Selbst die FIFA hat einen weiteren Blick.

men ist. Der Weltfriede hängt zwar nicht am Religionsfrieden¹⁵, aber Religionskonflikte haben alle Mal die Potenz, Flächenbrände im politischen Raum auszulösen. Wenn Europa die friedfertige Vision seiner Vereinigung durchhalten will, dann kann es den Fragen nach der Macht von Religion im eigenen imperialen Haus nicht ausweichen. Hier lohnt sich der Blick auf Utopien, die politisch und religiös auf die eigene Größe Europas setzen. Deshalb:

3. IMPERIUM UND CHRISTENTUM – UTOPIEN ÜBER EUROPAS EIGENE GRÖßE

Wenn es stimmt, dass die europäische Unsicherheit über das Verhältnis von Macht und Religion ein Zeichen der Zeit ist, dann lassen sich Ideen konstruieren, die Identitätsanfrage Europas jeweils allein über Macht oder allein über Religion zu beantworten. Peter Sloterdijk und Joseph Ratzinger haben solche Ideen konstruiert. Beide wollen damit die moderne Fortschrittsutopie kritisieren, aber beide greifen selbst zu einer utopischen Perspektive – die jeweils eigene Größe Europas.

Bei Peter Sloterdijk ergibt sich das aus dem Zuschnitt, den er in der europäischen Identität feststellt. Er sieht sie im Bann des römischen Imperiums, von dem Europa geprägt ist und dessen Reich es immer zu übertragen versuchte. „Die quintessentielle europabildende Funktion besteht in einem Mechanismus der Reichsübertragung. Europa setzt sich in Gang und hält sich in Bewegung in dem Maß, wie es ihm gelingt, das Reich, das vor ihm war, das römische, zu reklamieren, zu reinszenieren und zu transformieren; Europa ist somit ein Theater für Imperium-Metamorphosen; die Leitidee seiner politischen Einbildungskraft ist eine Art Seelenwanderung des römischen Imperiums durch die maßgeblichen und geschichtsmächtigen europäischen Völker. (...) So könnte man geradezu sagen, daß Europäer ist, wer in eine Übertragung des Reiches verwickelt wird“¹⁶.

Sloterdijk greift damit die These Rémi Bragues von der unhintergehbaren Romanität Europas¹⁷ auf, aber er begnügt sich nicht mit der

¹⁵ So noch die Vision von H. Küng (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, München 1993.

¹⁶ P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Frankfurt 1994, s. 33f.

¹⁷ „Jedenfalls belebte diese selbe Dynamik die europäische Geschichte. Man kann sie schon an der ‚römischen‘ Haltung festmachen. Diese ist geprägt von dem Bewußtsein, über sich das herausragende ‚Griechentum‘ zu haben und unter sich

kulturellen Zweitrangigkeit, die Brague als europäisches Zivilisationsideal vor Augen steht. Es geht in Europa um den Ortswechsel des Imperiums und damit kann es sich auf der Weltbühne sehen lassen, in der die Rückkehr der großen Politik nach 1989 unausweichlich geworden ist. Sloterdijk redet also keiner groben Neuauflage des imperialen Gehabes das Wort. Er nötigt vielmehr dazu, dieser Versuchung der großen Politik ins Auge zu sehen und ihr mit einer politischen Metamorphose zu begegnen, zu der er dann allerdings nur Europa in der Lage sieht. Europa kann aus seiner Not zum Ortswechsel von Imperialität eine Tugend machen: „die Revision des Imperium-Prinzips als höchste Aufgabe der Theorie wie der Praxis zu begreifen. *Europa denken* bedeutet zwar, wie gezeigt, zunächst die Mythomotorik von Reichsübertragungen denken; aber die Pointe der Denkaufgabe ist jetzt darauf gerichtet, die Imperialität selber auf eine trans-imperiale oder nach-imperiale politische Groß-Form zu übertragen“¹⁸. Die Rebellion gegen die Misere, der typische Charakterzug des revolutionären Europas, hätte dann einen globalen Maßstab zurück gewonnen. Es wäre eine Politik des Großen, mit der sich Europa in Wahrheit auszeichnen könnte: „Europas tiefster Gedanke ist, daß man der Verachtung widerstehen muß. Die Unüberwindlichkeit dieses Gedankens gründet darin, daß er auch für müde und besiegte Menschen wahr bleibt. In Europas letzter Reichsübersetzung muß daher seine Absage an die Menschenverachtung, die allen Imperialismen innewohnt, politische Gestalt annehmen. Europas Recht ist seine große Aussage über den Menschen; sein Unrecht lag und liegt in der Ausschließung der meisten aus dem Umfang des eigenen Besten“¹⁹.

Wenn sich Europäer wirklich damit identifizieren lassen, dass sie der Verachtung widerstehen, dann trifft diese Kennzeichnung besonders auf den gegenwärtigen Papst zu. Josef Ratzinger hat noch zu Zeiten seiner Präfektur über die Glaubenskongregation vor der Verachtung gewarnt, mit der Europa ohne Not seine eigene Größe schmälert. Aber das zielte nicht auf eine Politik des Großen, sondern gilt einer Religion des Großen, dem Christentum. Es ist das, was Europa eigen ist und was seiner Identität Größe verleihen würde. „Wo es dagegen um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheint die Meinungsfrei-

das ‚Barbarentum‘, das es zu überwinden gilt. Mir scheint, daß es dieses Spannungspotentials zwischen ‚hoher Klassik‘ und ‚tiefer Barbarei‘ ist, das Europa vorantreibt“. R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt – Paris 1993, S. 40.

¹⁸ P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht*, a.a.O., s. 48.

¹⁹ Ebd., s. 58f.

heit als das höchste Gut, das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit überhaupt gefährden oder gar zerstören würde. Meinungsfreiheit findet aber ihre Grenze darin, dass sie Ehre und Würde des anderen nicht zerstören darf; sie ist nicht Freiheit zur Lüge oder zur Zerstörung von Menschenrechten. Hier gibt es einen merkwürdigen und nur pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerter Weise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag²⁰.

Gegen diese Pathologie setzt der frühere Kardinal auf eine Kur mit der Reinheit des christlichen Glaubens, den er als Europa eigen ansieht. Europa muss sich also nicht von sich entfremden, um zu einer Größe zu gelangen, die seiner würdig ist und die ihm eigen ist. Damit würde es zugleich die Probleme mit der Multikulturalität lösen, die seine eigene Größe nur relativieren. „Sie kann ganz sicher nicht ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bestehen. Zu ihr gehört es, dem Heiligen des anderen ehrfürchtig zu begegnen, aber dies können wir nur, wenn uns das Heilige, Gott, selbst nicht fremd ist“²¹. Anders als die neue Situation von Religion und Kultur im Plural ist das Christentum Europa von Haus aus kulturell und religiös eingeschrieben; die christlichen Werte und Überzeugungen geben deshalb Europa jene moralische Identität, die es um seiner Größe willen benötigt. „Auch heute sind Verantwortung vor Gott und Verwurzelung in den großen, überkonfessionellen Werten und Wahrheiten des christlichen Glaubens die unverzichtbaren Kräfte für die Bildung eines Europa, das mehr ist als ein

²⁰ J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg 2005, s. 87.

²¹ Ebd., s. 88. Bei seinem jüngsten Österreich-Besuch hat Benedikt XVI. diese Sicht bekräftigt: „Aus der Einmaligkeit seiner Berufung erwächst Europa eine einmalige Verantwortung in der Welt. Dazu darf es sich vor allem selbst nicht aufgeben. Der demographisch rapide alternde Kontinent soll nicht ein geistig alter Kontinent werden. Europa wird seiner selbst auch dann besser gewiss werden, wenn es eine seiner einzigartigen geistigen Traditionen, seinen außerordentlichen Fähigkeiten und seinem großen wirtschaftlichen Vermögen angemessene Verantwortung in der Welt übernimmt“. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.9.2007, s. 2. Die Fremdheit Gottes im europäischen Haus wird nicht nur von Josef Ratzinger beklagt. Sie ist schon länger als *Gotteskrise* bei Johann B. Metz (in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 76-92) anvisiert worden und auch von der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie behandelt worden. Vgl. P. Hünermann (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg 1996.

Wirtschaftsblock: eine Gemeinschaft des Rechts, ein Hort des Rechts, nicht nur für sich selber, sondern für die Menschheit im ganzen“²².

Peter Sloterdijk und der frühere Kardinal Ratzinger verfolgen ganz unterschiedliche Absichten. Gemeinsam ist beiden jedoch, dass sie Europa mit etwas identifizieren, was sie als seine eigene Größe ansehen. Europa wird bei beiden von dem her saniert, was ihm jeweils eigentümlich ist. Diese Größen haben aber noch nicht den Ort, der ihnen eigentlich zusteht. Beide, Sloterdijk wie Ratzinger, verfolgen also Utopien.

Damit bleiben beide, obwohl modernitätskritisch argumentierend, auf den Spuren des modernen Europa. Sie verfolgen eine Identität, die sich selbst von sich selbst her, durch die eigene Größe, begründet. Wer Europa ist, bestimmt sich von der Größe Europas selbst her. Ich möchte diese Selbstbegründungsstrategie *Wer-Identität* nennen. Das jeweils in Frage stehende Subjekt trifft selbst die eigentliche Aussage über die eigene Identität; das geschieht ganz ähnlich, wie es Descartes mit dem selbstreflexiven Ego vorgemacht hat. Alles, was äußerlich und deshalb zweifelhaft ist, muss bei der Begründung des eigenen Selbst ausgeschlossen werden. Das wäre nämlich eine Schwächung, die sich das Selbst auf der Suche nach einer starken Begründung nicht leisten kann. Dieser Identitätsvorgang hat einen großen Vorteil; hier kann ein Subjekt mit den eigenen Stärken wuchern. Die Wer-Identität ist deshalb wesentlich ein idealer Vorgang. Mit ihr im Rücken lassen sich deshalb auch ernsthafte normative Ideale für den gesellschaftlichen Lebensraum entwickeln, die kritisch gegen die Realität des Lebens in Stellung gebracht werden können. Diese Kritikfähigkeit und die Perspektive auf Utopien, die bei entsprechend ernsthaftem Fortschritt auf die jeweiligen Ideale hin erreichbar sind, gehen Hand in Hand.

In der Selbstbegründung liegt aber auch ein großer Nachteil; sie erspart es dem Subjekt, den Schwächen ins Auge zu sehen, die mit der jeweils eigenen Größe auftreten und die von den Utopien überstrahlt werden. Diese Schwächen müssen geradezu ausgeschlossen werden, zumindest insofern sie die Utopien relativieren, die das kritische Potential zur Verbesserung der Verhältnisse abgeben. Für die Wer-Identität mag es zwar sein, dass die eigene Verwirklichung der Selbstbegründung fehlerhaft ist und verbesserungswürdig ist, aber die Idealität der Utopien, an der Maß für die Verbesserung der Verhältnisse genommen wird, stärkt diesen Weg der Selbstbegründung. Das führt aber zu einer Relativierung der eigenen Größen von innen her aufgrund der

²² J. Ratzinger, *Werte...*, a.a.O., s. 145f.

Sprachlosigkeit über den Sanierungsbedarf der jeweiligen Größe, die als Normierung dient. Man fokussiert sich auf die eigenen Stärken, die stärker vom Ideal durchdrungen werden müssen, das man jeweils im Auge hat. Man muss sich nicht notwendigerweise eine Konzentration auf jene eigenen Schwächen zumuten, die von den Stärken anderer freigelegt werden; diese Relativierung ist prekär und befremdlich, weil sie von außen her kommt, und sie muss möglichst klein geschrieben werden. Das bedeutet aber eine Selbstrelativierung, weil die Umkehr von diesen Schwächen nicht so dringend erscheint wie das Herausstellen der trotz alledem vorhandenen eigenen Stärken.

So machen weder Sloterdijk noch der frühere Kardinal Ratzinger die Schuldgeschichten zum Thema, die an der Geschichte der Reichsübertragungen und an der Geschichte des Christentums hängen. Bei ihnen kommen entsprechend jene nicht in den Blick, die historisch oder kulturell unter dem jeweiligen Eigenen Europas zu leiden hatten. Der eine unterschätzt die Religionspolitik bei der imperialen Mythomotorik, der andere die Machtpolitik unter Ausnutzung der Heiligkeit christlicher Ideale. Bei Sloterdijk fehlt der Diskurs über den Anteil der religiösen Pluralität an Europas *großer Aussage über den Menschen*, auf die er hinweist. Und beim früheren Kardinal Ratzinger fehlt die Auseinandersetzung mit der christlichen Schuldgeschichte, die kein Ausdruck eines pathologischen Selbsthasses ist, sondern zur Umkehrstrategie des Evangeliums führt und damit zum Besten, was die christlichen Religionsgemeinschaften der Politik geben können.

Um sich zu identifizieren, muss man nicht unbedingt vom Wer ausgehen und nur auf die eigenen Stärken pochen. Es gibt eine Alternative, bei der eine Identifizierung nicht die eigenen Stärken aufgeben muss, mit der sie aber zugleich nicht den eigenen Schwächen ausweichen kann. Bei dieser Alternative wird das Nullsummenspiel zwischen den eigenen Schwächen und den eigenen Stärken überwunden. Es gilt nicht, dass die Konzentration auf eigene Schwächen der Darstellung der eigenen Stärken im Wege steht. Es gilt das Gegenteil, dass erst ein Nicht-Ausweichen vor den eigenen Schwächen über die eigenen Stärken aufklärt. Diese Alternative für den Identitätsvorgang tastet sich an diese Schwächen heran, weil sie die Stärken von anderen zu respektieren versteht, sich also in Relativität dazu stellt. Dadurch verbietet sich die Zuordnung von den – natürlich vorhandenen – Schwächen der anderen mit den eigenen Stärken, um diese Stärken umso besser hervortreten zu lassen. Und es gebietet sich die Zuordnung der Stärken der anderen zu den eigenen Schwächen, um sich selbst auf die eigenen Stärken hin verbessern zu können. Die Grammatik dieser Identifizie-

zung überschreitet allerdings die gängige moderne Ordnung der Dinge. Statt des Wer steht hier das Wo im Vordergrund. Das gesuchte Wer wird vom Wo her bestimmt, dem das jeweilige Subjekt nicht ausweichen kann. Dazu:

4. VON DER WER-IDENTITÄT ZUR WO-IDENTITÄT – EIN ORTSWECHSEL ZU DEN ZEICHEN DER ZEIT

Eine Art Basisgeschichte für diese Wo-Identität wird im Paradies erzählt. Gottes erste Frage an die Menschen lautet: „Wo bist du?“ (Gen 3,9). Er fragt Adam nicht: „Wer bist Du?“. Er fragt nach dem Ort, nicht nach der Selbstidentifizierung Adams. Er hat guten Grund sowohl für die Wo-Frage wie auch für ihre Präferenz vor der Wer-Frage. Die Gravitation von Orten ist generell höher als die von Subjekten. Auf diesem angefragten Ort lastet zusätzlich, was zuvor beim sog. Sündenfall entstanden ist – die Differenzen zwischen Gott und Menschen. Adam und Eva werden genötigt, sich ehrlich zu machen über das, was zwischen beide und Gott getreten ist. Das ist eine prekäre Konfrontation und zugleich eine Identifizierungsvorgang.

Die Wo-Frage zerstört Utopien, also Erwartungen von erwünschten Zuständen jenseits der tatsächlichen Probleme. An die Stelle von Nicht-Orten treten Auseinandersetzungen mit den prekären Gehalten der Orte, denen man nicht ausweichen kann. Denn Orte haben eine Eigenschaft, die bei einer reinen Darstellung des Wer viel leichter wegfallen kann. Orte haben ein Innen und ein Außen, und dieses Außen ist in der Regel eine konfrontative Größe für das Innen. Diese Topologie lässt sich gut an den Konkurrenzen großer Metropolen wie auch an den Rivalitäten kleiner benachbarter Orte beobachten; das, was für einen Ort jeweils außen ist wie London für Paris, Cambridge für Oxford, Wittenberg für Rom, nötigt zu einer Suche nach der eigenen Identität und lässt die eigenen Schwächen schmerzlich hervortreten.

Zu diesem Außen gehören jene Mächten, die auf diejenigen zugreift, die sich identifizieren. In der Geschichte von Gen 3 wird dieses Außen von der Schlange und dem verbotenen Baum markiert. Durch den Dialog zwischen der Schlange und Eva wird die Frage nach Gott mit Macht angereichert – „ihr werdet wie Gott“ (Gen 3,5); das Verhältnis zu Gott wird zu einer Quelle von Macht im Guten wie im Bösen. In der Wo-Frage Gottes an Adam schwingt die veränderte Matrix des Gottesverhältnisses mit. Darin verändert sich das Paradies; es ist ein Ort entstanden, der angefüllt ist mit Religion und Macht. Theologie

wird nun benötigt, um auf Gott zu treffen. Und zugleich kann sie, wie man aus der Theologiegeschichte nur zu gut weiß, zugleich der beste Weg sein, um ihn zu verfehlen. Die religiöse Macht, die beim Dialog Evas mit der Schlange noch verlockend in den Raum getreten ist, zeigt ihr wahres Gesicht. Das Paradies geht verloren und an die Stelle seiner Utopie tritt ein Anders-Ort, dessen Ordnung der Dinge freilegt, was der Menschheit nun fehlt.

Man kann auf das Paradies anwenden, was Michel Foucault *Heterotopie* genannt hat²³. Heterotopien markieren Orte, die von diskursiven Praktiken bestimmt sind, welche über die herrschende Ordnung der Dinge hinausgehen. Sie machen dort Verschwiegene und Verschämte zum Thema. Foucault nennt Orte wie Friedhof und Bordell, Gärten und Kolonien, Bibliotheken und Jahrmärkte. Beim Friedhof etwa werden die Lebenden mit einem Ort konfrontiert, an den sie nicht gelangen wollen, an den sie aber irgendwann geraten. Das Paradies ist ein Heterotopos, weil es ein Problem zumutet, unter dem Menschen leiden. Es zeigt, wie prekär und einschneidend das Verhältnis zu Gott für Menschen geworden ist, weil es nicht jenseits von Macht und Ohnmacht zu gestalten ist. In der Bibel wird häufig mit Orten von heterotopischem Charakter gearbeitet – Orte wie die Arche Noahs, der Sinai, die Höhle Elijas, das Exil, die Krippe, der Berg der Seligpreisungen, der Hochzeitssaal, der Garten Gethsemani, der Abendmahlsaal, das Kreuz auf Golgotha, das leere Grab, die Kirche von Korinth. An ihren Topologien tritt etwas hervor, was vor Gott bedrängt, dem man aber unter den Menschen nicht ausweichen kann.

Unter dem Gesichtspunkt der Wo-Identität werden für die christliche Theologie Orte wichtig, die einen solchen heterotopischen Charakter haben. Sie sind elementare Bestandteile für eine Topologie Gottes. Gott wird an solchen Orten in den Landschaften der eigenen Zeit zu einem prekären Thema, aber an diesen Orten werden zugleich Alternativen zur herrschenden Ordnung der Dinge sichtbar. Sie muten Menschen zu, dem nicht auszuweichen, was sie zu überfordern droht, aber sie geben auch den Mut, neue Wege zu suchen und zu gehen.

Für diese Spekulation aus der Bibel, die hier mit einer systematisch-theologischen Absicht vollzogen wird, gibt es ein *locus theologicus*, nämlich die Lehre des letzten Konzils. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Kirche unter Wo-

²³ M. Foucault, *Schriften in vier Bänden Dits et Ecrits*, Frankfurt 2005, Bd. 4, s. 931-942, sowie Ders., *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt 2005.

Gesichtspunkten identifiziert – „über die Kirche in der Welt von heute“. Für diese Topologie wurde eine neue theologische Kategorie verwendet – die Zeichen der Zeit. In ihnen verbinden sich bedrängende Fragen der gegenwärtigen Menschheit und Orte der Gegenwart Gottes (GS 4 und 11). Mit diesen Zeichen bezieht man sich auf qualifizierte Ereignisse und Erscheinungen in der jeweiligen Gegenwart, die für die ganze Menschheit eine Bedeutung haben, auch wenn sie nur regional oder lokal auftreten. Es handelt sich um gesellschaftliche Vorgänge, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen²⁴.

In Zeichen der Zeit sind Menschen verwickelt, die konkret mit ihren Lebensgeschichten zu benennen sind. Es müssen sich also jeweils tatsächliche Lebensräume finden lassen, an denen Zeichen der Zeit wahrgenommen und beobachtet werden können. Sie finden vor Ort statt. Es müssen also Orte angegeben werden können, an denen Menschen ins gesellschaftliche Rampenlicht treten, die von diesen Vorgängen betroffen sind. Man kann sich nun auf diese Menschen und ihren Handlungsspielraum konzentrieren; das entspricht der modernen Ordnung des Diskurses, also der Subjekt-Orientierung. Man kann aber auch diese Menschen von den Orten her beschreiben, die sie einnehmen. Dann werden sie von den gesellschaftlichen Problemen her identifiziert, denen sie nicht ausweichen können. Bei dieser Topologie werden aber zugleich Utopien angetastet, von denen her diese Zeichen der Zeit als befremdliche Zeiterscheinungen erscheinen. In diesem Sinn möchte ich abschließend versuchen, eine Reihe von Zeichen der Zeit im heutigen Europa heterotopisch zu erschließen.

5. ORTE VOLL MACHT UND OHNMACHT, BEPACKT MIT RELIGION UND SPRACHLOSIGKEIT – AUF DEN SPUREN VON EUROPAS HETEROTOPIEN

Wenn man die Zeichen der Zeit in Europa heterotopisch analysiert, dann werden diese Orte eine Konstellation von Macht und Ohnmacht preisgeben, die zugleich Solidaritäten zumutet, in denen für das prekäre Verhältnis von Macht und Religion eine alternative Ordnung der Dinge aufscheint. Dabei wird Europa zugleich von Wunden oder be-

²⁴ Damit ist etwas angestoßen worden, was später für den Diskurs um kontextuelle Theologien wichtig wurde. Es wurde möglich, lokalisiert von Gott zu sprechen und zugleich auf die globalisierbare Bedeutung dieses Vorgangs zu verweisen. Vgl. paradigmatisch B. Schreier, *Constructing local theologies*, London 1985, sowie die Weiterentwicklung Ders., *The new catholicity. Theology between the global and the local*, New York 1997.

fremdlichen Punkten her wahrgenommen, die seine bisherige normierende Ordnung der Dinge relativieren und manchmal sogar als sprachlos offenbaren.

Nach wie vor ist Auschwitz eine solche Heterotopie. Es ist der Ort der modernen Zivilisationskatastrophe Europas schlechthin, die Medusa der modernen Humanität²⁵. Es war eine Machtdemonstration ohne gleichen und ihre Gewalt können auch nachgeborene Generationen von Deutschen nicht abschütteln. Hier ging es nicht zuletzt um die Vernichtung einer ganzen Religionsgemeinschaft. Aufgelöst hat sich dort die Utopie, dass in einem aufgeklärt-bürgerlichen Europa Gewalt um die Religionsfrage politisch neutralisiert sei. Mit einer Rückkehr zum bürgerlichen Europa lässt sich Auschwitz nicht abschütteln. Es steht wie das Flammenschwert vor dem Paradies der Fortschrittsideale dieses Europa. Die theologische Anfrage, die Elie Wiesel an diesen Ort stellt, ist bezeichnenderweise die umgekehrte Fragestellung zum Paradies: „Wo ist Gott, wo ist er?“²⁶. Ein ermutigendes Zeichen der Zeit besteht darin, das Auschwitz offensichtlich nicht verblasen kann, sondern nach wie vor politisch, kulturell, religiös prekäre Konfrontationen auslöst.

1995 ist mit Srebrenica für Europa eine weitere Heterotopie entstanden. Dieser Ort zeigt, wie nahe Europa immer noch dem Völkermord kommt. Auch hier geht es um eine Machtdemonstration - ethnischer Art - und auch hier spielte Religion eine verheerende Rolle. Religionszugehörigkeit hat sich wie eine anonyme Schicksalsmacht ausgewirkt und die muslimischen Männer und Jugendlichen blieben in der Mordlust ihrer Feinde sich selbst überlassen. Die Täter und die *guilty bystanders* waren dagegen Christen. Diese Wunde Europas zerstoß die Utopie, solche Verbrechen lägen hinter dem alten Kontinent. Es ist ein Zeichen der Zeit, wie quälend lange es dauert, diese Kriegsverbrechen juristisch und politisch aufzuarbeiten. Ein militärischer Sieg kann nicht bieten, was diese Aufarbeitung für die Opfer und für die Täter gesellschaftlich bedeutet.

²⁵ Giorgio Agamben nennt es die *Gorgo der Menschlichkeit*; hier erstarrt der Mensch zum Nicht-Menschen: „Auschwitz ist das Todeslager, doch zuvor noch ist es der Ort eines noch nicht gedachten Experiments, bei dem sich jenseits von Leben und Tod der Jude in den Muselmann verwandelt und der Mensch in den Nicht-Menschen. Was Auschwitz ist, werden wir nicht verstehen, wenn wir nicht zuvor verstanden haben, wer oder was der Muselmann ist, wenn wir nicht gelernt haben, mit ihm die Gorgo anzuschauen“. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt 2003, s. 45.

²⁶ E. Wiesel, *Die Nacht. Roman*, Freiburg 1996, s. 93f.

In einer anderen Weise spielen Macht und Religion bei den spanischen Enklaven von Melilla und Ceuta und an den Stränden der Kanarischen Inseln eine Rolle. Die Migranten aus Afrika suchen den Wohlstandsraum der Europäischen Union, die sich gegen unregelmäßige Zuwanderung mit Sicherheitspolitik schützt. Wie wenig das gelingt, zeigen die Fernsehbilder der massenhaften Opfergänge an den Stacheldrahtzäunen und die erschreckenden Schätzungen der Bootsflüchtlinge, die ertrinken. Religion spielt hier in Gestalt der Staaten eine Rolle, aus denen heraus die Migranten den Grenzübertritt wagen. Marokko und Algerien haben zunächst keinen Grund, die Grenzübertritte zu unterbinden; denn sie werden nicht in die EU aufgenommen werden. Auch müssen sie versuchen, ihre eigenen Konflikte um Religion durch die Migranten nicht zu sehr anzufachen. Die gefährlichen Migrationswege sind ein Zeichen der Zeit, in denen sich die Utopie eines weltweiten Zivilisationsgebildes EU auflöst.

Auf eine weitere Heterotopie ist Nicolas Sarkozy mit seinem üblen Spruch vom Juli 2005 gestoßen: „Nous allons nettoyer la cité des 4000 au Kärcher“, kommentierte er die Rebellion der Jugendlichen aus der Pariser Vorstadt Courneuve. Die Signifikanz der dicht besiedelten und billigen Vorstädte in den Metropolen Europas für die Zukunft des Kontinents wurde damit europaweit öffentlich. Diese Vorstädte sind in fast allen EU-Staaten von Menschen mit nichtchristlichem religiösem Hintergrund bewohnt. Gleich, ob sie ihre Religion als Gläubige pflegen oder nicht, so werden sie doch darauf gesellschaftlich festgelegt, besonders die jungen Männer. Aufstiegschancen und Religionszugehörigkeit sind in Europa nach wie vor verbunden, auch wenn die Trennungslinien nicht mehr nach den christlichen Denominationen verlaufen. Die Utopie einer bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Karrieren völlig unabhängig von Religion verteilt, verbietet sich seither für Europa. Eine Bildungsoffensive für kinderreiche, nicht-christliche Milieus tut not. Es ist ein Zeichen der Zeit, dass das allmählich zu einem politischen Diskurs wird.

Heterotopien sind auch – zumindest in Deutschland – die Synagogen und Moscheen. Synagogen und jüdische Gemeindezentren, die 60 Jahre nach der Shoa wieder neu erstehen, müssen in Deutschland immer noch durch Sicherheitskräfte geschützt werden. In anderer Weise sind die Auseinandersetzungen um Neubauten von Moscheen in Großstädten wie Berlin, Köln oder München, für die ähnliche repräsentative Architektur angestrebt wird wie für die Kirchen, gesellschaftlich sprechend. Solche Bauvorhaben sind weit mehr als ein Thema des Städtebaus; sie tasten Identitäten an. Die Utopie Deutschlands, kein Einwan-

derungsland zu sein, beginnt sich hier aufzulösen. Wer solche Gotteshäuser baut, bleibt für Generationen. Das ist ein ermutigendes Zeichen der Zeit.

In gewisser Weise ist die muslimisch geprägte Türkei für die gesamte EU eine Heterotopie. Auch wenn die politische Öffentlichkeit lieber darüber verhandelt, ob der Türkei überhaupt die nötigen Reformen gelingen, so stellt allein die Möglichkeit eines Beitritts bereits die EU-Identität auf eine Probe. Niemand kann zugestehen, dass das Nicht-Christliche ein Faktor der Entscheidung ist, aber niemand kann von der Hand weisen, dass es eine Rolle spielt. Es geht hier um eine Machtfrage eigener Art: Bleiben muslimischer und christlicher Raum politisch getrennt, oder lässt sich ein Amalgam erzeugen?

Neben diesen abklärend-kritischen Orten gibt es auch aufbauend-positive Heterotopien, an denen Macht und Religion aufeinander treffen und sich zu einem Zeichen der Zeit verdichten. Sie offenbaren sich an traditionellen religiösen Orten wie Santiago de Compostella. Der Reisebericht eines in Deutschland bekannten Entertainers, Hape Kerkeling, über seine Jakobswallfahrt steht seit dem Erscheinen 2006 ganz oben auf der Bestsellerliste²⁷. Die Schilderung seiner eigenen, ohnmächtigen Lebensfragen und die Begegnung mit – manchmal skurrilen – Ansichten anderer über elementare Lebensprobleme haben offensichtlich einen Nerv in der Gesellschaft getroffen; Menschen benötigen Auszeiten und religiöse Wanderungen versprechen mehr als nur Erholung. Ähnlich wie die Jakobswallfahrt funktionieren Autobahnkirchen für eine kleine seelische Rast oder Klöster für die große seelische Auszeit. Es sind nicht mehr die Urlaube, die faszinieren, es sind Besinnungszeiten. Die Utopie der Freizeitgesellschaft löst sich auf.

Die Liste solcher Heterotopien lässt sich verlängern; aus dem Blickwinkel eines Einzelnen kann die Serie dieser Orte nicht übersehen werden. In diesen Andersorten sind Macht und Religion nicht so verbunden, dass es jeweils um religiöse Macht oder um die Ermächtigung von Religionsgemeinschaften geht. Das Verhältnis ist anders gestaltet. Religion bietet vielmehr die Einschließungs- oder Ausschließungsmechanismen, an denen sich Macht politischer und kultureller Art anlehnen kann. Diese Mechanismen sind noch nicht ausgeschöpft, aber sie markieren das heutige Europa. Hier verändern sich Orte zu Stätten, an denen die offenen Flanken der europäischen Identitätssuche

²⁷ H. Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006, S. 48. Abgelöst wurde das Buch übrigens auf der deutschen Bestseller-Liste vom Jesus-Buch des Papstes.

offenbar werden. Und zugleich stellen sich Differenzen ein, an denen die Rede von Gott über die Grenzen der eigenen Religionsgemeinschaft hinweg zu einem öffentlichen Ereignis werden kann. Wahrscheinlich haben wir in der europäischen Theologie gerade erst begonnen, die Möglichkeit einer solchen *public theology* zu erfassen.

HETEROTOPIE EUROPY. NATARCZYWOŚĆ MIEJSC BOŻYCH W ZNAKACH CZASU

Streszczenie

W europejskim dyskursie teologicznym główny temat stanowi relacja pomiędzy wiarą a rozumem. Temu zagadnieniu papież Benedykt XVI poświęcił wykład wygłoszony w Ratyźbonie w 2006 roku. Okazuje się jednak, że ujawnia się nowa kwestia, która do tej pory nie była brana pod uwagę, a którą jest relacja pomiędzy władzą (wpływaniami) a religią. Miejscem, gdzie traktowano ją jako nieistniejącą, jest Europa (Zachodnia). Obecność islamu na ziemi europejskiej, szczególnie zaś jego fundamentalistycznej wersji, zmusza do dokonania korekty na tym polu.

Religia jest istotną siłą napędową ludzkich działań, także politycznych. Okazję do doświadczenia tego miał papież Benedykt w postaci protestów świata islamskiego, które były reakcją na jego wystąpienie w Ratyźbonie. Było to także nowe doświadczenie dla „oświeconej” Europy – doświadczenie, że ktoś może zanegować dotychczasowe umiejscowienie religii w przestrzeni społecznej. Na jaw wyszło popularne w Europie kłamstwo, polegające na przekonaniu, że to, co religijne można kontrolować przez społecznie akceptowaną sekularyzację. Problemem Europy jest specyficzne spojrzenie na religię. Pojęcia religia używa się w liczbie pojedynczej, próbując przy jego pomocy opisać różnorodne, często odmienne zjawiska. Zapomina się o tym, że spojrzenie na religię jako zjawisko o charakterze pluralistycznym pozwala doświadczyć pozytywnego dynamizmu, który jest skutkiem różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi religiami. Niezbędnym warunkiem, by mógł on zaistnieć, jest właściwie pojęta wolność religijna. Rozdział pomiędzy państwem a kościołem nie stanowi dla niej przeszkody. Przykładowo: krajem, gdzie tego rozdziału przestrzega się ściśle, są USA. Dzięki temu oraz panującej tam wolności religijnej

społeczeństwo profituje, szczególnie w postaci międzyludzkiej solidarności.

Europa ma problemy z właściwą oceną religii. Przykładem trudności, które nie zostały pokonane, jest kwestia konstytucji europejskiej, w preambule której nie chciano umieścić odniesienia do Boga. Wybrano poparcie „laickiego patosu” Francji, zamiast zmierzyć się z prawdziwymi problemami. Poddano się złudzeniu, że można na dłuższą metę, korzystając ze środków politycznych, zdobyć kontrolę nad religią. Jeżeli Europa chce pozostać miejscem, w którym ludzie żyją w pokoju, to nie można unikać pytania o siłę, którą dysponuje religia.

Samo pytanie jednak nie daje gwarancji poprawnych odpowiedzi. Można wskazać na dwa przykłady utopijnych koncepcji Europy, które bazują na podkreślaniu jej wielkości. Peter Sloterdijk, niemiecki filozof i kulturoznawca, odnosi się do Cesarstwa Rzymskiego. Dla niego, dzieje Europy to nic innego, jak „wariacje na imperialny temat”. Do wielkości Europy odwołuje się Benedykt XVI, który często krytykuje Zachód za postawę „patologicznej samonienawiści”. To, czym Europa jest, wynika, zdaniem Sloterdijka i Ratzingera, z jej wielkości. Ich podejście do kwestii kontynentu europejskiego można określić jako tożsamość typu „kto”. Alternatywą do tego podejścia jest skupienie się nie na „kto”, lecz na „gdzie”.

Interesująco jawi się w tym kontekście scena spotkania Boga z upadłym Adamem w ogrodzie rajskim. Bóg zadaje pytanie: „Gdzie jesteś?”. Nie pada pytanie o osobową identyfikację, o to kim (jaki) Adam teraz jest, lecz o miejsce. Pytanie o miejsce niszczy utopie (niemiejsca) i jednocześnie sprawia, że nie można pominąć przestrzeni, w której człowiek funkcjonuje. W odniesieniu do raju można, za Michélem Foucault, francuskim filozofem i socjologiem, użyć określenia heterotopia. Termin ten oznacza przeciwieństwo utopii, a więc przestrzeń rzeczywistą, w której odbijają się panujące stosunki międzyludzkie. W heterotopii to, co wstydlive i o czym się milczy, staje się dyskutowanym tematem. W tym kontekście, z punktu widzenia teologii, znaczenie ma *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. W samym tytule Kościoła został zidentyfikowany w oparciu o zasadę „gdzie”. Pojawia się tam nowa kategoria – „znaki czasu”. Odnosi się ona do teraźniejszości, która ma znaczenie dla całej ludzkości i to w sytuacji, gdy zdarzenia mają charakter lokalny. Prezentacja człowieka, w której odnosimy się do jego istoty, to jedna droga. Inna – atrakcyjniejsza – prowadzi przez umiejscowienie go w przestrzeni, do której on należy. Takie podejście powoduje, że nie przeocza się ważkich problemów społecznych, w tym odnoszą-

cych się do religii. Uwzględnienie heterotopii we współczesnym dyskursie na temat Europy pozwoli zrozumieć jej tożsamość, której częścią jest doświadczenie Boga. Myślenie heterotopijne będzie skutkowało uprawianiem *public theology*, która obecnie jawi się jako wysoce pożyteczna.

Opracował ks. Adam Romejko



Symposium *Formacja chrześcijańska we współczesnym Kościele*, GSD, 31.05.2008.



**Recenzje
i
omówienia**

*

***Ks. Franciszek Drączkowski,
„Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne”,
Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2008, ss. 197.***

Przysłowie chińskie: „Powiedz mi, a zapomnę, pokaż, a zapamiętam, pozwól wziąć udział, a zrozumieć”, trafnie oddaje ducha komunikowania współczesności (świata ponowoczesnego). Człowiek dzisiejszy, uczestniczący w przemianach mentalnych o zasięgu cywilizacyjnym, nie tylko myśli za pomocą obrazu i przedstawień wizualnych, ale również oczekuje niemal w każdej dziedzinie swego życia ujęć graficznych. Stąd też nowe trendy edukacyjne, zarówno w pedagogice, jak i w teologii, domagają się od osób odpowiedzialnych za kształcenie i formację, by w procesie dydaktyczno-wychowawczym zdecydowanie dowartościować i dostosować do wieku ucznia metody aktywizujące. Nie dziwi zatem fakt, że szkolnictwo początku XXI wieku, eksponując metody dynamizujące, zwraca dużą uwagę na korelację między stosowaniem wyżej wymienionych metod a efektywnością kształcenia, zwłaszcza wówczas, gdy mamy do przekazania trudny materiał poznawczy. Również ewangelizacja w czasach dzisiejszych nie może ignorować tego zapotrzebowania. Takie podejście do edukacji ma oczywiście swoich zagorzałych zwolenników, ale i zdecydowanych przeciwników.

Do grona tych pierwszych należy ksiądz profesor Franciszek Drączkowski, kierownik Katedry Patrologii Greckiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II. W swojej najnowszej książce, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Ujęcie graficzne*, nie tylko potwierdza zasadność stosowania aktywizacji uczniów i studentów dla osiągnięcia lepszych wyników nauczania, ale o rzeczach trudnych, z dużym powodzeniem, mówi językiem komunikatywnym i ciekawym. Czytelnik, dzięki zaproponowanym w książce nowym rozwiązaniom, zostaje aktywnie włączony w proces poznawania głównych i podstawowych prawd wiary: o Trójcy Świętej (przedstawienie obrazowe i symboliczne), o tajemnicy grzechu i Odkupienia (przyjaźń człowieka z Bogiem i jej zerwanie oraz dzieło naprawy: Wcielenie

i Misterium Odkupienia), o Kościele i chrzcie (Kościół – Głowa i Ciało oraz włączenie w Kościół, godność chrześcijanina), o powszechnym powołaniu do świętości (świętość Boga, Chrystusa i Kościoła oraz świętość i miłość istotą chrześcijaństwa) i drogach prowadzących do doskonałości (nawrócenie, oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie). Zwieńczeniem rozważań jest rozdział ósmy, w którym Autor dowodzi tezy, że „tylko w Kościele człowiek osiąga najwyższe szczęście: doczesne i wieczne” (s. 113-147). Kościół, w którym żyje i działa „cały Chrystus” (*Christus totus*), Bóg Wcielony, ukazuje się jako jedyna droga zbawienia dla wszystkich ludzi (uniwersalizm). „Chrzest (bądź z wody, bądź chrzest pragnienia), włączający w Kościół Chrystusowy, jawi się jako jedyna «brama» zbawienia. Tylko w Kościele, to jest przez Chrystusa i w Chrystusie, mocą Jego Ducha, Ducha Świętego, możliwa jest pełna realizacja drogi doskonalenia, prowadząca do zbawienia – do życia z Bogiem w wieczności” (s. 151). Książę Profesor przywołuje dość plastyczny obraz Kościoła, gdy – za znanym polskim teologiem ks. prof. Czesławem Bartnikiem – pisze: „Kościół jest niejako z jednej strony paletą Trójcy Świętej i Jej Ikoną, a z drugiej wkracza w życie Trójcy w Niej samej, wprowadzając tym samym ludzkość w «świat» Trójcy Przenajświętszej” (s. 60).

Poprzez taki zabieg redakcyjny, Autor pragnie przybliżyć, a raczej zobrazować w nowy sposób, dwie podstawowe prawdy, dotyczące soteriologii eklesjalnej. Pierwsza dotyczy sformułowania kard. Józefa Ratzingera: „Jezus i Kościół, misterium chrystologiczne i eklesjologiczne są nierozłączne; Kościół, Lud Boży, jest prawdziwie «Ciałem Chrystusa», obecnym w historii aż do końca świata” (s. 9). Druga prawda, to odwołanie się do znanych słów z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” (KKK, n. 846). Autor, chcąc uniknąć niepotrzebnych nieporozumień, od razu dodaje, że stwierdzenie takie sformułowane w sposób pozytywny oznacza, że całe zbawienie pochodzi jedynie od Chrystusa-Głowy przez Kościół, który jest Jego Ciałem. Wypowiedzi Magisterium Kościoła, a przede wszystkim teksty katechizmowe, które stały się przedmiotem zainteresowań omawianej książki, zostały wyjaśnione z zastosowaniem metody aktywizującej, jaką jest w tym przypadku nowa metoda w teologii – tzw. metoda wykresograficzna (geometryczna).

Książę Franciszek Drączkowski, świadomy, że „współczesna kultura i cywilizacja, zdominowana przez Internet i telewizję, komunikują swe treści i uzasadnienia merytoryczne za pomocą ujęć i przedstawień wizualnych” (s. 7), podąża drogą wytyczoną przez przywołane na początku, nowe trendy edukacyjnego przekazu. Autor z dużym powo-

dzeniem zgłasza „palący postulat chwili” (s. 8) stosowania różnych sposobów wzbudzania zainteresowania uczniów oraz podniesienia atrakcyjności przekazu (nauczania-uczenia się). Już na wstępie odwołuje się do słów Benedykta XVI, który w *Deus caritas est* przypomina: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (s. 7).

Dla prof. Franciszka Drączkowskiego przekaz werbalny, którym posługuje się tradycyjna teologia, zatracą stopniowo swój walor powszechności. Na horyzoncie zagrożeń współczesnej teologii upatruje neosofistyczny werbalizm, w myśl zasady, że kłamstwo kryje się w wieloznacznych i mglistych ogólnikach (*fraus latet in generalibus*). Autor w swoich wywodach jest dość mocno zdeterminowany i osobiście (emocjonalnie) zaangażowany. Skrajną formę tego typu przekazu określa mianem „belkotu impotentów” niezdolnych do przekazu prawdy (s. 8), a w innym miejscu – za św. Klemensem Aleksandryjskim – pisze: „Miano eunucha przysługuje nie temu, który przymusowo został pozbawiony swych organów płodzenia, ani też bezbożnemu, ale temu, kto jest niezdolny do płodzenia prawdy” (s. 7-8).

Nie dziwi zatem poszukiwanie nowego sposobu przekazu, nowej metody w teologii. I tutaj Autor dochodzi do spotkania z metodami aktywizującymi. Z reguły są one definiowane jako grupa metod nauczania, które charakteryzują się nie tylko zwiększeniem aktywności uczniów w procesie kształcenia, ale wręcz dochodzi do niezwyklego zjawiska, w którym aktywność uczniów przewyższa aktywność nauczyciela. Owa aktywność uczniów oznacza czynne włączenie się i zaangażowanie w proces przyswajania wiedzy na każdym stopniu rozwoju. Często metody aktywizujące angażują w pracę więcej niż jedną osobę. Taki zabieg dydaktyczny sprawia, iż jest to sposób działania grupy i prowadzącego, umożliwiający aktywne nauczanie-uczenie się, czyli uczenie się poprzez działanie i przeżywanie. Na szczególne wyróżnienie zasługują dwie role przekazu: poznawcza i wychowawcza. Przynoszą one korzyści w zdobywaniu wiedzy nie tylko uczniowi, ale także wspierają pracę nauczyciela, którego podstawowym zadaniem jest przekazanie wiedzy i jednocześnie kształtowanie umiejętności wychowanków.

Zaproponowana przez księdza Franciszka Drączkowskiego metoda wykresograficzna (geometryczna) nawiązuje do tradycji biblijnej i patrystycznej oraz przedstawień spotykanych w sztuce kościelnej (s. 149). Opiera się na barokowej figurze koła, w które został wpisany

trójkąt równoboczny, będącej symbolicznym obrazem Boga Jedyne-
go w Trzech Osobach (w sumie Autor posłużył się 22 wykresami graficz-
no-obrazowymi). W kolejnych wykresach pojawia się również trójkąt
równoramienny wpisany w okrąg, obrazujący symbolicznie wcielenie
Syna Bożego. Takie rozwiązania sprawiają, iż w nowej metodzie prze-
kazu teologicznego powstaje pewna struktura geometryczna, złożona
z dwóch kół i dwóch trójkątów, połączonych ze sobą wewnątrznie
w pozycji pionowej (wertykalnej), będąca symbolicznym obrazem
Kościoła Chrystusowego. Ta struktura, w dalszej części książki, posłu-
żyła jako punkt wyjścia do kolejnych, równie ciekawych, rozwiązań,
zarówno symboliczno-geometrycznych, jak i symboliczno-
obrazowych. Autor, nie chcąc ignorować ani lekceważyć wyobrażeń
i przyzwyczajzeń współczesnych ludzi wierzących, jak również mając
na uwadze zasadę akomodacji w przepowiadaniu (*accomodata praedi-
catio*), którą Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Ko-
ściele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (n. 44) uczynił
„prawem wszelkiej ewangelizacji” (*lex omnis evagelizationis*), wpro-
wadził dziewięć tzw. ujęć paralelnych. Obok wykresów w ujęciu sym-
boliczno-geometrycznym – obrazujących Kościoł – zamieścił ujęcia
równoległe, w które bardzo umiejętnie wpisał ikonę Chrystusa. Dzięki
temu Autor przejrzyście i przekonująco ukazuje podstawowe aspekty
i wymiary Kościoła: trynitarny, chrystocentryczny, pneumatologiczny
i antropocentryczny.

Książę Profesor, kreując nowy sposób wyrazu treści teologicznych
i ich współczesnego przekazu, wskazuje na niezwykle ciekawe sposoby
podniesienia atrakcyjności lekcji i zainteresowania uczniów samą
religią, co w konsekwencji może spowodować zmianę ich całego do-
tychczasowego życia religijnego. Dotyczy to zwłaszcza – jak sam pi-
sze – tzw. „katolika z metryki”, wybierającego „asekurancki minima-
lizm” (s. 133). Autor wskazuje, że metody aktywizujące mają swój
specyficzny charakter, który polega na przyswajaniu, przeżywaniu
oraz poszukiwaniu treści w sposób zintegrowany. Dzięki stosowaniu
takiego modelu nauczania łatwiej jest pobudzić wychowanka do dys-
kusji i refleksji, która pomaga w głębszym zrozumieniu treści religij-
nych. Szczególnie ważne jest to w katechezie (choć nie tylko!), gdzie
wiedzy nie zdobywa się jedynie teoretycznie (dzieci łatwiej przyswaja-
ją wiedzę i umiejętności w sposób twórczy, poprzez aktywne spostrze-
ganie, czynności manualne i werbalne), ale i przez kreatywne myśle-
nie. Warto zauważyć, że poprzez pracę w zespole uczniowie uczą się
przezwyćzania konfliktów i poszukiwania kompromisów, przy jed-
noczesnym uwzględnianiu zdania i reakcji innych. Taka forma pracy

pomaga także w nawiązywaniu kontaktów poprzez wyrażanie swoich myśli i opinii, tworzeniu atmosfery zaufania, co pomaga w otwieraniu się na innych.

Jako czytelnik odczuwałem radość i przyjemność, że mogłem uczestniczyć w tak dobrze przygotowanej przez księdza Franciszka Drączkowskiego przygodzie poznawczej. Była ona dla mnie, jako teologa i pedagoga, wypracowywaniem i zajmowaniem własnego stanowiska w kwestii zaproponowanej nowej metody w teologii. Mogę powiedzieć, że jestem wdzięczny Autorowi za Jego erudycyjne, kompetentne i przekonujące graficzne zaprezentowanie (ujęcie) podstawowych prawd wiary i mam głęboką nadzieję, że zaproponowana metoda wykresograficzna znajdzie wielu zwolenników i propagatorów.

Odczuwałem jednak pewien niedosyt, zwłaszcza wtedy, gdy Autor, tak bardzo pochłonięty chęcią prezentacji i przekonania czytelnika do nowej metody (co może tłumaczyć, być może celowo, przyjęty w książce zabieg merytoryczno-metodologiczny), w omawianiu prawd wiary ograniczył się jedynie do powielania sformułowań *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W wielu miejscach spotykamy duże nagromadzenie cytatów, choć, notabene, zostały one zastosowane bardzo umiejętnie. Mimo logicznego i interesującego łączenia ich ze sobą, czytelnik mógł oczekiwać osobistej refleksji Księdza Profesora. W dwóch pierwszych rozdziałach oraz ostatniej części książki, można bezpośrednio poznać osobistą „kuchnię warsztatową” Autora, co sprawiło, że te fragmenty publikacji są nie tylko ciekawsze, ale i bardziej osadzone w duchu i języku współczesności (większa przystępność dla młodszego pokolenia). Ponadto, można odnieść wrażenie (niekoniecznie słuszne), że Ksiądz Profesor – cytując św. Augustyna – jest głęboko przekonany o jedynej słuszności prezentowanej metody wykresograficznej: „Geometria wysubtelnia zdolność rozumowania i dostarcza dowodów pewnych i niewzruszonych” (s. 16). Autor oczywiście ma takie prawo, czytelnik również może tak uważać, ale czy jakikolwiek pogląd musi być aż tak imperatywny? Czyżby inne, równie zasadne interpretacje, nie mogły wyjaśniać analizowanych zagadnień i nie pozostały w korelacji interdyscyplinarnej?

Wskazane powyżej drobne wątpliwości w żadnym stopniu nie obniżają wartości prezentowanej pozycji. Przyjęte przez Autora rozwiązania okazują się bardzo interesujące i zachęcające do intelektualnego wysiłku. Niezwykle ciekawy i udany sposób prezentacji podejmowanych zagadnień, a przede wszystkim wartość treści, wzbogaconej licznymi wyjaśnieniami i dopowiedzeniami, jak również aneksami mającymi poprzez malarstwo przybliżyć tajemnicę Trójcy Świętej, oraz

stosowne wprowadzenie, zakończenie, bogata bibliografia z wyszczególnieniem źródeł, dokumentów i opracowań oraz dość obszerne omówienia (streszczenia) w języku angielskim i włoskim, przedstawiają księdza prof. Franciszka Drączkowskiego zarówno jako specjalistę w dziedzinie patologii greckiej, jak i twórcę pionierskiej wykresograficznej (geometrycznej) metody w teologii. Należy podkreślić, iż zastosowanie przez Autora tak niezwyklej metody aktywizującej zapewnia uczniom ich rozwój osobowy nie tylko w sferze umiejętności i sprawności intelektualnych, ale i emocjonalnych, społecznych oraz moralnych. Niejednokrotnie celem takiej właśnie formy przekazu staje się chęć wprowadzenia przez pedagoga dobrego nastroju na lekcji, wzbudzenie w uczniach radości, uśmiechu i odprężenia psychicznego. Wtedy w centrum uwagi staje uczeń, a nie realizowany program. Jak trafnie przekonuje ksiądz Drączkowski, nauczyciel ma efektywnie i atrakcyjnie nauczać i wychowywać, a dzięki temu prowadzić do życia prawdziwie chrześcijańskiego jako przyjaciel Boga. Ów przekaz wiary (prawd wiary) ma przede wszystkim wychowywać w wierze, stąd też zdecydowanie należy wprowadzać nowe metody, w tym metodę obrazowo-graficzną (wykresograficzną, geometryczną), które, stosownie do wieku i poziomu umysłowego uczniów, dojrzałości duchowej oraz potrzeb indywidualnych, zdecydowanie mogą pomóc w zbliżaniu się do Boga i Jego świętości.

Dla księdza prof. Franciszka Drączkowskiego, prawdy wiary przedstawione ujęciami graficzno-obrazowymi stają się nie tylko zrozumiałe, jasne i ewidentne, ale również – na gruncie wiary – całkowicie pewne (s. 151). Obserwując tak daleko posunięty optymizm i radość Autora z odkrywania tajemnic Bożych oraz patrząc na znaczną ilość publikacji Księdza Profesora w tym temacie (również w języku angielskim, niemieckim i włoskim), bogaty warsztat jego pracy, piękno języka i wykładu, można żywić głębokie przekonanie, iż już niedługo wyda on kolejną, równie ciekawą i pionierską pozycją książkową.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Gdańskie Seminarium Duchowne

*

***Simone Maraldini, „Teologia ed ecologia”,
Morcelliana, Brescia 2005, ss. 224.***

Problem środowiska naturalnego, części stworzenia, już od dłuższego czasu absorbuje katolicką teologię. Połowa XX wieku zaznaczyła się początkiem szerokiego otwarcia na świat i społeczne środowisko człowieka. Ostatnie trzy dekady to zdecydowane otwarcie się na świat rozumiany jako środowisko. Stawia to jednocześnie pytanie o miejsce i status człowieka w całości stworzenia. Porzucenie mocnych pozycji antropocentrycznych pozwoliło na ujrzenie dzieła stworzenia w nowym świetle, dokonało się bowiem nowe rozłożenie akcentów.

Simone Maraldini, wykładowca w Instytucie Studiów Ekumenicznych „San Bernardino” w Wenecji i członek Komitetu Odpowiedzialności za Stworzenie przy Konferencji Episkopatu Włoch, podejmuje w swojej książce kwestię wzajemnej relacji człowieka i środowiska naturalnego, proponując rozumienie jej jako relacji owocującej wzajemnym wzbogacaniem się: zarówno ekologia, jak i katolicka antropologia mają sobie dużo do zaproponowania.

Pierwsza część publikacji została poświęcona krytycznemu spojrzeniu na negatywną ocenę teologii chrześcijańskiej ze strony przedstawicieli rozwijającej się myśli ekologicznej. Zawiera ona prezentację oskarżeń, którym została poddana tradycja chrześcijańska przez ekologów. W odpowiedzi pojawiają się tam jednak nie tylko argumenty dotyczące spojrzenia ostatnich dziesięcioleci, ale te, które wynikają z próby bardziej całościowego spojrzenia na stosunek chrześcijaństwa do natury zarówno w swojej tradycji zachodniej, jak i wschodniej. Przewodnik po przeszłości kieruje następnie czytelnika do myśli chrześcijańskiej połowy minionego stulecia, która, nie tylko na obszarze katolickim, stała się momentem podjęcia tematu szeroko rozumianego świata. Nie była to jednak wówczas tematyka ściśle środowiskowa. Autor omawia z kolei prekursorów chrześcijańskiej myśli ekologicznej, którzy zaczęli posługiwać się tematyką natury jako środowiska (np. J. A. Sittler), aby dojść w dalszej części do problematyki końca XX stulecia z jego wnioskami, dotyczącymi służebnej roli człowieka wobec natury.

Następny rozdział został poświęcony poszukiwaniu relacji teologia – ekologia, która byłaby odpowiednia w kontekście dzisiejszym, a która jednocześnie byłaby właściwie umocowana w myśli objawionej. Podkreślone zostały tutaj niektóre współczesne kierunki teologiczne, które stanowią drogę poszukiwania a w dużej części, ze swojej strony, także odpowiedź na pytanie o relację teologia – ekologia. Mowa m.in. o „ekologicznej metafizyce”, która zawierałaby się w szczególnych aspektach i interpretacjach teologii procesu, której aktualność stała się wyraźnie widoczna w latach 90. XX wieku. Mowa w tym kontekście o dialogicznym panenteizmie, który w aktywny sposób wiąże Boga z losami świata. Poruszone zostały także intuicje wskazywane przez tradycję prawosławną z jej silnym ukierunkowaniem eschatologicznym, zmierzającym do przebóstwienia całej rzeczywistości. Kolejno poruszone zostaje także tło biblijne zagadnienia, które ukazuje całość stworzenia jako organiczną jedność. Mowa z kolei o wkładzie teologii latynoamerykańskiej, gdzie dokonał się przełom w katolickiej myśli ekologicznej w latach 90. minionego stulecia, szczególnie w wyniku problemu Amazonii. Ciekawym elementem książki jest kontekstualny przegląd teologii regionalnych poszczególnych kontynentów, które odzwierciedlają zindywidualizowaną problematykę o skali bardziej lokalnej. W ramach kontekstu globalnego ukazana została także perspektywa feministyczna – ekofeminizm – ze szczególnym uwzględnieniem żeńskiej interpretacji Mądrości Bożej, która przenika całość dzieła stwórczego. Także w ramach perspektywy globalnej zarysowo zostały przedstawione propozycje J. Moltmanna. Kolejna myśl tego rozdziału to implikacje etyczne, wynikające z konkretnej wizji świata. Tu autor postuluje radykalne potraktowanie Rdz 1-2 jako punktu wyjścia dla tworzenia jakichkolwiek chrześcijańskich postulatów etycznych. Ukazanie kolejnych prób wysuwania propozycji, szczególnie na obszarze języka niemieckiego i włoskiego, zakończono postawieniem pytania o możliwe przekroczenie paradygmatu modelu antropocentrycznego w teologii stworzenia. Wskazuje się tutaj na konieczność przeżywania człowieczeństwa nie jako czegoś specyficznego, możliwego do ujęcia w oderwaniu od świata natury lub w przeciwstawieniu do niego, ale w kontekście swoistego unitarianizmu, będącego pełnym włączeniem człowieka, nie eliminując jego kategoryjnej odrębności w rozumieniu świata i *vice versa*.

Rozdział trzeci stanowi propozycję całościowej teologii stworzenia, która łączy odnowione widzenia świata. Punktem wyjścia są rozważania oparte na Starym Testamencie, które podkreślają kilka wymiarów: błogosławieństwo ziemi przez Boga, wątek Mądrości Bo-

żej obecnej w stworzeniu, rolę człowieka oraz temat ziemi u proroków. To z Bożego błogosławieństwa wobec ziemi wynikają dalsze konsekwencje związane z relacją Boga do poszczególnych stworzeń, wśród których wyróżnia się niepowtarzalna rola człowieka. Przeciwnością błogosławieństwa jest grzech, który w swoich konsekwencjach niszczy owoce błogosławieństwa. Z kolei Nowy Testament stanowi potwierdzenie podstawowej hebrajskiej struktury wiary w stworzenie. Jednocześnie zostaje włączone nowe doświadczenie zbawienia przyniesione przez Chrystusa oraz otwierająca się perspektywa trynitarna. Model czasowy obecny w myśli biblijnej, zawierający w sobie ukierunkowanie na przyszłość, nie marginalizuje czasu obecnego. Wszędzie chodzi tak naprawdę o jedno Boże działanie, które na różnych etapach ukazuje się w odmienny sposób.

Postawione zostaje zasadnicze pytanie o teologię i ekologię. Teologia niewzruszenie musi brać za punkt wyjścia dane biblijne. Ekologia zaś sama w sobie jest poważnym partnerem, który jednak czasami musi być recenzowany z odpowiednim dystansem. Nie do przyjęcia są na przykład wszelkie tendencje wspólnotowego rozumienia świata przyrody, które negują jego (ukazywany przez doświadczenie) charakter hierarchiczny, co oczywiście ma swoje konsekwencje dla spojrzenia także na rolę człowieka w przyrodzie. Inną podjętą kwestią jest tzw. historyzacja natury, czyli ukazywanie jej razem z człowiekiem, jako podmiotu, którego dotyczy zbawienie. Całość rzeczywistości jest przedmiotem Bożego dzieła zbawczego, także więc sama natura posiada wewnętrzną wartość. Autor poddaje jednocześnie krytyce ekspansjonistyczne stanowisko, które spostrzega relację teologia – ekologia w perspektywie kosmicznej. Wydaje się to niepotrzebne nawet w kontekście zasady antropicznej czy też nowej fizyki. Punktem wyjścia dla teologii w tym kontekście musi stać się doświadczenie, a to ograniczone jest przede wszystkim do planety, na której żyjemy. Innym postulatem jest kwestia podejścia do wymiaru czasu. Podobnie jak w przypadku przestrzeni, także czas powinien być ujmowany „na miarę człowieka”, to znaczy, że teologia w dialogu z ekologią powinna brać przede wszystkim pod uwagę czas w jego kategoriach doświadczenia człowieka, a nie w kategoriach długich cykli ewolucyjnych, które wymykają się codzienności i ekoproblematyce, którą ona przynosi. W dalszej części rozważań autor podejmuje temat cielesności jako wymiaru szczególnie pomocnego w rozważaniach na temat relacji teologii i ekologii. Maraldini nie tylko odwołuje się rozumienia ciała człowieka jako mikrokosmosu, jak to rozumiała długa tradycja, ale sięga do myśli biblijnej, według której ciało jest przedmiotem błogosławień-

stwa Boga. Zbawienie dotyczy także ciała. W nim więc zbiega się dynamika błogosławieństwa i zbawienia. Podkreślenie cielesności człowieka prowadzi w prostej konsekwencji do docenienia cielesności innej niż ludzka. Jednocześnie, oprócz zachwyty nad innymi mieszkańcami ziemi, przyroda zna także współzawodnictwo i walkę, nierzadko śmiertelną. Obrazuje to także niekiedy relacje międzyludzkie. W odniesieniu do tematu walki, zagrożenia, śmierci myśl biblijna ukazuje Boga jako błogosławiącego, jako tego, który zniszczeniu przeciwstawia pełnię życia i zbawienie. Z drugiej strony, właśnie ewidentna obecność cierpienia i śmierci w przyrodzie nie pozwalają teologii na zaakceptowanie w pełni sakralnego charakteru natury, jak to postulują niektóre kierunki ekologiczne. W tym miejscu autor porusza także kwestię specyfiki człowieka w świecie przyrody, podkreślając zaistnienie ewolucji kulturalnej, która istotowo różni się od biologicznej możliwością projektowania. Dopiero na tle tej pierwszej ewolucji następowanie po sobie kolejnych pokoleń staje się historią.

W tym miejscu pojawia się także refleksja chrystologiczna, ukazująca wymiar krzyża, który oznacza nie odrzucenie słabości (i słabych) a ich przyjęcie. Krzyż rzuca także światło na temat wcielenia, który oznacza bliskość Chrystusa, pośrednika stworzenia wobec świata. Bóg staje się nieskończenie bliski człowiekowi. Prowadzi to z kolei do tematu transcendencji i immanencji Boga. W Bogu transcendencja i immanencja nabierają pełnego znaczenia jako formy wyrazu bezgranicznej miłości Boga wobec świata, który cały czas pozostaje wolny w swojej odrębności od Boga. Z kolei wskazanie na wątek trynitarny obecności Boga w stworzeniu pozwala na uniknięcie „antropomoniizmu”, który zapominałby o istnieniu także innych stworzeń obok człowieka, a do którego może prowadzić myślenie wyłącznie chrystocentryczne w wydaniu mało przemyślanym.

Refleksja nad tajemnicą Boga w odniesieniu do tworzenia prowadzi do odnowionej analizy poszczególnych form pojęciowych, używanych przez tradycję chrześcijańską do opisu relacji człowiek – natura: panowanie, zarządzanie, kapłaństwo i partnerstwo. Refleksję Maraldiniego kończą postulaty dotyczące eklezjologii i rozumienia sakramentów, które odpowiadałyby nowemu paradygmatowi wątku ekologicznego w teologii.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

*

Ubaldo Terrinoni, „C'è l'aldilà? Indagine biblica sulle ultime realtà dell'uomo”, EDB, Bologna 2006, ss. 199.

Tematyka śmierci posiada swoją nieustannie rosnącą bibliografię we wszystkich językach. Dla chrześcijańskiej teologii istotnym punktem odniesienia pozostaje zawsze tekst biblijny. Książka Ubaldo Terrinoniego, włoskiego kapucyna i dogmatyka, stanowi próbę syntezy myśli biblijnej, związanej z ostatecznymi rzeczywistościami człowieka. Ujęta w perspektywie eschatologii indywidualnej i powszechnej książka, porusza zasadnicze tematy podejmowane przez teologię w związku z zagadnieniem kresu życia człowieka. Jest to przede wszystkim wydarzenie śmierci, osądzenie ludzkich czynów oraz nagroda lub kara. Autor analizuje poszczególne grupy tematyczne w oparciu o dane Starego i Nowego Testamentu. Książka składa się z czterech części.

Część pierwsza rozważań poświęcona jest tematyce śmierci. Rozdział pierwszy jest odniesieniem się do problematyki śmierci w kontekście kultury współczesnej, w której temat śmierci uległ znaczącej marginalizacji. Wydarzenie indywidualnej śmierci nie wpływa już w żaden sposób na dynamikę społeczną. W tym rozdziale autor porusza także tematykę sytuującą się na przeciwległym biegunie – śmierci „upragnionej”, ujmując ją na podstawie kultury starożytnego Egiptu, Grecji i Rzymu. W tym kontekście ukazane jest także pragnienie śmierci w myśli biblijnej.

W dalszej części autor zwraca uwagę na świadomość nieustannego przybliżania się śmierci pośród wydarzeń życia człowieka. Mowa o przemijaniu życia człowieka i „postaci tego świata”.

Rozdział trzeci jest ukazaniem tematyki śmierci w Starym Testamencie. Śmierć jest przede wszystkim widziana jako przerwanie relacji z drugim człowiekiem i z Bogiem. Wejście do „krajny cieni” jest przedstawione jako konsekwencja grzechu. Autor włącza tutaj także świadectwa literatury apokryficznej. Mowa również o starotestamentalnej nadziei zmartwychwstania, obecnej w późnych partiach Starego Testamentu.

Kolejny rozdział prezentuje temat śmierci w myśli Nowego Testamentu. Ukazana zostaje postawa Jezusa, jako biorącego udział w cierpieniu człowieka, a także Jego strach w odniesieniu do śmierci. Autor podkreśla znaczenie tekstów, które mówią o samotności Jezusa oraz o Jego śmierci, ukazując ją w wymiarze daru. Podobnie śmierć chrześcijanina, zawiera w sobie „ból rodzenia”, a jej swoistym początkiem jest chrzest włączający w śmierć Jezusa. Odniesienie do głębokiego tekstu 1Kor 15 stanowi podkreślenie jednoczesnego zanurzenia w zmartwychwstaniu Chrystusa.

Druga część książki poświęcona została tematyce sądu. Mowa o Sądzie Ostatecznym – Nowy Testament zna jedynie ten sąd. W rozdziale pierwszym autor przedstawia kontekst nowotestamentalnego mówienia o sądzie, które, mimo zastosowanej terminologii, nie może być ujmowane wyłącznie w kontekście jurydycznym. Termin sąd jest synonimem panowania, posiadania ostatniego słowa – w przypadku Chrystusa wobec historii. Autor uwypukla kulturowy fakt zaakcentowania przez Zachód jurydycznego rozumienia sądu Nowego Testamentu, choć pomija, iż to samo dokonało się na Wschodzie, a zakorzenione jest właśnie w języku nowotestamentalnym. Kolejny – drugi rozdział – jest poświęcony „dniowi Jahwe”; jego rozumieniu jako wydarzenia wewnątrzhistorycznego oraz dynamice jego znaczenia, które mówi również o jego aspekcie zbliżonym do eschatologicznego. Także tutaj widoczne staje się, iż hebrajskie *shāpāt* oznacza zarówno sędzić, jak i sprawować władzę.

Rozważania kolejnego rozdziału poświęcone zostały paruzji w jej aspekcie osądzania. Terrinoni ukazuje przede wszystkim teksty wzywające człowieka do odpowiedzialności. Sąd końca czasów rozumiany jest jako ukazanie przede wszystkim jedności tożsamości pomiędzy Jezusem, który poświęcił się dla człowieka, a Jezusem-Sędzią. W ten sposób Jezus staje się jednocześnie kryterium sądu. Sam skazany na śmierć, staje się automatycznie oskarżycielem.

Osobny rozdział został poświęcony rozumieniu sądu w tekście *Ewangelii według św. Jana*. Autor dokonuje analizy konsekwencji wynikających z ukazania czasowego dystansu pomiędzy pojedynczym człowiekiem a Jezusem. Ważna staje się jakość relacji, która wykracza poza czas. Sąd ukazany jest bardziej jako zakończenie drogi niż surowe postępowanie procesowe. Odpowiedzią człowieka na wołanie Jezusa, stanowiącą o jakości jego relacji z Nim, jest wiara. Chrystus zaś staje się sędzią poprzez swoje własne istnienie. Pewne zdziwienie mogą wywołać uwagi autora, iż „niektórzy ojcowie” (s. 101) mówili o definitywnej odplacie dla człowieka dopiero w dniu zmartwychwsta-

nia. Jak wiadomo, taka była prawie jednomyślna opinia patrystyki pierwszych wieków, zaś zdecydowany przełom to okres Grzegorza Wielkiego.

Rozdział piąty omawia wizje sądu końca czasów w przypowieściach Jezusa. Szkoda jednak, iż autor nie umieścił w swojej prezentacji odpowiedniego tła judaistycznego poszczególnych obrazów (szczególnie chodzi o przypowieść o bogaczu i Łazarzu), która pozwala wyjaśnić niektóre jej aspekty.

Trzecia część książki została poświęcona tematyce piekła. Terrinoni omawia na początku (rozdział drugi) wizje piekła w kulturach pierwotnych oraz w kulturze starożytnej. Ukazuje także rozwój koncepcji *szeolu* w tekstach po niewoli babilońskiej, które stopniowo ukazują los pojedynczego człowieka po śmierci, doprowadzając na pewnym etapie do podstawowego zróżnicowania losu po śmierci sprawiedliwych i niesprawiedliwych.

Rozdział kolejny jest analizą fragmentów Starego i Nowego Testamentu mówiących o możliwości potępienia. Autor omawia zarówno poszczególne fragmenty, jak i charakterystyczne wyrażenia przedstawiające rzeczywistość potępienia, szczególne miejsce poświęcając nauczaniu Jezusa. Ukazany materiał ukazuje obfitość zarówno miejsc, jak i sposobów wyrazu prawdy ostrzeżenia przed negatywnym finałem losu człowieka.

Część czwarta książki poświęcona została tematowi nieba. Autor wykracza poza tematykę biblijną, omawiając kwestię nieba jako raczej stanu niż miejsca. W tym miejscu autor odnosi się także do patrystycznej interpretacji raju, rozumianego bądź jako miejsce z konkretną lokalizacją, bądź rozumianego alegorycznie. Interpretacja i słownictwo patrystyki wyjaśniają funkcjonowanie eschatologicznego rozumienia słowa „raj” w języku współczesnym. W dalszej części omawia rozumienie eschatologicznego szczęścia w kulturach Wschodu i Zachodu. Nagroda ostateczna, w rozumieniu literatury biblijnej, została ukazana w rozdziale trzecim. Autor skupia się na starotestamentalnym rozumieniu raju jako ogrodu lub odpowiedniku parku; jako raju ziemskiego, w którym uczestniczy całe stworzenie. W Nowym Testamencie Terrinoni skupia się na eschatologicznym wymiarze ośmiu błogosławieństw oraz na charakterystycznych określeniach mówiących o życiu w bliskości Jezusa. Następnie podejmuje znaczenie licznych określeń oraz obrazów Nowego Testamentu stanowiących odniesienie do eschatologicznego stanu szczęścia.

Książka Terrinoniego jest próbą syntezy danych biblijnych dotyczących życia po śmierci. Autor w stosunkowo niedużym objętości-

wo dziele w udany sposób zawarł istotę przekazu Starego i Nowego Testamentu w tej kwestii. Przejrzysty układ książki oraz dostępny język czynią z niej łatwy punkt odniesienia w podejmowanej tematyce.

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

*

***Tadeusz Biesaga, „Elementy etyki lekarskiej”,
Medycyna Praktyczna, Kraków 2006, ss. 192.***

Są dziedziny życia, miejsca pracy, w których normy moralne odgrywają szczególną rolę. Wszędzie tam, gdzie człowiek spotyka drugą osobę, zwłaszcza gdy życie stawia ich na nierównych pozycjach (uczeń – nauczyciel, przełożony – podwładny), potrzebny jest model postępowania, dzięki któremu zachowana zostanie godność obydwu i będą mogli w sposób właściwy człowiekowi się rozwijać. Jednym z takich spotkań jest spotkanie lekarza i chorego: oto osoba, dla której choroba jest mniej lub bardziej dotkliwym, a nawet nieznosnym ciężarem, czasem wręcz drogą w przewidywalnym czasie prowadzącą do śmierci, i drugi, który, mając odpowiednią wiedzę i umiejętności, może przyjść mu z pomocą.

Na pierwszy rzut oka sytuacja wydawać się może jasna, lecz po zastanowieniu można wobec niej postawić szereg ważnych pytań: co to znaczy pomagać choremu? o co przede wszystkim troszczyć ma się lekarz? czy do przyjętego celu wolno mu dążyć przy pomocy wszystkich dostępnych środków technicznych? jak ma postępować, gdy jego wiedza i umiejętności zawodzą? Na te pytania sama medycyna nie udziela odpowiedzi, sięgnąć trzeba do filozofii medycyny, do nauki o człowieku, do zbudowanej na nich etyki. Pomocą w poszukiwaniach może być książka księdza Tadeusza Biesagi, profesora krakowskiej PAT, *Elementy etyki lekarskiej*.

Pierwsza część tej pracy obejmuje omówienie źródeł etyki lekarskiej: najstarszego – przysięgi Hipokratesa i współczesnych: wydanej przez Stolicę Apostolską *Karty Pracowników Służby Zdrowia, Europejskiej Konwencji Bioetycznej* i polskiego *Kodeksu Etyki Lekarskiej*. Akcent położony jest nie na konkretne rozwiązania, przyjęte w po-

szczególnych tekstach, lecz na zasadniczą linię budowania etyki medycznej. Autor zaznacza konieczność uzupełnienia zasady dobroczynności w przysiędze Hipokratesa zasadami autonomii i sprawiedliwości, akcentuje personalizm *Karty*, podkreśla pierwszeństwo godności przed wolnością i człowieka przed społeczeństwem oraz techniką w rozwiązaniach *Konwencji* i wskazuje na humanistyczne źródła *Kodeksu*.

Podzielając uznanie, z jakim Autor wypowiada się o rozwiązaniach *Konwencji Bioetycznej*, należy jednak zwrócić uwagę, że jej tekst jest efektem kompromisu osiągniętego po długotrwałych dyskusjach, jak się wydaje, powierzchownego. Wyznacza on zaakceptowane przez większość *modus vivendi*, lecz nie daje mu ani filozoficznego, ani teologicznego uzasadnienia. Reguły *Konwencji* są więc jakby zawieszane w próżni, co umożliwia różnorodną ich interpretację. Narazone są na nią zwłaszcza pojęcia „osoby” i „istoty ludzkiej” – nie zdefiniowane wyraźnie, a więc podatne na przykład na odczytanie w duchu funkcjonalistycznym. Wobec takiej możliwości traci na znaczeniu choćby wspomniane uznanie pierwszeństwa osoby przed społecznością czy postępem technicznym.

Najważniejsza wydaje się być druga część książki. Autor omawia w niej filozoficzne podstawy etyki lekarskiej, prezentując modele uzasadniania zasad moralnych stosowane w bioetyce, a także, konkurencyjną wobec etyki zasad, etykę cnót. Analizuje także cele medycyny i niebezpieczeństwa wynikające z komercjalizacji tej dziedziny życia. Wobec współczesnych sporów dotyczących pozycji lekarza, jego relacji z pacjentem i zasadniczych celów jego działalności, rozważania Biesagi stanowią ważną pomoc zarówno dla lekarza, jak i osób nie związanych zawodowo z medycyną. Autor odrzuca utylitaryzm i deontologizm w uzasadnianiu norm moralnych jako niewystarczające i sankcjonujące krzywdzenie słabych, nie mających środków obrony, czy też nieprzydatnych (w sensie: nieproduktywnych) dla społeczności. Wskazuje jednocześnie na personalizm jako na ten model budowania etyki, który sprzyja uznaniu, przyjęciu, a w konsekwencji pełnemu rozwojowi każdej osoby. Podkreśla jednocześnie – w opozycji do funkcjonalistycznej czy aktualistycznej koncepcji – że osobą jest każda istota należąca do gatunku ludzkiego. Pierwszym zadaniem medycyny wobec osoby jest leczenie i opieka nad tymi, których wyleczyć nie można. Cel ten ma pierwszeństwo wobec innych możliwych do osiągnięcia przez lekarzy, jak zapobieganie chorobom i urazom, uśmierzanie cierpienia (szerzej rozumianego niż ból), odsuwanie śmierci, realizowanie różnych pragnień pacjenta albo celów ekonomicznych, społecznych i politycznych. Takie pojęcie medycyny, wraz

z określeniem osoby – przedmiotu jej działań – pozwala budować właściwą naukę i sztukę lekarską, z opartą na prawdziwej relacji pacjent – lekarz i rezygnującą z realizacji celów narzucanych z zewnątrz.

Uznanie pierwszorzędnej roli godności osoby determinuje relację lekarz – pacjent. Autor krytykuje model tej relacji oparty na fenomenalistycznie i funkcjonalistycznie rozumianej autonomii chorego. Z jednej bowiem strony, chory doświadcza ograniczenia swej autonomii ze względu na stan zdrowia, z drugiej zaś, staje się wobec lekarza nieufnym i wymagającym klientem. Model proponowany przez księdza Biesagę nawiązuje do Arystotelesowskiej etyki cnót: to model zaufania pacjenta wobec dobrego, uczciwego, sprawiedliwego i roztropnego lekarza. Jest to model idealny, można stawiać wobec niego wiele pytań, na przykład o mechanizmy doboru lekarzy i oceny ich moralnych kwalifikacji, o granice zaufania pacjenta i zabezpieczenia przed nadużyciem, którymi powinien się cieszyć.

Trzecia i czwarta część książki poświęcone zostały moralnym zagadnieniom związanym z krańcowymi momentami ludzkiego życia. Pisząc o początkach życia człowieka, Autor akcentuje osobowy status zarodka, embrionu i płodu od samego momentu poczęcia. W wyraźny sposób opowiada się przeciw funkcjonalistycznej i redukcjonistycznej koncepcji osoby, uznając pełną osobowość istoty ludzkiej w każdym etapie jej rozwoju, a tym samym uznając jej godność i wynikające z niej prawa. Wydaje się, że ten fragment, ze względu na jego wagę dla całości biomedycyny, nie tylko dla zabiegów związanych z początkiem życia, należy jeszcze do drugiej części książki, tworząc filozoficzne podstawy medycyny.

Spośród wielu szczegółowych zagadnień, związanych z początkiem życia człowieka, T. Biesaga więcej uwagi poświęca jedynie problematyce badań nad komórkami macierzystymi i ich wykorzystaniem oraz nad klonowaniem człowieka. Tu także zwraca uwagę na degradację embrionu ludzkiego, na uczynienie go przedmiotem operacji technologicznych, materiałem do obróbki lub produktem biomedycznego przemysłu. Problematyka aborcji ujęta jest nie od strony zasad, które wobec przyjętej antropologii są oczywiste, ale od strony motywów kierujących światowym ruchem proaborcyjnym. Autor prezentuje jego historię i przejawy działalności, wskazując na poczucie zagrożenia w państwach rozwiniętych, mentalność konsumpcjonistyczną i dążenie do panowania nad krajami rozwijającymi się jako zasadnicze przyczyny tego ruchu.

Podsumuje wreszcie Autor problematykę końca życia ludzkiego. Raz jeszcze podkreśla osobową godność i podmiotowość człowieka

– w kontekście choroby, niepełnosprawności i stanów terminalnych. Do antropologii należą też rozważania dotyczące tzw. „nowej definicji śmierci”; stosowana od 1968 roku budzi wciąż kontrowersje natury filozoficznej, dotyczące zwłaszcza rozumienia związku duszy z ciałem i kryterium rozpoznawania rozpadu psychofizycznej jedności, jaką jest człowiek. W kontekście personalistycznej antropologii omawia Biesaga zagadnienia uporczywej terapii i możliwości jej przerwania oraz eutanazji. Rozróżnia powstrzymanie się od działań przedłużających cierpienia chorego i przedłużających tylko nieuchronny proces umierania od pozbawienia go życia. Przypomina tradycyjny podział środków i metod leczniczych na proporcjonalne i nieproporcjonalne (zwykłe i nadzwyczajne) oraz pomocną, choć krytykowaną często, zasadę podwójnego skutku. Podkreśla też godność śmierci człowieka i jej zaprzeczenie w próbie choćby przedwczesnego zakończenia życia.

Elementy etyki lekarskiej nie są standardowym podręcznikiem etyki medycznej, podającym gotowe rozwiązania rozmaitych problemów. Książka nie omawia szczegółowo bardzo wielu zagadnień z tej dziedziny i jest raczej pomocą w budowaniu podstaw dla samodzielnego rozstrzygnięcia trudności i odpowiadania na rodzące się pytania. Pokazuje, że tylko wybór osoby i jej godności, jako kryterium podejmowania decyzji dotyczących terapii, relacji pacjent – lekarz i samego myślenia o medycynie, przynosi każdemu człowiekowi prawdziwe dobro.

KS. JACEK MELLER

Gdańskie Seminarium Duchowne

*

***René Girard, „Początki kultury”,
tłum. z fr. Michał Romanek, Wydawnictwo Znak,
Kraków 2006, ss. 274.***

We wrześniu 2006 roku papież Benedykt XVI, w czasie wizyty w ojczystej Bawarii, na spotkaniu z przedstawicielami świata nauki, które miało miejsce na Uniwersytecie Ratyżbońskim, wygłosił wykład pt. *Wiara, rozum, uniwersytet. Wspomnienia i refleksje*. Tytuł wykładu koresponduje z tradycyjnym tematem dyskursu teologii chrześcijańskiej, jakim jest kwestia relacji pomiędzy wiarą i rozumem. W wykład-

dzie znalazło się odniesienie do tematu świętej wojny w islamie. Miało ono stanowić, co podkreślił papież, zagajenie do wyżej wspomnianej kwestii relacji pomiędzy wiarą i rozumem. Wykład został, głównie w przestrzeni islamskiej, odczytany niezgodnie z intencjami autora. Temat dżihadu potraktowano jako centralne zagadnienie papieskiego wystąpienia. Takie ustawienie sprawy uzmysławia, że współcześnie kwestia przemocy, szczególnie zaś na obszarze religijnym, jest zagadnieniem, któremu poświęca się znaczną uwagę.

Autorem, który prezentuje fenomen przemocy, jest zamieszkujący od 1947 roku w USA francuski antropolog i literaturoznawca René Girard. Temu tematowi poświęcona została ostania książka jego autorstwa pt. *Początki kultury*. W oryginale francuskim została ona wydana pt. *Les origines de la culture* w Paryżu, w 2004 roku, w wydawnictwie Desclée de Brouwer. Pomimo że René Girard od sześćdziesięciu lat zamieszkuje w USA, publikuje książki w języku francuskim. Jedynie opracowanie poświęcone Williamowi Szekspirowi zostało napisane w języku angielskim (*A Theater of Envy: William Shakespeare*, New York-Oxford 1991; wyd. pol. *Szekspir, Teatr zazdrości*, Warszawa 1996).

Opracowanie *Początki kultury* to rozmowy, które z René Girardem przeprowadzili w ciągu wielu lat Pierpaolo Antonello i João Cezar de Castro Rocha. Część z nich została opublikowana w Brazylii i we Włoszech. Zapis rozmów został przez Girarda przejrany i uzupełniony. Tego typu forma dzieł René Girarda nie jest nowością. W formie dialogu ukazała się, m.in. ważna publikacja *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978), która, nie licząc fragmentów opublikowanych w *Literaturze na świecie* z 1983 roku, nie została wydana w języku polskim.

Początki kultury składają się z sześciu rozdziałów: 1. „Życie umysłu” (s. 23-60); 2. „Teoria, w oparciu o którą można dalej pracować”: mechanizm mimetyczny (s. 61-102); 3. Skandal chrześcijaństwa (s. 103-140); 4. Człowiek „zwierzę symboliczne” (s. 141-181); 5. Źródła teorii i jej krytyka: od Frazera do Lévi-Straussa (s. 182-202); 6. Metoda, oczywistość i prawda (s. 203-241). Wprowadzenie do książki, pt. „Od początku do końca jedno długie dowodzenie”, zostało napisane przez wspomnianych rozmówców René Girarda (s. 5-21). Zakończenie (s. 242-271), pt. „Dostępne środki”, *Odpowiedź Régisowi Debray’mu*, to polemika René Girarda z wymienionym autorem. Motto rozdziałów 2-6 stanowią cytaty z *Autobiografii* Karola Darwina.

Tematem pierwszego rozdziału jest życie i dzieło René Girarda. Jest on interesujący, m.in. z tego względu, że zawarto tam wiele in-

formacji, które nie są szerzej znane w Polsce. Kariera naukowa René Girarda nie miała charakteru z góry zaplanowanego. Urodził się on w 1923 roku w Awinionie, w rodzinie kustosa miejscowego muzeum (s. 23). Ojciec oczekiwał, że syn będzie zajmował się podobną profesją. Za jego namową René studiował w École des Chartes w Paryżu, którą ukończył z dyplomem archiwisty-paleografa. Girard naukę wspomina wyłącznie jako czas przygotowania do zawodu; nie było miejsca na „intelektualną przygodę” (s. 25). Aby uniknąć konieczności pracowania jako archiwista, Girard przyjął propozycję prowadzenia zajęć z języka francuskiego na jednej z wyższych uczelni w USA (s. 28). W okresie późniejszym, oprócz nauczania języka francuskiego, miał okazję prowadzić zajęcia z literatury. Przygotowując się do nich, odkrył, że w poszczególnych powieściach mamy nierzadko do czynienia z powtarzającymi się schematami (s. 33). Owocem analizy na tym polu była książka *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris 1961; wyd. pol. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001), która stała się przełomem w jego karierze naukowej (s. 36-40). Drugą ważną publikacją było opracowanie *La violence et le sacré* (Paris 1972; wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994). Na obszarze amerykańskim stała się ona przyczynkiem do ożywionej dyskusji w 1977 roku, kiedy została wydana w języku angielskim (*Violence and the Sacred*, Baltimore 1977). Część środowiska naukowego przyjęła ją pozytywnie, inni negatywnie lub milczeniem (s. 44-45). W karierze naukowej René Girarda można wskazać na dwa ważne wydarzenia. Pierwszym było zorganizowanie w 1966 roku na Uniwersytecie Johna Hopkinsa międzynarodowej konferencji pt. *Język krytyki a nauki humanistyczne*. Podkreśla się, że konferencja ta „wprowadziła strukturalizm do Ameryki” (s. 40). Drugim wydarzeniem było powstanie w 1990 roku Colloquium on Violence and Religion (COV&R), w ramach którego badacze reprezentujący różne dziedziny nauki rozwijają teorię mimetyczną René Girarda (s. 55-56).

W drugim rozdziale René Girard prezentuje wypracowaną przez siebie teorię, która określana jest mianem mimetycznej. Kluczowe znaczenie ma dla niej ludzka zdolność do naśladowania, w tym szczególnie do naśladowania pragnień i dążeń innych. To naśladownictwo prowadzi do rywalizacji (s. 63). Mimetyzm nie jest wynalazkiem współczesnego człowieka. Mamy z nim do czynienia od zarania dziejów. Świadczą o tym najstarsze teksty, np. hinduskie Wedy i Biblia (s. 69). Wyróżnikiem świadectwa biblijnego jest to, że ujawnia ono prawdę o ludzkim mimetyzmie (s. 74). W ten sposób przyczynia się do demontażu porządku społecznego opartego o przemoc (s. 75-86), dla

którego sprawnego funkcjonowania istotny jest brak wiedzy na temat zasad, w oparciu o które on działa, w tym mechanizmu kozła ofiarnego (s. 88).

Trzeci rozdział poświęcony został chrześcijaństwu. René Girard, odnosząc się do Biblii, owocu judeochrześcijańskiej tradycji, podkreśla, że o jej oryginalności świadczy nie tylko podjęcie tematu ofiary, z czym mamy także do czynienia w innych tekstach, lecz przede wszystkim objawienie prawdy o mechanizmie mimetycznym (mechanizmie kozła ofiarnego), w ramach którego ofiara pełni kluczową rolę i jednocześnie odrzucenie go (s. 103). Interesującym przykładem jest *Księga Hioba*, której treść stanowi „totalitarny i inkwizycyjny proces” względem niewinnej ofiary. W ramach tekstu biblijnego dokonuje się dekonstrukcja przemocy, z której uzasadnieniem i usprawiedliwieniem mamy do czynienia w mitologii. Girard zwraca uwagę na mit o Edypie, którego biblijne przeciwieństwo stanowi historia Józefa egipskiego (s. 109). Chrześcijaństwo nie jest unikatowe w negatywnym odnośzeniu się do przemocy. Np. w dżinizmie w Indiach zostaje całkowicie odrzucona ofiara. Jego wyjątkowość polega na rozsadzeniu od wewnątrz mechanizmu kozła ofiarnego, poprzez ukazanie prawdy o sposobie jego funkcjonowania (s. 123).

W czwartym rozdziale René Girard wskazuje, w jaki sposób w życiu człowieka ujawniła się rzeczywistość symbolu. Jego zdaniem, zdolność do symbolicznego myślenia stała się ważnym czynnikiem w ewolucji nie tylko człowieka, lecz przede wszystkim ludzkiej kultury. Dokonując mordu na sposób mimetyczny, zbiorowość doświadcza następującego po nim pokoju. „Podczas «zabobonnego» powtarzania tego wydarzenia powinna się wykształcić swego rodzaju «reżyseria», która polega na zabicciu jakiejś zastępczej ofiary. Tej ofiary nie uważa się już za odpowiedzialną za kryzys, jest ona jednak zarazem *prawdziwą* nową ofiarą, która rzeczywiście zostaje zabita i *symbolem* tamtego pierwotnego wydarzenia. Mamy tu do czynienia z *pierwszym znakiem symbolicznym*, jaki kiedykolwiek wynalazły człowiekowie. To pierwszy taki wypadek, kiedy *coś zastępuje coś innego*. Jest to symbol pierwotny. Po to zaś, by móc radzić sobie z poznawczą złożonością, którą pociąga za sobą posługiwanie się pojawiającą się sferą symboliczną, potrzebny był większy mózg: mechanizm kozła ofiarnego oddziaływał zatem jako pewna postać ewolucjonistycznego nacisku, jako element doboru naturalnego” (s. 154).

Teoria mimetyczna René Girarda wzbudza różne reakcje. Obok głosów pozytywnych, ujawniają się też i krytyczne. W piątym rozdziale odniesiono się najpierw do dzieł, które stanowiły inspirację dla teorii

mimetycznej. Odkrycie teorii mimetycznej miało miejsce pod wpływem lektury tragedii greckiej, m.in. dzieł Sofoklesa i Eurypidesa, oraz powieści nowożytnej. Po raz pierwszy zręby teorii mimetycznej zostały zaprezentowane w książce *Sacrum i przemoc* (s. 182-183). Opracowując ją, René Girard korzystał z ustaleń klasycznej etnologii (1850-1950), w tym wyników badań Jamesa George'a Frazera. Choć Girard ceni go, to jednak zarzuca mu brak pogłębionego spojrzenia, który był m.in. wynikiem uprzedzenia do religii i pogardy dla badanych kultur. Podobny zarzut stawia Girard współczesnym badaczom, którzy element religijny spychają na margines. „Również dzisiaj, kiedy jakiś antropolog neguje istnienie mechanizmu kozła ofiarnego i ogranicza jego status do miana metafory, mamy do czynienia z tym samym układem odniesienia. Innymi słowy: współcześni badacze, wychowani w tradycji wrogości wobec religii, stale traktują religię jak kozła ofiarnego” (s. 185). Claude'owi Lévi-Straussowi Girard zawdzięcza pojęcie podwójnego zróżnicowania. Krytykuje go za podejście zbyt systematyczne niż ma to miejsce u innego autora – Emile'a Durkheima. Pomimo pewnych zbieżności, Girard podkreśla, że Durkheim nie wywarł na niego wpływu. Jego dzieła poznał on już po napisaniu książki *Sacrum i przemoc* (s. 187-189). W dalszej części piątego rozdziału (s. 189-202) zaprezentowano głosy krytyczne względem René Girarda. Miały one różny charakter. M.in. wskazywano na nieoryginalność myśli Girarda (Valerio Valeri), nieuwzględnianie materiału empirycznego (Elizabeth Traube), niemożliwość pogodzenia wiary w naukę z wiarą w Boga (Cornelius Castoriadis, Gianni Vattimo). Poszczególne zarzuty René Girard odpiera.

Na początku ostatniego rozdziału podjęto kwestię dowodów potwierdzających istnienie i funkcjonowanie mechanizmu kozła ofiarnego (s. 203-204). Girard podkreśla, że w opracowaniu *Sacrum i przemoc* nie wykorzystał właściwie „materiału dowodowego”. Przygotowując opracowanie, był przekonany, że zaproponowana argumentacja jest jasna i że nie będzie ona kwestionowana. Okazało się, że było inaczej (s. 205). Girard nie podjął się w nim usystematyzowania mitów. Wykorzystał jedynie te, które stanowiły ilustrację mechanizmu kozła ofiarnego (s. 206-207). Krytycy teorii René Girarda, odnosząc się do jej przedmiotu zainteresowania – początków ludzkiej kultury – podkreślają, że jest ona nieweryfikowalna. Girard ma tego świadomość, jednocześnie wskazuje, że jest wiele rzeczy, które traktuje się jako pewniki i to w sytuacji, kiedy ich dowiedzenie jest niemożliwe. Negatywna ocena teorii mimetycznej wynika z tego, że krytykom brakuje uwrażliwienia na zjawiska, które ją potwierdzają. „Kiedy jest się wy-

czulonym na teorię mimetyczną i kiedy natyka się na tego rodzaju przesłanki, od razu się je rozpoznaje. To tego rodzaju wskazówki, które Hocart określa mianem okolicznościowych lub pośrednich. (...) Żadna z nich wzięta z osobna nie może dać pewności. Jest ich jednak zbyt wiele, są dosłownie wszędzie i wszystkie zgadzają się ze sobą tak doskonale, że nie można mieć wątpliwości” (s. 212). Pomimo zastrzeżeń ze strony krytyków, Girard jest przekonany, że problem przedstawił jasno. Przyznaje, że mógłby to uczynić lepiej (s. 212-213).

Wyróżniającą się częścią opracowania René Girarda jest zakończenie. Nie jest ono fragmentem rozmowy przeprowadzonej z Pierpaolem Antonellem i Joãem Cezarem de Castro Rochã, lecz odpowiedziã na zarzuty Régisa Debray’ego, a zawarte w książce *Le feu sacré* (Paris 2003). Cel zakończenia Girard przedstawił w następujących słowach: „Mam nadzieję, że ten esej rozjaśni niektóre moje poglądy i spowoduje dość radykalną zmianę tonu. Na początku jest bardzo polemiczny; ale w całości ma wybitnie pozytywny wydźwięk. Mniej chodzi mi o potępienie mojego oponenta – co czynię w pierwszej, krótszej części tekstu – niż o to, by pokazać punkty wspólne naszym dwóm perspektywom, punkty o wiele liczniejsze, niż się to wydaje Régisowi Debray’mu”. (s. 242). Ww. książka Debray’a wpisuje się w nurt „powrotu religii”, który z intensywnościã ujawnił się po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 roku. Głównã tezã publikacji tego nurtu jest stwierdzenie, że świat znajduje się w ucisku oszalałych religii. Religie te chcą za wszelkã cenę „utrzymać się przy życiu”, co skutkuje eskalacją przemocy, której sã one źródłem (s. 242-243). Z tego też powodu we współczesnym świecie nie powinno być miejsca dla ludzi typu René Girard, który jest „*homo religiosus* i to *par excellence* (...) jaskrawym przykładem fanatyzmu chrześcijańskiego” (s. 244). Sposób argumentacji Régisa Debray’a ujawnia, że nie zna on dobrze myśli René Girarda. Dyskutując z nim, chce utwierdzić się we własnych poglądach (s. 245).

Polemizując z Régisem Debray’em, René Girard wskazuje na pozytywne elementy zawarte w jego opracowaniu. Sã to, m.in.: realizm w podejściu do kwestii religii (s. 249) oraz podjęcie tematu unikanego przez współczesnych antropologów, którym jest archaiczna przemoc (s. 250). Girard chwali „swego adwersarza” za gotowość do „stanięcia w poprzek” wobec obowiązującej poprawności politycznej. Podkreśla to m.in. w słowach: „*Le feu sacré* to również książka, której obca jest cała ta masa uprzedzeń, ukłónów w stronę lewackości, Trzeciego Świata, multikulturalizmu, politycznej poprawności itd., które od lat sześćdziesiątych zajęły miejsce dawnych pretekstów, mając na celu

silniejsze niż kiedykolwiek spętanie badań – w imię obrony, której potrzebować miały cywilizacje niezachodnie, nawet wymarłe, w obliczu zachodniego imperializmu”. (s. 251-252). Na ostatnich stronach zakończenia (s. 258-271) René Girard odpiera zarzut, który „tradycyjnie” stawia się teorii mimetycznej: „Jak można traktować ją poważnie, skoro wnioski, do których prowadzi, przemawiają na korzyść chrześcijaństwa? Wydaje się nam rzeczą oczywistą, że nauka przeczy religii w ogólności, a chrześcijaństwu w szczególności. Wydaje się oczywiste, że skoro jakaś teoria – bez względu na to dlaczego – choćby trochę przemawia na korzyść chrześcijaństwa, to nie może być naukowa” (s. 258).

Opracowanie René Girarda *Początki kultury* jest interesujące. Znalazły się w nim nowe informacje, m.in. szczegóły z życia autora, które są mało znane polskim czytelnikom. Jego zaletą jest podsumowanie wyników pracy badawczej Girarda, w tym uzupełnienie, reinterpretacja pierwszych tekstów i prezentacja nowych przemyśleń. Dzieło nie stanowi łatwej lektury. Z jednej strony, potrzebna jest znajomość teorii mimetycznej, z drugiej zaś, pewna biegłość w naukach humanistycznych. Pomimo że pod koniec pierwszego rozdziału René Girard podkreśla, iż ma w planie dalsze rozwijanie teorii mimetycznej, m.in. chce w jej świetle przebadać mitologię hinduską (s. 57), to jednak, biorąc pod uwagę wiek i niezadowolający stan zdrowia (np. ze względów zdrowotnych René Girard odmówił udziału w konferencji COV&R, która miała miejsce w dn. 4-8 lipca 2007 roku w Amsterdamie), może się okazać, że *Początki kultury* będą ostatnim jego opracowaniem.

KS. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

*

François Boespflug, „Karykatury Boga. Potęga i niebezpieczeństwo obrazu”, tłum. z fr. Monika Szewc, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2008, ss. 184.

W minionych wiekach, w sytuacji gdy umiejętność czytania i pisanie była „rzadkim dobrem”, w przestrzeni kościelnej chętnie posługiwano się tzw. Biblią ubogich (łac. *Biblia pauperum*). Przy pomocy

odpowiednio zestawionych ilustracji prezentowano podstawowe zasady chrześcijaństwa. Współcześnie zwraca się uwagę, że szeroki dostęp do środków audiowizualnych skutkuje podobnym zjawiskiem – zdominowaniem przekazu przez obraz. Z tego powodu nieodzowne są badania, w ramach których zaprezentowana zostanie rola obrazu w międzyludzkiej komunikacji.

Powyższemu postulatowi wychodzi naprzeciw publikacja François Boespfluga. Autor urodził się w 1945 roku. Jest dominikaninem, profesorem historii religii na Fakultecie Teologii Katolickiej Uniwersytetu Marca Blocha w Strasburgu. W 2006 roku wydał książkę pt. *Caricaturer Dieu? Pouvoir et danger de l'image*, która w języku polskim opublikowana została dwa lata później pt. *Karykatury Boga, Potęga i niebezpieczeństwo obrazu*. Na publikację składa się z sześć części: *Wprowadzenie* mające podtytuł *Karykatura a sacrum* (s. 5-25); *Islam* (s. 27-45); *Judaizm* (s. 47-74); *Chrześcijaństwo* (s. 75-114); *Potęga i niebezpieczeństwo obrazu* (s. 115-132); *Zakończenie* (s. 133-144). Uzupełnienie stanowi słowniczek, zawierający objaśnienia ważniejszych terminów (s. 145-148) i wybór bibliografii (s. 175-180).

Powodem powstania książki jest sprawa dwunastu karykatur Mahometa, które 30 września 2005 roku opublikowane zostały w największym duńskim dzienniku (ponad 600 tys. nakładu) *Jyllands-Posten*. Pomysł publikacji tłumaczono potrzebą sprawdzenia, czy w Danii przestrzega się wolności słowa. Ciekawostką jest fakt, że spośród czterdziestu zaproszonych do współpracy ilustratorów, tylko dwunastu przysłało swoje prace. Większość odmówiła udziału. Najpopularniejszą karykaturą była ta, która przedstawiała Mahometa z bombą w turbanie. Podkreśla się, że ilustracje nie miały większej wartości artystycznej.

Publikacja karykatur stała się okazją do dyskusji na temat wolności słowa, którą jednak François Boespflug określa krytycznie, jako „kafkonia i dialog głuchych” (s. 7). Dyskusji towarzyszyły protesty, które nierzadko miały krwawy charakter. Często były one wynikiem świadomej manipulacji, aby Danię, czy szerzej – Zachód, można było zaprezentować jako skażone islamofobią. Paradoksalnie działania protestujących stały się potwierdzeniem treści zaprezentowanych w karykaturach. Efektem przemocy (do końca lutego 2006 roku) było ponad stu pięćdziesięciu zabitych, zniszczone placówki dyplomatyczne i kościoły, bojkot duńskich towarów, ataki na Danię, których dokonywano w cyberprzestrzeni. Boespflug negatywnie ocenia stosowanie przemocy. Przywołuje słowa, które w 1553 roku Sébastien Casteillon wypowiedział po spaleniu na stosie Michela Serveta przez genewskich pro-

testantów: „Zabicie człowieka nie jest obroną doktryny, ale zabiciem człowieka” (s. 8).

Próby załagodzenia sytuacji, które podejmowane są przez przywódców politycznych i religijnych, są zadaniem Boespfluga, niewystarczające. Można przypuszczać, że podobne spory i konflikty będą wybuchały w przyszłości. Głównym powodem jest, zdaniem autora, ignorancja, która jest okazją do manipulacji. Potrzebna jest rzetelna wiedza dotycząca tego, co w religia mówi na temat obrazów (s. 12).

Prezentację wielkich religii monoteistycznych nieprzypadkowo rozpoczyna islam. W religii tej mamy różne podejścia do kwestii obrazu. Zmieniało się ono zależnie od epoki oraz od poszczególnych nurtów religii islamskiej. Uzasadnione jest uogólnienie, że islam jako taki nie pochwała obrazów. Przyczyny tego podejścia można doszukiwać się w Dekalogu. Religia ta rodzi się w VII wieku na terenach, które stoją pod znacznymi wpływami żydowskimi i chrześcijańskimi. Np. Mekka, w której schronił się Mahomet, była zamieszkiwana przez pięć plemion, z których trzy były żydowskimi. W Koranie nie ma tekstów potępiających obrazy na wzór zakazu z Dekalogu. Znajdują się one natomiast w Sunnie, która jest po Koranie drugim źródłem islamu (s. 27-28).

Niechęć do obrazowych przedstawień istot żywych (ludzi i zwierząt) tłumaczono tym, że byłaby to próba konkurowania z Bogiem, z jego działalnością stwórczą, a więc miałyby charakter bluźnierczy. Wizja artysty, jako „boskiego konkurenta”, nie jest oryginalnym wymysłem islamu. Podobne poglądy ujawniły się wcześniej w chrześcijaństwie, za sprawą żyjącego na przełomie II i III wieku Klemensa Aleksandryjskiego. Brak wyraźnego potępienia tworzenia obrazów połączony był ze zdecydowaną negatywną oceną otaczania ich czcią o charakterze religijnym. Pozytywnym skutkiem rezerwy islamu wobec odwzorowywania postaci ludzkich i zwierzęcych był rozwój ornamentyki roślinnej oraz kaligrafii (s. 31-33).

Krytykując karykatury Mahometa zamieszczone w duńskim dzienniku, podkreślano, że zabronione jest czynienie jego obrazów. Nie jest to zgodne z prawdą. W islamie znanych jest wiele przedstawień Proroka. W większości są to ilustracje w różnych manuskryptach. Zdarzało się, że jego twarz była przedstawiana niewyraźnie lub ograniczano się do jej zarysu. Kiedy indziej, na wzór Mojżesza (por. Wj 34,33), zakrywano oblicze białą zasłoną. Czerpiąc inspiracje z chrześcijaństwa, Proroka i jego towarzyszy otaczano aureolą.

Akceptowanymi przedstawieniami ludzi i zwierząt są te, które nie mają charakteru religijnego. Do dzisiaj na terenach islamskich znajduje

się wiele zabytków, świadczących o tym, że odwzorowanie istoty ludzkiej lub zwierzęcej nie było całkowicie zakazane. Np. w Jordanii znajduje się mały zamek z czasów Omajjadów, którego salę przyjęć i łaźnię ozdobiono freskami. Przedstawiono tam, m.in. wizerunki kalifa przyjmującego hołd książąt. Największy rygor w kwestii obrazów panuje w Arabii Saudyjskiej, a więc kraju sunnickim. W tradycji szyickiej mamy do czynienia ze zdecydowanie łagodnym podejściem do tej kwestii. Np. w Iranie praktycznie na każdym miejscu można dostrzec portrety Chomeiniego. Poświęcone karykaturom czasopismo *Gol Agha* stanowi potwierdzenie zamiłowania Irańczyków do tego rodzaju twórczości artystycznej (s. 37-39).

Zastanawiając się nad przyszłością kwestii obrazu w świecie islamu, François Boespflug podkreśla, że niemożliwe jest całkowite odrzucenie przekazu obrazowego, także w przestrzeni religijnej. To co obecnie się obserwuje, potwierdza tę prognozę. Wszechobecna w krajach islamu telewizja satelitarna jest wyrazem „głodu obrazu”. Nieuniknione jest więc przejście do cywilizacji obrazu, z którą mamy do czynienia na Zachodzie. Ważne jest, aby dokonało się to z poszanowaniem religii (s. 45).

Po prezentacji islamu, François Boespflug przechodzi do judaizmu, a następnie do chrześcijaństwa. Popularna jest opinia, że judaizm to religia, która niechętnie, czy wręcz wrogo odnosi się do wszelkich przedstawień obrazowych, oraz że stanowi to o jego wyjątkowości. Pogląd ten nie jest do końca ścisły. Autor podaje przykłady anikonizmu, czyli rezygnacji z posługiwania się obrazem w religii, czy, szerzej rzecz ujmując, kulturze. Można wyróżnić dwie formy anikonizmu w judaizmie: faktyczną i prawną. Pierwsza była reakcją na spotkanie z religijnymi praktykami cywilizacji asyryjsko-babilońskiej i egipskiej. Druga, której wyrazem są zapisy zawarte w Dekalogu, to dziedzictwo społeczności żydowskiej powracającej z niewoli babilońskiej. Pierwsza miała miła charakter łagodniejszy, odznaczała się „przemakalnością”, druga była restrykcyjna (s. 47-51).

Interesującym okresem w sztuce chrześcijańskiej, która intensywnie zaczęła rozwijać się po edykcie mediolańskim, był spór o kult obrazów, który ujawnił się w VI wieku. Jego przeciwnicy (zwolennicy tzw. ikonoklazmu) podkreślali, że, malując Chrystusa, prezentuje się jego człowieczeństwo, a pomija bóstwo. Wychodząc naprzeciw postulatowi przedstawienia bóstwa, popełniano by, ich zdaniem, wykroczenie na dwa sposoby. Złamano by zakaz przedstawiania tego, co boskie, oraz zlekceważono by to, co ludzkie. Spory trwały do II Soboru Nicejskiego (787), podczas którego zaakceptowano tworzenie obrazów sakral-

nych. Podkreślono, że ikona nie odzwierciedla w ścisłym znaczeniu ani człowieczeństwa, ani bóstwa Jezusa. W późniejszych wiekach w ikonografii chrześcijańskiej pojawiają się inne motywy, w tym przedstawienia Trójcy Św., Matki Bożej i świętych. François Boespflug zwraca uwagę, że forma ikonograficzna zależy od sytuacji, w jakiej znajdują się twórcy. Np. doświadczenie II wojny światowej skutkowało chętniejszym przedstawianiem Chrystusa jako „męża Bolesci” (s. 78-86).

W części opracowania pt. *Potęga i niebezpieczeństwo obrazu* François Boespflug, w oparciu o prezentację trzech religii monoteistycznych, pragnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego opublikowane w 2005 roku karykatury wywołały tak znaczne zamieszanie społeczne. Z jednej strony, było ono możliwe dzięki dostępowi do informacji, jaki oferują współczesne media. Z drugiej zaś, sama właściwość obrazu odegrała tu niebagatelną rolę. Przedstawienie obrazowe umożliwia przekaz wielu informacji w krótkim czasie. Obraz wywołuje nierzadko skrajne uczucia – od miłości do nienawiści. Może on być także źródłem zafałszowań, gdyż jest on odbierany jako poprawny opis rzeczywistości i to w sytuacji, kiedy faktycznie ją zniekształca. Widz (jako jednostka i zbiorowość), który identyfikuje się z obrazem, nierzadko nie potrafi dokonać właściwych rozróżnień, np. między Mahometem i Allahem, Prorokiem i jego wspólnotą (s. 115-121).

Ważną kwestią, która została poruszona w opracowaniu *Karykatury Boga*, jest pytanie o granice pomiędzy żartem, a upokorzeniem. Czy należy te sprawy kontrolować, a jeżeli tak, to w jaki sposób. François Boespflug wyraża się sceptycznie na temat wprowadzania urzędów na wzór dawnej cenzury. Podkreśla, że jeśli chodzi o chrześcijan, to mają oni być nie obrońcami Boga (Chrystusa), ale jego świadkami. Zbytne angażowanie się w apologię będzie skutkowało tym, iż zabraknie czasu na inne ważne sprawy. Obecne przepisy prawne chronią symbole religijne wystarczająco i dlatego nie potrzeba wprowadzać nowych uregulowań prawnych (s. 124-129).

W zakończeniu opracowania *Karykatury Boga* autor zastanawia się, co można zrobić, by uzdrowić sytuację, by podobne problemy, jak te związane z publikacją karykatur w duńskim dzienniku i jej następstwami, się nie powtórzyły. Jego zdaniem, nieodzowna jest solidna praca, właściwe formowanie, zwłaszcza „ludzi mediów”. Konieczne jest zdobycie rzetelnej wiedzy historycznej i teologicznej (s. 133-137). François Boespflug ma nadzieję, że jego książka stanie się ważkim przyczynkiem na tym polu. Inaczej będziemy musieli zmierzyć się z trzynastą karykaturą. Czym ona jest, Boespflug wyjaśnia, cytując

słowa algierskiego dziennikarza Remi'ego Yacine'a: „Dzieci biegające po ulicach z kamieniami w ręku, ile sił w płucach nawołujące do nienawiści, dzieci ustawione w wojskowym szeregu, wrzeszczący dorośli demolujący ambasadę, pałac sztandary, domagający się śmierci rysoowników. Oto trzynasta karykatura. Ona właśnie wyrządza «muzułmanom» największą szkodę. O wiele większą niż głupie, złośliwe i objawiające kompletny brak talentu obrazki duńskich karykaturzystów” (s. 143).

Atutem opracowania *Karykatury Boga, Potęga i niebezpieczeństwo obrazu* jest, z jednej strony, podjęcie modnego obecnie tematu, jakim jest islam, z drugiej zaś, jego aktualność. Wydarzenie, do którego się ono odnosi, miało miejsce niedawno i wielu czytelników je pamięta. Zamieszanie, związane z publikacją karykatur, dla mieszkających w Europie Zachodniej było niezrozumiałe. Wynika to z tego, że w krajach zachodnioeuropejskich usiłuje się wyraźnie rozróżnić między tym, co świeckie i religijne. W krajach tych ze słowników wymazano takie pojęcie, jak bluźnierstwo, co się przekłada na to, że tematem żartów i kpin jest nierzadko religia, w tym osoba (chrześcijańskiego) Boga, Jezusa Chrystusa i świętych. Próby wskazania na granice pomiędzy przyzwoitością i jej brakiem, dobrym smakiem i bezguściem, prawem i bezprawiem, czy wreszcie dobrem i złem, są traktowane jako zamach na „największą zdobycz cywilizacji zachodniej”, czyli nieskrępowaną wolność wypowiedzi. A co zrobić, gdy są ludzie, którzy nie podzielają tego punktu widzenia, którzy są gotowi podjąć kroki, nierzadko mające tragiczne skutki? Książka autorstwa François Boespflug jest godna polecenia wszystkim, którzy na bieżąco śledzą zmiany zachodzące we współczesnym świecie i szukają głębszych odpowiedzi niż oferowane w ramach medialnej powierzchowności i uproszczonych schematów, w tym politologom i teologom.

KS. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

*

**Zbigniew Igielski, „Sikhizm”,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 136.**

Ludzkie myślenie, wartościowanie, sposób podejmowania decyzji i ich realizacja dokonują się pod wpływem różnych czynników. Do najważniejszych czynników warunkujących funkcjonowanie człowieka jako jednostki i zbiorowości należy religia. Dla osób żyjących w Polsce i Europie znaczenie ma chrześcijaństwo. Sytuacja jest odmienna na innych kontynentach, w tym azjatyckim, który znajduje się pod wpływem dwóch wielkich religii – hinduizmu i buddyzmu. W Azji zamieszkują także wyznawcy pomniejszych religii, do których należy sikhizm.

Okazję do bliższego poznania sikhizmu stanowi opracowanie Zbigniewa Igielskiego, absolwenta wydziału orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego, pt. *Sikhizm*. Jest to najnowsza, czternasta, publikacja z serii *Mala Biblioteka Religii*. Jest ona interesująca z tego powodu, że w języku polskim nie wydano dotychczas monografii dotyczącej sikhizmu. Opracowanie składa się ze *Wstępu* (s. 5-7) oraz ośmiu części zatytułowanych następująco: *Wprowadzenie* (s. 9-11); *Zarys historii* (s. 12-32); *Sikhijskie materiały hagiograficzne* (s. 33-43); *Kanoniczne księgi sikhizmu* (s. 44-61); *Doktryna sikhizmu* (s. 62-82); *Życie religijne sikha* (s. 83-106); *Kasty, sekty i odłamy w sikhizmie* (s. 107-117); *Zakończenie* (s. 118-122). Na końcu opracowania (s. 123-134) zawarto informację na temat używanych skrótów, materiałów źródłowych, literatury przedmiotu a także sześć ilustracji.

Sikhizm to jedna z najmłodszych religii na świecie. Grono jej wyznawców stanowi grupa ponad 25 mln osób. Kolebką i głównym centrum sikhizmu jest Pendżab, kraina, która obecnie znajduje się na obszarze pakistańskim i indyjskim. Nazwa religii koresponduje ze słowem *sekha*, które w języku palijskim oznacza ucznia zgłębiającego wiedzę religijną. Sikhizm czerpie z dwóch religii, które oddziaływały, nie zawsze pokojowo, na siebie – hinduizmu i islamu. Początki religii związane są z osobą Nanaka (1469-1539). Stąd niekiedy nazywana jest ona *Nanak-path*, czyli *Droga Nanaka*. W 1520 roku Nanak założył pierwszą gminę sikhijską, w której zgromadził uczniów. Komponował hymny, które później stały się podstawą liturgii sikhijskiej. Po Nanaku

wspólnotą kierowało dziewięciu nauczycieli. Ostatni z nich – Gobind Singh – zmarł w 1708 roku. Nanak i jego następcy podejmowali działania mające na celu rozwój religii sikhijskiej. Spisano teksty, które były używane w ramach ustnego przepowiadania. Podejmowano reformy natury społecznej, np. zrównano w prawach kobiety i mężczyzn, odrzucono obyczaje hinduskie, w tym *sati*, czyli praktykę palenia wdów razem z ciałem zmarłych mężów, w ramach misji charytatywnej prowadzono jadalnię dla ubogich. Umacniano i rozwijano doktrynę sikhijską. Nie ograniczono się do wąskiego grona wyznawców, lecz organizowano działalność misyjną. Okazją sprzyjającą umocnieniu sikhizmu było budowanie miast, które stawały się centrami religijnymi oraz gospodarczymi i politycznymi. Pierwszym miastem był Amritsar, który pierwotnie nosił nazwę Ramdas – imię jego założyciela, a jednocześnie czwartego nauczyciela. Poważnym problemem w rozwoju sikhizmu było nieprzychylnie nastawienie władców indyjskich, którzy wywodzili się z kręgu muzułmańskiego. Konieczność konfrontacji z islamem była powodem formowania jednostek bojowych, których waleczność jest powszechnie znana do dnia dzisiejszego. Ważne znaczenie miało Bractwo Czystych, tzw. *Khalsa*, skupiające elitę sikhijską (s. 5-26).

Ponieważ Gobind Singh, ostatni nauczyciel, nie wyznaczył następcy, władzę przejęli żołnierze, którymi dowodził Banda Singh Bahadur. Po ośmiu latach rządów wojska rozbito, a jego stracono w Delhi w 1716 roku. Sytuacja uległa zmianie za maharadży Randżita Singha. Pendżab stał się silnym państwem, którego wojska dokonywały systematycznych podbojów. Po śmierci maharadży w 1839 roku kraj popadł w chaos, co zostało wykorzystane przez Brytyjczyków. Po dwóch zwycięskich wojnach włączyli oni Pendżab do strefy swych wpływów (s. 27-29).

W czasie panowania Brytyjczyków podjęto działania mające na celu umocnienie świadomości religijnej i kulturalnej sikhów. Obawiano się, że religia ich będzie traktowana jako sekta hinduska. Działania integracyjne nie były łatwe ze względu na brak wyraźnego przywództwa. Pozytywną rolę odegrał powstały w 1873 roku ruch o nazwie *Singh Sabha* oraz utworzony w 1920 roku Komitet do Spraw Obrony Gurdwar (Śromani Gurdwara Parbandhak Committee). W ramach komitetu podejmowano działania na rzecz odzyskiwania świątyń sikhijskich, które znajdowały się w obcych rękach, publikowano książki na tematy religijne oraz nauczano prawd wiary (s. 30-31).

Brzemienne w skutkach dla sikhów było powstanie w 1947 roku dwóch państw: Indii i Pakistanu. Zachodnia część Pendżabu znalazła

się po stronie pakistańskiej. Ruchy migracyjne, mające miejsce w tym okresie, spowodowały, że wielu sikhów straciło majątki na terenie pakistańskim. Byli także liczni zabici. Rozczarowanie panującą sytuacją wzmacniało ruchy separatystyczne, których członkowie dążyli do utworzenia niepodległego państwa o nazwie Khalistan. Ich działalność była zwalczana przez rząd indyjski. Szeroko zakrojoną akcją podjęto w 1984 roku. Wskutek niej wiele osób zostało zabitych oraz zniszczono miejsca kultu. W odwecie zabito premier Indii Indirę Gandhi. Wywołało to falę pogromów ludności sikhijskiej. Z tego powodu wielu sikhów wyemigrowało, głównie do USA, Wielkiej Brytanii i Kanady. Obecnie sytuacja jest stabilna, czego symbolem jest sikh Manmohan Singh, od 2004 roku premier Indii (s. 31-32).

W części trzeciej swego opracowania Zbigniew Igielski prezentuje materiały hagiograficzne odnoszące się do Nanaka. Mają one ważne znaczenie dla doktryny sikhijskiej oraz dla literatury pendzabskiej. Utwory te nazywane są *dżanam-sakhi*, co można przetłumaczyć jako *Zbiory (opowieści o) życiu*. Początkowo funkcjonowały one w formie ustnej, później były stopniowo spisywane. Najstarsze zabytki pochodzą z XVII wieku. Mają one formę narracyjną lub dialogową (s. 33-43).

Obok hagiografii dla doktryny sikhijskiej istotne są księgi kanoniczne, do których należą: *Adi Granth*, *Dasam Granth* i *Waran Bhai Gurdas Dżi*. Najważniejsza jest *Adi Granth*, czyli *Najpierwsza Księga*. Kształtowała się ona od czasów Nanaka do XVIII wieku, w którym miała miejsce ostateczna redakcja tekstu. Księga podzielona jest na 1430 stron; układ ten zachowuje się w przedrukach. Zapisano ją w języku *gurbani*, który jest niejednorodny i niejednoznaczny. Z tego powodu badacze uznają księgę za „skarbnicę dialektów staroindyjskich”. Aby tekst można było łatwiej interpretować wydawano komentarze oraz tłumaczenia na język pendzabski i angielski. Najbardziej znany jest dziesięciotomowy komentarz autorstwa profesora Sahiba Singha (1872-1977). Ponieważ Gobind Singh, ostatni nauczyciel sikhizmu, przekazał *Adi Granth* duchową władzę, sikhowie otaczają ją szczególną czcią – traktują ją jako inkarnację wszystkich nauczycieli (s. 44-53).

Drugą w hierarchii księgą sikhizmu jest *Dasam Granth – Księga (autorstwa) dziesiątego (nauczyciela sikhijskiego)*. Autorstwo przypisuje się Gobind Singhowi. Faktycznie jest on autorem części księgi, pozostali autorzy są nieznanymi. Niekiedy, ze względu na różnice doktrynalne, podważa się jej kanoniczność. W księdze proponuje się odmienną wizję „człowieka pobożnego”. Podczas gdy w *Adi Granth* po-

winien zajmować się on medytacją, to, według *Dasam Granth*, głównym jego celem jest walka z tyranią i religijnym fanatyzmem (s. 54-60).

Ostatnią księgą, która ma znaczenie dla sikhizmu jest *Waran Bhai Gurdas Dži*. Jej autorem jest Bhai Gurdas (1551-1636). Zawarto w niej pogłębianą doktrynę sikhijską. Do zapisu użyto archaicznej formy języka pendżabskiego. Ponieważ pod względem językowym nie jest ona źródłem większych problemów, ma znaczenie jako klucz interpretacyjny do *Adi Granth* (s. 60-61).

Doktryna sikhizmu opiera się na trzech filarach. Pierwszy ma odniesienie do Boga, dwa kolejne do życia doczesnego. W ramach pierwszego istotne znaczenie odgrywa medytacja (*simaran*). Polega ona na pamiętaniu o Bogu, nabożnym wypowiedaniu jego imion oraz recytacji tekstów ze świętych ksiąg. Dwa kolejne filary związane są ze służbą na rzecz wspólnoty (*sewa*). Z jednej strony, jest ona realizowana poprzez wysiłek fizyczny i intelektualny, z drugiej zaś, poprzez datki. W sikhizmie praca fizyczna traktowana jest jako okazja do uświęcania człowieka. Ujawnia się tu różnica względem hinduizmu, w ramach którego tego typu aktywność zarezerwowana jest dla ludzi z niższych warstw bądź społecznego marginesu. Darowizny na rzecz wspólnoty mają formę dziesięciny z dochodów, która pobierana jest od tych, którzy są w stanie ją zapłacić (s. 62-65).

W odniesieniu do relacji Bóg – człowiek (dusza) można wskazać, że sikhizm czerpie z islamu i hinduizmu. Wspólna z islamem jest koncepcja Boga, który jest jeden. Jest on stwórcą świata, który jednak nie stanowi jego części. Świat stworzony stopniowo zanika po to, by zostać stworzonym ponownie. Istotną rolę w teologii sikhijskiej ma koncepcja Bożego imienia, pod którym objawia się on człowiekowi. Momentem wspólnym z hinduizmem jest koncepcja reinkarnacji i migracji duszy. Dusza podlega nagrodzie lub karze, zależnie od tego, czy czyny były dobre, czy złe. Interesująca jest koncepcja grzechu, szczególnie w odniesieniu do sikhijskiego prawa. Zgodnie z obowiązującymi przepisami zakazane jest obcinanie włosów, spożywanie mięsa pochodzącego z muzułmańskiego uboju rytualnego, pozamałżeńskie stosunki seksualne oraz stosowanie używek, zwłaszcza tytoniu. Pokuta wiąże się z karą finansową (*tankha*). Niekiedy konieczne jest ponowne przyjęcie do wspólnoty (s. 66-70).

Życie religijne sikhów związane jest ze świątynią, nazywaną *gurdwara*. Stanowi ona miejsce kultu religijnego, którego głównym elementem jest odczytywanie lub odśpiewywanie świętych tekstów. Główną świątynią sikhijską jest tzw. Złota Świątynia w Amritsarze.

W centrum świątyni jest miejsce przechowywania księgi *Adi Granth*. Obok funkcjonuje *langar* – kuchnia, w której pielgrzymi mogą spożyć darmowy posiłek. Przy większych organizuje się szkoły, księgarnie i noclegownie dla pielgrzymów. W sikhizmie nie ma stanu kapłańskiego. Modlitwom mogą przewodniczyć mężczyźni i kobiety. W czasie liturgii przewidziane jest spożywanie potrawy przygotowanej z mąki, masła, cukru i wody. Ciekawostką jest brak w tygodniu dnia, który byłby przeznaczony na świętowanie. Poza świątynią sikhowie praktykują życie religijne w ramach odmawianych modlitw porannych i wieczornych. W ciągu dnia mają obowiązek medytowania nad Bożym imieniem. Ceremonie religijne związane z życiem codziennym są proste. Odprawiane są one z okazji narodzin, inicjacji (chrztu), zawarcia małżeństwa oraz śmierci. W życiu religijnym sikhów znaczenie mają różnego rodzaju symbole. Są one uporządkowane i proste. Najważniejszym jest napis „Ik onkar”, który oznacza „jest jeden stwórca”. Elementem, który popularnie kojarzony jest z sikhami jest turban. Do jego noszenia zobowiązani są ci, którzy przeszli ceremonię chrztu. Kobiety mogą nosić turbany, nie są jednak do tego zobligowane. Po kolorze i kształcie turbanu można rozpoznać, np. przynależność do grupy w ramach sikhizmu, bądź preferencje polityczne (s. 83-106).

W sikhizmie ujawnia się łagodnie kwestia stanowiąca istotny element hinduizmu, którą jest kastowość. Sikhowie traktują się nawzajem jako równi. Nie ma grup społecznych, które byłyby z założenia wykluczone, których obecność skutkowałaby zaciąganiem przez innych rytualnej nieczystości. System kastowy odbija się w przyporządkowaniu zawodowym. Przykładowo, w sikhizmie, podobnie jak w hinduizmie, są grupy osób zajmujące się sprzątaniami. Różnica polega na tym, że z wykonywaniem tego zawodu nie jest związana rytualna nieczystość, a co za tym idzie społeczna marginalizacja.

Brak silnego ośrodka przywódczego skutkowało w sikhizmie wyłanianiem się różnego rodzaju ugrupowań religijnych, które można nazwać sektami. Te, które realizują główne założenia sikhizmu, określa się mianem ortodoksyjnych, pozostałe – nieortodoksyjnych. Założycielem najstarszej nieortodoksyjnej sekty jest Śri Ćanda, syn Nanaka. Po tym, jak nie został mianowany następcą, założył własne ugrupowanie. Jego członkowie nie uznają dziewięciu nauczycieli, którzy działali po Nanaku. Nie akceptują obyczaju ścinania włosów oraz noszenia symboli sikhijskich. Prowadzą tryb życia ascetyczny; wielu wybiera celibat. W społeczności sikhijskiej cieszą się powszechnym szacunkiem. Obok sikhów ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych występują także ugrupowania kwalifikowane jako heretyckie, których przedstawiciele

znajdują się na pograniczu pomiędzy sikhizmem a hinduizmem. Pomimo ujawniających się w ramach sikhizmu różnych nurtów, ich przedstawiciele odnoszą się do siebie nawzajem z reguły tolerancyjnie (s. 107-116).

Opracowanie Zbigniewa Igielskiego pt. *Sikhizm* jest interesujące. Jego walorem, obok uzupełnienia luki w polskiej literaturze, jest przystępny język. Dzięki temu przybliżonych zostało wiele kwestii, które dla polskiego czytelnika są raczej egzotyczne. Niefortunna jest próba zestawienia tematycznego kwestii grzechu pierworodnego, czy też grzechu świata, w sikhizmie i chrześcijaństwie, w ramach której naukę chrześcijańską zredukowano do poglądów francuskiego jezuita Pierre'a Teilharda de Chardin (s. 119-121). Podsumowując, należy wskazać, że opracowanie jest godne uwagi. Dzięki niemu można poznać religię, która dla jej członków jest niczym innym, jak „Ojcostwem Najwyższego i braterstwem wszystkich ludzi”.

KS. ADAM ROMEJKO
Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

*

Lee Strobel, „Dochodzenie w sprawie Stwórcy. Dziennikarz bada dowody naukowe przemawiające za istnieniem Boga”, tłum. z ang. J. Kajfosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2007, ss. 394.

Świat ludzi nauki pod pewnym względem przypomina świat mody, w którym kreatorzy i styliści lansują określone wzory i modele tego, co w danym sezonie powinno być noszone przez ich klientów. Zaproponowany styl, początkowo obecny jedynie w specjalnych kolekcjach dostępnych nielicznym, stopniowo ujawnia się także w szerszym kręgu odbiorców, stając się niekiedy powszechnie panującą modą. Ludzi nauki, tych z najwyższej „naukowej półki”, którzy zdobyli autorytet i uznanie dzięki poczynionym badaniom i odkryciom naukowym, można przyrównać do kreatorów mody. Ich wypowiedzi, nie tylko ściśle naukowe, ale także światopoglądowe, nagłaśniane w mediach, traktowane są często jak pewnego rodzaju „wyrocznie” posiadające charak-

ter ostatecznych orzeczeń. Wyznaczają one „trendy” współczesnej nauki (oraz jej otoczki filozoficznej) i sprawiają, że określony obraz świata, do pewnego stopnia wykreowany przez daną grupę naukowców, rozpowszechniany jest w formie spopularyzowanej wśród szerokiego kręgu odbiorców.

Jednym z najnowszych „trendów” naukowo-światopoglądowych jest koncepcja tzw. „inteligentnego projektu” (ang. *Intelligent Design*), która jest próbą wykazania, że wszechświat, wraz ze wszystkimi swoimi elementami i procesami w nim zachodzącymi, musiał zostać zaprojektowany przez jakąś nadzwyczajną inteligencję, przez którą zazwyczaj rozumie się Boga-Stwórcę. Mają o tym świadczyć precyzyjnie dobrane wartości stałych fizycznych, warunków rozwoju naszej planety i innych parametrów wszechświata. Koncepcja inteligentnego projektu (i Projektanta) jest szczególnie intensywnie rozwijana w niektórych środowiskach naukowych USA, związanych z różnymi grupami religijnymi i wspólnotami protestanckimi, i wydaje się być kolejnym wcieleniem ośmieszzonego i zdyskredytowanego w latach 90. XX wieku tzw. „kreacjonizmu naukowego”.

Książka L. Strobel, amerykańskiego dziennikarza zajmującego się zagadnieniem relacji między nauką a religią, stanowi doskonały materiał poglądowy na temat koncepcji „inteligentnego projektu”. Sam autor deklaruje się jako dawny zwolennik darwinizmu, który doświadczył intelektualnego „nawrócenia” dzięki spotkaniom i rozmowom z naukowcami, zajmującymi się różnymi dziedzinami współczesnego przyrodoznawstwa. Strobel wielokrotnie zaznacza, że jego umysł został w młodości ukształtowany przez naukowy obraz świata, z którym zetknął się w czasie swojej edukacji uniwersyteckiej. Zasadniczym elementem tego obrazu była darwinowska (neodarwinowska) teoria ewolucji, która doprowadziła go do całkowitego zwątpienia w możliwość istnienia Boga-Stwórcy oraz do postawy ateistycznej. Dopiero pod wpływem swojej żony oraz kontaktu z naukowcami będącymi propagatorami idei „inteligentnego projektu” Strobel całkowicie przeformułował swój światopogląd i, poszukując prawdy o świecie, doszedł do przekonania, że współczesna nauka wyraźnie wskazuje na konieczność istnienia Autora projektu, dzięki któremu zaistniał nasz wszechświat. Przebieg spotkań i treść rozmów przeprowadzonych z przedstawicielami różnych dziedzin nauki złożyły się na zawartość recenzowanej publikacji.

Ponieważ Strobel jest w wykształcenia prawnikiem, nadał swojej książce formę przewodu sądowego, którego zasadniczym elementem są wywiady-przesłuchania, jakim poddaje poszczególnych ludzi nauki.

To swoiste „dochodzenie”, podczas którego autor zadaje naukowcom wiele pytań, stara się rozwiązać swoje wątpliwości i wyjaśnić niejasności oraz zgłasza rozmaite zastrzeżenia co do trafności ich wniosków, tylko pozornie wydaje się być rzetelnym i bezstronnym procesem. W rzeczywistości już sam dobór „świadków” wydaje się tendencyjny. Ośmiu naukowców, z którymi kolejno rozmawia Strobel, to zwolennicy koncepcji „inteligentnego projektu”, którzy, podobnie jak sam autor, przeszli drogę „intelektualnego nawrócenia” od materialistycznej wizji świata do przekonania o istnieniu jego Projektanta. W celu uwiarygodnienia swoich rozmówców oraz uzasadnienia ich wyboru Strobel szeroko rozpisuje się o osiągnięciach naukowych i dokonaniach każdego z nich. Zaznacza także, że nie są oni odosobnieni w swoich przekonaniach i przytacza wiele umiejętnie wybranych wypowiedzi innych prominentnych przedstawicieli świata nauki, stwarzając w ten sposób wrażenie, że większość naukowej społeczności zaaprobowwała lansowaną przez nich koncepcję.

W poszczególnych rozdziałach swojej książki Strobel zbiera podsuwane mu przez rozmówców argumenty z zakresu kosmologii, astronomii, fizyki, biochemii, biologii oraz kognitywistyki, przemawiające rzekomo za koniecznością istnienia inteligentnego projektu oraz jego precyzyjnej realizacji w naszym świecie. Zasadniczą tezę każdego wywiadu jest twierdzenie, że ujawniane przez współczesną naukę fakty są możliwe do zrozumienia i wyjaśnienia jedynie po przyjęciu idei „inteligentnego projektu”. Co więcej, badania i odkrycia naukowe prowadzą wprost do rozpoznania projektu i stają się jego jednoznacznym potwierdzeniem. Oczywiście, nie dostrzegają tego ci, którzy nadal uparcie tkwią w paradygmacie ewolucyjnym, nie biorąc pod uwagę nowych danych naukowych. Prezentacji wielkiej liczby rozmaitych danych naukowych towarzyszy krytyka ich dotychczasowej interpretacji oraz obalanie rzekomych „mitów”, rozpowszechnionych przez naukowców, będących zwolennikami ateistycznej wizji świata. Ponadto, przytaczane przez rozmówców Strobela dane są, w ich przekonaniu, mało znane szerszemu gronu odbiorców, co jest efektem ich przemilczenia lub zniekształcenia. Każda z przeprowadzonych rozmów prowadzi więc konsekwentnie do jedyne słusznego wniosku, że wszechświat musiał zostać zaprojektowany przez niezwykle inteligentną istotę, która teraz umożliwia i wspiera jego realizację, zaś nauka odkrywa ten fakt i potwierdza go przy pomocy kolejnych obserwacji. Naukowcy-ateiści znajdują się więc na z góry przegranej pozycji. Światopogląd teistyczny, w świetle danych naukowych, wydaje się nieporównanie bardziej logiczny i sensowny niż czysto naturalistyczne

wyjaśnienia świata. Natomiast sensem istnienia człowieka jest dokonywanie naukowych odkryć, które pozwalają na niemal doświadczalne przekonanie się o istnieniu Stwórcy.

Podstawowa zasada pedagogiczna głosi, że uczymy się na błędach, które popełniamy. Okazuje się, że jest to jeden z najbardziej skutecznych sposobów uczenia się. Nie warto zajmować się szczegółowo omawianiem treści recenzowanej publikacji i roztrząsać poszczególnych argumentów w niej zaprezentowanych. Wszystkie one dają się w gruncie rzeczy sprowadzić do jednego, zasadniczego wątku. Książka L. Strobela jest warta przeczytania przede wszystkim dlatego, że stanowi wzorcowy przykład braku rozróżnienia i całkowitego pomieszania tzw. płaszczyzn poznawczych oraz wynikających z tej nieumiejętności (a może celowego działania?) skutków. Przez to stanowi dobrą okazję do wyrobienia w sobie odpowiedniej wrażliwości metodologicznej, niezbędnej dla każdego, kto chce poprawnie wyprowadzać wnioski i formułować twierdzenia.

Swobodne przechodzenie rozmówców Strobela (i w konsekwencji jego samego) z poziomu nauk empirycznych na poziom rozważań filozoficznych czy teologicznych (i odwrotnie) powoduje, że, przy pomocy faktów naukowych (przyjmijmy nawet, że poprawnie zaprezentowanych), usiłuje się uzasadnić twierdzenia natury filozoficznej lub teologicznej. Ten podstawowy błąd metodologiczny przewija się przez całość omawianej książki, a chwilami staje się szczególnie rażący, przykładowo, gdy teoria Wielkiego Wybuchu zostaje uznana niemal za potwierdzenie aktu stwórczego Boga (zob. *Rozdział 5: Świadectwo kosmologii: początek w postaci wybuchu*). Już sam podtytuł książki – *Dziennikarz bada dowody naukowe za istnieniem Boga* – stanowi pogwałcenie odrębności metodologicznej nauk przyrodniczych oraz filozofii i teologii. Nie można tego błędu usprawiedliwić nawet popularnym charakterem omawianej publikacji.

Inne rażące uproszczenie czy wręcz zniekształcenie można spotkać w rozdziale dziesiątym: *Świadectwo świadomości: zagadka umysłu*, w którym rozmówcy opowiadają się za dualistyczną (w stylu kartezyjańskim) naturą człowieka, twierdząc równocześnie, że jest to także wizja biblijna, co absolutnie nie jest zgodne z prawdą.

Naukową argumentację zwolenników koncepcji „inteligentnego projektu”, zaprezentowaną przez Strobela, należy więc uznać za chybioną w tym sensie, że bynajmniej nie pozwala ona na „udowodnienie” czegokolwiek z zakresu pozaempirycznego, a do takiego należy zagadnienie istnienia Boga-Stwórcy-Projektanta. Zasadniczym nieporozumieniem jest więc nie tyle chęć uargumentowania własnych przeko-

nań dotyczących istnienia Stwórcy, co posłużenie się do tego celu, jako rozstrzygającymi argumentami, wynikami badań z zakresu nauk przyrodniczych, w dodatku odpowiednio wyselekcjonowanymi i zinterpretowanymi tak, aby stanowiły poparcie dla lansowanej tezy. Momentami tok wywodów autora staje się wręcz nachalną apologetyką i agitacją pseudochrześcijańską, pozbawioną rzetelnego i racjonalnego poszukiwania prawdy, a nastawioną po prostu na „złowienie” kolejnych współwyznawców (przykładowo, zob. s. 381-385).

Piękno wszechświata, jego harmonia i niezwykłość, na którą zwracają uwagę uczeni z różnych dziedzin nauki, z pewnością prowokuje pytanie o pochodzenie rzeczywistości materialnej. Jednak udzielenie na nie odpowiedzi nie może polegać na uczynieniu z nauki dowodu na rzecz istnienia pozafizycznej przyczyny pojawienia się wszechświata. Strobel, jako wykształcony prawnik, powinien być świadomy, że przywoływanie na rozprawie dowodów, które zostały wzięte z zupełnie innego procesu, jest całkowicie bezsensowne i żaden praworządny sąd nie zaakceptuje takiego postępowania. Być może więc strategia argumentacyjna zastosowana w książce Strobela nie wynika z przeoczenia, czy zwykłego błędu, lecz jest świadomą próbą „oczarowania” mniej krytycznie nastawionych czytelników koncepcją, która bynajmniej nie jest tak oczywista, jak to się im wmawia.

Prawdziwe intencje zwolenników koncepcji „inteligentnego projektu” zostały wyraźnie zwerbalizowane przez jednego z rozmówców autora, biologa S. C. Meyera, w rozdziale dziewiątym: *Świadectwo informacji biologicznej*. Na zakończenie rozmowy ze Stroblem wspomniany naukowiec stwierdza wprost: „Darwiniści twierdzą, że ciąży na nich jakiś rodzaj epistemologicznego zobowiązania, aby nadal próbować, ponieważ odwołanie się do inteligentnego projektu byłoby poddaniem nauki. Otóż ja twierdzę, że nadszedł czas, aby zredefiniować naukę. Powinniśmy poszukiwać nie tylko najlepszego wyjaśnienia naturalnego, lecz najlepszego wyjaśnienia. Kropka. A inteligentny projekt jest wyjaśnieniem, które najlepiej pasuje do sposobu, w jaki działa świat” (s. 319). Ta wypowiedź nie pozostawia wątpliwości co do motywów, jakie towarzyszą reformatorom współczesnej nauki. Nie stanowi dla nich problemu, aby do jednego worka wrzucić wszystkie dziedziny ludzkiego poznania, nie przejmując się różnicami, jakie między nimi zachodzą.

Czytając nieco bardziej krytycznie wypowiedzi zawarte w omawianej lekturze, można także odnieść wrażenie, że udowodnienie istnienia Boga i Jego projektu świata jest w gruncie rzeczy bardzo proste, wręcz banalne. Aby uwierzyć w ich obecność, wystarczy podjąć od-

powiednie badania naukowe, które, choć współcześnie niezwykle wyrafinowane, nie wymagają od człowieka niczego więcej prócz odpowiedniej sprawności technicznej. Ci, którzy z różnych powodów nie mogą bezpośrednio prowadzić takich badań, mogą skorzystać z opracowanych i zaprezentowanych osiągnięć. Zatem, nauka i naukowcy mają tę niezwykłą moc budzenia w człowieku wiary religijnej poprzez odsłanianie czytelnych „śladów” Boga, jakie pozostawił we wszechświecie. Wiara narzuca się więc jako racjonalna oczywistość, którą może odrzucić jedynie zła wola człowieka i zamknięcie się na niezaprzeczalne dowody. Wydaje się jednak, że wiara chrześcijańska, o której mówi Biblia, ma niewiele wspólnego z taką oczywistością. Obrazy biblijne wskazują raczej na nieustanne zmaganie się człowieka z tym, co wystawia ludzką wiarę na próbę, podkopuje zaufanie człowieka do wszechmocy, mądrości i dobroci Stwórcy oraz z tym, co nie posiada choćby znamion racjonalnego zamysłu. Inaczej mówiąc, w omawianej publikacji rozpoznanie Boga to kwestia ludzkiej wiedzy a nie wiary (zaufania). Jeśli tak, zbędny wydaje się dalszy ciąg historii zbawienia człowieka, zaś Chrystus powinien pojawić się dopiero współcześnie i być najgenialniejszym spośród przedstawicieli nauki.

Lekturę *Dochodzenia w sprawie Stwórcy* można więc potraktować jako swoiste ćwiczenie intelektualne, umożliwiające nabycie sprawności prawidłowej oceny argumentów i twierdzeń, wygłaszanych przez zwolenników określonych poglądów. W historii relacji między naukami przyrodniczymi a teologią wielokrotnie pozwalano sobie na nieuprawnione zacieranie metodologicznych odmienności, co zawsze skutkowało wypaczeniem obrazu świata i Boga. Przypuszczalnie, pokusa, aby łatwo i szybko „ożenić” naukę z religią, będzie jeszcze wielokrotnie powracała w nowej, modnej szacie kolejnych „inteligentnych projektów”. Warto się na to przygotować, aby być w stanie zdemaszkować pozornie „naukowe dowody”, które bynajmniej nie przemawiają za istnieniem Boga-Stwórcy, tak samo zresztą, jak nie mogą zaprzeczyć temu, że On jest.

KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Instytut Filozofii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

Wspomnienie





Ks. dr Bronisław Grulkowski
(9.04.1961 – 8.07.2008)

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

In memoriam
ks. dr. Bronisława Grulkowskiego

*gdzie jest prawdziwy nasz dom
który doczesny a który trwały
dokąd
dlaczego
wracamy*

ks. J. St. Pasierb, *Po żniwach* (fragment)

W dniu 8 lipca 2008 roku zginął w wypadku w okolicach miasta Czeremchowo, ok. 120 km na półn-zach. od Irkucka, ksiądz kanonik dr Bronisław Grulkowski, duszpasterz, psycholog i wykładowca. Jego śmierć stała się dla wszystkim wielkim zaskoczeniem. Jej miejsce jednocześnie wskazuje na rys osobowości zmarłego ks. Bronisława. Zginął bowiem na Syberii – w krainie, którą tak bardzo ukochał i do której w ostatnich latach wracał podczas wakacyjnych wypraw rowerowych. Ks. Bronisław Grulkowski był postacią, która charakteryzowała się pięknym człowieczeństwem, gorliwym pełnieniem posługi kapłańskiej, rzetelnością w pracy naukowej oraz wielką ludzką życzliwością. Stąd poczucie ogromu straty, jaka jest udziałem wszystkich, którzy się z nim zetknęli.

Ks. Bronisław Grulkowski urodził się 9 kwietnia 1961 roku w Kierzkowie w parafii Przywidz. Od czwartego roku życia, po śmierci ojca, wraz dwójką młodszych braci, był wychowywany przez matkę. Do Seminarium Gdańskiego wstąpił w 1980 roku, bezpośrednio po maturze. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1986 roku z rąk bpa T. Gólcowskiego. Po roku pracy jako wikariusz w parafii Chrystusa Króla w Gdańsku (1986-87) rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie

Lubelskim, gdzie w 1994 roku otrzymał tytuł doktora z zakresu psychologii na podstawie pracy *Elementy motywacyjne postaw „być” i „mieć”*. W czasie studiów był związany duszpastersko z regionem Sheffield w Anglii, dokąd wielokrotnie jeździł podczas wakacji. Po powrocie z Lublina do Gdańska ks. Bronisław pracował w Wydziale Katechetycznym Kurii Metropolitalnej (1994-95), a następnie w parafiach: św. Jadwigi w Gdańsku – Nowym Porcie (1995-2000) i św. Faustyny Kowalskiej w Rotmance (od 2000).

Czas pracy duszpasterskiej mocno przeplatał się z zaangażowaniem na polu naukowym. Ks. dr B. Grulkowski wykładał psychologię w seminariach duchownych w Gdańsku i Elblągu oraz na UMK w Toruniu, w Kolegium Teologicznym w Gdyni oraz w Kolegium Teologicznym św. Tomasza w Kaliningradzie. Współpracował także z Oddziałem Gdańskim Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Jest autorem kilku publikacji książkowych: *Postawy być i mieć a poczucie sensu życia* (Gdańsk 1998), *Sakramentalność małżeństwa w aspekcie psychologicznym* (Pelplin 2006), *Skala postaw Być i Mieć* (Kraków 2007). Przetłumaczył na język polski książkę J. Massona *Przeciw terapii* (Kraków 2004). Publikował artykuły zamieszczone m.in. w *Studiach Gdańskich*, *Studiach Bobolanum* i *Studiach nad Rodziną*.

Ks. Bronisław dał się poznać jako wykładowca wymagający a jednocześnie bardzo rzetelny i kompetentny. Swoją szeroką wiedzę psychologiczną potrafił także umiejętnie i w dostępny sposób przenosić na płaszczyznę duszpasterską. Dzielił się nią podczas licznych spotkań z różnymi grupami w ramach diecezji a także podczas kazań, które zawsze przyciągały uwagę słuchaczy swoją bezpośredniością i aktualnością. Nie brakowało również tych, którzy indywidualnie korzystali z porad ks. Bronisława. Otrzymywali wsparcie psychologa a jednocześnie kapłana głębokiej wiary. Cechowała go przenikliwość spojrzenia na człowieka i ludzkie sprawy, wielkoduszność, a także wielka prostota codzienności. Ks. Grulkowski dzielił się także swoją wiedzą podczas audycji dla małżonków i rodziców na antenie Radia Maryja. Cechowała go wyjątkowa wrażliwość i troska o chrześcijańską wizję człowieka. Bronił jej szczególnie atakowanych dzisiaj aspektów. Stąd także zainteresowanie tematem rodziny, które rozwinęło się zwłaszcza w ostatnich latach. Z wiedzy i wiary ks. Bronisława czerpał także szeroko piszący te słowa, zwłaszcza podczas wspólnego dwuletniego pobytu w Nowym Porcie, gdzie w wielu momentach ks. Gulkowski był wiążącym punktem odniesienia. W jednej z wypowiedzi ks. Bronisław sam określił swoje pasje: Maryja, Kościół, kapłaństwo i człowiek. To

rzeczywiście bardzo trafne zestawienie, które wyraża wiele z jego osoby.

Na polu prywatnym ks. Bronisław Grulkowski był człowiekiem o wielu zainteresowaniach: zapalony szachista, fan piłki nożnej, wierny kibic zespołu FC Liverpool. Oddzielnym rozdziałem życia ks. Bronisława były pielgrzymki i wyprawy piesze oraz rowerowe. Spośród wielu warto wymienić niektóre zagraniczne: dokoła Wielkiej Brytanii (rowerowa) w 1996 roku, Wadowice – Rzym (piesza) w 1998 roku, Lourdes – Santiago de Compostela – Fatima (rowerowa) w 2000 roku. Z czasem coraz bardziej pociągała go odległa i dziewicza Syberia. W 2001 roku odbył wyprawę rowerową wzdłuż Bajkału. W 2002 roku ks. Bronisław rozpoczął, rozłożone na kilka corocznych etapów, przemierzanie trasy z Gdańska do Władywostoku. W pierwszym roku Gdańsk – Moskwa, w kolejnym Moskwa – Kazań itd. Rok obecny był czasem kolejnego etapu: Irkuck – Krasnojarsk (wyjątkowo trasa przebiegała wstecz). Tegoroczne lato stało się jednak nieoczekiwanie ostatnim dla owego wielkiego zamierzenia, a dla wszystkich znających ks. Bronisława smutnym rokiem pożegnania.

Summary

Broadly speaking, formation is a process of (self) developing of a man. Every aspect of activities of the Church (preaching the word of God, administering the sacraments, helping the needy, etc) can be seen from the angle of formation understood as a way of influencing man's personality in order to shape in him proper cognitive and judging structures and create arising from those structures competent actions in a given direction. In the context of a role and objectives of the Church, which is on the one hand a community of believers in Jesus Christ appointed by God, and on the other – an institution with a formal structure, formation activities are quite unique. They are such mostly due to the evangelic message and the supernatural character of the Church's mission. However, the process of formation takes place within a specific earthly reality shaped by a current cultural, social, economic and political situation. Thus, formation activities cannot disregard what contributes to man's everyday reality in a given place and time. By their very nature, both formation activities and the process of forming must be subject to changes. It is important to put them in the right direction, to make sure they are well thought out and that they meet the true needs of a person being formed. All this could not be done without a deep reflection on the condition of the contemporary man and world.

The crowning achievement of the 50th Anniversary of Gdańsk Higher Theological Seminary (1957-2007) was the symposium entitled *The Christian Formation in the Contemporary Church*, which took place on 31st May 2008. The subject choice for the conference was dictated by the character of Gdańsk Seminary, whose principal task is a proper formation of candidates to priesthood in every respect: intellectual, human, priestly and pastoral. However, the organizers of the conference decided that the formation theme should not be limited only to priestly formation but must be discussed in connection with other areas of formation activities of the Church. Consequently, the themes presented by the invited speakers vary from formation of the clergy, through issues concerning formation at schools or formation of adults to formation of religious movements, associations and pastoral

communities. The universal character of the themes examined was even further stressed by the fact that the symposium was held as part of the 6th Baltic Festival of Science, an educational event which is a result of a collaboration of Pomeranian scientific and didactic institutions, and which is addressed to a wide public interested in various fields of contemporary knowledge.

This volume of *Studia Gdańskie* contains a collection of articles which in different way deal with a problem of formation in the contemporary Church. Some of the articles are a record of the speeches delivered at the conference; others contribute to the main themes discussed there. In order to systematize the wide range of issues addressed by the collection, the book has been organized into four thematic groups: (1) the horizons of Christian formation marking the targets for the formation activities of the Church; (2) formation of children and adults with the emphasis on formation at schools; (3) formation “for”, “in”, and “through” priesthood, (4) issues more loosely connected with typical formation effect, which complement the traditional formation activities of the Church.

This collection of articles has been preceded by two texts based on the word from Zenon Cardinal Grocholewski, the Prefect of the Congregation for the Catholic Education. The first one was his homily delivered during the Holy Mass in Oliva Cathedral, celebrating the inauguration of the academic year 2007/2008 in Gdańsk Seminary, and the other – his speech addressed to the participants of the opening ceremony to mark the 50th Anniversary of the Gdańsk Theological Seminary. Apart from those inaugural statements, the introduction also contains the word from Sławoj Leszek Głódź, the new Archbishop of Gdańsk, which he gave at the beginning of the symposium crowning the anniversary ceremonies.

The text of the 23rd volume of *Studia Gdańskie* has been complemented with a few reviews of the latest publications that are in reference with a broadly understood question of formation in the Church.

The editors believe that the issues concerning formation activities of the Church raised in this volume will become an inspiration to look for new and effective ways and tools useful in stimulating such activity in all its areas. Nevertheless, it must be remembered that contemporary priestly and lay formators should not only be shown deficiencies and requirements of formation but also, or maybe above all, should be motivated and encouraged to carry on with their mission.

Translated by Joanna Chwojnicka

Contents

<i>From the Editors</i>	11
CARDINAL ZENON GROCHOLEWSKI <i>Perspective to Fulfil the Greatest Vocation</i>	15
CARDINAL ZENON GROCHOLEWSKI <i>Priestley Formation Worthy of St. Adalbertus</i>	21
ARCHBISHOP SŁAWOJ LESZEK GŁÓDŹ <i>Rediscovery of the Richness of Christian Formation</i>	25

The Horizons of Christian Formation

FR. JACEK BRAMORSKI <i>Theological Virtues in the Christian Moral Life</i>	31
FR. ANDRZEJ DAŃCZAK <i>Hope Rooted in God. On Eschatology in the Encyclical “Spe Salvi”</i>	77
FR. EDWARD TOROŃCZAK S.J. <i>E. Erikson’s Theory of Stages of Human Development vs. Man’s Fundamental Decision Making</i>	95
FR. KRZYSZTOF GRZEMSKI <i>Moses as an Authority in the Pentateuch</i>	111

Christian Formation of Children and Adults

FR. ŁUKASZ IDEM <i>The Mission of School in the Teaching of John Paul II</i>	147
---	-----

FR. WOJCIECH CICHOSZ <i>The Sources of Educational Threats at School</i>	163
FR. PIOTR TOMASIK <i>Teaching Religion at School as the Foundation for Christian Formation</i>	179
FR. WOJCIECH CICHOSZ <i>Historische Wurzeln, das heutige Bild und Substanz der katholischen Schule in Polen</i>	191
FR. ADAM PRZYBECKI <i>Academic Theological Faculties, Movements and Associations in the Process of Education and Formation of the Laity. The Polish Experience in a Time of Change</i>	203
FR. JAN PRZYBYŁOWSKI <i>Education and Christian Formation of Adults vs. Pastoral Mission of the Church</i>	215
ADAM KOŁKIEWICZ <i>Informal Relationships as a Contemporary Challenge for Formation Work of the Church</i>	237

Priesthood as Formation Area

ROBERT JAHNS <i>Formation in Priestley Celibacy as an Element of Preparation for Spiritual Fatherhood</i>	279
FR. PLACYD PAWEŁ OGÓREK O.C.D. <i>In Search of the Essence of Ongoing Priestley Formation</i>	295
FR. STANISŁAW URBAŃSKI <i>The Ongoing Spiritual Formation of the Priest in the Pursuit of Mystical Holiness</i>	315

FR. KRYSZTOF WILCZYŃSKI <i>Priestly Support and Ministry to the Terminally Ill</i>	333
FR. JACEK BRAMORSKI, FR. FILIP KRAUZE, FR. JACEK MELLER, FR. PLACYD PAWEŁ OGÓREK O.C.D, FR. JACEK SOCHA <i>“How to Form the Future Formators?” – Discussion</i>	363
FR. JACEK SOCHA, FR. ADAM ŚWIEŻYŃSKI <i>Some Weaknesses of Polish Seminary Formation – Additional Thoughts on the Discussion “How to Form the Future Formators?”</i>	373

On the Fringes of Christian Formation

FR. JAN JERZY JASIEWICZ <i>Cistercian Monastery in Oliwa as a Carrier of Musical Culture in Pomerania</i>	385
FR. ANDRZEJ PENKE <i>La kenosi del Verbo incarnato come ispirazione dell'uomo sulla via della conversione in F. Dostoevskij</i>	395
FR. ADAM ROMEJKO <i>The Religious Violence in India on the Example of the Situation of the Christian Community</i>	413
HANS-JOACHIM SANDER <i>Europas Heterotopien. Die Zumutung von Gottes Orten in den Zeichen der Zeit</i>	425
Reviews and Commentaries	453

A Tribute

FR. ANDRZEJ DAŃCZAK <i>In Memory of Fr. Bronisław Grulkowski, Ph.D.</i>	495
<i>Summary</i>	499

Contents 501

Notes about Authors 505

Noty o Autorach

- JACEK BRAMORSKI** – ur. 1965; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Papieskiego Uniwersytetu „Angelicum” w Rzymie; dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej; wykładowca teologii moralnej w GSD i GAKT w Gdyni; od 1998 rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego; autor książek i artykułów opublikowanych m.in. w *Ateneum Kapłańskim*, *Collectanea Theologica*, *Studiach Gdańskich*, *Theologica Thoruniensia*.
- WOJCIECH CICHOSZ** – ur. 1968; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego, Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie; dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki (filozofia wychowania) i dr nauk teologicznych w zakresie teologii apostołstwa; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz w Zamiejscowym Ośrodku Dydaktycznym UKSW w Gdyni; dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Gdyni; diecezjalny duszpasterz nauczycieli i wychowawców; wizytator religii; ekspert MEN ds. awansu zawodowego nauczycieli; autor książek i artykułów dotyczących wychowania chrześcijańskiego, systemu wartości oraz współczesnych przemian kulturowych.
- ANDRZEJ DAŃCZAK** – ur. 1970; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); studia w zakresie teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; dr teologii; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD oraz GAKT w Gdyni; duszpasterz akademicki; dyrektor Instytutu Stałej Formacji Kapłańskiej w Archidiecezji Gdańskiej.
- KRZYSZTOF GRZEMSKI** – ur. 1982; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; mgr teologii; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie; od 2008 pracuje jako duszpasterz w parafii św. Brata Alberta w Gdańsku; interesuje się biblistką.
- ŁUKASZ IDEM** – ur. 1970; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr teologii; wykładowca katechetyki w GSD i w GAKT w Gdyni; prorektor ds. wychowania w GSD; uczestnik dwuletniej Szkoły Wychowawców Seminariów Duchownych Diece-

zjalnych i Zakonnych w Krakowie; od 2008 dyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej w Gdańsku.

ROBERT JAHNS – ur. 1984; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie.

JAN JERZY JASIEWICZ – ur. 1956; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego; dr muzykologii (ATK w Warszawie – 1994); studia w kraju: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (muzykologia: 1987-1992), Akademia Muzyczna w Warszawie (dyrygentura chóralna: 1988-1993), Akademia Muzyczna w Bydgoszczy (Studia Podyplomowe z zespołowej emisji głosu: 1992-1994); studia za granicą: *Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sorbonne (Paleographie Musicale Medievale)*: 1994-1997), Instytut Muzyki Liturgicznej na Katolickim Uniwersytecie w Paryżu (chorał gregoriański, dyrygentura: 1994-1998); wykładowca w GSD; członek Komisji ds. Śpiewu Kościelnego i Muzyki Sakralnej oraz Komisji Liturgicznej w Archidiecezji Gdańskiej.

ADAM KOLKIEWICZ – ur. 1977; mgr teologii; absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie oraz Wydziału Architektury Politechniki Gdańskiej.

FILIP KRAUZE – ur. 1974; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr teologii (teologia fundamentalna); w latach 2000-2006 w służbie zagranicznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; wykładowca w GSD; pracownik Kurii Metropolitalnej Gdańskiej.

JACEK MELLER – ur. 1968; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego oraz Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; wykładowca filozofii w GSD i GAKT w Gdyni.

PLACYD PAWEŁ OGÓREK OCD – ur. 1938; dr hab. nauk teologicznych; prof. UKSW; kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego; specjalizuje się w mistyce chrześcijańskiej oraz teologii duchowości.

ADAM PRZYBECKI – ur. 1948; kapłan Archidiecezji Poznańskiej; dr hab. teologii praktycznej; profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; prodziekan ds. kształcenia Wydziału Teologicznego UAM; kierownik Zakładu Teologii Pastoralnej; kierownik studiów doktoranckich i podyplomowych; redaktor czasopisma *Teologia Praktyczna*.

JAN PRZYBYŁOWSKI – ur. 1958; kapłan; dr hab. teologii; prof. UKSW; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; jest członkiem Sekcji Pastoralistów Polskich; podstawowym terenem jego działalności naukowo-badawczej i dydaktycznej pozostaje Sekcja

Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW; ponadto prowadzi wykłady i ćwiczenia w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa (UKSW w Warszawie), w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu i w Instytucie Teologicznym Diecezji Kaliskiej w Kaliszu; autor wielu publikacji z zakresu teologii pastoralnej; od 2008 prodziekan WT UKSW w Warszawie.

ADAM ROMEJKO – ur. 1971; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); studia w zakresie teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Leopolda Franciszka w Innsbrucku; dr nauk humanistycznych i dr teologii; adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; wykładowca teologii dogmatycznej w GSD i nauk politycznych w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni.

HANS-JOACHIM SANDER – ur. 1959; prof. teologii; studiował teologię, matematykę i historię w Bonn, Trewirze, Würzburgu i Jerozolimie; w latach 1990-2001 pracował w Instytucie Teologii Uniwersytetu Würzburskiego, gdzie habilitował się w 1997; od 2002 jest profesorem teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Salzburskim; od 2006 pełni tam funkcję dziekana Wydziału Teologii Katolickiej.

JACEK SOCHA – ur. 1969; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr teologii; wykładowca teologii moralnej w GSD i GAKT w Gdyni oraz etyki w Akademii Medycznej w Gdańsku; duszpasterz parafii p.w. św. Ojca Pio w Gdańsku-Ujeścisku; referent ds. Apostolstwa Świeckich w Kurii Metropolitalnej w Gdańsku

ADAM ŚWIEŻYŃSKI – ur. 1974; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego ATK w Warszawie (obecnie UKSW); dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Przyrody na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie; wykładowca filozofii w GSD, GAKT w Gdyni oraz Instytucie Teologicznym w Tczewie; prorektor ds. studiów w GSD.

PIOTR TOMASIK – ur. 1961; kapłan Diecezji Warszawsko-Praskiej; dr hab. katechetyki; profesor UKSW i PWT w Warszawie; od 2008 prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW; kierownik Katedry Katechetyki Fundamentalnej i Historii Katechezy UKSW; wykładowca WMSD w Warszawie i WSD w Warszawie-Pradze; konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski i koordynator Biura Programowania Katechezy przy tejże Komisji.

EDWARD TOROŃCZAK SJ – ur. 1965; jezuita; ukończył studia filozoficzne na Wydziale Filozofii TJ w Krakowie i teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie; uzyskał licencjat z teologii moralnej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz doktorat

na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; jest wykładowcą teologii moralnej ogólnej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie; publikował artykuły m.in. w *Bioetycznych Zeszytach Pediatryi*, *Studiach Bobolanum*, *Ateneum Kapłańskim*, *Zeszytach Naukowych KUL*.

STANISŁAW URBAŃSKI – ur. 1947; kapłan; prof. dr hab. nauk teologicznych; kierownik Katedry Teologii Życia Duchowego na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie; dyrektor Instytutu Badań Naukowych w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego; autor wielu publikacji naukowych z zakresu teologii duchowości; specjalizuje się w mistyce chrześcijańskiej, duchowości chrześcijańskiego Wschodu oraz hagiografii.

KRYSTIAN WILCZYŃSKI – ur. 1983; kapłan Archidiecezji Gdańskiej; mgr teologii; absolwent Gdańskiego Seminarium Duchownego i Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie; od 2008 pracuje jako duszpasterz w parafii św. Antoniego Padewskiego w Redzie.

INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH MATERIAŁY DO DRUKU W „STUDIACH GDAŃSKICH”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w półroczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesyłane do Redakcji na adres:

**Redakcja „Studiów Gdańskich”
Gdańskie Seminarium Duchowne
ul. Bp. E. Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk.**

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje, że praca nie była dotąd nigdzie publikowana oraz nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji.

Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego. Uwagi recenzentów są przekazywane autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień Redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinię recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Zespół Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczania wydrukowanych materiałów na stronie internetowej rocznika „Studia Gdańskie”. Do tekstu artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim, niemieckim lub włoskim wraz z tłumaczeniem tytułu. Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do dwóch lat wstecz). Autor powinien także dołączyć do tekstu informacje na temat afiliacji (jednostka zatrudniająca) oraz adres, telefon i e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesłać pocztą w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na dyskietce lub płycie CD. Tekst powinien być napisany w edytorze *Word for Windows* z pakietu *Office 2000* lub *Office 2003* (*.doc) lub RTF. Wydruk powinien być jednostronny. Nie dopuszcza się odręcznych uzupełnień.
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron formatu A4.
3. Tekst powinien być napisany czcionką *TimesNewRoman 12* z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć wolnym wierszem. W tekście nie należy stosować wyróżnień.
4. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
5. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych wg wzoru zamieszczonego na stronie: www.studiagdanskiediecezja.gda.pl.
6. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę.

Zapraszamy serdecznie do współpracy.

Redakcja