

**TEOLOGICZNE
STUDIA
SIEDLECKIE**

Rok 9 (2012)

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok IX (2012)
Siedlce

Komitet Redakcyjny: ks. dr Andrzej Oworuszko (redaktor naczelny), ks. dr Krzysztof Baryga, ks. dr hab. Andrzej Kiciński, ks. dr Jacek Wojda, ks. dr Jerzy Duda, mgr lic. Dorota Franków (sekretarz).

Rada Naukowa: bp prof. dr hab. Zbigniew Kiernikowski, UMK, ks. prof. dr hab. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana, ks. prof. dr hab. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana, ks. prof. dr hab. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät Trier, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL, ks. dr hab. Dariusz Kotecki, UMK, ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH, ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW, ks. dr hab. Jan Miazek, prof. UKSW, ks. dr hab. Kazimierz Misiaszek, prof. UKSW.

Korekta: Dorota Franków
Skład komputerowy: Aldona Oknińska

Za pozwoleniem Władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Nowe Opole, ul. Seminaryjna 26
08-110 Siedlce 2
tel. + 48 025 631 57 61
www.tss-siedlce.pl

Druk i oprawa:

Iwonex, 08-110 Siedlce, Ujrzanów 289
tel. 25 633 33 10, fax: 25 644 62 67,
e-mail: iwonex@iwonex.com.pl, www.iwonex.com.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Bp Zbigniew Kiernikowski, Siedlce, UMK Toruń Formacja wiary wyzwaniem Roku Wiary	9
Ks. Kazimierz Matwiejuk, UKSW Warszawa Anamnetyczny wymiar liturgii	27
Ks. Roman Krawczyk, UWM Olsztyn Józef Flawiusz na tle historiografii żydowskiej	41
Ks. Robert Skrzypczak, PWT Warszawa Nowa ewangelizacja. Kwestia misji albo dymisji Kościoła	59
Ks. Mateusz Czubak, PWT Warszawa Nowa ewangelizacja w pracach Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej...	73
Ks. Andrzej Oworuszko, PWT Warszawa Opiekuńcza miłość Boga do stworzenia w wybranych tekstach mądrościowych Starego Testamentu	89
Ks. Zbigniew Sobolewski, UKSW Warszawa Przemyślenia kościelnej troski o ubogich	105
Ks. Tomasz Czarnocki, WSD Siedlce Zwalnianie z kary ekskomuniki latae sententiae za przestępstwo przerwania ciąży – aktualność problematyki	121
Olga Cyrek, Uniwersytet Rzeszowski Hezychastyczna praktyka milczenia w ujęciu Jana Klimaka (579-649) i jej wpływ na przedstawienie twarzy w ruskiej ikonografii przełomu XIV i XV wieku	143
Ks. Józef W. Skorodiuk, Siedlce O pokucie i nawróceniu w wielkopostnej modlitwie brewiarzowej. Studium na podstawie tekstów II tomu Liturgii godzin	165

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Andrzej Oworuszko, Rektor WSD Diecezji Siedleckiej Przemówienie inauguracyjne nowy rok akademicki 2012/2013 w WSD Diecezji Siedleckiej.....	183
Ks. Waldemar Mróz, WSD Siedlce Przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej. Sprawozdanie z dziesiątego Sympozjum Liturgicznego Diecezji Siedleckiej.....	189

ARTYKUŁY

Bp Zbigniew Kiernikowski, Siedlce
UMK Toruń

Formacja wiary wyzwaniem Roku Wiary

„«Podwoje wiary» (por. Dz 14,27) są dla nas zawsze otwarte. Wprowadzają nas one do życia w komunii z Bogiem i pozwalają na wejście do Jego Kościoła. Próg ten można przekroczyć, kiedy głoszone jest słowo Boże, a serce pozwala się kształtować łaską, która przemienia” (*Porta fidei*, nr 1). Te początkowe zdania listu apostołskiego Benedykta XVI stanowią dobrą okazję do zatrzymania się nad problematyką kształtowania wiary. Oferują też schemat prowadzenia myśli w tym artykule i stanowią propozycję działania formacyjnego.

1. Brama wiary – perspektywa nowego życia

Brama¹ zazwyczaj jest rozumiana jako element architektury na przykład budynku, który umożliwia przejście z jednej przestrzeni do drugiej. Przejście z ulicy

Artykuł ten jest przepracowaną konferencją formacyjną, wygłoszoną do moderatorów WSD Diecezji Siedleckiej, 29 października 2012.

¹ Termin „podwoje”, bądź „brama”, jest bogaty w treść zarówno w zakresie realnym znaczenia tego słowa, jak i przenośnym. W Biblii, hebrajski termin „sza’ar” i jego odpowiedniki greckie „pyle” i „thyrá” (termin użyty w Dz 14,27), odnoszą się do bram miasta, domu, świątyni. Szczególną rolę odgrywały bramy miasta. Były jego strategicznymi i niewralicznymi miejscami. Stanowiły o obronności miasta, o jego komunikacji, handlu oraz życiu społecznym i kulturalnym. W odniesieniu do domostw oznaczały wejście w prywatność i intymność życia, w szczególności życia z Bogiem według Jego woli. W odrzwiach domostw znajdowały się umieszczone fragmenty Prawa (mezuza), które miały strzec domowników i wspomagać ich w świadomym postępowaniu według Prawa (zob. Pwt 6,9). Podobnie bramy świątyni miały odniesienie do bram niebios i wprowadzały w świętość Boga, do Jego świętego miejsca (zob. Rdz 28,17; Ez 40,6-48). Znaczenie przenośne (symboliczne) pojawia się u proroków i ma odniesienie do rytów, akcentujących przejścia pewnych etapów życia człowieka, przejścia przez bramy śmierci i szeolu (zob. np. Iz 38,10; 60,18; Hi 38,17; Ps 107,18). W literaturze postbiblijnej (Qumran) pojawiają się takie terminy, jak: „bramy zbawienia” lub „bramy wieczności”, a także „bramy ciemności” i „bramy światłości” oraz „bramy walki”. Zob. R.S. Hess, art. *sza’ar*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 4, Paternoster Press 1997, s. 208-211; J. Jeremias, art. *pyle*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VI,

na czyjaś posesję. Wejście z przedsionka do nawy głównej. To przechodzenie przez bramy jest w Biblii niejednokrotnie mocno podkreślane. W Psalmie 24 czytamy: „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały” (w. 7). W psalmach wstępujących jest mowa o tym, że z przedsionków wkraczamy do domu Pana (zob. Ps 100,4). Na różne sposoby jest też wyrażone przekonanie, że przebywanie w przedsionkach Pana jest lepsze, niż w wielkich przestrzeniach bazylik możliwych tego świata. Lepiej jest być w progu domu Pana, niż mieszkać w pałacach ludzi bezbożnych (zob. np. Ps 84,11).

Pojęcie „brama” kojarzy się z przejściem do jakiejś przestrzeni. W zacytowanym na początku fragmencie listu Benedykta XVI czytamy, że brama wiary wiedzie do życia w komunii z Bogiem. Trzeba więc postawić sobie bardzo istotne pytanie, czy ta komunia z Bogiem znajduje się za jakąś bramą, czy trzeba przekroczyć jakiś próg, aby wejść niejako na teren Pana Boga i na Jego dziedzińce, czy też chodzi tu raczej o wejście w relację z Bogiem przez wiarę w swoim własnym życiu. W tym przypadku przejście przez bramę wiary oznaczałoby zatem nie tyle wyjście poza własną czasoprzestrzeń, ile interioryzację Bożej rzeczywistości przejścia. Może to wyrażać się na przykład w przejściu z pewnej koncepcji życia do innej.

Można też tutaj widzieć pewną analogię do relacji między Starym a Nowym Testamentem. W sposób uproszczony można to tak wyrazić: Prawo Starego Testamentu to prawo, które było rozumiane i przeżywane jako nałożone na człowieka, by je wypełniał, a Nowe Prawo to moc Ducha, dana człowiekowi przez wiarę, dzięki Ewangelii, która uzdalnia do wypełniania tego wszystkiego, co Prawo nakazywało, choć do tego nie uzdalniało i nie dawało stosownej mocy (zob. np. Rz 3,31; por. J 13,34 i 1 J 2,7).

a) Obrazy ze Starego Testamentu

W prorocत्वach dotyczących Prawa jest mowa o tym, że Bóg włoży Prawo w jestestwo człowieka, wypisze je na jego sercu (zob. Jr 31,33; por. Ez 11,19n). To Prawo nie będzie już czymś zewnętrznym, nałożonym na człowieka, lecz będzie postrzegane przez niego jako coś wewnętrznego, coś, co jest w nim: „Zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała” (Ez 36,26)².

Stuttgart 1964, s. 920-928; H.J Austel, art. *szar*, w: *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. II, Chicago 1980, s. 945-946.

² Oznacza to takie działanie Pana Boga wobec człowieka, że człowiek nie będzie odbierał Bożych poleceń, przykazań i nakazów jako zniewalających go, lecz ze względu na wewnętrzne przyłgnięcie do Boga, wykonanie tych przykazań stanie się jakby naturalne, to znaczy wynikające z nowej natury udzielonej przez Boga człowiekowi, który się nawraca po doświadczeniach wygnania (zob. np. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC, vol. 29, Dallas 1990, s. 179; G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smothers, *Jeremiah 26-52*, WBC, vol. 27, Dallas 1995, s. 130-135; W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Philadelphia 1983, s. 249).

Ta myśl o interioryzacji dokonanej przez Boga jest wyrażona także przy pomocy obrazu obrzezania serca, jaki mamy w Księdze Powtórzonego Prawa. Najpierw Izraelici otrzymują polecenie, aby dokonali obrzezania serca, to jest wytworzyli w sobie mentalność odpowiadającą mentalności Boga (zob. Pwt 10,16)³. Następnie zaś otrzymują obietnicę, że po doświadczeniach wygnania, kiedy wrócą w prostocie i uznaniu własnych win, wtedy to sam Bóg dokona tego obrzezania serca (zob. Pwt 30,6). Jest to obraz (figura) daru Ducha Świętego, czyli interioryzacji Prawa⁴.

Te i podobne obrazy mówią o tym, że nowe stworzenie (Nowy Testament) i to, co prowadzi do komunii z Bogiem, to nie jest przeniesienie człowieka z jednej przestrzeni do drugiej, czy z jednego miejsca na inne, ale że nowe stworzenie polega na tym, że coś ma się stać w samym człowieku. To jest owa wewnętrzna brama, albo inaczej: brama prowadząca do wnętrza życia z Bogiem, czyli do życia z wiary.

Tę bramę, która jest dla nas zawsze otwarta, warto więc rozumieć nie jako usytuowaną poza nami, lecz w nas. Gdy człowiek zgodzi się na przejście przez taką wewnętrzną bramę, wtedy zobaczy, że jest to dzieło Boga w nim a samo przejście okaże się dla niego dziecinnie proste, jak prosta jest wiara, gdy ktoś zawierzy Bogu jak dziecko. Nie chodzi więc o to, aby się przetransportować przez jakąś bramę, lecz o to, by dać przyzwolenie na przefiltrowanie siebie przez to, co oznacza owa brama – brama wiary⁵.

Dla zilustrowania tej sytuacji i tego procesu odwołam się do historii Jakuba – do walki Anioła z tym Patriarchą. Jakub, by zwyciężyć, musiał przegrać (zob. Rdz 32,23-30). Przechodził przez potok Jabbok z jednego brzegu na drugi. Wszystko, to znaczy cały swój dobytek, miał już po drugiej stronie potoku i na końcu sam musiał go przejść. Ale tutaj nie chodziło o to materialne przejście na drugi brzeg, lecz o przejście pewnej granicy, przejście przez bramę, przez pewien filtr – w samym Jakubie. Chodziło o konfrontację Bożego planu z planem

³ Gdy przestudujemy kontekst tego wyrażenia w Pwt, to zauważymy, że Bóg, przedstawiając się jako absolutny Pan wszystkiego, jednocześnie przedstawia siebie jako ujmującego się za tymi, którzy są słabi i nie mogą sprawić, by ich prawa i racje były uwzględniane. Są to przede wszystkim trzy kategorie ludzi: wdowa, sierota i cudzoziemiec. Oni też nie mają adekwatnych środków do tego, by się odwzajemnić. Stąd można wnioskować, że serce obrzezane to takie serce, które na wzór Boga kieruje się bezinteresowną miłością (zob. np. S. Paganini, *Deuteronomio*, Milano 2011, s. 228-231 oraz 408-410).

⁴ Zob. np. S. Lyonnet, *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, s. 237-241; Tenże, *Le message de l'épître aux Romains*, Paris 1971, s. 47-55 i 115-122.

⁵ Można tutaj przywołać takie teksty, jak: „Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał i sprawi, że twoja sprawiedliwość zabyśnie jak światło, a prawość twoja – jak południe” (Ps 37,5-6); „Pan to uczynił” (Ps 22,32). „Udzielę wam mego ducha, byście ożyli, i powiodę was do kraju waszego, i poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam” – wyrocznia Pana Boga” (Ez 37,14).

Jakuba. Ta konfrontacja musiała dokonać się w samym Jakubie. Gdy Jakub przenośli cały swój majątek na drugi brzeg, nikt go nie zaczepił, ale gdy przechodził on sam, ktoś rozpoczął walkę, ktoś walczył z nim. Ta walka była bardzo napięta i długa. Trwała aż do wschodu jutrzemki. Wówczas to Anioł musiał już odejść. Według wierzeń bowiem anioł musiał zniknąć przed zorzą.

Anioł, czyli Bóg w postaci anioła, w pewnym sensie pokazał Jakubowi swoją słabość i stanął przed nim w słabości, kiedy prosił Jakuba, by ten – ze względu na nadchodzącą jutrzemkę – puścił Go. A Jakub trwał w uporze – trwał przy tym, kim był⁶. Uparcie żądał od Anioła (Boga) mocy, wyrażającej się w błogosławieństwie⁷. Jakub widział, że konieczność odejścia Anioła jest jego słabym punktem. W ostatnim geście zmagania się i w pewności swej wygranej, Jakub jakby się zapomniał. Myślał, że będzie tak, jak do tej pory, gdy zawsze wygrywał. A Pan Bóg wiedział, gdzie jest słaby punkt Jakuba. Jego słabością było właśnie przekonanie o tym, że jest niepokonany, że zawsze zwycięża własnymi siłami. Wynikało to z jego przebiegłej natury.

Anioł zapytał więc swojego przeciwnika o jego imię. Jakub przedstawił siebie właśnie tak, jak rozumiał to swoje imię. Przedstawił się, że jest Jakubem. Wówczas Pan Bóg oznajmił mu, że już nie będzie nazywał się Jakub, lecz Izrael⁸. Jakub bowiem walczył z Bogiem i z ludźmi i zwyciężał, ale teraz ktoś inny w nim zwyciężył. Na czym polegało to zwycięstwo? Na tym, że już nie było Jakuba, a zaistniał i jest Izrael, czyli ktoś, kto opiera się nie na sobie, lecz na Bogu. I odtąd ten Jakub szedł już jako Izrael, utykając na nogę (zob. Rdz 32,32).

Jakub przeszedł przez bramę wiary. Dokonała się w nim przemiana. Stał się innym człowiekiem. Dzięki zmaganiu z Aniołem (Bogiem) zobaczył, że jest Ktoś mocniejszy od niego. Tam, gdzie on się w ogóle tego nie spodziewał⁹. Wykorzystał całą swoją Jakubową moc i myśląc, że pod tym swoim imieniem zwycięży (tak jak do tej pory zwyciężał) – poznał Kogoś mocniejszego od siebie. Od Niego

⁶ Imię Jakub znaczy chytry, przebiegły, wykorzystujący okazję, chwytający się pięty, czyli słabego miejsca przeciwnika, partnera. W pierwszej fazie swego życia Jakub jest ukazany właśnie jako realizujący to, co jego imię oznacza. Bóg mu w tym błogosławi, aby potem objawić się jako jedyny jego zwycięzca i jednocześnie jako jego podpora. Bóg po walce z Jakubem zmienia jego imię na Izrael, to znaczy: niech się Bóg okaże mocny. Znaczenie imienia Izrael wskazuje na odniesienie do Boga, który jest mocny i daje oparcie. Jakub staje się odtąd mocny w Bogu (zob. przyp. do Rdz 32,29 w Biblii Jerozolimskiej; zob. także E. Testa, *Genesi*, NVB, vol. 1, Roma 1972, s. 311-312).

⁷ Błogosławieństwo było widziane jako zapowiedź i gwarancja dóbr otrzymanych od tego, kto był większy, pierwszy itp. Tak jak kiedyś Jakub zdobył błogosławieństwo od swego ojca Izaaka w miejscu Ezawa, tak teraz chciał uzyskać to błogosławieństwo od mocnego Anioła (zob. np. E. Testa, *Genesi*, s. 310-311).

⁸ Zob. przyp. 6.

⁹ Warto zauważyć, że właśnie wskutek tej przemiany w Jakubie-Izraelu zmieniła się też jego relacja do brata. Nie musiał już z nim konkurować i go wykorzystywać. Ezaw stał się dla niego bratem, którego akceptował i z którym mógł żyć w pokoju.

otrzymał błogosławieństwo. To jednak oznaczało, że Jakub musiał zniknąć, a objawił się Izrael¹⁰.

b) Sens bramy wiary, otwarty w Jezusie Chrystusie

Brama wiary to brama, przez którą przechodząc, człowiek wchodzi w proces zaparcia się tożsamości starego człowieka (życia dla siebie), by otrzymać nową na wzór Jezusa Chrystusa. Wówczas realizuje się w człowieku to, co było przygotowane w Starym Testamencie a co stało się w Jezusie Chrystusie, w Jego misterium paschalnym. To On przeszedł bramę wiary w swoim ciele rozdartym na krzyżu, gdy oddał swego ducha (swoje życie) w ręce Ojca (zob. Łk 23,46; por. Ps 31,6)¹¹. Zanim jednak to się stało, przeżywał w naszym imieniu i dla nas zmaganie – właśnie owo przechodzenie przez bramę wiary i otwieranie jej dla nas. Było to wtedy, gdy wołał: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34 i paral.), odnosząc się do Ps 22,2nn.¹².

Dopóki człowiek jest oparty na sobie, nie potrzebuje wiary (tak mu się wydaje). Oczekuje tylko jakiegoś poparcia w realizowaniu swoich planów. Myśli: Ja sobie poradzę, a Ty, Panie Boże, tylko mi trochę pomóż. Daj mi taką łaskę, uchron mnie przed takim nieszczęściem, bo ja wiem, co jest dobre a co złe. Natomiast, jeśli człowiek przyjmuje, że tylko Bóg wie, co jest dla niego dobre a co złe, i daje się Bogu prowadzić, to jest to szczyt doświadczenia Boga. Może być odarty ze wszystkiego i wierzy, że Bóg wie, co dla niego jest dobre. Do tego czasu, kiedy to on wiedział, co dla niego jest dobre, szedł swoją drogą: stosował przymoc, oszukiwał, oddawał cześć bożkom, by realizować swoje plany. Być może nawet Pana Boga używał do tego, żeby mu służył¹³. Człowiek czasem próbuje

¹⁰ Ta przemiana, która dokonała się w Jakubie-Izraelu, dobrze ilustruje to, co dokonuje się w człowieku, gdy przyjmuje chrzest. Zostaje w nim pokonany stary człowiek, a rodzi się nowy. Ten, który nie żyje ani z siebie, ani dla siebie (zob. np. Rz 6,4-9).

¹¹ Autor Listu do Hebrajczyków wyraża to bardzo dobitnie: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (Hbr 10,19-20).

¹² Ps 22 stanowi praktycznie bardzo związane przedstawienie historii zbawienia. Od pocucia opuszczenia, jakiego doznaje błagający (grzesznik lub sprawiedliwy), przez doświadczanie różnego rodzaju przeciwności i przesładowań. Zob. interpretację tego Psalmu w tym kluczu: Z. Kiernikowski, *Świadcstwo doświadczenia wierności Boga w sytuacjach kryzysowych*, w: *Wyzwolenie w Chrystusie jako zasada działań pastoralnych wobec osób o orientacji homoseksualnej – II. Materiały z Drugiej Konferencji Międzynarodowej, Lublin-Dąbrowica, 20-22 października 2000 r.*, Krościenko 2001, s. 96-131.

¹³ Bałwochwalstwo, czyli idolatria, jest widziane przede wszystkim u pogan. Ale nie tylko. Zdarzało się ono Izraelitom. Nie są od tego wolni także chrześcijanie. Zarówno Stary Testament, jak i Nowy zawierają liczne świadectwa walki i przeciwstawiania się siłą bałwochwalstwu. Co nie oznacza, że to zawsze przynosiło oczekiwane efekty. Bałwochwalstwo jest związane przede wszystkim z interesownością, która objawiała się zwłaszcza w takich dziedzinach, jak zwycięstwa w wojnach i walkach, jak płodność ziemi, zwierząt i ludzi i ogólnie osiąganie dobrobytu, także w konkretnym aspekcie materialnym (finansowym), jak tego mamy przykład w Dz 19. Zob. więcej na ten temat: E.M. Curtis, art. *idol, idolatry*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York 1992, s. 376-381.

używać Boga w sposób bałwochwalczy. Nie chodzi o to, że nie możemy Pana Boga o nic prosić, ale kiedy człowiek narzuca czy uwarunkowuje Boga, albo prosi o takie rzeczy, które nie są zgodne z Jego wolą, a związane z tym praktyki traktuje w sposób magiczny, to graniczy to z bałwochwalcstwem.

Doświadczyć tego, że to Bóg wie, co jest dla mnie dobre! To dopiero jest przejście przez tę bramę i tak pojętą bramę, która wprowadza w życie wiary. Człowiek składa swe życie w ręce Boga, całkowicie opiera się na Nim. Nie dzieje się to na sposób ludzki, kiedy to człowiek dyktuje warunki Panu Bogu, jak Bóg ma go traktować, jak ma traktować jego bliskich, przyjaciół i jak ma traktować jego nieprzyjaciół, bo on wie, co jest dobre – lecz według Bożego planu, który człowiek odkrywa i spełnia. Wtedy, nawet jeśli wszystko człowiekowi mówi, że jego życie jest przekreślone, i kiedy inni szydzą z niego, śmieją się i mówią: Pan go opuścił, to on wie, że nawet gdyby krzyczał: Czemuś mnie opuścił!, to od Boga się nie odwróci, bo poznał już, że to Bóg wie, co dla niego jest dobre.

c) Przez bramę wiary do komunii

Taki jest sens wiary. Chodzi o to, żeby wejść w komunię z Bogiem do tego stopnia, że kiedy stojący i przechodzący obok mówią: zejźdź z krzyża, Bóg go opuścił, zobaczymy, czy przyjdzie, aby go wybawić (zob. Mt 27,40-43), albo nawet gdy człowiek sam odczuwa jakby w tej komunii nie był i został opuszczony, to jednak wytrwa i pozostanie w przeżywaniu tego opuszczenia, aby doświadczyć, że ostatecznie Pan go nie opuścił (zob. np. Lm 3,28-33). Tak było z Jezusem na krzyżu. Bóg Ojciec stanął po Jego stronie właśnie wtedy, gdy wydawało się, że Go opuścił. Jezus przetrwał to, co wydawało się odrzuceniem i opuszczeniem. Wtedy to był objawicielem drogi do komunii z Bogiem Ojcem, zdany całkowicie na Jego wolę. Trzeba było, żeby Jezus doświadczył śmierci, czyli poczucia opuszczenia, i złożenia do grobu, żeby się okazało, że jednak nie został opuszczony. Nawet w doświadczeniu grobu pozostał Synem Bożym (zob. Dz 2,24-28).

Brama wiary to ostatecznie przejście przez grób, przez tę ostatnią barierę w życiu człowieka. Brama wiary to otwarcie śmiertelnemu człowiekowi perspektywy życia wiecznego. Jako chrześcijanie antycypujemy to przez chrzest – zanurzenie w śmierci¹⁴. Dopełnia się to i urzeczywistnia we wszystkich wydarzeniach

Z pewnymi zastrzeżeniami (*mutatis mutandis*) trzeba powiedzieć, że na polu kultu chrześcijańskiego także możemy mieć do czynienia z bałwochwalczymi postawami i zachowaniami. Mamy z tym do czynienia wtedy, gdy człowiek używa religii do osiągnięcia swoich celów, a nie ma w sobie gotowości poddania się prowadzeniu Boga.

¹⁴ Szczególnie jasno jest to wyrażone w Rz 6,5, gdzie jest mowa o zjednoczeniu ochrzczonego z Jezusem Chrystusem, które wyraża rośnięcie razem, czyli współrośnięcie (mamy tam orzeczenie złożone z perfektem czasownika „ginomai” i przymiotnika „symphytos”, użytego w liczbie mnogiej jako orzecznik). To rośnięcie razem z Chrystusem (BT tłumaczy: zjednoczeni) jest określone jako rośnięcie na podobieństwo śmierci Chrystusa. Z tekstu wynika, że dopiero takie zjednoczenie, czyli takie współrośnięcie ochrzczonego razem z Chrystusem w ukierunkowaniu na Jego śmierć, gwarantuje

życia chrześcijanina, kiedy zjednoczony z Chrystusem wchodzi w umieranie (zob. np. Rz 6,5n; por. 2Kor 4,10). To może oznaczać przekraczanie progu własnego bezpieczeństwa, zaryzykowanie siebie – w posłuszeństwie Ewangelii. Człowiek podporządkowuje się tej logice bramy i filtru, czyli owego zmagania się, przy okazji przechodzenia przez potok Jabbok. Czasem aż do końca, to znaczy do doświadczenia opuszczenia, a ostatecznie do śmierci. To jest życie w komunii z Bogiem, który prowadzi z człowiekiem swoją historię zbawienia.

Przejsie przez bramę wiary nie jest więc przede wszystkim kwestią dojścia na drugą stronę. Bo jeśli nawet ktoś przejdzie przez to, co mu się wydaje, że jest bramą wiary, ale pozostanie ze swoją mentalnością, to znaczy ze swoimi pretensjami i oczekiwaniami, to pozostanie taki, jaki był, to znaczy, że nic z nim się nie stało. Brama wiary nie zadziałała. Nawet jeśli wszedłby dzisiaj do nieba, to jak będzie się tam czuł, gdy pozostanie przy swoim egoizmie, przy swoich grzechach? Zupełnie obco. Bo nie będzie w nim otwarcia na komunie z Bogiem i z drugim człowiekiem. Będzie zdolny wejść w komunie dopiero wtedy, kiedy zostanie uczyniony całkowicie pustym, wolnym od siebie. To właśnie przeżył Jezus, wszedł w kenoze, uczynił siebie kenos – pustym (zob. Flp 2,6-11)¹⁵. To była Jego brama do tego, aby został wywyższony i posiadał imię, w którym jest zbawienie dla wierzących w Niego (zob. Dz 4,12).

Jeśli nie przyjmie się tej logiki przejścia przez bramę, to samo przejście (przechodzenie) może być zwodnicze. Można myśleć: przeszedłem całą drogę pielgrzymki, mam odpust taki czy inny, a przez to zasługę, przeszedłem przez różne bramy – ale czy dokonała się we mnie zasadnicza zmiana? Ta zasadnicza zmiana to zmiana mentalności, czyli przemiana serca przez łaskę – jak to ujmuje Benedykt XVI.

Komunia z Bogiem jest możliwa na tyle, na ile człowiek jest gotów tracić siebie. Dopóki chce być przed Bogiem jako ten, który wie, o co chodzi, czego potrzebuje, to trudno mówić o tym, że wszedł w jedną mentalność z Bogiem. Z jednej strony wiedzący Pan Bóg, z drugiej – wiedzący człowiek. A przecież to jedynie Bóg wie, co jest dla człowieka dobre i widzi inaczej niż człowiek.

Gdy zaczniemy myśleć, że to w każdym z nas ma się dokonać przemiana, i gdy będziemy jej pragnąć, to zaczniemy też odkrywać, że miejsce, na którym każdy z nas stoi, na ile jest oświecony słowem Bożym, jest miejscem świętym

(jest gwarancją) zjednoczenie z Chrystusem w zmartwychwstaniu, które dla ochrzczonego już jest prawdą w wierze i nadziei.

¹⁵ W kenozie Jezusa Chrystusa jest zawarte wielkie przesłanie. Grecki zwrot: „heauton ekenosen”, przekładany przez: ogołocił samego siebie, wyraża prawdę trudną do wyobrażenia. Jest to jakby unicestwienie samego siebie. Mamy do czynienia z wyrażeniem określającym rzeczywistość ekstremalną czy terminalną. Termin „kenos” oznacza: pusty, bez treści, bez znaczenia. Idzie to jakby w nieskończoność pełni braku. Tylko z tej pozycji Jezus mógł stać się narzędziem pojednania (por. Kol 1,19).

(zob. Rdz 28,16n w całym kontekście). Nie dlatego, że to miejsce jako takie jest święte, lecz dlatego, że na tym miejscu w człowieku dokonuje się dzieło Boże. To jest brama, która wiedzie do życia w komunii z Bogiem (zob. Rdz 28,17).

2. Wejście do Kościoła – Ciała Jezusa Chrystusa

Następnie, w liście *Porta fidei* Papież mówi, że podwoje wiary pozwalają wejść do Kościoła. Trzeba najpierw postawić pytanie, co to jest ten Kościół, jak go rozumiemy. Czy to organizacja, struktura, budynek? Czy wchodzi się do niego przez jakąś deklarację, zobowiązanie się do czegoś? Czy jest się w nim, bo ma się legitymację, bo jest się zapisanym w księgach? To wszystko, owszem, ma znaczenie, ale nie stanowi o istocie przynależności do Kościoła.

a) Żywe ciało to harmonia członków

Kościół to Ciało Chrystusa, złożone z członków, czyli wierzących w Chrystusa. Na tyle jest się w tej rzeczywistości Kościoła, czyli Ciała Mistycznego, na ile jest się w komunii także z innymi członkami tego Ciała. To zmartwychwstały Chrystus uzdalnia wierzącego do bycia w jedności, ponieważ pozwala mu rozumieć, że jest ważny nie sam z siebie (jako człowiek żyjący dla siebie), lecz dlatego, że jest częścią Jego Ciała. Tak Chrystus łączy to, co rozproszone.

Gdyby było inaczej, to Kościół byłby najwyżej jakąś organizacją, która jednak nie wytrzymałaby próby jedności. Tak to nakreśla św. Paweł¹⁶: „Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała? Lub jeśliby ucho powiedziało: «Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała» – czyż nie należałoby do ciała? Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył różne członki, rozmieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało?» (1 Kor 12,15-19).

Wejście do Kościoła to jest odkrycie swojej nowej tożsamości w Jezusie Chrystusie, czyli w Jego misterium paschalnym, w którym człowiek ma udział przez chrzest. Człowiek uzyskuje swoją nową tożsamość wtedy, kiedy jest w relacji do innych członków. Jego tożsamość nie jest z niego samego, lecz jest określana i definiowana przez Jezusa Chrystusa, jako Głowę Ciała (zob. np. Kol 1,18; 2,18n; Ef 4,15), w relacjach do pozostałych członków Ciała. Realizuje się przez

¹⁶ Paweł Apostoł w swoich pismach stosuje różne obrazy do rzeczywistości Kościoła: rola Boża, budowla, oblubienica, ciało (jako organizm). Ten ostatni jest szczególnie wymowny. W starożytności porównanie wspólnoty (społeczności) do organizmu ludzkiego było znane. Spotykamy je np. w: Marcus Aurelius, *Meditationes* II/1, VII/13; Seneca, *De Ira* II/31.6 oraz *De Clementia* I/5.1. Jednakże nowością u św. Pawła jest to, że on nie tylko porównuje (odnosi), ale wprost utożsamia wspólnotę chrześcijańską z ciałem Chrystusa: Wy jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami (por. 1Kor 12,27). Jeszcze wcześniej mówi wprost o wspólnocie jako Chrystusie (zob. 1Kor 12,12).

to, że każdy otrzymuje Ducha Jezusa Chrystusa i staje się członkiem tego organizmu. Żyje już nie tylko swoim życiem, ale życiem Jezusa Chrystusa. Na tyle wchodzi we wspólnotę z innymi, na ile zapiera się samego siebie. Zaprzeć się siebie, to nie znaczy powiedzieć sobie, że nie jest się nic wartym, lecz to znaczy, że odkrywanie i uznawanie, że wszystko, czym (kim) się jest, nie pochodzi ode mnie, ani nie jest dla mnie. Wierzący członek Kościoła odkrywa, że wszystko, co ma i czym jest, to otrzymał. Otrzymał po to, żeby całe Ciało żyło i funkcjonowało¹⁷. W tym duchu i w perspektywie takiej mentalności można mówić o wejściu do Kościoła i stawianiu się jego członkiem.

b) Potrzeba katechumenatu

Papież Benedykt XVI pisze: „Próg ten można przekroczyć, kiedy głoszone jest słowo Boże, a serce pozwala się kształtować łaską, która przemienia” (*Porta fidei*, 1). Te dwa aspekty: głoszenie słowa Bożego i kształtowanie serca przez łaskę, dokonują się w całym życiu człowieka wierzącego (chrześcijanina). Zostają one zainicjowane (przynajmniej tak powinno być i to się zazwyczaj zakłada) w katechumenacie, czyli w procesie wprowadzania w żywą i aktualną wiarę, to znaczy mającą wpływ na życie. Nie tyle ważne jest, w jakiej formie ten katechumenat się odbywa, ile by zaistniał i był skutecznie poprowadzony¹⁸.

Pierwszym elementem formacji wiary, która dokonuje się w katechumenacie, jest słowo Boże. Należy mieć na uwadze wszystko to, co jest związane z głoszeniem słowa Bożego, najpierw jako kerygmatu, a potem we wszystkich innych formach, łącznie z homilią w liturgii. Nie miejsce tutaj, by szczegółowo omawiać to zagadnienie. Zwracam uwagę tylko na podstawowe elementy.

Właśnie kerygmat jest tym, co uzdalnia człowieka do czynienia rzeczy, których normalnie by nie czynił¹⁹. Słowo Boże ma tę moc i komunikuje ją człowiekowi słuchającemu i wypowiadającemu na wzór Maryi: niech mi się stanie (zob. Łk 1,38). Człowiek, który przyjmuje słowo Boże, jest gotów zakwestionować siebie, postawić siebie na drugim miejscu czy niejako zakwestionować swoje

¹⁷ Trzeba zauważyć, że w chrześcijańskiej formacji duchowej w ostatnich wiekach kładło się nacisk na indywidualny wymiar doskonałości chrześcijańskiej. Sobór Watykański II zwrócił uwagę na aspekt wspólnotowy ludu Bożego (zob. KK 9; KL 42; DFK 3, 9, 11; DZ 15).

¹⁸ Więcej na temat potrzeby i możliwości prowadzenia katechumenatu dzisiaj zob. np. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrześcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003; zob. także Z. Kiernikowski, *Wiara i jej formacja*, w: Tenże, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 273-294; zob. także Z. Kiernikowski, *Wybrane aspekty chrześcijańskiego wtajemniczenia*, w: Tenże, *W mocy słowa i sakramentu*, s. 295-311; Z. Kiernikowski, *Dojrzewanie do miłości na drodze katechumenatu dzięki wprowadzeniu w poznawanie Boga jako Ojca*, w: Tenże, *Kościół wspólnota odkupionych grzeszników*, Kraków 2003, s. 133-175; Z. Kiernikowski, *Katechumenat przed- i pochrześcielny w dzisiejszych warunkach*, „Przegląd Homiletyczny” 16 (2012), s. 105-118.

¹⁹ Zob. np. L. Coenen, art. *Kerysso*, w: L. Coenen, K. Haacker, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Witten 2010, s. 1755-1761; A. Paciorek, *Kerygmat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 1360-1362.

życie, oddawać je, dawać się krzyżować, ograniczać. Bóg przez swoje słowo może w nim dokonać wielkich dzieł (tak, jak w Maryi: wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny – zob. Łk 1,49). Człowiek wierzy, że Bóg przekroczy to, co on uznaje za swój kres. Wierzy, że Bóg ma moc uczynić więcej niż on, że ma moc dopełnić dzieła, które rozpoczął (zob. Flp 1,6; 1Tes 5,24), a rozpoczął je uprzedzająco w stosunku do działania człowieka (zob. Flp 2,13; por. np. Jr 1,5n).

Katechumenat to – oprócz wprowadzenia w słuchanie słowa Bożego – stopniowe włączanie w liturgię i wskazywanie na praktyczne odniesienie jej do życia, czyli kształtowanie przez nią życia. Przez ryty i skrutynia katechumen zostaje prowadzony od wiary do wiary (zob. Rz 1,17). Katechumen, a potem chrześcijanin, w czasie liturgii może cieszyć się, że jest niejako po drugiej stronie, to znaczy wewnątrz siebie, ale z doświadczeniem działania Boga w nim, czyli w sanktuarium spotkania z Bogiem. W wydarzeniach życiowych coraz intensywniej odkrywa, że dokonuje się w nim doświadczenie przejścia przez bramę. Z jednej strony staje się pusty (uwolniony od siebie), z drugiej – napełniony rzeczywistością Bożą, patrzy na wszystko przez pryzmat wiary. Jest członkiem Ciała Chrystusa.

3. Konfrontacja ze sobą w świetle łaski

Następnie Papież mówi o kształtowaniu serca przez łaskę i o dokonującej się w człowieku przemianie. Chodzi o to, żeby to serce (myślę, że Papież ma tu na myśli serce biblijne, czyli całą wewnętrzną istotę człowieka, jego ośrodek) dało się kształtować darmości, czyli łasce, żeby było wyprowadzane z interesowności, z bałwochwalstwa, a wprowadzane w dziękczynienie Bogu. W jaki sposób serce człowieka podda się kształtowaniu przez łaskę, czyli przez darmość? Odpowiedź na to pytanie można krótko ująć następująco: Przez to, że da się rozbroić ze swoich racji, ze swoich prerogatyw, ze swoich planów, także ze swoich win i grzechów. Przez to, że stanie się plastyczne, otwarte na działanie Pana Boga jako jedynego Pana.

a) Otwartość na działanie Pana Boga

Pierwszym ogólnym przejawem formowania serca jest wyprowadzanie człowieka z bałwochwalstwa. Bałwochwalstwo polega na tym, że człowiek ma swój interes, który wiąże z religijnością²⁰. Dotyczy to nie tylko pogan. Może wpływać także na życie chrześcijan. Bałwochwalstwo sprawia w życiu ochrzczonego to, że może on zredukować chrześcijaństwo do religijności i przeżywać je na sposób bałwochwalczy. Dzieje się tak, gdy człowiek przedkłada swój życiowy plan nad pełnienie woli Boga i wykorzystuje Pana Boga (lub bóstwa) do realizacji tego planu. Tym samym przedkłada siebie nad relację z Bogiem. Ma swój

²⁰ Zob. przyp. 13.

program i chce, żeby Pan Bóg ten program zatwierdził i tylko trochę pomógł, bo w zasadzie ze wszystkim poradzi sobie sam.

Tym, co zabija właściwe pojęcie i przeżywanie chrześcijaństwa jest nasza interesowność. W szczególności objawia się ona w sprawowaniu liturgii, która ze swej natury prowadzi do bezinteresowności – do czynienia daru z siebie. W naszych oczach coś może wydawać się nawet szlachetne, ale jeśli jest związane z interesownością, czyli ostatecznie z brakiem gotowości i otwartości na kształtowanie nas przez łaskę na wzór i podobieństwo Boga, staje się religijnością, która niesie na sobie znamię bałwochwalstwa. I odwrotnie. Im bardziej człowiek wejdzie w tę prawdę kształtowania relacji z Bogiem jako ktoś, kto nie ma w sobie mocy (tak jak Maryja, która powiedziała: nie znam męża, to znaczy: nie mam mocy – zob. Łk 1,34), tym łatwiej Bóg może realizować swój plan w człowieku. Wtedy człowiek bardziej oddaje siebie działaniu Boga, niż skupia się na realizacji swoich planów. Temu właśnie służy akt pokuty na początku liturgii. On nie jest po to, żeby Pana Boga przeprosić za grzechy²¹ i potem niejako obcować z Nim, jak równy z równym, bo już uregulowaliśmy swoje konto i jesteśmy w porządku.

Im bardziej człowiek uznaje swoje grzechy, czyli realnie przeżywa to, że jest grzeszny, i im ostrzej widzi swoją niemoc, tym bardziej jest stosowny do tego, by w sposób nieuprzedzony (niepokalany sobą) poddać się działaniu Pana Boga. To jest wprost odwrotne do tego, jak to zazwyczaj pojmujemy: przeprosimy Pana Boga, żeby mieć czyste serce i złożyć Panu Bogu ofiarę. W takim bowiem przypadku ważna jest ofiara, a nie dzieło Boga, którego owocem ma być przemiana człowieka. W takim podejściu na pierwszy plan wychodzi to nasze ja. Tymczasem Pan Bóg nie chce naszych ofiar i całopaleń, ale chce, byśmy weszli w Jego wolę i ją przyjmowali, to znaczy, by w nas dokonywały się dzieła Boże (zob. np. Hbr 10,8; por. Łk 1,49).

Bóg przychodzi do człowieka, który uznaje siebie za stosownego (aptus), to znaczy za tego, kto potrzebuje zbawienia i akceptuje zbawczą ofertę Boga i w konsekwencji pozwala, by w nim to Boże zbawienie się dokonywało (zob. Mk 2,17). Miejszem i czasem najbardziej stosownym do tego, by w człowieku dokonywała się ta przemiana jest liturgia. Liturgia jest sprawowaniem dzieła zbawienia. Wtedy kształtuje się serce, które jest wyprowadzane z interesowności, w której człowiek grzeszy, i wprowadzane w łaskę, czyli w bezinteresowne przyjmowanie dzieła zbawienia. Żeby poprawnie i skutecznie wejść w dzieło

²¹ Mamy, niestety, niezbyt szczęśliwy przykład w Mszału polskim. Łacińskie wezwanie w editio tipica Mszału brzmi: agnoscamus peccata nostra – uznajmy nasze grzechy, ut apti simus ad sacra misteria celebranda – abyśmy byli stosowni, adekwatni, odpowiedni do celebrowania świętych misteriiów (tajemnic). Zob. więcej na ten temat: Z. Kiernikowski, *Światło i moc liturgii*, t. 1, Warszawa-Siedlce 2004, s. 56-77.

Boże, trzeba swoistej konfrontacji z Bogiem. A jedynie Bóg jest dobry i jedynie On wszystko dobrze czyni.

b) Dobro jako kryterium

Benedykt XVI mówi, że „próg ten można przekroczyć tylko wtedy, gdy jest głoszone słowo Boże”. Chodzi o takie głoszenie, które prowadzi do nawrócenia. Dla ukazania potrzeby głoszenia z mocą, które prowadzi do uświadomienia konieczności całkowitej przemiany mentalności, chętnie odwołam się tutaj do słów z Księgi Jeremiasza. Pan Bóg skierował do Jeremiasza takie oto polecenie:

„Stań w bramie świątyni i głoś następujące słowa: Słuchajcie słowa Pańskiego, wszyscy z Judy, którzy wchodzicie tymi bramami, aby oddać pokłon Panu. To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: P o p r a w - c i e postępowanie i wasze uczynki, a pozwolę wam mieszkać na tym miejscu. Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska! Albowiem jeżeli naprawdę p o p r a w i c i e wasze postępowanie i jeżeli będziecie się kierować wyłącznie sprawiedliwością jeden wobec drugiego, jeśli nie będziecie uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy i jeśli krwi niewinnej nie będziecie rozlewać na tym miejscu i jeżeli nie pójdziecie za obcymi bogami na waszą zgubę, wtedy pozwolę wam mieszkać na tym miejscu w ziemi, którą dałem przodkom waszym od dawna i na zawsze” (7,2-5).

W tym bardzo wymownym tekście warto zwrócić uwagę zwłaszcza na jeden szczegół, by lepiej rozumieć ten tekst w kontekście całego naszego rozważania²². Otóż jest kwestia przekładu, który w Biblii Tysiąclecia nie jest zbyt poprawny. Chodzi o czasownik jtw (tow) – „być dobrym”, występujący w wierszu 3 i 5 siódmego rozdziału. Czasownik ten jest użyty w stronie hifil, to znaczy w stronie sprawczej. Należy więc przełożyć go następująco: „uczynić dobrym”, „sprawić dobrym”. Tymczasem Biblia Tysiąclecia przekłada przez: „poprawić”. Jednakże „poprawić” nie wyraża tego, co jest zawarte w pojęciu „uczynić dobrym”, bądź „sprawić dobrym”²³. Można bowiem coś poprawiać i nigdy nie uczynić dobrym. Można też uczynić dobrym bez podkreślania procesu poprawiania. Sytuacja, o której mówi słowo zapisane w Księdze Jeremiasza, jest bardzo jednoznaczna:

²² Zob. np. P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard jr., *Jeremiah 1-25*, WBC, vol. 26, Dallas 1991, s. 114-122; L. Lombardi, *Geremia – Baruc*, Cinisello Balsamo 1993, s. 121-123; W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, Philadelphia 1986, s. 235-242.

²³ Na około 60 przekładów tego fragmentu w różnych językach, jedynie kilka odzwierciedla ten hebrajski czasownik jtw w formie sprawczej, czyli ma: uczynić dobrym. Inne idą raczej w takim kierunku, że to człowiek ma coś naprawić: coś w sobie poprawić, zreformować, odmienić. Sens tego wyrażenia dobrze oddają stare przekłady. Septuaginta ma: czyńcie prostymi wasze drogi. Wulgata: bonas facite vias vestras – czyńcie dobrymi wasze drogi. Za przekładem tego czasownika, użytego tutaj w stronie hifil, przez „uczynić dobrym”, zdecydowanie opowiada się W.L. Holladay, *Jeremiah 1*, s. 241.

Idź i mów tym, którzy wchodzą do świątyni z pokolenia Judy²⁴: bądźcie dobrzy, uczynicie dobrym wasze postępowanie²⁵.

Istota tego biblijnego przesłania jest taka: prorok Jeremiasz ma stanąć w drzwiach świątyni i mówić wszystkim, którzy wchodzą: Jeśli nie uczynicie dobrym waszego postępowania, zrobię to samo, co w Szilo (zob. Jr 7,12). Oni jednak swoimi własnymi wysiłkami nie są w stanie tego sprawić, nie mają mocy. Oni tego nie robią. Kiedy to uznają i przyjmą postawę pokory i uniżenia przed Bogiem, a nie chępczenia się (zob. Jr 7,4; por. Mk 13,1n i paral.), będą gotowi przejść przez próg. To przejście przez próg będzie oznaczało, że dają Bogu znać, by zajął się nimi tak, jak chce. Tu nie chodzi o jakąś poprawę własnego samopoczucia, także w dziedzinie religijnej, czy o jakieś uspokojenie sumienia. Wejście do świątyni i przybliżenie się do ołtarza oznacza gotowość na to, by Pan Bóg uczynił z człowieka dar dla siebie²⁶.

By to się stało, trzeba dać się skonfrontować na śmierć i życie. Tego człowiek zazwyczaj się boi. Jest to jednak jedyna droga do wejścia w relację z Bogiem. Poddanie się tej konfrontacji stanowi o przekroczeniu progu i przejściu przez bramę otwartą przez Jezusa Chrystusa. Jakub musiał zostać skonfrontowany z najwyższym Dobrem. Wyszedł z tego całkowicie przetrącony, bez swego imienia i bez swojej dobroci, to znaczy bez swego sposobu układania sobie życia. Wyszedł jako Izrael – całkowicie oparty na Tym, który jedynie jest dobry i prowadzi do dobra. Ta konfrontacja i zwycięstwo nad własną koncepcją życia w pełni dokonały się w Jezusie Chrystusie i są obwieszczane jako dar i dzieło Boga (zob. 2Tm 1,9nn.).

c) Wiara wyzwoleniem z bałwochwalstwa, legalizmu i moralizatorstwa

„Podwoje wiary są dla nas zawsze otwarte”. Tym samym otwarta jest perspektywa życia w komunii z Bogiem i życia we wspólnocie Kościoła. W procesie przechodzenia przez te podwoje wiary dokonuje się w człowieku przemiana, prowadząca do nowego stylu życia. Cechuje się on wolnością. Można też

²⁴ Warto zauważyć, że jest tu wspomniana ta częśćka narodu wybranego, która w szczególny sposób była nośnikiem Bożych obietnic i narzędziem ich spełniania. To ostatecznie lew z pokolenia Judy, odrośl Dawida zwycięży (zob. Ap 5,5; por. Rdz 49,10).

²⁵ Jest to określenie statusu: bycie dobrym, albo określenie działania: czynić dobro. Są to atrybuty Boga. Jedynie Bóg jest dobry (zob. Mk 10,18) i Jego działanie, które prowadzi do dobra (zob. np. Rdz 1,31; por. Mk 7,37; 1 Tm 4,4). Kiedy odchodzimy od perspektywy odniesienia do dobra, które ostatecznie jest zawsze związane z Bogiem i Jego działaniem, a wchodzimy w perspektywę poprawiania, mając odniesienie (tylko czy zasadniczo) do siebie samego, schodzimy na drogi relatywizmu i rozmycia przesłania ewangelijnego. To jest też kwestia niewłaściwego pojęcia całej dynamiki duchowości. Ja się ciągle poprawiam, ale nigdy nie mam woli, żeby przyzwolić na to, aby przez Boże działanie stać się dobrym.

²⁶ Zob. III Modlitwa Eucharystyczna: Niech On nas uczyni wiecznym darem dla siebie.

powiedzieć, że cechuje się także stałym przeżywaniem wyzwalania człowieka, które jednocześnie jest swoistym życiowym programem chrześcijanina (por. Ga 5, 1nn.).

Ten aspekt wyzwolenia i przeżywania wolności przejawia się w życiu chrześcijanina w tym, że jest wolny od idiolatrii (religijności pogańskiej) i od legalizmu (judaizmu faryzejskiego). Wiara, która wprowadza w doświadczenie działania Boga pozbawia mocy wszelką potrzebę odnoszenia się do bożków (idoli) w celu zagwarantowania i zabezpieczenia sobie życia poza Bogiem czy bez Boga. Jest więc wyzwoleniem z bałwochwalstwa, czyli z religijnej koncepcji życia w interesowności, o czym była mowa wcześniej. Pozwala też w zupełnie nowy sposób patrzeć na wszystkie przejawy religijności człowieka, by odnosić je do historycznego działania Boga, spełnionego ostatecznie w Jezusie Chrystusie, a dokonującego się w terażniejszości przez głoszenie i słuchanie słowa oraz sprawowanie i przeżywanie sakramentów. Styl życia człowieka staje się coraz to bardziej wolny od wszelkich przejawów bałwochwalstwa. Religijność, a w szczególności liturgia, staje się miejscem oddawania siebie Bogu, a nie okazją do pozyskiwania przychylności Boga do ludzkich planów i zamierzeń.

Podobnie też dzieje się w odniesieniu do drugiej, obok pogańskiej, koncepcji życia, jaką jest szeroko pojęty legalizm, a w szczególności faryzeizm. Płyne on ze świadomości konieczności wypełnienia prawa (jakkolwiek byłoby ono pojęte) i prowadzi do pojmowania życia i kształtowania go na sposób moralizatorski. Dzieje się to szczególnie wtedy, gdy traci się perspektywę odniesienia do Boga i koncentruje się na obowiązku wypełniania oczekiwań i wymagań Boga czy bóstwa. Szczególnym przejawem tego jest redukcja Ewangelii do swoistego prawa, z nakazami i zakazami. W takim podejściu Ewangelia zostaje pozbawiona (choćby po części) swego charakteru obwieszczania Dobrej Nowiny o dokonanym i stale dokonującym się dziele Boga w Jezusie Chrystusie, a na pierwszy plan wysuwają się dzieła człowieka²⁷. To prowadzi do pogłębiania się moralizatorskiej koncepcji życia.

Działania duszpasterskie trzeba tak ustawić, by nie były moralizatorskie, to znaczy, by ostatecznie nie sprowadzały się do wzywania do jakiegoś tylko ludzkiego działania i do poprawności przed Bogiem. Nie można pozostać na płaszczyźnie polepszania: postarajcie się o to, by wasze drogi były lepsze. Potrzebujemy duszpasterstwa konfrontującego człowieka z rzeczywistością Bożą. Trzeba, by człowiek stwierdził, że nie ma mocy, a ma ją Bóg; że Bóg oferuje ją człowiekowi na tyle, na ile człowiek uwierzy i wejdzie w logikę procesu

²⁷ Zob. Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001, s. 121-128; Tenże, *L'Eucaristia nutrimento della Sposa umile. La Chiesa umile manifestazione della gloria dell'Eucaristia*, „Ecclesia Mater” 1 (2000), s. 12-20; Tenże, *Chwalebna Eucharystia pokarmem pokornej Oblubienicy*, „Studia Warmińskie” XXXVII (2000), s. 297-311.

przechodzenia przez bramę wiary, która stale jest dla nas otwarta. Jeśli człowiek robi krok i wchodzi w sferę wiary, ponieważ dzięki obwieszczeniu słowa odkrywa, że Pan go wzywa, to rozpoczyna się w nim proces kształtowania całej jego postawy życiowej. Wtedy Pan Bóg może robić z człowiekiem to, co od samego początku jego istnienia przewidział dla niego, ponieważ teraz człowiek Mu na to pozwala i daje się prowadzić. Tak jak punktem wyjścia często jest uznanie ze strony człowieka, że sobie nie radzi i nie ma w sobie mocy, tak stopniowo odkrywa, że właśnie wtedy w nim okazuje się moc działania Bożego przez wiarę (zob. np. 2Kor 12,9; por. Ga 5,6). To jest interioryzacja, która ostatecznie wyraża się w prostym: niech mi się stanie, a nie: ja to zrobię i dam Ci to, Panie. Potrzebujemy więc tego pójścia za Maryją, by przyjmować postawę: Niech mi się stanie według Twego słowa, czyli niech się stanie ze mną to, co Ty przewidziałeś. Wtedy staje się nowy człowiek, rodzi się Jezus Chrystus. Żyjący w nas stary człowiek tego się boi. Nowy, zrodzony z wiary, tym się raduje.

To jest brama wiary. Potrzeba nam proroków, którzy by stanęli w bramach i pomagali ludziom właściwie je przekroczyć. Dopóki my sami, jako formujący postawy chrześcijańskie, tego nie zrozumiemy, nie będziemy umieli wychowywać młodych ludzi do tego, żeby i oni coś z tego rozumieli. Inicjować może tylko ten, kto sam został wprowadzony. Tego nie da się zrobić teoretycznie. Każdy z nas musi zabiegać o prawdziwą wiarę, czyli oparcie się na Bogu, a więc na Kimś innym niż on sam. Od momentu chrztu jesteśmy powołani do tego, żeby to w nas się realizowało. Lepiej uciekać się do Pana, niż mieć pewność w człowieku albo w księżkach (por. Ps 118,8-9). Można tak to rozumieć: lepiej mieć doświadczenie niemocy i niemożności dyktowania Panu Bogu tego, co dla mnie jest dobre, niż mieć gwarancję i największą pewność co do człowieka (co do siebie samego), który jest tylko człowiekiem.

Podobny jest sens pytania, które biskup stawia diakonowi przed święceniami kapłańskimi: Czy jesteś gotów, czy chcesz łączyć swoje życie z Chrystusem, który przeszedł przez bramę, złożył z siebie ofiarę za zbawienie ludzi? Czy chcesz tak się złączyć? To nie jest pytanie o to, czy chcesz być trochę lepszy, czy chcesz trochę służyć, czy chcesz być skutecznym proboszczem czy błyskotliwym nauczycielem. To jest pytanie o to, czy chcesz złączyć swoje życie z Chrystusem Kapłanem, który złożył z siebie ofiarę, to znaczy przeszedł przez tę bramę, wiedząc, że to jest dla zbawienia ludzi. Jest to wejście w objawianie się dzieła Boga przez całkowite oddanie się człowieka Bogu oraz Jego zamysłowi i działaniu. Jest to doświadczenie przechodzenia przez podwoje wiary w głębię i intymność sanktuarium Boga w człowieku.

Zakończenie

Przeżywamy Rok Wiary. Jest on dla nas wielką szansą. Chodzi o to, by go właściwie przeżyć. Istnieje bowiem pewne niebezpieczeństwo, że odbędzie się kilka spotkań, happeningów, mniej czy bardziej udanych, trochę nabożeństw, peregrynacji, sympozjów – i to wszystko. Rok Wiary może stać się jedynie kolejnym wydarzeniem, odnotowanym w historii. Potrzebna jest formacja wiary na różnych płaszczyznach życia Kościoła. Potrzebny jest katechumenat. Seminarium powinno być sercem takiej formacji, która potem byłaby przenoszona do parafii. Kościół stoi dzisiaj wobec wielkiego wyzwania. Tym wyzwaniem jest sprawa wewnętrznej tożsamości chrześcijańskiej. Kim jest ochrzczony? Czy jego życie poddane jest Ewangelii, czy czemuś innemu?

Trzeba postawić sobie pytanie, czy nasz Kościół jest przygotowany na to, by przejąć się formacją wiary, kształtowaniem mentalności wynikającej z wiary i czy zechce to podjąć. Czy my chcemy wziąć w tym udział? Czy chcemy oddać siebie, aby to doświadczenie przechodzenia przez podwoje wiary stało się naszym osobistym przeżyciem? Musimy zastanowić się nad tym, na ile jesteśmy faktycznie wierzącymi, a na ile tylko za takich się uważamy. Owszem, Pan Bóg działa na różne sposoby, przez różne wydarzenia dociera do człowieka, by go nawrócić. Jednak potrzeba, by w naszych parafiach i diecezjach powstawały wspólnoty chrześcijan, które będą przyjmować niewierzących (pogan) i ochrzczonych niewierzących, którzy nie zostali wystarczająco wprowadzeni w wiarę (zob. *Verbum Domini*, 96). Potrzebne są wspólnoty wiary, które stanowiłyby środowiska ułatwiające wychodzenie z legalistycznego pojmowania chrześcijaństwa, kształtowanego przez różne formy moralizatorstwa obecnego także w rytualistycznej obrzędowości. Chrześcijaństwo jest życiem z wiary. Chrześcijanie mają zadanie niesienia światu, wszystkim ludziom, świadectwa życia z wiary i wprowadzania w doświadczenie, że bramy wiary – bramy życia w perspektywie wieczności – przed każdym stoją otwarte.

Riassunto

L'articolo prende lo spunto dalle prime frasi della Lettera Apostolica del Benedetto XVI „Porta fidei” con cui il Papa annunzia l'anno della fede. „La «porta della fede» (cfr At 14,27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l'ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. E' possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma”. Queste frasi costituiscono una generale visione di tutto ciò che dovrebbe compiersi nella vita cristiana cominciando dal primo annunzio della parola attraverso il battesimo fino al compimento della vita in comunione con Dio.

Seguendo lo schema della Lettera Apostolica nel presente articolo vengono approfonditi tre momenti. Il primo riguarda le questioni legate alla comprensione del concetto di porta. Il secondo si concentra sull'aspetto della comunione che si realizza attraverso Gesù Cristo e riguarda la comunione con Dio e la comunione nella Chiesa. Il terzo prende in considerazione la necessità di confronto tra la realtà dell'uomo e del bene (divino) come uno dei criteri che permetta all'uomo di affidarsi a Dio nella fede, liberando l'uomo credente dall'idolatria e dal legalismo moralizzatore.

Di particolare interesse proposto dall'articolo è l'intendimento del concetto del passaggio attraverso la porta. Oltre a quello che si impone come naturale e che esprime un passaggio da uno spazio o una realtà all'altro, viene proposto l'intendimento di questo passaggio come un passare nell'interno dell'uomo come ad un santuario dell'incontro con Dio. Questo aspetto viene approfondito in base alla scena della lotta dell'Angelo di Dio con Giacobbe (Gen 32,25-32).

Un altro passo particolarmente interessante dell'articolo lo troviamo nella spiegazione della necessità del confronto con il „bene”. Questo viene sviluppato in base al testo di Ger 7,1-12 in particolare si fa riferimento al verbo ebraico „jtw” (tow) nella forma di hifil che spesso viene tradotta con: „migliorare”, „ammendare” etc. Invece sembra più corretto tradurlo con: „fare buono”, come del resto abbiamo nella Volgata. L'uomo messo di fronte alla richiesta: „fatte buona la vostra condotta”, ha la possibilità di riconoscere la propria incapacità di farlo, che costituisce la prima condizione perché si affidi totalmente a Dio e al suo operare. La fede nata da questa esperienza porta l'uomo credente alla liberazione dall'idolatria e dal legalismo moralizzatore.

Ks. Kazimierz Matwiejuk
UKSW Warszawa

Anamnetyczny wymiar liturgii

Celebracje liturgiczne są formą uobecniania zbawczych interwencji Boga, które dokonały się w historii ludzkości. Ich szczytem była pascha Chrystusa. Liturgiczna aktualizacja misterium paschalnego Wcielonego Słowa dokonuje się przez określone obrzędy, którym towarzyszy słowo. W liturgii Duch Święty przypomina zgromadzeniu to wszystko, co uczynił wcielony Syn Boży dla zbawienia ludzkości i uobecnia w sposób sakramentalny Jego zbawcze czyny (KKK 1103). Paraklet, z woli zmartwychwstałego Pana, jest pierwszym Jego Darem dla wierzących. On, aktualizując misterium Chrystusa, przekazuje Jego wyznawcom owoce Jego paschy.

Misterium zbawcze wcielonego Syna Bożego jest w liturgii celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje. W każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje to jedyne i niepowtarzalne misterium (KKK 1104). Anamneza jest wspomnieniem uobecniającym zbawcze czyny Wcielonego Słowa. Obok epiklezy stanowi ona centrum każdej celebracji sakramentalnej, a szczególnie Eucharystii (KKK 1106).

1. Anamneza w filozofii

1.1. W ludzkim poznaniu

W naukach filozoficznych anamneza stanowi teorię epistemologiczną. Ona interpretuje ludzkie poznanie. A ono jest procesem przypominania. Uobecnia mentalnie to, co konieczne, czyli idee¹. Platon uczył, że idee są wieczne. One stanowią ponadczasową formę, która jako wieczna jest także niezmienna. Nie

¹ Zob. S. Kowalczyk, *Anamneza*, w: A. Marynarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 220.

jest to jednak jakaś fizyczna pramateria. Świat idei istnieje poza światem zmysłowym jako konieczna i odrębna rzeczywistość. Idee są wiecznymi i niezmiennymi wzorcami, kryjącymi się za zjawiskami, które dokonują się w przyrodzie.

Świat idei, według Platona, istnieje poza światem zmysłów, który nie jest wieczny. Człowiek uzyskuje o nim wiedzę przybliżoną i niedoskonałą dzięki wykorzystaniu swoich zmysłów. Te zaś są niedoskonałe i ulegają złudzeniom. Niezmiennie są tylko wieczne idee. Nie można ich jednak poznać zmysłami. Wszystkie zjawiska w przyrodzie są tylko cieniami wiecznych idei, wiecznych form. Większość ludzi zadowala się życiem wśród cieni i nie zastanawia się nad tym, że ten cień coś zakrywa. Sądzą, że poza cieniami nie ma niczego. Platońska parabola jaskini jest drogą od cieni, czyli złudnych doświadczeń, do prawdziwych idei. Metafora jaskini poucza, że wieczne i niezmiennie idee są ukryte za wszystkimi zjawiskami przyrody².

W platońskim systemie filozoficznym teoria anamnezy oznaczała wyjaśnianie wiedzy nieosiągalnej za pomocą zmysłów³. Platon tłumaczył anamnezę faktem, że każdy człowiek jest w stanie operować pewnymi twierdzeniami, których nigdy się nie uczył. Ten o szerokich piersiach i barkach Arystokles, uczeń Sokratesa, przyjmował preegzystencję duszy, która, jak uczył, posiada wiedzę z życia poprzedniego. Dusza wskutek złączenia się z ciałem, które jest jej więzieniem, musi zdobywać wiedzę na nowo. Jej zdobywanie polega na przypominaniu tego, co wiedziała przed złączeniem się z ciałem. Poznanie jest anamnezą, to znaczy pewną formą przypominania, ponownym ujawnieniem tego, co zawsze istnieje we wnętrzu ludzkiej duszy. Człowiek odkrywa w swej pamięci wiedzę o ideach, którą posiadał podczas poprzednich etapów istnienia. Odkrywana wiedza jest wrodzona. Umieszczona w duszy nieśmiertelnej dotyczy prawd o uniwersalnych ideach i wartościach oraz wiedzy o istocie bytów⁴.

Platon, *deus philosophorum*, jak go nazwał Cyceron, uznając metempsychozę, wędrówkę dusz, uważał, że rozumowanie jest zbieraniem w jedno tego, co niegdyś oglądała dusza, „kiedy z bogiem wędrowała i nie patrzyła na to, co my dzisiaj nazywamy rzeczywistością, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego”⁵.

1.2. W ujęciu św. Augustyna

Biskup Augustyn z Hippony „ochrzcił” Platona. Znał wiele jego dzieł. Ale św. Augustyn za przedmiot anamnezy uważał nie platońskie idee poznane

² Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, s. 94-98.

³ Zob. C.H. Hubert, *Anamnesis bei Plato*, München 1964.

⁴ Zob. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, kol. 42, Warszawa 2000.

⁵ Platon, *Fajdros*, 249 b-c, w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2. Platon i Arystoteles (tłum. E.I. Zieliński), Lublin 2001, s. 193.

w przeszłości, lecz prawdy wieczne, myśli Boże, niezależne od czasu i przeszczeni, które człowiek poznaje dzięki oświeceniu Bożemu. Boża iluminacja wspomaga przyrodzone ludzkie władze poznawcze⁶. Jest ona inna niż iluminacja u Platona, w klimacie której dusza przypomina prawdy, które kiedyś znała, ale je zapomniała. Według św. Augustyna oświecenie Boskie jest łaską. Anamneza więc łączy wieczność z terażniejszością, ponieważ to oświecenie towarzyszy człowiekowi w jego ziemskim życiu.

Augustyn był pod wpływem platońskiej idei iluminacji, a zwłaszcza neo-platońskiej idei ekstazy, którą Plotyn rozumiał jako najwyższe mistyczne doświadczenie. W tym doświadczeniu człowiek, harmonizując się wewnątrz i wzbijając ponad ograniczenia własnego umysłu, może osiągnąć zjednoczenie z Prąjedią, z Absolutem. Zarówno ekstaza, jak i iluminacja, są doświadczeniami mistycznymi, związanymi z wychodzeniem poza granice umysłu. Stanowią one najwyższy szczebel poznania, opromieniający jednostkę blaskiem Boskiej doskonałości.

Augustyn połączył ideę iluminacji platońskiej i ekstazy plotyńskiej z chrześcijańską wiarą w światłość, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat (zob. J 1,9). Jego koncepcja iluminizmu podkreślała, że Boskie oświecenie pozwala na poznanie prawd Bożych, idei zawartych w Bogu. Augustyn nie dezawuował poznawczych możliwości rozumu. Głosił, że ponad poznaniem racjonalnym istnieje poznanie mistyczne. Człowiek je zawdzięcza oświeceniu światłem Bożej mądrości. A to jest zjawisko o charakterze czysto nadprzyrodzonym⁷.

2. Anamneza w Biblii

2.1. W Starym Testamencie

W Starym Testamencie występuje wieloznaczny termin *zikkarôn*⁸. Oznacza on wspomnienie jakiejś osoby lub rzeczy, także napomnienie lub działanie. Podmiotem przypomnienia może być pojedynczy człowiek, naród, a także sam Bóg. Przypomnienie może dotyczyć wydarzenia z przeszłości, konkretnej osoby, a także Boga Jahwe. To przypomnienie nie jest jednak prostym sięgnięciem pamięcią w przeszłość. Ono zawsze posiada znaczenie dla terażniejszości. Wspomnienie obecną w terażniejszości przeszłość czyni imperatywem do działania.

Przypomnienie człowieka, w konwencji *zikkarôn*, oznaczało też gotowość zwrócenia się ku innemu człowiekowi i przyjścia mu z pomocą. W odniesieniu

⁶ Zob. F. Caplestone, *Historia filozofii*, t. 2, S. Zalewski (tłum.), Warszawa 2004, s. 56.

⁷ Zob. J. Mokrzyńska, *Ponadczasowy urok platonizmu w świetle objawienia chrześcijańskiego. Wątki platońskie w myśli św. Augustyna*, „Mishellanea” 4 (2004), s. 7-8.

⁸ Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, K. Romaniuk (tłum.), Poznań 1986, s. 461.

do Boga taka forma przypomnienia dotyczyła wspominania Jego zbawczych ingerencji, dokonanych w historii. To przypominanie pobudzało do nawrócenia się do Boga i odnowienia wierności wobec Niego oraz do posłuszeństwa Jego woli. W takim przypominaniu było możliwe doświadczanie na nowo zbawczych ingerencji Boga, które dokonały się w przeszłości. Przypomnienie siebie Bogu i przypominanie zawartego z Nim przymierza oznaczało aktualizację historycznego, jednorazowego działania Boga w odniesieniu do konkretnej osoby przypominającej się Bogu.

To przypomnienie się Bogu nie było jednak żadną formą wymuszenia Jego działań. Było zaś odwołaniem się w wierze do Jego wierności zawartemu przymierz, do stałości i niezmienności Boga, do ufności w miłość Jahwe. On zaś zapewnił: Na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię, przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił (por. Wj 20,24)⁹.

W Biblii pamięć o Bogu i pamięć o człowieku nawzajem się przeplatają i stanowią zasadniczy rys życia narodu wybranego. Wspominanie nie jest komemoracją minionej przeszłości, ale zikkarôn, czyli pamiątką. A ta jest głosem cudów, jakich Bóg dokonał dla ludzi. Pamiątka przypomina o więzi przymierza, które nigdy się nie kończy. „Pan o nas pamięta, niech nam błogosławi” (Ps 115,12). Wspaniałe dzieła zbawcze były zawarte zwłaszcza w tak zwanym *Wielkim Hallelu* – szczególnie w psalmie 136, który mówi o stworzeniu i wyzwoleniu Izraela podczas wielkiego Wyjścia. Ten psalm (w. 23-25) zapewniał: „On [Bóg] o nas pamiętał w naszym uniżeniu, bo Jego łaska na wieki. I uwolnił nas [...]. On daje pokarm wszelkiemu ciału, bo Jego łaska na wieki”¹⁰.

Kiedy Bóg przypomina sobie człowieka czy naród, to oni doświadczają Jego zbawczego działania, które w konkretnej sytuacji może mieć postać błogosławieństwa, upomnienia człowieka czy dopuszczenia kary na depreczających wierność. Gdy Bóg wspominał człowieka znajdującego się w nieszczęściu, to zawsze oznaczało to przyście mu z pomocą (zob. Rdz 8,1; 19,29; 30,22; 1 Sm 1,11.19). Stąd w modlitwach często powtarzała się prośba: Wspomnij na mnie, Panie, pamiętaj o mnie, Boże. Ustanowiono specjalne święta, które miały charakter anametyczny, czyli przypominania i aktualizowania wspominanych Bożych czynów.

Najbardziej doniosłym wspomnieniem w Starym Testamencie, przenikającym historię narodu wybranego, było święto paschy. Uroczyście świętowano przejście z niewoli egipskiej do wolności, do Ziemi Obiecanej (zob. Wj 12,14; 13,3.9; Pwt 6,20; 16,3). Uczestnicy wieczerzy paschalnej postrzegali siebie, jakby to oni wyszli z Egiptu¹¹. Pascha, obok swego zasadniczego wymiaru pamiątki

⁹ Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 86.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Katecheza. Eucharystia jako pamiątka «Mirabilia Dei»* (04.10.2000).

¹¹ Zob. *Hagada na Pesach*, S. Spitzera (tłum.), Los Angeles - Toledo 2007, s. 46.

wyjścia Izraelitów z Egiptu (por. Wj 11-15), była także wspomnieniem innych wydarzeń zbawczych, jak przymierze z Abrahamem (zob. Rdz 17), ofiara Izaaka (zob. Rdz 22), wejście do Ziemi Obiecanej (zob. Joz 3-6). Podczas Nocy Paschalnej z 14 na 15 nisan nie tylko naród wybrany wspominał zbawcze ingerencje Boga, ale w tę noc w szczególnie sposób także Bóg pamiętał o swoim ludzie, który wyprowadził z niewoli egipskiej.

W Septuagincie termin „zikkarôn” został przetłumaczony na „anamnesis”, a w Wulgacie na „memoriale” – pamiętka, pamięć. W języku hebrajskim rdzeń zkr znajduje się u źródeł wielu terminów wyrażających przypomnienie, pamiętanie czy też przypomnienie sobie. Zkr oznaczał także pamiętać w sensie: myśleć o sobie, rozpamiętywać¹². Współcześnie poszerza się znaczenie anamnezy, wskazując na jej hebrajski źródłosłów pgd – pagad. Posiada on głębszy sens niż zkr i oznacza: szukać kogoś, być pozbawionym kogoś. Poszukiwanie prowadzi do miejsca, gdzie przebywa osoba poszukiwana. Przejawem pamięci Boga o człowieku są Jego nawiedziny i przebywanie z człowiekiem. Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz (zkr), i syn człowieczy, że nim się zajmujesz (nawiedzasz go – pgd)?¹³.

Ani zikkarôn, ani anamnesis nie są zwykłą subiektywną reminiscencją faktu z przeszłości. Zawsze chodzi o obiektywny dowód dany przez samego Boga, dowód Jego zbawczych czynów. Oznacza ich trwałość dla tych wszystkich, którzy te czyny sławią zgodnie z Jego nakazem¹⁴. Zikkarôn, anamnesis, memoria, to kategoria pamiętka, która uobecnia wspomniane wydarzenia zbawcze.

Anamneza w Starym Testamencie była wspomnieniem oraz aktualizacją misterium zbawczych, które były ukierunkowane na Mesjasza. Nie była więc zwykłym pamiętaniem o Bogu, lecz przede wszystkim pamiętaniem Boga o ludziach. Ta pamięć wyrażała się w Jego zbawczych działaniach, które przybierały formę stworzenia, obdarowania lub sprawiedliwego karania (zob. Rdz 30,22; Sdz 16,28; 1 Sm 1,11.19). Człowiek przypominał Boga i Jego dzieła w formie modlitwy czy ofiary. Wszystkie działania TEGO, KTÓRY JEST przybliżały pełnię czasu, czyli przyjście Mesjasza.

2.2. W Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie termin „anamnesis” występuje wyłącznie w kontekście kultycznym. Tu „pamiętka” oznacza głoszenie zbawczych dzieł Wcielonego Słowa. Przypomina o więzi, która wynika z Nowego Przymierza. Tę świadomość na kartach Ewangelii wypowiadają Maryja i Zachariasz: „Ujął się za służą

¹² Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 85.

¹³ Zob. Tamże, s. 87.

¹⁴ Zob. L. Bouyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, A. Janik (tłum.), „Kolekcja Communio” 1 (1986), s. 134.

swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje”; „i wspomni na swoje święte przymierze” (Łk 1,54 i 72). Ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan, który Nowe Przymierze ustanowił we Krwi swojej, ciągle pamięta o swym ludzie i mu błogosławi. Szczególnym miejscem doświadczania tego błogosławieństwa są celebracje liturgiczne, w których wydarzenia dokonane dla zbawienia świata są sakramentalnie obecne i aktualne (KKK 1363).

Anamneza oznacza wspomnianie i skuteczną aktualizację przez kultyczne czynności tego, co Chrystus uczynił dla zbawienia świata jeden raz w przeszłości. Ten termin występuje u św. Łukasza i św. Pawła, zatem w tradycji antiocheńskiej. Dotyczył Eucharystii, by ją czynić na pamiątkę Chrystusa. Eucharystia nie jest subiektywnym wspomnianiem Ostatniej Wieczerzy, lecz obiektywną, rzeczywistą i skuteczną obecnością Chrystusa w tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania. Ta obecność jest aktualizowana na sposób sakramentalny, czyli za pomocą znaków chleba i wina, które wybrał sam Chrystus. Każda Eucharystia jest głoszeniem, obwieszczeniem czynem i słowem paschy Chrystusa. Tak uczył św. Paweł: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Słowo „głosić” u św. Pawła nie oznacza głoszenia za pomocą słów, lecz oznacza czynność liturgiczną, czyli obrzęd uobecniający misterium paschalne Wcielonego Słowa. A na ten obrzęd składają się gesty i słowa.

Ostatnia Wieczerza odbyła się w kontekście paschy żydowskiej. Jezus ten obrzęd paschalny zmienił na swoją pamiątkę. Ustanowienie Eucharystii zakończył słowami: To czyńcie na moją pamiątkę. Ten nakaz upamiętniania misterium paschalnego stał się podstawą liturgii chrześcijańskiej. Jej głównym zadaniem i celem jest uobecnianie Paschy Nowego Przymierza. Chrystus pragnął, aby Eucharystia była, aż do skończenia świata, anamnazą uobecniającą zbawienie, ukierunkowane na jego dopełnienie w wymiarze uniwersalnym, w zbawczej przyszłości, w Jego paruzji¹⁵. Nowa Pascha jest wypełnieniem starej paschy. Jest najdoskonalszą pamiątką najdoskonalszego dzieła zbawienia. Utrwala ona historyczne czyny Chrystusa, jest ucztą z Ciała i Krwi wcielonego Syna Bożego oraz jest znakiem eschatologicznego wypełnienia, czyli mesjańskiej uczyty w niebie¹⁶.

3. Anamneza w liturgii

Na przestrzeni historii Kościoła różnie rozumiano liturgię. Pierwsze gminy chrześcijańskie sprawowały ją w duchu i prawdzie. Ten swoisty spirytualizm kultyczny, przepełniony świadomością, że w czynnościach liturgicznych

¹⁵ Zob. W. Świerzawski, *Dynamiczna „Pamiątka” Pana. Eucharystyczna anamneza Misterium Paschalnego i jego egzystencjalna dynamika*, Kraków 1980, s. 216.

¹⁶ Zob. A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 55.

w sakramentalny sposób uobecnia się misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, zwłaszcza od wczesnego średniowiecza zaczął przekształcać się w klerykalizm, a po Tridentinum w rubrycyzm i walidyzm¹⁷.

3.1. Klerykalizacja liturgii

Jedną z przyczyn takiego rozwoju sytuacji była masowość chrześcijaństwa. Po 313 roku, kiedy został ogłoszony tak zwany reskrypt, edykt mediolański, Konstantyn i Licyniusz przyznali Kościołowi wolność i zrównanie z innymi religiami w cesarstwie¹⁸. Natomiast po 380 roku, za cesarzy Gracjana i Teodozjusza, chrześcijaństwo proklamowano religią państwową. Dokonał się wielki napływ nowych wyznawców Chrystusa. Celebracje liturgiczne wymagały odpowiednich budowli sakralnych. Powstawały więc świątynie wzorowane na architekturze cesarskich bazylik. Radykalnie zmieniał się sposób pojmowania i styl sprawowania liturgii. Traciła ona domowy, wspólnotowy charakter zgromadzenia. Przejmowała elementy ceremoniału dworskiego. Następową powolną klerykalizacja liturgii. Liturgię sprawowali duchowni, a lud patrzył, bo nie rozumiał języka łacińskiego, i modlił się swoimi tekstami. Liturgia stała się formą kultu. Była sprawowana w imieniu Kościoła i z jego polecenia, przez osoby do tego delegowane.

Według takiej koncepcji oficjalne sprawowanie liturgii było zarezerwowane tylko dla duchownych. Oni byli zobowiązani do dokładnego wymawiania słów i wykonywania określonych przez rubryki gestów liturgicznych. Kapłani czynili to w imieniu Kościoła. Lud postrzegał liturgię jako święty spektakl. Jej istotę próbowano wyjaśniać za pomocą alegorii, a nie przez tłumaczenie liturgicznych symboli. Metoda alegoryczna wyjaśniania mszy św. sięgała swymi początkami IX wieku. Przedstawicielem takiego tłumaczenia obrzędowości mszalnej był zwłaszcza Amalary z Metz († 850). Jego dzieło *Expositiones Missae* (Wykładnie mszy św.) kształtowało świadomość liturgiczną całego średniowiecza.

Odpowiedzią na zjawisko klerykalizacji liturgii był dynamiczny rozwój dewocjonalizmu i nabożeństw, tak zwanej paraliturgii. By przewyciężyć eksterioryzm, zewnętrzność w liturgii, rozwinęła się, szczególnie w XV i XVI wieku,

¹⁷ Będzie on bardzo widoczny po Tridentinum. Za początek „ery rubryk” w liturgii zachodniej uważa się rok ukazania się ostatniej potrydenckiej księgi liturgicznej, którą był *Rytuał Rzymski (Rituale Romanum, 1614 r.)*. Odtąd w celebracjach liturgicznych najważniejsze będzie sumienne przestrzeganie przepisów w dziedzinie obrzędów i literalne ich wypełnienie. Rubryki to przepisy odnoszące się do wykonywania czynności obrzędowych, znaczone w księgach czerwonym kolorem czcionki (od: rubrum, co znaczy: czerwone). Walidyzm, od łacińskiego przysłówka „valide” (ważnie), polegał na tym, że ważność celebracji polegała na zewnętrznym skrupulatnym zachowaniu przepisów obrzędowych. Duchowość celebransa stała na drugim miejscu i nie było aż tak istotne nawet to, czy on sam rozumie wszystko, czego dokonuje. Zob. A.J. Znak, *Historia liturgii*, Oleśnica 1993, s. 103.

¹⁸ Zob. W. Świdziniewski, *Konstantyn Wielki – pogański reformator chrześcijaństwa*, „Fahrenheit” XLII, październik-listopad 2004, s. 19.

devotio moderna, osiągając apogeum w epoce baroku¹⁹. Ona kładła nacisk na religijność indywidualną, osobisty kontakt z Bogiem. Prowadziła do przesadnego subiektywizmu i indywidualizmu religijnego. Sens relacji między człowiekiem i Bogiem w liturgii i w całym życiu religijnym zawierał się w zawołaniu: ja i mój Bóg. Wprawdzie devotio moderna sprzyjała medytacji, lecz pomijała wspólnotowy charakter akcji liturgicznej.

W trosce o czystość wiary i zachowanie jedności Kościoła, Sobór Trydencki zarządził unifikację liturgii. Wyrazem tego było wydanie ksiąg liturgicznych, które były normatywnymi dokumentami Kościoła odnośnie do liturgii. Mimo tego, liturgia potrydencka przestała być żywą celebrazją historii zbawienia. Została niejako zabalsamowana i skazana na uwiad. Im mniej było w niej prawdziwej pobożności, tym więcej zwracano uwagę na ścisłe przestrzeganie rubryk. Jako dowód niepełnego sukcesu potrydenckiej reformy liturgicznej przywołuje się przykłady wielkich świętych okresu kontrreformacji: Teresę od Jezusa, Jana od Krzyża, Ignacego, których duchowość nie miała swych źródeł w liturgii, rozwijała się właściwie obok niej²⁰.

Sobór Trydencki nakazał ścisłe przestrzeganie norm prawa liturgicznego. Liturgia potrydencka przez cztery kolejne stulecia pozostawała rzymsko-gallikańsko-germańską liturgią wieków średnich. Była traktowana jako zewnętrzna, postrzegalna zmysłami, część kultu chrześcijańskiego. Rozumiano ją jako zbiór obrzędów i ceremonii, zatem zewnętrznych zachowań, ustanowionych przez Kościół w celu przyozdobienia kultu, nadania mu splendoru – aż do wzbudzenia przeżyć estetycznych. W sensie rubrycystycznym liturgia stanowiła zbiór przepisów prawnych, którymi kompetentna władza kościelna regulowała sprawowanie misteriów wiary. Taka sytuacja trwała do XIX w.

3.2. Ruch odnowy liturgicznej

Ruch liturgiczny miał różne priorytety. Za ojca tegoż ruchu uchodzi dom Prosper Guéranger (1805-1875). Był opatem benedyktyńskiego opactwa w Solesmes i arcyopatem Kongregacji benedyktyńskiej we Francji. On, chcąc odbudować życie zakonne po zniszczeniach dokonanych przez rewolucję francuską, wskazał na liturgię. Głosił wyższość modlitwy Kościoła nad modlitwą prywatną i modlitwy wspólnotowej nad indywidualną. Tak przeciwstawiał się nadmiernemu indywidualizmowi w życiu religijnym. Dowodził, iż sensem liturgii jest wspólna modlitwa Kościoła jako społeczności. Ta modlitwa rodzi się z Ducha Świętego.

¹⁹ Zob. M. Chmielewski, *Devotio moderna*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, M. Chmielewski (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 194-196.

²⁰ Zob. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 210-243.

Paraklet ją ożywia. Guéranger zwracał uwagę bardziej na duchowy wymiar liturgii, niż na jej sens teologiczny²¹.

Niektórzy późniejsi liturgiści zarzucali mu, że traktował liturgię jeszcze jak jakiś wspaniały ceremoniał dworski, akcentując zewnętrzną okazałość, godność i piękno obrzędów rzymskich. Jest jednak faktem, że to właśnie on jako pierwszy zerwał z panującymi wówczas rubrycystycznymi określeniami liturgii. Liturgię traktował jako podstawowe źródło pobożności i szczyt wszelkiej łączności z Bogiem. Jednak jego koncepcja liturgii kładła nacisk prawie wyłącznie na wymiar wstępujący liturgii, to znaczy na oddawanie czci Bogu. Był to aspekt kulturowy²².

Po śmierci Guérangera jego misję kontynuowali zakonnicy z Solesmes i innych klasztorów benedyktyńskich, przede wszystkim O. Cabrol i O. Leclercq. Przełomowym wydarzeniem w procesie kształtowania się świadomości teologicznego sensu liturgii w kontekście ruchu liturgicznego był Kongres katolicki w Malignes (Mecheln) w Belgii. Odbył się on w dniach 23-26 września 1909 roku, pod patronatem kardynała D.J. Merciera, prymasa Belgii. Ważny odczyt wygłosił dom Lambert Beauduin (1873-1960)²³. Główna teza jego referatu brzmiała: przybliżyć liturgię do ludu oraz wprowadzić odnowę liturgiczną do kościołów parafialnych. W tym celu organizował prawdziwe duszpasterstwo liturgiczne.

Liturgia według Beauduina to akty kultu, które Kościół uznaje za własne. Przedmiotem kultu jest Trójca Przenajświętsza, jego podmiotem jest Chrystus, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi, a centralny akt kultu stanowi Ofiara Eucharystyczna. Liturgia to kult Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Kościół posiada publiczny i wspólnotowy wymiar, jest społeczny i hierarchiczny. W swym uniwersalizmie kontynuuje misję Chrystusa. Choć jest złożony z ludzi, to spełnia misję uświęcenia. Jedynym i uniwersalnym podmiotem kultu Kościoła jest Chrystus zmartwychwstały i chwalebnie zasiadający po prawicy Ojca. To On, Najwyższy i Wieczny Kapłan, jako Głowa Kościoła, wraz z całym swym Ciałem, wykonuje kult i wielbi Ojca w Duchu Świętym.

Beauduin napisał: „Kapłańska moc Najwyższego Kapłana Nowego Testamentu jest niewyczerpanym źródłem całego nadprzyrodzonego życia. Otóż tę moc uświęcającą Chrystus realizuje tu na ziemi nie inaczej, jak właśnie przez hierarchiczne widzialne kapłaństwo. [...] Nauczyciel i Król wieków, Chrystus, przekazał całą swą władzę nauczania i duchowego kierownictwa widzialnej hierarchii. Ale w tym mieści się głębsza prawda: Ojciec Przedwieczny Jemu

²¹ Zob. S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger – opat z Solesmes*, RBL 4 (1976), s. 213-220.

²² Do koncepcji Guérangera wyraźnie nawiązywał abp Nowowiejski. Pośród kilku definicji liturgii roku przytoczył również i tę mówiącą, iż „liturgia to zbiór symboli, śpiewów i czynności, za pomocą których Kościół swoje uczucia religijne względem Boga wyraża”, A.J. Nowowiejski, *Wykład liturgii*, t.1., Warszawa 1893, s. 1.

²³ L. Beauduin, *Modlitwa Kościoła*, S. Koperek (tłum.), Kraków 1987.

przekazał całą siłę uświęcającej mocy, On zaś przez hierarchię dokonuje uświęcenia nowej ludzkości²⁴. Beauvain domagał się, by uczynić wszystko, aby wierni żyli liturgią²⁵.

Joseph Andreas Jungmann (1975) uważał, że liturgia jest służbą Bożą, sprawowaną przez Mistyczne Ciało Chrystusa. Kościół jest podmiotem liturgii. Liturgia zaś jest jego życiem, skierowanym ku Bogu. Pouczał, że liturgia jest ewidentnym aktem historii zbawienia, dalszym ciągiem Chrystusowego dzieła zbawienia i uświęcania człowieka i świata. Nie jest ona czynem ludzkim, choćby najpiękniejszym i najgodniejszym, lecz działaniem samego Chrystusa²⁶.

W ramy ruchu liturgicznego wpisuje się pontyfikat Piusa XII. On był autorem encykliki *Mediator Dei et hominum* (1947). Był to pierwszy dokument papieski poświęcony zagadnieniom liturgicznym. Papież korygował dotychczasowe rozumienie liturgii, podkreślając, że pojmowanie jej jako kultu Kościoła tylko w aspekcie ceremonialno-rubrycystycznym jest niewystarczające. Papież twierdził, że „liturgia święta stanowi cześć publiczną, którą nasz Zbawiciel, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca niebieskiego i którą społeczność wiernych oddaje swojemu Założycielowi a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc, liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków²⁷”. Wyjaśniał z mocą, że Odkupiciel człowieka pragnął, by życie kapłańskie, które on zrealizował przez bycie w sprawach Ojca i ofiarę krzyża, przetrwało na wieki w Jego Ciele Mistycznym. Ustanowił sakrament święceń. Dzięki wyświęconym szafarzom w każdym miejscu jest składana Jego ofiara czysta. Ludzie oczyszczani z grzechu i posłuszni nakazom swego sumienia włączają się w tę ofiarę. Kościół, wierny i posłuszny nakazom swojego Założyciela, sprawuje urząd kapłański przede wszystkim poprzez liturgię²⁸. Ona jest znakiem zbawczej obecności samego Chrystusa wśród swego ludu, a nie

²⁴ Tamże, s. 79-80.

²⁵ Przeżył wielką radość, gdy Pius XII, 20 listopada 1947 roku, wydał encyklikę *Mediator Dei*. Dom Lambert pisał, że encyklika dokonała „włamania do niesłuchanego skarbcza liturgicznego”; dokument papieski jest „przede wszystkim podstawowym dziełem doktrynalnym, nieporównywalnym traktatem o liturgii, który ustala transcendencję aktywności kapłańskiej Kościoła i uwypukla wszystkie skarby niosące uświęcenie, które Kościół trzyma w rezerwie pod widzialną zasłoną tekstów, rytów, symboli”. Encyklika była uwieńczeniem jego trudów i współpracy z Ośrodkiem Duszpasterstwa Liturgicznego, któremu z entuzjazmem patronował do końca swego pobytu we Francji, tj. do końca 1951 roku. Zob. S. Koperek, *Dom Lambert Beauvain prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 26 (1973), s. 209-217.

²⁶ Zob. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde, Wien 1948-1962; zob. też Tenze, *Sprawowanie Liturgii*, M. Wolicki (tłum.), Kraków 1992.

²⁷ Pius XII, Encyklika o liturgii *Mediator Dei*, nr 9, http://ekai.pl/bib.php/dokumenty/mediator_dei/mediator_dei.html (20.12.2011).

²⁸ Tamże, nr 25.

tylko ludzką czynnością religijną. Ze względu na swoją treść encyklika otrzymała miano Wielkiej Karty liturgistów – Magna Charta liturgistorum²⁹.

4. Anamneza po Vaticanum II

Integralny teologiczny obraz liturgii oraz jej anamnetyczny charakter zawiera konstytucja *Sacrosanctum Concilium* (4.12.1963)³⁰. Liturgia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa. „W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (KL 7). Liturgia nie jest więc tylko kultem. Jest świętą wymianą, dialogiem między Bogiem, który zbawia i uświęca, a człowiekiem, który odpowiada na działanie Boga wiarą i wynikającymi z niej aktami kultu. Potwierdza je całym życiem uświęconym przez Boga. Choć liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, jest jednak szczytem, do którego owa działalność zmierza, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała moc Kościoła (por. KL 9-10).

W liturgii, na płaszczyźnie celebracji, dokonuje się spotkanie misterium Bożego zbawienia z egzystencją człowieka. Bóg wchodzi w życie człowieka tu i teraz, a ludzie uczestniczą w Jego życiu. Na mocy anamnezy aktualizuje się misterium życia, śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia i chwalebego królowania Chrystusa. Anamneza jest wspominaniem uobecniającym wielkie zbawcze dzieło Boga. W tym duchu soborowa Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* powie, iż „ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej” (KL 8).

Posoborowa odnowa liturgiczna mocno akcentuje anamnetyczny wymiar celebracji liturgicznych, zwłaszcza celebracji Eucharystii. Taki wymiar ma mszalna liturgia słowa. Słowo Boże jest istotnym elementem w zbawczym dialogu Boga z człowiekiem. Podczas jego proklamacji Duch Święty przypomina zgromadzeniu liturgicznemu znaczenie wydarzeń zbawczych (KKK 1100). Jezus Chrystus, mocą swego słowa, wprowadza człowieka w misterium swej paschy. Umacnia go w Boskim synostwie. Głoszone podczas liturgii słowo Boże, budząc i dynamizując wiarę, prowadzi do sakramentu, zatem do życia w komunii z Bogiem, a przez nią do budowania wspólnoty z każdym człowiekiem. Chrystus bowiem przez śmierć na krzyżu zgromadził rozproszone dzieci Boże we wspólnocie swego Ciała, Kościoła. Słowo Boże, obok daru zbawienia, proponuje dar nowych relacji

²⁹ Zob. D. Brzeziński, *Teologiczne rozumienie liturgii. W 50 rocznicę ogłoszenia Encykliki Piusa XII „Mediator Dei”*, <http://zuromin.republika.pl/11.htm> (12.04.2012).

³⁰ Zob. D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2010.

między ludźmi. Wyznacznikiem tej nowości jest praktykowanie bezinteresownej i ofiarnej miłości, aż do miłości nieprzyjaciół (KDK 24).

Eucharystia jest żywą pamiątką zbawczej miłości Chrystusa. Jego pascha dokonała się w konkretnych realiach historycznych. Jest wydarzeniem jedynym w czasie i w przestrzeni, niepowtarzalnym. Chrystus „raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków, aby zgładzić grzech przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9,26). Liturgia chrześcijańska to wydarzenie wspomina i je aktualizuje. Uobecnia jego istotę, nie zaś okoliczności, które mu towarzyszyły. Uobecnianie czynów zbawczych wcielonego Syna Bożego dokonuje się w sposób sakramentalny. Misterium paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje. W każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje to jedyne misterium zbawienia, dokonane przez Wcielone Słowo (KKK 1104).

Źródłem skuteczności anamnezy czynów zbawczych Chrystusa jest Jego imperatyw, sformułowany podczas Ostatniej Wieczerzy. Złączył go z ustanowieniem sakramentalnego obrzędu swojej ofiary. „To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę! [...] Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę!” (1 Kor 11,24-25; por. Łk 22,19). Swoją wolę wyjaśnił, podkreślając, że ilekroć Jego wyznawcy będą spożywać eucharystyczny Chleb i pic kielich Jego Krwi, winni głosić śmierć swego Zbawiciela. Mają to czynić, aż do Jego paruzji, aż przyjdzie (por. 1 Kor 11,26). Eucharystia jest żywą pamiątką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Uobecnia Jego ofiarę i antycypuje Jego powtórne chwalebne przyjście.

Zakończenie

Szafarzami Bożych tajemnic są uczestnicy Chrystusowego kapłaństwa. Sprawowaniu Eucharystii przewodniczą wyświęceni szafarze. Oni, przez sakrament święceń, zostali uzdolnieni, aby działać *in persona Christi*. A to znaczy, że oni trwają „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary, i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony”³¹. Działanie *in persona Christi* znaczy więc więcej niż tylko działanie w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa. Jednak przewodniczący celebracji mszalnej „nie może uważać siebie za «właściciela», który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się

³¹ Jan Paweł II, *List na Wielki Czwartek. Tajemnica i kult Eucharystii* (24.02.1980), nr 8.

w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać³². Winien celebrować w dyscyplinie wiary³³.

Anamnetische Dimension der Liturgie

Die Liturgie vergegenwärtigt die Gottes erlösenden Interventionen. Dies geschieht in der Weise einer Anamnese. Die Anamnese ist eine Kategorie der liturgischen Tätigkeiten, in denen die erwähnten erlösenden Taten des Leibhaftigen Gottes Sohnes in sakramentaler Weise durch liturgische Zeichen vergegenwärtigt werden. Diese sakramentalen Zeichen hat Jesus selbst bestimmt. Andere liturgische Zeichen, demnach die Sakramentalien, die Liturgie des Stundengebets oder das zelebrieren des Liturgischen Jahres, hat die Kirche, nach dem Willen Christi, selbst bestimmt.

Mit diesen Zeichen übermittelt heute Gott dem Menschen das Geschenk der Erlösung, sein Leben. Die Annahme dieses Geschenkes mit dem Glauben führt zur sakramentalen Kommunion mit Christus und mit den Nächsten. Der mit der Erlösung beschenkte Mensch verehrt Gott mit Hilfe dieser liturgischen Zeichen. Auf diese Weise wird die Liturgie zum Ort und zur Weise der Heiligung des Menschen und Verehrung des Vaters durch Christus im Heiligen Geist.

³² Tamże, nr 12.

³³ W praktyce niejednokrotnie pojawiają się działania samowolne, np. zmiany zachęty formuł, których nie wolno zmieniać, m.in.: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący”; czy zaproszenia do Komunii św.: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Błogosławieni, którzy zostali wezwani na Jego ucztę”; albo formuły rozesłania: „Idźcie w pokoju Chrystusa”. Zob. Episkopat Polski, *Przepisy wykonawcze do instrukcji Inaestimabile Donum* z 3.04.1980 r., w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1998)*, Cz. Krakowiak, L. Adamowicz (opr.), Lublin 1999, s. 46. Nie można też zmieniać formuły powitania na początku mszy św. Kapłan, przekazując znak pokoju usługującym, powinien zawsze pozostawać w prezbiterium, aby nie zakłócać celebracji. „Niech uczyni podobnie, jeśli ze słusznej przyczyny pragnie przekazać znak pokoju niektórym wiernym”. Przy wykonywaniu znaku pokoju można wypowiedzieć cicho życzenie: „Pokój Pański niech zawsze będzie z tobą” lub „Pokój z tobą”. Na te słowa zainteresowany odpowiada: „Amen” (OWMR 154). „Niekiedy uroczyste powitania, podziękowania wygłaszane podczas bardziej uroczystych liturgii, przybierają postać akademii nieliczących z powagą Najświętszej Ofiary, której centrum jest sam Chrystus” (II Polski Synod Plenarny [1991-1999], *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, nr 64). Takie powitania powinny być przed mszą św.

Ks. Roman Krawczyk
UWM Olsztyn

Józef Flawiusz na tle historiografii żydowskiej

Józef Flawiusz to postać niezwykła. Z jednej strony człowiek wierny ideałom religijnym własnego narodu, z dumą wpatrzony w jego historię, a z drugiej – równie gorliwie służący Rzymowi. Cesarz Wespazjan niejednokrotnie posługiwał się nim przy prowadzeniu wojny żydowskiej. Przez dwa lata (67-69 r.) Józef pozostawał w najbliższym otoczeniu tego cesarza, którego wspierał radą i usługami w przekonaniu, że „wszędzie szczęście się Rzymianom, a Bóg, który różnym narodom dawał władzę nad światem, teraz złożył ją do rąk Italii”¹.

Za służbę Rzymowi zapłacił wysoką cenę. Podczas oblężenia Jerozolimy, przekonany, że dalszy opór nie ma sensu, podchodził pod mury miasta i w języku aramejskim nawoływał jego obrońców do poddania się. Jego wezwania rodacy przyjmowali obelgami i rzucaniem kamieni.

Po zdobyciu Jerozolimy Flawiusz, obecny już w Rzymie, oglądał triumfalny pochód wojsk Tytusa (syna Wespazjana), w którym niesiono świecznik siedmioramienny, stół chlebów pokładnych i inne przedmioty kultu zrabowane z Jerozolimy. Jakim wzrokiem patrzył Flawiusz na ten pochód? „Czyżby tylko wzrokiem kronikarza, uważny a nieczuły?”². Trudno zrozumieć, jak mógł ten jerozolimski kapłan zakończyć swój opis słowami: „Dzień ten był dla Rzymian świętem zwycięstwa, końcem domowych rozterek i początkiem opromienionej nadziejami szczęśliwej przyszłości”³.

Dla badaczy istotny jest jednak nie wymiar psychologiczny osoby Flawiusza, to jest pogodzenie miłości własnej ojczyzny z równoczesną służbą rzymskim

¹ J. Flawiusz, *De Bello Judaico*, 5, 9, 3.

² E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia, historia, kultura*, Poznań 1965, s. 499.

³ J. Flawiusz, *De Bello...*, 7, 5, 6.

okupantom, lecz rzeczywisty wkład tego autora w historię i dorobek kulturowy własnego narodu. Jak pisze we Wstępie do *Antiquitates*: „Myślę, że w swoim dziele, poświęconym naszym dawnym dziejom, dostatecznie jasno wyłożyłem jego przyszłym czytelnikom sprawę pradawnego pochodzenia naszego narodu żydowskiego, zachowania przezeń pierwotnej czystości rasowej i sposobu osiedlenia się w kraju, który dzisiaj zajmujemy. Historię tę, obejmującą okres pięciu tysięcy lat, napisałem w języku greckim podług naszych ksiąg świętych”⁴. Dziejopisarstwo Flawiusza ma charakter apologetyczny. Historyk ten staje w obronie religii i kultury żydowskiej przed zewnętrznymi atakami, głównie ze strony tradycji grecko-rzymskiej. „Prowadzona zaś równocześnie apologia cesarza Tytusa, wielkiego przeciwnika Żydów, świadczy o pedagogicznych wysiłkach autora, który dąży do pogodzenia Żydów z państwem rzymskim i do zachowania lojalności względem niego”⁵.

Przystępując do analizy podjętego w tytule artykułu problemu, podejmiemy próbę obiektywnej, niezależnej od oceny samego Flawiusza, analizy jego twórczości historycznej i jej znaczenia dla poznania niezwykle ważnego okresu historycznego starożytności. Artykuł będzie się składał z kilku części. Najpierw zostanie przedstawiona osoba i twórczość Flawiusza (I). Następnie, podstawową część artykułu stanowić będzie analiza czterech głównych dzieł Flawiusza (II), którymi są: *De Bello Judaico* (1), *Antiquitates Judaicae* (2), *Contra Apionem* (3) oraz *Vita* (4). Opis twórczości Flawiusza niewątpliwie wymaga próby oceny jego dorobku. To będzie kolejna część artykułu (III). Ostatni punkt artykułu (IV) będzie zawierał ogólny zarys innych dzieł historii żydowskiej (1) oraz wybranych ksiąg apokryficznych Starego Testamentu, nawiązujących do Flawiusza (2).

I. Życie i twórczość Józefa Flawiusza

Józef Flawiusz urodził się w Jerozolimie (37 r. n.e – 100 r. n.e.)⁶. Jego ojciec Matias pochodził z jednego z przedniejszych rodów kapłańskich, a matka była spokrewniona z Hasmonejczykami. Tutaj też, w Jerozolimie, otrzymał staranne wykształcenie, a następnie przez trzy lata przebywał wśród esseńczyków na Pustyni Judzkiej. Po powrocie do Jerozolimy, mając dziewiętnaście lat, przyłączył się do stronnictwa faryzeuszów, chociaż okoliczność pochodzenia z rodu kapłańskiego powinna go raczej skierować na drogę saduceizmu. Brał aktywny udział we wszystkich wydarzeniach, które wówczas miały miejsce. W 64 roku po Chr., wysłany do Rzymu z poselstwem, uzyskał uwolnienie kapłanów żydowskich

⁴ J. Flawiusz, *Contra Apionem* I.1.

⁵ A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w Dziejach Apostolskich*, Warszawa 2011, s. 120.

⁶ Zob. M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, Warszawa 1997; E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. 1, Poznań 1959, s. 611-618; Tenże, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 495-537.

oskarżonych przez prokuratora Feliksa (52-60 r.). Wróciwszy do Jerozolimy, przeciwstawiał się przygotowaniom do walki zbrojnej z Rzymem o niepodległość Judei. Jednak gdy powstanie wybuchło, wziął w nim udział. Przekonany, że szanse na zwycięstwo z wojskami rzymskimi są nikłe, opuścił Jerozolimę i udał się do Jotapaty. Zamknąwszy się w fortecy, stanął na czele obrońców. Forteca poddała się z powodu braku żywności i dotkliwych strat w szeregach obrońców. Flawiusz próbował ukryć się wraz z innymi czterdziestoma Żydami w cysternie. Gdy Rzymianie odkryli kryjówkę, Józef chciał się poddać, ale przebywający z nim w grocie żołnierze zaprotestowali, grożąc mu śmiercią. Przez przypadek ocalał życie i ostatecznie dostał się w ręce Rzymian⁷. Odtąd, obdarowany wolnością, pozostawał w najbliższym otoczeniu Wespazjana, doradzając mu w dalszym prowadzeniu wojny z Żydami. Następnie, przebywając na dworze cesarza Tytusa, wzywał oblężonych w Jerozolimie rodaków do poddania się. Po zdobyciu Jerozolimy Flawiusz opuścił Palestynę i osiadł w Rzymie. Tutaj uzyskał obywatelstwo rzymskie, wysoką pensję z państwowego skarbcza, a także posiadłości w Palestynie. Poświęcił się wyłącznie twórczości pisarskiej.

Flawiusz był czterokrotnie żonaty. Pierwsza żona prawdopodobnie zginęła w oblężonej Jerozolimie. Druga opuściła go, gdy przybył z Wespazjanem do Aleksandrii. Tam ożenił się po raz trzeci i doczekał trzech synów, z których jeden imieniem Hirkan przebywał wraz z ojcem w Rzymie. Z ostatniego małżeństwa miał dwóch synów: Justusa i Simonidesa Agryppę.

Józef Flawiusz jest autorem kilku dzieł historycznych istotnych dla poznania dziejów i kultury żydowskiej. Wśród nich wymienić należy przede wszystkim dzieje wojny Żydów z Rzymianami (66-70 r.) pod tytułem *De Bello Judaico*. Dzieło to było często wykorzystywane przez pisarzy chrześcijańskich. Z IV wieku po Chr. pochodzi parafraza tego dzieła, tak zwany *Hegezyp*, przypisywana Ambrożemu (PL 15,2061-2310). *Wojna Żydowska* została przełożona na wiele języków, między innymi syryjski, hebrajski i starosłowiański. W dziele tym znalazło się wiele ocen przychylnych Rzymianom, co stało się podstawą do oskarżeń Flawiusza ze strony Żydów o zdradę własnego narodu i współpracę z Rzymianami.

Aby przeciwstawić się oskarżeniom i uzyskać aprobatę rodaków, Flawiusz napisał dzieło *Antiquitates Judaicae* w dwudziestu księgach, ukazujące historię narodu izraelskiego od stworzenia świata do 66 roku po Chr. W ósmej księdze tego dzieła (VIII.3,3) znajduje się świadectwo, dotyczące, według niektórych, osoby Chrystusa, tak zwane *Testimonium Flavianum*⁸. Problemem dyskusyjnym jest to, czy Flawiusz kiedykolwiek zetknął się z chrześcijaństwem rzymskim i co

⁷ Zob. A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, s. 113.

⁸ Uczeni podkreślają, że pod względem stylistycznym tekst ten nie odbiega wprawdzie od stylu Flawiusza, ale zawiera pewne elementy chrześcijańskiego wyznania wiary. Zob. E. Dąbrowski, *Testimonium Flavianum*, w: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 873-890.

sądził o nowej religii. Dokumenty nie pozwalają na jakąś wiążącą odpowiedź w tej kwestii. Czy jednak – pyta Dąbrowski – „można przypuszczać, aby mieszkając przez lat z górą trzydzieści w Rzymie i stykając się z wieloma ze swych współwyznawców, a w każdym razie śledząc rozwój gminy żydowskiej w tym mieście, posiadającym liczne synagogi, Józef nie natknął się na chrześcijaństwo, które wzmocnione śmiercią św. Piotra (64 r.) i św. Pawła (67 r.) rozwijało się dalej i już na początku II wieku zdobyło się na sławne katakumby [...]. Byłoby istotnie co najmniej dziwne, gdyby Józef przez tak długi czas swego pobytu w Rzymie nie natknął się na chrześcijaństwo”⁹.

Poza wspomnianymi już dziełami Flawiusza (*De Bello Judaico* i *Antiquitates Judaicae*) jest on także autorem swojej autobiografii (Josephu bios) *Vita* oraz dzieła *Contra Apionem*, w którym broni judaizmu przed atakami innych pisarzy.

Dzieła Flawiusza były chętnie wykorzystywane przez pisarzy kościelnych (św. Hieronima, Euzebiusza z Cezarei) i zostały przetłumaczone przez polskich autorów. Należy tu wymienić: *Dzieje wojny żydowskiej przeciw Rzymianom* Niemojewskiego (Kraków 1906), *Dawne dzieje Izraela* (I-III) Lippomana (Warszawa 1929), *Dawne dzieje Izraela* Kubiaka i Radożyckiego (Poznań 1962, ²1979, 1997), *Przeciw Apionowi* Radożyckiego (Poznań 1986)¹⁰.

II. Analiza głównych dzieł Józefa Flawiusza

1. *De Bello Judaico*

Pierwszym dziełem Józefa Flawiusza jest historia wojny żydowsko-rzymskiej, zakończonej zburzeniem Jerozolimy i świątyni¹¹. Tytuł tego dzieła znany był w trzech odmianach. Za najbardziej prawdopodobny pierwotny tytuł uznaje się: *Peri aloseos* (to jest: *O zdobyciu*, z domyślnym: *Jerozolimy*). Dopiero później pojawił się tytuł *Wojna żydowska*. Zasadniczą treść tego dzieła stanowią wydarzenia z lat 66-70 po Chr. Mając na uwadze czytelników ze świata grecko-rzymskiego, autor stara się „obciążać winą za katastrofę narodową żydowskich zelotów, w pozytywnym świetle ukazać arystokrację żydowską i wysławiać Wespazjana i Tytusa”¹². Dzieło wprowadza obszerny Wstęp, sięgający czasów Antiocha IV Epifanesa (175-164 r.), a kończy opis skutków wojny z Rzymem. We Wstępie Flawiusz deklaruje, że napisał dzieło, aby ukazać prawdziwy przebieg wojny Żydów z Rzymianami, którą – jak pisze – historycy różnie przedstawiają: „Jedni,

⁹ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 500.

¹⁰ W Polsce o twórczości Józefa Flawiusza, poza cytowanym wyżej Dąbrowskim, pisali: K. Głombowski, *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa 1982 (²1990), s. 254-255; M. Starowieyski, *Józef Flawiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, T. 8, Lublin 2000, s. 168-169.

¹¹ Zob. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 267.

nie będąc sami świadkami wydarzeń, zebrali chaotyczne i sprzeczne ze sobą opowieści, które zasłyszeli, i opisują je na sposób sofistyczny, drudzy wprawdzie patrzyli na rozgrywane się wypadki, lecz fakty ukazali w fałszywym świetle już to z chęci przypodobania się Rzymianom, już to z nienawiści do Żydów¹³.

Dzieło składa się z siedmiu ksiąg. Księga pierwsza to opis dziejów Judei, zdobywanej przez Antiocha IV Epifanesa, powstania Machabejczyków i Hasmonejczyków – aż do śmierci Heroda Wielkiego. Księga druga rozpoczyna się opisem panowania Archelausa, a następnie przedstawiona jest historia rządów prokuratorów rzymskich, Heroda Agryppy, aż po pierwszy rok wojny. Księga trzecia wprowadza na scenę Wespazjana i opisuje działania wojenne na terenie Galilei. Księga czwarta poświęcona jest dalszym działaniom wojennym na terenie całego kraju, w tym także oblężeniu Jerozolimy. Księga piąta zawiera opis wewnętrznej sytuacji w oblężonej Jerozolimie: beznadziejność sytuacji oblężonych i konflikty zwalczających się stronnictw. Księga szósta przedstawia tragiczną sytuację zdobytej Jerozolimy: zburzenie twierdzy Antonii, pożar świątyni oraz rzeź obrońców stolicy. Księga ostatnia, siódma, opisuje skutki wojny żydowskiej w Judei oraz poza jej granicami. Księga kończy się opisem zdobycia twierdzy Masada i zdławienia powstania w Cyrenie. Chcąc usprawiedliwić swój udział w wojnie, Flawiusz podkreśla, że winę za jej wywołanie i klęskę nie ponoszą ani arcykapłani czy faryzeusze, ani Rzymianie, lecz stronnictwo żydowskich fanatyków¹⁴.

Wojna żydowska została napisana w języku aramejskim, następnie w latach 75-79 po Chr. przetłumaczona na język grecki i przeznaczona dla Żydów przebywających w diasporze. Później została przetłumaczona na język grecki: „Postanowiłem dać dzieje tej wojny w opracowaniu greckim, jak to już pierwej byłem uczynił dla cudzoziemców, pozostających pod panowaniem rzymskim, w ich mowie ojczystej¹⁵. W państwie rzymskim istniała liczna diaspora żydowska, która nie znała innego języka poza greckim. Przekład grecki nie należy rozumieć w dzisiejszym znaczeniu jako dokładne oddanie oryginału, ale jako opracowanie nowe, pozostające oczywiście w ścisłym związku treściowym z oryginałem.

Greckie opracowanie księgi jest dziełem Flawiusza, choć niewątpliwie posiłkował się greckimi współpracownikami. Flawiusz sam to przyznaje: „Gdy miałem już cały materiał historyczny gotowy, przy pomocy kilku osób, potrzebnych mi ze względu na język grecki, opisałem wypadki dla potomności¹⁶”.

¹³ Cyt. za: A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, s. 115.

¹⁴ Flawiusz tak argumentuje: „W czasie bowiem, kiedy doszło do wybuchu tego, jak powiedziałem, największego buntu, państwo rzymskie trawiła choroba wewnętrzna. Tymczasem u Żydów wykorzystano tę niespokojną sytuację; stronnictwo rewolucyjne wznieciło powstanie, które pod względem posiadanych sił i środków stało wówczas u szczytu” (*De Bello Judaico* I.2).

¹⁵ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 504.

¹⁶ Tamże, s. 507.

Źródłami, na jakich opierał się Flawiusz, były jego własne doświadczenia i wspomnienia z okresu bezpośrednich przygotowań do powstania i z jego przebiegu, urzędowe dokumenty z archiwów rzymskich oraz historia Mikołaja z Damaszku, obejmująca w stu czterdziestu księgach dzieje świata, od czasów najdawniejszych do śmierci Heroda Wielkiego.

Dzieło zostało wydane po 75 roku, gdyż wspomniana jest w nim Świątynia Pokoju, którą w tym właśnie roku otworzył Wespazjan, a przed rokiem 79, w którym ten umarł, ponieważ Flawiusz pisze, że pierwsze egzemplarze dzieła wręczył Wespazjanowi i jego synowi Tytusowi.

Wiarygodność historyczna dzieła Flawiusza nie budzi zasadniczych wątpliwości. Znakomity badacz Flawiusza Thackeray pisał: „Opis naszego autora w swoim głównym zarysie trzeba przyjąć jako zasługujący na wiarę”¹⁷. Podobnie Ciecieląg: „Nie ma poważniejszych podstaw do negowania historycznej wartości dzieła, które jest też wartościowe pod względem literackim”¹⁸. Wprawdzie – pisze Dąbrowski – dzieło to było „pomyślane jako wysławianie Wespazjana i Tytusa [...] z czego jednak nie wynika, że opisujący wojnę historyk musiał zniekształcać fakty lub naginać je do potrzeb chwili”¹⁹. Jeśli znajdują się w tym dziele jakieś nieścisłości historyczne, to dotyczą one bardziej sposobu, w jaki Flawiusz opisuje wojnę judejską, niż samych wydarzeń. Sądzę, że w takim duchu należałoby tłumaczyć uwagi krytyczne niektórych autorów²⁰.

2. *Antiquitates Judaicae*

Jednym z powodów napisania tego dzieła była chęć Flawiusza zrehabilitowania się w opinii własnych rodaków. Rola Flawiusza w czasie wojny z Rzymianami, a także samo dzieło *Wojna żydowska* spowodowały bowiem, że Żydzi okazywali mu niechęć, a nawet oskarżali o popełnienie zdrady narodowej. A jednak Flawiusz nie zapomniał o własnym pochodzeniu i łączności z historią swego narodu. W sposób szczególny wpłynęło na to panowanie cesarza Domicjana i wszczęte przez niego prześladowanie Żydów z powodu nieuiszczania przez nich podatku na świątynię Jowisza Kapitońskiego. Odtąd Flawiusz chce być historykiem wiernym ideałom własnego narodu. Dlatego w zakończeniu swego dzieła obiecuje wrócić jeszcze do *Bello Judaico* i opracować je na nowo.

¹⁷ H.S. Thackeray, *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1967, s. 49.

¹⁸ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni (538 r. przed Chr. – 70 r. po Chr.)*, Kraków 2011, s. 244.

¹⁹ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 510.

²⁰ Zob. S. Witkowski, *Historiografia grecka*, Kraków 1927, s. 3 i 264; K. Morawski, *Rzym i narody*, Warszawa 1924, s. 161. Doniosłość dzieł historycznych Flawiusza podkreślał Niemojewski w: *Dzieje wojny żydowskiej przeciw Rzymianom*, Kraków 1906, s. XVI.

Celem dzieła *Antiquitates* było ukazanie grecko-rzymskiemu światu istoty judaizmu²¹ i podkreślenie, że „ludzie posłuszni woli Bożej i zachowujący prawa ogłoszone przez mądrego prawodawcę niewiarygodnej wprost zażywiają pomyślności i obsypywani są przez Boga wszelkimi dobrami; gdy zaś zstąpią z tej drogi, o najbłahsze nawet potykają się przeszkody i w niepowetowane klęski obracają się wszystkie ich, choćby najbardziej pomyślne, zabiegi” (*Antiq.* I.1,3). Pisząc swoistą apologię narodu żydowskiego (*Antiq.* I.2,1), Józef gloryfikuje przeszłość Izraela.

Treść dzieła. Swoje nowe dzieło Flawiusz zatytułował: *Judaiké Archaiologia* (*Antiquitates Judaicae*), i podzielił je na dwadzieścia ksiąg. Jak już zaznaczyliśmy, dzieło to obejmuje historię Izraela od stworzenia świata do 12 roku panowania Nerona, to jest do 66 roku po Chr. W pierwszych dziesięciu księgach opisana jest historia Izraela od stworzenia świata do końca niewoli babilońskiej. Druga połowa dzieła poświęcona jest zdarzeniom od niewoli babilońskiej do wybuchu wojny z Rzymianami (historia tej wojny jest ostatnim rozdziałem dzieła).

W pierwszych jedenastu księgach Flawiusz opiera się na Biblii. Księgi te to właściwie parafraza ksiąg biblijnych. Przy czym pomija on wiele fragmentów Biblii, na przykład nie uwzględnia ksiąg prorockich. Jak powiada we Wstępie do dzieła, jego zamiarem było „przedstawić na podstawie pism hebrajskich całość [...] dawnych dziejów i ustroju państwowego” (Prolog, 2). Opisywana przez niego historia rozwija się równoległe do dziejów Izraela. Naturalnie, nie chodziło tu o przekład Biblii w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, ale o opracowanie napisane w oparciu o tematy biblijne. Józef chciał stworzyć własną wersję historii, tylko opartą na Biblii, stąd zamieszczenie licznych dodatków i uzupełnień, których nie ma w księgach biblijnych²². Pomijając niektóre tematy, uzupełniając inne, Flawiusz nie zniekształcił sensu biblijnych dokumentów, na których się opierał. Trzeba dodać, że o ile w pierwszych jedenastu księgach Józef mógł swobodnie korzystać z opisanych dziejów Izraela, to poczynając od księgi dwunastej, mógł to robić tylko w nieznacznym stopniu.

Wstęp dzieła. Na wstępie Flawiusz wymienia imię Epafrodyta, któremu przypisuje inicjatywę powstania dzieła i troskę o wydanie nie tylko *Antiquitates*, lecz także dwóch pozostałych dzieł: *Contra Apionem* oraz *Vita*. „Jego zachęty – pisze Flawiusz w Prologu – pełne tej gorącej życzliwości, jaką zawsze otacza on twórczość ludzi utalentowanych, dodały mi otuchy, a jednocześnie sam wstydziłem się siedzieć beczynnie, gdy taka wspaniała czekała mnie praca” (Prolog, 2).

²¹ W Przedmowie do *Antiquitates Judaicae* Flawiusz pisze: „Niniejszą pracę podejmuję w nadziei, iż wszystkim Grekom wyda się ona godna uwagi, jako że księgi te mają przedstawić, w oparciu o pisma hebrajskie, całość naszych dziejów i ustroju państwowego” (*Antiq.* I.2,1).

²² Zob. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, s. 244.

Kim był ów Epafrodyt? W drugiej połowie I wieku po Chr. znane były w Rzymie dwie postacie o tym imieniu. Pierwszą z nich był Bityńczyk, wyzwoleniec Nerona, jego sekretarz i powiernik. Cesarz Domicjan skazał go na wygnanie, a wkrótce potem na śmierć. Pozostaje zatem inny Epafrodyt. Imię to nosił także człowiek pochodzący z Cheronei, uczeń Archiasa, gramatyka z Aleksandrii. Początkowo niewolnik, później wyzwolony. Doczekał się niezwyklej kariery, na co wskazuje fakt, że miał w Rzymie dwa domy i olbrzymią bibliotekę liczącą 30 tysięcy tomów. Dożył 75 lat i umarł za cesarza Trajana. W jego bibliotece należałoby szukać niektórych źródeł dla *Antiquitates*. Trudno jednoznacznie orzec, która z wymienionych dwóch postaci była protektorem Flawiusza. Opinie uczonych są podzielone.

Źródła. Nie ulega wątpliwości, że do napisania dzieła, obejmującego niemal dwa tysiące lat historii, Flawiusz musiał korzystać z wielu źródeł. Wśród nich wymienia się zwykle: Biblię, Haggadę, historyków greckich i rzymskich oraz Filona z Aleksandrii.

a. Biblia

Jak wyżej powiedziano, w pierwszych jedenastu rozdziałach swego dzieła Flawiusz opierał się głównie na Biblii. Dokładnie nie wiadomo, którym tłumaczeniem Biblii się posługiwał. Wielu autorów sądzi, że używał tekstu hebrajskiego, inni natomiast – i to stanowisko jest bardziej prawdopodobne – że posługiwał się zależnie od potrzeby obydwoma tekstami: greckim i hebrajskim²³.

b. Haggada

Źródło to zawiera rabinackie objaśnienia tekstów Starego Testamentu z zastosowaniem do aktualnej sytuacji życiowej i historycznej. Ale znajdujemy w niej także szczegóły, które nie mają oparcia w tekstach biblijnych²⁴. Zaslugują one na uwagę, ponieważ stanowią nie tylko nowe interpretacje biblijne, ale także interpretacje zdarzeń pozabiblijnych, przekazywanych w ustnej tradycji. Haggada nie tylko upiększała zdarzenia, nadając im własną, nieraz niezamierzoną przez autora biblijnego, interpretację, ale tworzyła nowe fakty, w celach głównie apologetycznych.

Przykładem owych poszerzeń interpretacyjnych tekstów biblijnych może być relacja o małżeństwie Mojżesza z Etiopką Tarbis (zob. Lb 12,1). Małżeństwo to w Haggadzie przybrało formę romansu wojennego. Oto Mojżesz został mianowany przez faraona dowódcą wojsk egipskich w wyprawie przeciw Etiopom. W czasie oblężenia ich stolicy, Tarbis, zobaczywszy Mojżesza, zakochała

²³ H.S.J. Thackeray uważa, że z *Pentateuchu* Flawiusz korzystał niemal wyłącznie z semickiego oryginału, a poczynając od Ksiąg Samuela aż do końca – z tekstu greckiego (Tenże, *Josephus...*, s. 40).

²⁴ Zob. R. Rubinkiewicz, *Haggada*, w: *Encyklopedia Katolicka*, T. VI, Lublin 1993, s. 469-470; zob. też S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 11-19.

się w nim i w zamian za obietnicę małżeństwa poddała miasto. Mojżesz poślubił Tarbis i jako zwycięzca wrócił z nią do Egiptu (Antiq. 2,10,1-2). W Haggadzie Salomon otrzymał od Boga tajemniczą moc nad złymi duchami: „Bóg obdarzył go również znajomością sztuki, stosowanej przeciwko demonom w celu wspomagania i leczenia ludzi” (Antiq. 8,2,5).

c. Historycy i pisarze grecko-rzymscy²⁵

W dwunastej księdze swego dzieła Flawiusz wymienia postać Aleksandra Macedońskiego i jego zwycięstwo pod Issos w 333 roku przed Chr. I na tym kończy się biblijny wątek dziejów Izraela. Odtąd, z braku źródeł biblijnych, żydowski historyk musiał się oprzeć na dostępnych mu źródłach pozabiblijnych. Jednym z głównych jest *Historia* Mikołaja z Damaszku, z której Flawiusz zaczerpnął imiona władców perskich, syryjskich i egipskich. Sam Flawiusz powołuje się na jeszcze drugie źródło – *Historię* Polibiusza (200-118 przed Chr.). Ważnym źródłem była następnie wspomniana już biblioteka Epafrodyta w Rzymie, a także dzieła Strabona (65 r. przed Chr. – 20 r. po Chr.). Cztery pierwsze księgi historii Strabona zawierają opis zdarzeń po śmierci Aleksandra Wielkiego.

W księgach 12-14 Flawiusz nawiązuje do historii innych narodów, zwłaszcza Syryjczyków i Partów. Księgi 15-17 poświęcone są analizie dziejów i panowania Heroda, w tym także opisom jego życia domowego, blaskom i ceniom jego rządów. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy Flawiusz opierał się na jakimś nieznanym dziele, czy był to jego osobisty wkład oraz w jakim stopniu opierał się w opisie historii Heroda na *Historii* Mikołaja z Damaszku.

Historia Heroda Wielkiego kończy się deportacją jego następcy Archelausa w 6 roku po Chr. Pozostałych 60 lat, to jest do wybuchu wojny w 66 roku, jest przedmiotem opisów Flawiusza w końcowych trzech księgach (18-20). Autor, opierając się na urzędowych dokumentach rzymskich, opisuje rządy prokuratorów, Agryppy I, Agryppy II, panowanie Klaudiusza i Kaliguli oraz niepokoje w Aleksandrii i w Palestynie.

Poza wymienionymi wyżej źródłami historycznymi Flawiusz czerpał również z dzieł innych historyków starożytności, których dzieła zaginęły lub przechowały się jedynie we fragmentach. Do nich należy Posydoniusz z Apamei (ok. 135-50 r. przed Chr.), autor *Historii* w 52 księgach. Flawiusz cytuje go w *Contra Apionem* (2,7). Z tego źródła pochodzą prawdopodobnie wiadomości z okresu panowania Hasmonejczyków: Hirkana, Arystobula i Aleksandra Janneusza. Natomiast we Wstępie do *Antiquitates* (1,15) Flawiusz cytuje Aleksandra Polihistoryka (I w. przed Chr.). Wśród innych autorów cytowanych przez Flawiusza warto wymienić: Manetona, Berozusa, Herodota, Liwiusza, Hekateusza z Abdery,

²⁵ Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 523-526.

Polibiusza, Strabona. Flawiusz wymienia również imiona poetów i pisarzy, między innymi Homera, Hezjoda, Megastenesa i Menandera. Można zakładać, że dzieła wymienione przez Flawiusza znajdowały się w bibliotece Epafrodyta, do których żydowski historyk miał dostęp. Wymienić w końcu należy grupę pisarzy judeo-chrześcijańskich, którzy tematy z dziejów Izraela uwzględniali już przed Flawiuszem. Należą do nich: Demetriusz (III w. przed Chr.), Eupolemus (II w. przed Chr.), Artapanus (I w. przed Chr.). „Byłoby dziwne – pisze Dąbrowski – gdyby historyk żydowski nie sięgnął do tych opracowań, istniejących na długo przed nim i przeznaczonych również dla czytelników greckich”²⁶.

d. Filon z Aleksandrii²⁷

Wśród wielu cytatów greckich nie ma w *Antiquitates* ani jednego cytatu z dzieł Filona. Wydaje się to dość zrozumiałe, zważywszy na to, że Filon działał w Aleksandrii, Flawiusz zaś w Palestynie, a później w Rzymie. Jednak niektórzy uczeni przyjmują, że Józef wprawdzie nie cytuje Filona, to jednak jego twórczość znał. Ma to być widoczne w niektórych szczegółach. Na przykład, według Rdz 6,16 Arka Przymierza była trzypiętrowa, zaś Filon i Flawiusz, wbrew Biblii, nazywają ją arką czteropiętrową.

Ocena dzieła *Antiquitates*. Dzieło Flawiusza w średniowiecznym świecie chrześcijańskim cieszyło się dużym uznaniem. W czasach nowożytnych natomiast zaczęły się pojawiać głosy krytyczne. Zarzucano Flawiuszowi przede wszystkim samowolne, tendencyjne wykorzystywanie źródeł, oceny podyktowane subiektywnym podejściem do faktów historycznych. W sumie *Antiquitates* oceniano jako nieudaną próbę zakresłonej na wielką miarę historii Izraela.

Oceny krytyczne wygłaszali też polscy uczeni. Morawski napisał: „Jeżeli Józef Flawiusz myślał, że przez to dzieło o dziejach żydowskich stworzy dla Żydów i dla świata nabytek nieśmiertelny, to się oczywiście pomylił. Talent autora nie dorósł do takiego zadania”²⁸. Sinko z kolei zarzuca Flawiuszowi, że korzystał ze źródeł przez siebie „nieoglądanych, a nawet tradycję biblijną czerpał z drugiej ręki”²⁹. Mędała stwierdza, iż „panuje dość powszechna opinia, że na ogół osobisty wkład autora jest niezbyt duży. Stąd ze względu na brak źródeł, autor zostawił dużą lukę odnośnie do czasów od Nehemiasza do Antiocha IV Epifanesa”³⁰.

Wydaje się, że bardziej obiektywną ocenę dzieła Flawiusza przedstawił Dąbrowski. Podkreśla on, że wprawdzie Flawiusz „nie stanął na wysokości

²⁶ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 526.

²⁷ Zob. tamże, s. 526-527.

²⁸ K. Morawski, *Rzym i narody*, Warszawa 1924, s. 170.

²⁹ T. Sinko, *Literatura grecka*, I-III, Kraków 1931-1954.

³⁰ K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1955 (21987); J. Łanowski, *Literatura Grecji starożytnej w zarysie*, Warszawa 1987.

zadania i nie jest historykiem klasy Tacyty³¹, to jednak mimo uchybień i błędów, „*Antiquitates* są dla nas jedynym źródłem dla poznania ważnej epoki dziejów Izraela, na którą tylko mdłe światło rzucają apokryfy³². Zdaniem Dąbrowskiego „można się na Józefa oburzać, że korzystał niedbale z dostępnych mu źródeł lub że tendencja apologetyczna przesłaniała mu spojrzenie [...], ale obejść się bez jego *Antiquitates* w badaniach nad genezą i powstaniem chrześcijaństwa – niepodobna³³”.

3. *Contra Apionem*

Za panowania Domicjana rozpoczęło się prześladowanie Żydów oskarżonych o bezbożność w sensie nieuznawania bogów państwowych. Bezpośrednim powodem, jak już zaznaczyliśmy, było uchylanie się Żydów od płacenia podatków na rzecz świątyni Jowisza Kapitońskiego (*fiscus judaicus*). Prześladowania nasiliły się za panowania cesarza Kaliguli (37-41 r.), gdy na czele prześladowców stanął Apion, retor pochodzenia egipskiego (autor zaginionej *Historii Egiptu*). Głosił on, że Żydzi są potomkami trędowatego plemienia Żydów wypędzonych z Egiptu, że uprawiają kanibalizm rytualny. Tak więc do zarzutu bezbożności dołączyły nowe oskarżenia.

Widząc niebezpieczeństwa grożące Żydom, Flawiusz postanowił wystąpić w obronie swego narodu. Owocem tej decyzji jest dzieło nazywane powszechnie *Contra Apionem*. (Aczkolwiek do dziś nie ma pewności, jaki w rzeczywistości tytuł nosiło to dzieło.) Składa się ono z dwóch ksiąg, zaopatrzonych we Wstęp. W księdze pierwszej głównym tematem jest starożytność Izraela. Starożytność ta jest niemal nieznaną historykom greckim, ale z tego nie wynika – pisze Flawiusz – że naród izraelski nie ma udokumentowanej przeszłości. Flawiusz wymienia egipskiego pisarza Manetona (III w. przed Chr.) oraz Chaldecyżka Berozusa (ok. 330-250 r. przed Chr.). Berozus w swych *Dziejach Babilonii* wymienia społeczność żydowską. Maneton pisał o Żydach, że powstał z owej rzeszy trędowatych wygnanych z Egiptu, a od niego przejęli tę wiadomość inni pisarze. Flawiusz wykazuje w swoim dziele niedorzeczność tych zarzutów.

W księdze drugiej Flawiusz odpiera inne zarzuty przeciwko Żydom, a łączy je właśnie z Apionem. Argumentacja Flawiusza ma wymiar negatywy i pozytywnej. Najpierw odpiera zarzuty, w tym także zarzut o bezbożność (w znaczeniu nieuznawania bogów państwowych), a następnie stara się ukazać wyższość religii Izraela na przykładzie takich tematów, jak pojęcie Boga, instytucja małżeństwa i rodziny, cześć dla rodziców, stosunek do innych narodów. Dzieło kończy krytyką religii Greków i pochwałą swego narodu. Jak pisze Najda, Flawiusz „kreśli

³¹ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 530-531.

³² Tamże, s. 529.

³³ Tamże, s. 531.

idealny obraz społeczeństwa żydowskiego oraz prawodawstwa Mojżeszowego, z którego wiele nauczyli się filozofowie greccy³⁴.

Cel, jaki przyświecał autorowi dzieła *Contra Apionem*, zdeterminował jego rodzaj literacki. O ile *Antiquitates* jest dziełem historycznym, to w *Contra Apionem* chodzi o odpowiedź na konkretne zarzuty wysuwane przeciwko Żydom. Dlatego możemy mówić o apologetycznym charakterze dzieła³⁵. Flawiusz przeprowadza polemikę, w której możemy wyróżnić trzy etapy dowodzenia:

- narratio (przedstawienie zarzutów),
- argumentatio (polemika z zarzutami, odparcie ich),
- recapitulatio (powrót do zarzutów w celu stwierdzenia ich bezwartościowości)³⁶.

Do takiego rodzaju literackiego (apologia) nawiąże również pierwotne chrześcijaństwo. Apologeci chrześcijańscy (Arystydes, Tacjan, św. Augustyn, Tertulian i inni) posługiwali się będą apologiami w polemice z Grekami i Rzymianami.

Badacze starożytności bardzo wysoko oceniają dzieło *Contra Apionem*. Bałaban napisał: „*Contra Apionem* jest [...] jednym z najlepszych pism apologetycznych, i co do swego układu, i co do treści stoi wyżej od współczesnych, ale także i późniejszych³⁷”.

Trzeba podkreślić, że wydanie tego dzieła było ze strony Flawiusza aktem dużej odwagi. Pisał je bowiem w czasie, gdy w społeczeństwie rzymskim wzrastała się niechęć do judaizmu, między innymi za sprawą odmowy Żydów płacenia podatków na pogański kult. Niezależnie od tego wartość historyczna i literacka dzieła zasługują na uznanie. Poza tym Flawiusz powołuje się na wielu pisarzy greckich, znanych i nieznanymi, na przykład na dzieło *Aigyptiaka* Manetona. Zdaniem Dąbrowskiego „przytaczane w *Contra Apionem* dłuższe czy krótsze fragmenty z ich dzieł, są jedynymi, które się przechowały. I w tym jest niemała zasługa apologety żydowskiego, bez względu na to, czy czerpał je z pierwszej ręki, czy też z opracowań wtórnych istniejących za jego czasów³⁸”. Pochlebnie ocenia to dzieło Flawiusza również Ciecieląg: „*Contra Apionem* było wyznaniem wiary tego faryzejskiego arystokraty, który co prawda związał swój los z rzymskimi zdobywcami, ale nie przestał być prawowiernym Żydem, zażarcie walczącym w obronie dobrego imienia swoich rodaków³⁹”.

³⁴ A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, s. 117.

³⁵ Apologetyka żydowska zrodziła się w Aleksandrii, gdzie między innymi powstało dzieło *Apologia Żydów* autorstwa Filona z Aleksandrii.

³⁶ Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 533.

³⁷ M. Bałaban, *Josephus Flavius*, Lwów 1904, s. 28.

³⁸ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 534.

³⁹ J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, s. 245.

4. Vita

Tytuł dzieła sugeruje, że jest to autobiografia. O pewnych szczegółach z życia Flawiusza jest jednak mowa tylko na początku dzieła. Mówią one o jego działalności przed wojną judejsko-rzymską (Vita 1-27) i o jego rzymskiej karierze na końcu dzieła (Vita 414-430). Główną treść dzieła stanowi polemika z Justusem z Tyberiady (ok. 30-101 r. po Chr.), sekretarzem Agryppy II i autorem dzieła *Kronika królów żydowskich. Od Mojżesza do Agryppy II*. Dzieło to, z wyraźną tendencją polemiczną, napisał Justus wkrótce po ukazaniu się *Wojny żydowskiej* Flawiusza. Zarzuca on Flawiuszowi, że jego opis „nie tylko nie odpowiada rzeczywistości przebiegowi wydarzeń galilejskich, ale ponadto zniekształca rolę przywódców powstania galilejskiego z samym Józefem na czele”⁴⁰. Mianowicie – powiada Justus – Flawiusz, jako inicjator powstania, ponosi odpowiedzialność za jego klęskę, tym bardziej, że bezlitośnie tępił wszystkie głosy przeciwstawiające się jego zgubnej polityce. Broniąc się przed zarzutami Justusa, Flawiusz nie tylko odrzuca oskarżenia, ale także odwołuje się do Wespazjana i Tytusa, od których zbierał pochwały za swoje dzieło. Ponadto, do dawnego swego opisu *Wojny żydowskiej* w dziele *Vita* dodaje wiele szczegółów z okresu swego urzędowania w Galilei. Ukazuje w korzystnym dla siebie świetle wiele szczegółów swego postępowania i swoje działania dowódcze w Galilei. Omawia też własne wybory moralne, sięgając przy tym do motywacji religijnych⁴¹.

III. Oceny historycznego dorobku Józefa Flawiusza

W ocenie Józefa Flawiusza, jako człowieka i jako historyka, istnieje wielka rozbieżność opinii między uczonymi zarówno żydowskimi, jak i chrześcijańskimi. Przeważają jednak opinie negatywne, ale są też opinie umiarkowane oraz takie, które podkreślają historyczną wartość jego dzieł w badaniach naukowych nad tym okresem⁴². Bałaban napisał: „Josepfus jest wyrazem swego czasu, nie gorszy i nie lepszy od swoich współczesnych, i dlatego, ilekroć nie osłania się nimbem erudycji i nie chce rzeczy jakiejś umyślnie źle przedstawić, stanowi dla historyka znakomity typ wykształconego faryzeusza z epoki upadku państwa”⁴³. Natomiast Eisler nazywa go z przekąsem „wielkim człowiekiem honoru, który dał przykład, jak z pewnym sprytem i zdolnością dostosowania się można nawet przy pożarze świata ugotować swą żebraczą zupę [...]. Podobno wystawiono mu

⁴⁰ E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 535.

⁴¹ Zob. A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, s. 116; Z. Kubiak i J. Radożycki, *Józef Flawiusz. Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962.

⁴² Zacytowane niżej opinie przytaczam za: E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 501-522.

⁴³ M. Bałaban, *Josephus Flavius*, s. 29.

posąg w Rzymie i nie jest wykluczone, że kiedyś go odnajdą, jeśli już dotychczas nie został odnaleziony, a pozbawiony podpisu zdobi jakieś nieznaczące zbiory⁷⁴⁴.

Autorzy chrześcijańscy również oceniają go krytycznie. „Był człowiekiem próżnym i zadowolonym z samego siebie – pisze Felten – usiłującym bronić przede wszystkim swoich własnych interesów. Nawet z jego *Autobiografii* wynika, że świadomie zdradzał własny naród⁷⁴⁵. Krytycznie ocenia go Ricciotti: „Józef jest człowiekiem nędznym, pobawionym charakteru, gotowym do wszelkich ustępstw na swoją korzyść, ustawicznie zajęтым nastawianiem żagli – zależnie od warunków – na sprzyjające wiatry, aby utrzymać się na powierzchni nawet po katastrofie⁷⁴⁶. Bardzo negatywnie ocenia Flawiusza Shanks: „Podobnie jak większość starożytnych historyków, Józef jest plagiatorem. Swobodnie przywłaszczał sobie prace innych, często bez informowania czytelnika o źródłach. A owe źródła same w sobie bywają też często fałszywe. Przykładowo, do prezentacji Heroda jego głównym źródłem były pisma Mikołaja z Damaszku, herodowego urzędnika i przez to historyka skrajnie stronniczego⁷⁴⁷. Natomiast pozytywnie ocenia go Thackeray: „Po klęsce narodowej całą energię swego późniejszego życia poświęcił on starannemu opisowi historii swego narodu i jego obrony przeciw złośliwym oszczerstwom świata. Jego świetna apologia judaizmu, to jest *Contra Apionem*, jest ukoronowaniem zasług, jakie oddał narodowi. Toteż niezawodnie zasłużył sobie na miano patrioty⁷⁴⁸.

Wśród współczesnych autorów polskich opinie są również podzielone. Mędała pisze: „Nie wszystkie dzieła Flawiusza mają równorzędną wartość historyczną. Uważa się, że *Wojna Żydowska* jest dziełem starannie napisanym, niż *Dawne dzieje Izraela* [...]. Niemniej jego spuścizna literacka dalej pozostaje jednym z najważniejszych źródeł odnośnie do historii judaizmu w I wieku przed Chr. i w I wieku po Chr., bogatym źródłem topografii Palestyny oraz ważnym źródłem historycznym zhellenizowanego judaizmu w starożytnym świecie⁷⁴⁹. Z kolei Najda stwierdza: „Wiele zawartych w *Autobiografii (Vita)* informacji jest sprzecznych z zamieszczonymi wcześniej przez niego w *Wojnie Żydowskiej*, co podważa wiarygodność historyczną tego pisarza⁷⁵⁰.

Jak więc należy ocenić historyczną twórczość Flawiusza? Wydaje się, że piśmiennictwo historyczne nakłada pewną interpretacyjną formę na przeszłość, na

⁴⁴ *Jesus basileus ou basileusas*, Heidelberg 1929, s. XLII, cyt. za: E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 501.

⁴⁵ Cyt za: E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki...*, s. 501.

⁴⁶ G. Ricciotti, *Flavio Giuseppe tradotto e commentato*, Torino 19492, s. 34n.

⁴⁷ H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2007, s. 390.

⁴⁸ H.S.J. Thackeray, *Josephus. The Man and the Historian...*, s. 22.

⁴⁹ S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, s. 269.

⁵⁰ A.J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna...*, s. 118.

wydarzenia już dokonane. To samo odnosi się do oceny wiarygodności spuścizny historycznej Józefa Flawiusza. Jeśli nawet nie spełnia ona wszystkich cech i wymagań współczesnej naukowej historiografii, to pozostaje na pewno niezwykle cennym źródłem do poznania zawiłych procesów historycznych tego okresu.

IV. Inne dzieła historyczne i apokryficzne, nawiązujące do historii Izraela i do Józefa Flawiusza

1. Inne dzieła historiografii żydowskiej

Dzieła Flawiusza to niewątpliwie podstawowy dokument historiografii żydowskiej. Oprócz nich mamy jednak jeszcze inne źródła żydowskie, dotyczące tego samego okresu historycznego. Ich uwzględnienie w niniejszym artykule pozwoli głębiej wniknąć w ducha epoki, którą w znacznej mierze uwzględniają prace Flawiusza.

Filon z Aleksandrii (ok. 30-20 r. przed Chr. – ok. 30 r. po Chr.). Autor ten pochodził z jednej z najznakomitszych rodzin żydowskich w Aleksandrii. Należał do elity społeczności żydowskiej w tym mieście, na co wskazuje fakt objęcia przez niego przewodnictwa delegacji, która udała się do Rzymu w sprawie pogromu Żydów w 38 roku po Chr. Zachowały się trzy zasadnicze grupy jego pism: pisma o tematyce filozoficznej, egzegetycznej oraz dzieła historyczno-apologetyczne. W ostatniej grupie wymienić należy *Adversus Flaccum* i *Legatio ad Gaium*. Jest w tych pracach dużo treści apologetycznych, ale są również ważne informacje historyczne. Pierwsze z tych dzieł opisuje okres sprawowania prefektury w Egipcie przez Awiliusza Flakkusa i pogrom ludności żydowskiej w Aleksandrii w roku 38 po Chr. Z kolei *Legatio* (pięć ksiąg) opisuje historię poselstwa do cesarza Kaliguli oraz jego wynik w postaci decyzji cesarza Klaudiusza⁵¹.

Psalmy Salomona. Zachowało się osiemnaście tych psalmów w przekładzie greckim i hebrajskim. Datuje się je na połowę I w. przed Chr. Ich treścią jest ubolewanie z powodu upadku Jerozolimy i zbezczeszczenia Miejsca Najświętszego przez Pompejusza. Przyczynę narodowej klęski Izraela *Psalmi* upatrują w grzechach narodu, natomiast znak Bożej opieki nad narodem widzą w tym, że ukarał On Pompejusza śmiercią z rąk Cezara. *Psalmi* oczekują nadejścia idealnego króla na wzór Dawida, w czym przejawiają się oczekiwania mesjańskie. W *Psalmach* widoczna jest krytyczna postawa wobec Hasmoneuszy obwinianych za narodową klęskę Izraela.

Mądrość Salomona. Księga powstała w Aleksandrii za panowania cesarza Augusta (lub prawdopodobnie za rządów Kaliguli). Napisana została w formie

⁵¹ Zob. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni...*, s. 237-239; P. Borgen, *Philo of Alexandria. An Exegese for his Time*, Leiden 1997.

przemówień, skierowanych do społeczności żydowskiej w Aleksandrii i przestrzega przed porzuceniem wiary przodków. Ponadto wzywa wspólnotę żydowską do odrzucania wszelkich atrakcji, jakimi kusilo społeczeństwo grecko-rzymskie. Księga zawiera też treści eschatologiczne, jednak brak w niej aluzji do zmartwychwstania. Jak sugeruje już tytuł księgi, istotną rolę w życiu i w nauczaniu młodych odgrywa mądrość⁵².

Druga Księga Henocha. Pochodzenie księgi jest problemem dyskusyjnym. Niektórzy badacze datują jej powstanie na I wiek po Chr., inni natomiast uważają, że jest to księga chrześcijańska, która powstała wiele wieków później. Główne tematy tej księgi to opis czasów eschatologicznych i świata niebiańskiego.

Czwarta Księga Machabejska. Jej powstanie datuje się między połową I wieku po Chr., a powstaniem Bar Kochby (132-135 r. po Chr.). W głównej mierze jest traktatem filozoficznym o roli mądrości w życiu i w historii oraz o kontroli nad emocjami człowieka. Nazwa księgi wzięła się stąd, że w przykładach odwołuje się do braci Machabeuszy.

Testament Abrahama. Treścią księgi są eschatologiczne rozważania Abrahama, według których po śmierci człowieka odbywa się sąd. Dusze sprawiedliwych wędrują do raju, zaś dusze grzeszników są poddawane torturom i w rezultacie niszczone. Księga zdaje się jednak potwierdzać wiarę w ogólne zmartwychwstanie⁵³.

Testament XII Patriarchów. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy jest to dzieło żydowskie zaadaptowane przez pisarzy chrześcijańskich, czy raczej jest to oryginalne dzieło chrześcijańskie, choć oparte na źródłach żydowskich. Treść poszczególnych testamentów dotyczy głównie problemów etycznych oraz eschatologicznych. Dzieło zachowało się w języku greckim⁵⁴.

Testament Hioba. Księga opisuje postać Hioba i opiera się na Biblii. Hiob jest człowiekiem bardzo pobożnym, cierpliwym, bez wahania akceptującym rządzącego Boga. Tekst księgi został napisany w Egipcie, bowiem Hiob jest tu przedstawiony jako król tego kraju. Utwór powstał w I wieku po Chr. Niewykluczona jest jednak datacja późniejsza.

Pozostałe słowa Jeremiasza⁵⁵. Oryginał dzieła napisany w języku semickim zaginął. Zachowały się jedynie przekłady, wśród nich także przekład grecki. Dzieło zostało napisane przez Żyda mieszkającego w Jerozolimie. Później zostało

⁵² Zob. L.L. Grabbe, *Wisdom of Salomon*, Sheffield 1997.

⁵³ Zob. G.W.E. Nickelsburg, *Studies in the Testament of Abraham*, Missoula 1976.

⁵⁴ Zob. M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978.

⁵⁵ M.E. Stone, *Some Observations on the Armenian Version of the Paralipomena of Jeremiah*, „The Catholic Biblical Quarterly” 35 (1973), s. 47-59.

opracowane przez chrześcijanina pochodzenia żydowskiego. Dzisiejszy tekst księgi został zaczerpnięty z rękopisów greckich. Podstawowym przesłaniem teologicznym księgi jest przekonanie, że zburzenie Jerozolimy było karą Bożą za grzechy jej mieszkańców. Ale Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, ale też miłosierny: On wyzwoli swój lud z niewoli i sprowadzi do Ziemi Świętej. Księga nawiązuje do niektórych epizodów historii biblijnej, między innymi do zawarcia przymierza, wybawienia z niewoli egipskiej, przejścia przez wody Jordanu.

2. Wybrane apokryfy Starego Testamentu, nawiązujące do Józefa Flawiusza

Z apokryfów Starego Testamentu, z którymi pośrednio związana jest postać Flawiusza, wymienić można sześć (wybranych)⁵⁶.

Trzecia Księga Machabejska. Autor opisuje cudowne wybawienie Żydów aleksandryjskich ze śmiertelnego niebezpieczeństwa, które groziło im ze strony Ptolemeusza IV (221-205 r. po Chr.). Król ten, za sprawą cudownego ocalenia Żydów zgromadzonych na hipodromie, zezwolił im na powrót do kraju, ale na ich prośbę ukarał tych Żydów, którzy zaparli się wiary ojców. Flawiusz nawiązuje do treści tej księgi, ale opisane w niej wydarzenia umiejscawia w okresie panowania Fiskona (146-117 r. przed Chr.). Podaje też inny motyw zemsty, ten mianowicie, że Żydzi po śmierci Filometora opowiedzieli się przeciwko niemu za Kleopatrá⁵⁷.

Teofil. Z zachowanego fragmentu tego dzieła dowiadujemy się, że Salomon podarował złoto pozostałe przy budowie świątyni jerozolimskiej królowi Tyru. Dzieło Teofila jest cytowane przez Aleksandra Polihistora. Nie wiemy jednak, czy można go utożsamiać z Teofilem wspomnianym przez Flawiusza w *Contra Apionem* (1,26), gdyż ten umieszcza jego imię pomiędzy pisarzami pochodzenia pogańskiego, gdy tymczasem Teofil, o którym mowa, był Żydem piszącym swe dzieła w języku greckim.

Filon Starszy. Niewiele wiemy o tym autorze. Flawiusz nadaje mu przydomek „Starszy” (*Contra Apionem* 1,23,218). Lakoniczne wzmianki o nim u Flawiusza i u ojców Kościoła pozwalają przypuszczać, że dzieło, które napisał, dotyczyło historii królów żydowskich. Treść zachowanych fragmentów tego dzieła dotyczy także ofiary Izaaka, historii Józefa w Egipcie oraz systemu hydraulicznego Jerozolimy.

Kleodemos Malchas. O treści tego dzieła, dotyczącego historii Żydów, dowiadujemy się z cytatów zachowanych u Euzebiusza i Flawiusza. Żył prawdopodobnie w II wieku przed Chr. i był Żydem z diaspory, piszącym po grecku, a mieszkał

⁵⁶ Podaję za: R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 19-32.

⁵⁷ Zob. J. Stępień, *Machabejskie księgi (apokryficzne)*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, T. I, Poznań 1959, s. 7-8.

prawdopodobnie w Kartaginie. W swoim dziele pragnął podkreślić powiązania między kulturą narodu żydowskiego, a kulturą ówczesnych narodów. Pisze na przykład, że potomkowie Abrahama zrodzeni z Ketury (Rdz 25,1-6) dali początek narodom Asyrii i Afryki.

Artapan. Jego dzieło pod tytułem *Żydzi* opisuje historię Abrahama, Józefa w Egipcie, ale szczególnie koncentruje się na postaci i historii Mojżesza. Opisuje go jako najmądrzejszego człowieka w starożytności, jako inicjatora i twórcę najważniejszych dóbr kultury materialnej i duchowej. W Egipcie Mojżesz został wtrącony do więzienia, ale cudownie uratowany uwolnił z niewoli także swoich rodaków i przeprowadził ich przez Morze Czerwone⁵⁸. Wiele motywów obecnych w dziele Artapana znajduje się w pismach Flawiusza (*Antiquitates Judaicae*: II, VIII-XVI). Sam Flawiusz nie wspomina jednak o Artapanie. Nie wiadomo więc, czy posłużył się tym dziełem, czy wiadomości o Mojżeszu zaczerpnął raczej z tradycji żydowskiej.

Pseudo-Hekatajos I i II. Hakatajos z Abdery, historyk i etnograf, żył w IV wieku przed Chr. Przypisuje się mu dwa utwory: *Egiptyki* oraz *O Żydach*. Ale faktycznie pochodzą one od dwóch różnych pisarzy. Stąd wyróżnia się Pseudohekatajosa I i Pseudohekatajosa II. Pierwszemu z nich przypisuje się dzieło *O Żydach*, a drugiemu dzieło *O Abrahamie*. Józef Flawiusz właśnie z tej książki cytuje historię Abrahama: jego wędrówkę z Chaldei do Kanaanu, a następnie pobyt w Egipcie, gdzie wśród uczonych egipskich zyskał sławę męża wielce roztropnego, obdarzonego nie tylko bystrością umysłu, ale i zdolnością przekonywania swych słuchaczy o wszystkim, o czym chciał ich pouczyć – udzielił im również wiedzy arytmetycznej i astronomicznej (*Antiquitates Judaicae* I, VIII 2).

Abstract

Title: Josephus Flavius against the background of Jewish historiography

Josephus Flavius is a controversial person: on the one hand, he is faithful to the ideals represented by his own nation, and admires the history of Israel; on the other hand, he is an eager servant of Rome.

In this paper, the author presents the works by J. Flavius as extremely important for exploring both the history and cultural output of ancient Israel. The paper consists of four parts. In the first part, the author presents the person and the works by Flavius, and in the second part, the following works by Flavius are analysed: *De Bello Judaico*, *Antiquitates Judaicae*, *Contra Apionem*, *Vita*. In the third part, an attempt is made to evaluate his output, and in the last part, the author presents an outline of works on Jewish history as well as selected apocrypha of the Old Testament related to Josephus Flavius.

⁵⁸ Zob. G. Vermes, *Moses und Überlieferung*, Dusseldorf 1963, s. 61-93.

Ks. Robert Skrzypczak
PWT Warszawa

Nowa ewangelizacja. Kwestia misji albo dymisji Kościoła

1. Idea i sens nowej ewangelizacji

„Staliśmy się krajem misyjnym. I powinniśmy wyciągnąć wnioski z tej wiedzy” – mówił niemiecki jezuita o. Alfred Delp¹, stracony przez nazistów w 1945 roku za działalność opozycyjną wobec Hitlera. Podobnie o swej ojczyźnie, jako o kraju misyjnym, zaczęli mówić w tym samym okresie kapłani francuscy². Zaraz po wojnie wyrażenie „L’Eglise en état de Mission” pojawiło się na sympozjum poświęconym misji we Francji w 1947 roku i zostało zaproponowane przez ojca Dominique’a Chenu, a później podjęte także przez kard. Emmanuela Suharda oraz kard. Maurice’a Feltina³. Dwa lata później ks. Karol Wojtyła, po powrocie z Italii i Francji, opublikował w Tygodniku Powszechnym artykuł „Mission de France”, dołączając doń kolejny tekst zatytułowany „Katolicyzm uporu” (zaprezentowany opinii publicznej dopiero w 2002 roku⁴), w których zwracał uwagę na fakt „pewnego wykańczania się, wygasania złóż życia chrześcijańskiego” albo

Referat wygłoszony podczas Pierwszego Kongresu Nowej Ewangelizacji w Siedlcach, 13 października 2012 r.

¹ A. Delp, *Vertrauen zur Kirche*, w: *Gesammelte Schriften*, I: *Geistliche Schriften*, Roman Bleistein (red.), Frankfurt a. M. 1982, s. 280.

² Por. H. Godin, Y. Daniel, *France pays de mission?*, Lyon 1943. Tekst ten wywołał pojawienie się organizacji *Mission de Paris*, a w dalszej kolejności, z inicjatywy kard. E. Suharda, ruch księży robotników.

³ Kard. Feltin powiedział: „C’est l’Eglise tout entiere qui doit se mettre en état de mission”; cyt. za: L.A. Rétif, *Pour une Eglise en état de Mission*, Paris 1961, s. 107, przyp. 1.

⁴ K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 9 (1949), w: K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 7-15; tenże, *Katolicyzm uporu*, „Tygodnik Powszechny” 20 (19.05.2002), s. 1 i 8.

też „katolicyzmu oderwanego od właściwych sobie źródeł życia nadprzyrodzonego”⁵.

W takiej sytuacji, zachodzących z zawrotną prędkością zmian, Kościół jest postawiony wobec alternatywy: albo zgodzi się na sukcesywne wytracanie znaczenia we współczesnym obiegu opinii, ograniczając się jedynie do zarządzania i obrony aktualnego stanu posiadania, albo też okaże siłę przekonania co do tego, że powierzona mu Ewangelia Chrystusa jest w stanie budzić nowych chrześcijan także w postnowoczesnym świecie. Dylemat jest okrutnie prosty: przygotować nowych misjonarzy czy zrezygnować z nich? Czy Kościół w swej najbliższej przyszłości postawi na misję czy na dymisję?

2. Trzy drogi

Sobór Watykański II stwierdził, że ewangelizacja stanowi pierwszą posługę Kościoła (KK 12, DM 2). Wiąże się ona z zadaniem głoszenia Jezusa Chrystusa wszystkim narodom i pokoleniom, i to na różne sposoby. Jan Paweł II wyjaśniał, że jedna misja Kościoła musi dziś przybierać wieloraką postać ze względu na okoliczności, w jakich się urzeczywistnia⁶. Wyróżniał w związku z tym trzy sytuacje, jakby trzy drogi ewangelizacji: pierwszą ewangelizację, czyli głoszenie Ewangelii wśród narodów (*ad gentes*), nową ewangelizację oraz działalność duszpasterską, można by rzec klasyczną, spełnianą pośród dojrzałych członków Kościoła.

Ewangelizacja *ad gentes*, nazywana też pierwszą ewangelizacją⁷, oznacza „pierwsze głoszenie Ewangelii, które prowadzi do nawrócenia”⁸. Jej adresatem są osoby, grupy i środowiska, do których Chrystus jeszcze nie dotarł poprzez przepowiadanie Ewangelii a w związku z tym Kościół jeszcze nie zapaścił korzeni (por. DM 6)⁹. Dziś obszarem misyjnym staje się wielkie miasto, miejsce, gdzie pojawiają się nowe wzorce życiowe, nowe wzorce wzajemnych odniesień i nowe formy kultury. Tam pojawia się zjawisko kulturowo-duchowego wykorzenienia, zderzają się różne religie i mentalności, obecna jest nędza fizyczna i moralna oraz anonimowość. Tam też żyje niewierząca młodzież, której ciągle przybywa. „Jest oczywiste – zauważa Papież – że zwykłe środki duszpasterskie już nie wystarczają [...]. Kościół winien ich wciągnąć w krąg swej troski apostołskiej”¹⁰.

⁵ K. Wojtyła, *Katolicyzm uporu*, s. 8.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 41.

⁷ Określenie używane przez Pawła VI w adhortacji *Evangeliæ nuntiandi*, 52.

⁸ Jan Paweł II, *Catechesi tradendæ*, 19; por. tenże, *Reconciliatio et paenitentia*, 1; tenże, *Veritatis splendor*, 8.

⁹ Por. też *Redemptoris missio*, 33; *Evangeliæ nuntiandi*, 18-20.

¹⁰ *Redemptoris missio*, 37.

Jest jeszcze inny teren misyjny, który domaga się misjonarzy przynoszących Chrystusa i Jego naukę. Papież nazywa go współczesnymi areopagami. Nawiązuje do ateńskiego Areopagu, który w starożytności był ośrodkiem kultury ludzi wykształconych, miejscem wymiany myśli, twórczości, wykuwania opinii i oddziaływania na styl myślenia innych. W tym miejscu św. Paweł spotkał się z odrzuceniem głoszonej prawdy o Chrystusie, nie wprost i bez przemocy, jak w innych miejscach, ale poprzez zlekceważenie, odwrócenie uwagi. Niemniej na areopagu wiarę w Chrystusa przyjęły pojedyncze osoby, rozpoczynając stopniowy proces ewangelizacji kultury europejskiej. Ważna okazała się postawa Apostoła Narodów, który gorliwość głoszenia Ewangelii połączył z odpowiednim i zrozumiałym w tym środowisku językiem. Dziś areopag można uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię. Współczesne areopagi to: szkoła i uniwersytet, środowiska kultury twórczej oraz środki masowego przekazu. Zwłaszcza świat mass mediów wydaje się istotny, bowiem w epoce globalnej wioski dla wielu właśnie one stają się głównymi narzędziami informacji i formacji, przewodnikami, autorytetami i inspiratorami.

Jan Paweł II zwrócił też uwagę na inne zjawisko. Mianowicie w krajach chrześcijańskich dawnej daty wielu ochrzczonych utraciło już żywy sens wiary i wprost przestało uważać się za członków Kościoła. Na mapie terenów duszpasterskiego oddziaływania Kościoła pojawiły się białe plamy post-chrześcijaństwa (por. KDK 7)¹¹. Dobrobyt materialny i mentalność konsumencka wywołały zjawiska sekularyzmu i dechrystianizacji. Są one tym poważniejsze, że przybierają postać masowego zubożenia religijnego. Człowiek żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Wiara chrześcijańska traci swą siłę oddziaływania w najistotniejszych momentach ludzkiej egzystencji, takich jak narodziny, cierpienie, śmierć. Odrzucona jako nieprzydatna, zaczęła ustępować miejsca zjawiskom powracającego pogaństwa: magii, okultyzmowi, zabobonom, myśleniu fatumistycznemu czy też kwitnącym sektom o nastawieniu synkretycznym bądź millenarystycznym. Te miejsca, a zwłaszcza ludzie je zamieszkujący, poddani powyższym procesom, wymagają nowej ewangelizacji¹².

Nowa ewangelizacja jest pojęciem przyjętym i rozpowszechnionym przez Jana Pawła II. Wcześniej nie pojawiało się ono w żadnych dokumentach. Po raz pierwszy o nowej ewangelizacji Ojciec Święty wspomniał 9 czerwca 1979 roku w Nowej Hucie pod Krakowem: „Od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa

¹¹ Por. także *Redemptoris missio*, 33 i 37; Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 4 i 34.

¹² *Christifideles laici*, 4: „... zjawisko dechrystianizacji, które występuje w narodach o dawnej tradycji chrześcijańskiej i domaga się bezzwłocznie nowej ewangelizacji”; *Christifideles laici*, 34: „Nadszedł czas nowej ewangelizacji. [...] Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary”; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 2: „... absolutna konieczność, by nowa ewangelizacja znalazła w kapłanach nowych zwiastunów Dobrej Nowiny”; *Pastores dabo vobis*, 10 i 82; *Veritatis splendor*, 106-108; *Redemptoris missio*, 2, 3, 30, 32, 33, 86.

ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millennium¹³. Oficjalnie wezwał do niej pasterzy Kościoła podczas Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Port-au-Prince na Haiti 9 marca 1983 roku. Szeroko też omówił problematykę nowej ewangelizacji podczas szóstego synodu biskupów Europy, który odbył się w Rzymie w dniach 7-11 października 1985 roku. Samo pojęcie prawdopodobnie padło po raz pierwszy w 1968 roku podczas II Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medellin.

Nowa ewangelizacja nie oznacza nowej Ewangelii, jakiejś nowej jej wersji z pominięciem tych elementów, które współczesnej mentalności wydają się trudno przyswajalne. Nowość nie odnosi się do treści, bo ona jest niezmienna. Nowa ewangelizacja jest zaproponowaniem jeszcze raz całej Ewangelii o zbawieniu, tyle że w odnowiony sposób: z nową gorliwością, nowymi metodami i nowym językiem¹⁴. „Musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapał apostołski przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy¹⁵”.

Nowej ewangelizacji nie wolno traktować jako suplementu do rutynowych obowiązków duszpasterskich. Chodzi o nową perspektywę, której domaga się wysiłek pastoralny Kościoła, o pewien wspólny mianownik przebiegający przez wszystkie obszary pracy w Kościele. Opór mentalny, wyrażający się niejednokrotnie w stwierdzeniu: „Nie potrzebujemy czegoś podobnego, w naszej parafii wszystko działa bez zastrzeżeń”, wynika z nadziei na przetrwanie jak najdłużej w tej sytuacji, którą mamy. To jaskrawy znak wygodnego drobnomieszczństwa, które zdołało ogarnąć nasze rutynowe działanie i myślenie, tak że nie dostrzegamy epokowych zmian, jakie ogarniają cały świat wokół budynków parafii. Bezpownownie mija pewien rodzaj chrześcijaństwa, który niektórzy nazywają konstantyńskim albo masowym, charakteryzujący się całkowitą kościelną socjalizacją, w tym znaczeniu, że człowiek staje się chrześcijaninem i jest włączany do Kościoła automatycznie, z urodzenia. Coraz mniej możemy liczyć na skuteczność tego modelu niejako naturalnie łączącego Kościół ze społeczeństwem czy z państwem. Ten tradycyjny model katolicyzmu dziedzicznego okazuje się coraz mniej trwałą i nie daje już żadnych gwarancji na skuteczność przekazywania wiary przyszłym pokoleniom.

Kościół grzeszy brakiem rozeznania, jeśli nadal zamierza z góry zakładać, że wszyscy jego formalni członkowie wiedzą, na czym polega życie Ewangelią oraz że posiadają elementarną wiedzę katechizmową. Każde nowe pokolenie musi

¹³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie (9.06.1979)*, w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań-Warszawa 1979, s. 195.

¹⁴ Por. *Christifideles laici*, 18; *Veritatis splendor*, 106; Jan Paweł II, *Ecclesia in America*, 6; tenże, *Ecclesia in Oceania*, 18.

¹⁵ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 40.

niejako rozpocząć od nowa, musi być uczone podstaw wiary i przynależności kościelnej. Kardynał Kurt Koch na konferencji zorganizowanej dwa lata temu w Instytucie Waltera Kaspera wyraził to następująco: „Ponieważ nie możemy więcej w naszym zachodnim społeczeństwie żyć z zamkniętymi oczami wobec wyzwań misyjnych, musimy dostrzec szansę duszpasterską w ponownym odkryciu katechumenatu. Jego przywrócenie okazuje się kwestią życia i przeżycia także w odniesieniu do tradycyjnych Kościołów”¹⁶.

3. Przywrócić katechumenat

Karol Wojtyła, po powrocie z Francji w 1952 roku, napisał tekst *Katechumenat XX wieku*¹⁷, w którym zadał pytanie, na czym polegała siła Kościoła pierwszych wieków, a na czym polega słabość współczesnego chrześcijaństwa. Nawiązując do wczesnochrześcijańskiej praktyki katechumenatu, wskazywał na duszpasterski geniusz Kościoła, polegający na świadomości, iż życie Ewangelią jest możliwe jedynie wtedy, gdy jest mocno zanurzone w żywej obecności i działaniu Boga. Temu zakorzenieniu egzystencji człowieka w nowej naturze Chrystusa miała służyć inicjacja chrześcijańska. Według autora, Kościół – poddany w Polsce planowej ateizacji w warunkach komunizmu, zaś na zachodzie Europy nękany galopującą laicyzacją życia w wielkich anonimowych miastach – potrzebuje odnowionej liturgii i odświeżonego duszpasterstwa. Potrzebuje nowego katechumenatu na miarę wyzwań XX wieku.

Dziesięć lat później, już jako młody krakowski biskup uczestniczący w Soborze Watykańskim II, w pierwszym przemówieniu w auli soborowej, zabierając głos w dyskusji wokół projektu Konstytucji o liturgii, Wojtyła postulował wykorzystanie inicjacji chrześcijańskiej nie tylko jako metody przygotowania ludzi do chrztu, ale także jako klucza do odnowionego duszpasterstwa. Mówił: „Inicjacja nie dokonuje się przez sam tylko chrzest, ale i przez katechumenat, kiedy człowiek dorosły jest przygotowywany do kierowania całym swym życiem w sposób chrześcijański”. I wyjaśniał: „Takie rozszerzenie pojęcia «inicjacji chrześcijańskiej» powinno mieć wielkie znaczenie szczególnie w naszych czasach, kiedy nawet ludzie ochrzczeni nie są wystarczająco wprowadzeni [iniciati] w całą prawdę życia chrześcijańskiego”¹⁸. Efektem tego było życzenie Soboru,

¹⁶ K. Koch, *Missione o di-missione della chiesa? Sfide lanciate a una nuova evangelizzazione*, w: W. Kasper, G. Augustin (red.), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede*, Brescia 2012, s. 53, por. Deutchen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat”. *Missionarisch Kirche sein*, Bonn 2000.

¹⁷ K. Wojtyła, *Katechumenat XX wieku*, „Znak” 34 (1952), s. 287-296, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, J. Hennelowa (wybór i układ), Kraków 2009, s. 431-442.

¹⁸ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis*, Città del Vaticano 1970, vol. I, pars. II, s. 314-315, n. 13, za: R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011, s. 180-181.

iż „należy przywrócić wielostopniowy katechumenat dorosłych, pozostawiając wprowadzenie go w życie uznaniu ordynariusza miejsca” (KL 64), oraz synodu biskupów z 1987 roku, postulującego „katechezę osób ochrzczonych prowadzoną w formie katechumenatu”¹⁹.

W Kościele pierwszych wieków katechumenat stanowił podstawową drogę stawania się chrześcijaninem oraz inicjacji eklezjalnej. Kandydaci do chrztu musieli przebyć przynajmniej trzyletnią drogę poznania wiary judeochrześcijańskiej i życia zgodnie z nią we wspólnocie. Ważny jest fakt, że stawanie się chrześcijaninem łączyło się z procesem oczyszczenia i nawrócenia, przeżywanym etapami, co wynikało z przekonania, że życie po chrześcijańsku nie jest automatycznym skutkiem przyjęcia chrztu, ale że trzeba się go nauczyć i wypraktykować. Św. Augustyn inicjację w wiarę porównywał do przygotowania chleba. Jak ziarna rozproszone po polu należy zebrać, zemleć na mąkę, wymieszać z wodą i drożdżami, po czym wypiec w ogniu, tak też katechumeni potrzebują przejść okres trudu przygotowania przedchrzcielnego, aby zostać zanurzonymi w wodach chrztu i poprzez ogień Ducha Świętego uformować jedno ciało Chrystusa, to jest Kościół²⁰.

Jednakże wraz z przełomem konstantyńskim, to znaczy wraz z uznaniem chrześcijaństwa za religię dominującą w państwie, instytucja katechumenatu się załamała. Jak zauważył Heribert Mühlen, „miejsce pełnego katechumenatu przeznaczonego dla nieochrzczonych zajęła edukacja dzieci już ochrzczonych”²¹. Podczas gdy wcześniej inicjacja poprzedzała sakramenty, po przełomie konstantyńskim celebrowanie sakramentu rozpoczynała wszystko, natomiast wprowadzenie w wiarę dokonywało się już po chrzcie w oparciu o rodzinę, szkołę i lekcje religii. Dziś sytuacja uległa odwróceniu. Jak stwierdził Benedykt XVI, wielu chrześcijan znajduje się na etapie katechumena i w związku z tym „musimy uwzględnić to na poważnie w naszym duszpasterstwie”²². W aktualnej sytuacji tradycyjne metody przekazu wiary, wypracowane w przeciągu stuleci, w oparciu o rodzinę, parafię i szkołę coraz bardziej tracą skuteczność, o ile już nie wyczerpały wszystkich swych możliwości. Wiele rodzin utraciło zdolność utrzymania swych dzieci w Kościele. Także w szkole przekazywanie wiary staje się sprawą coraz bardziej skomplikowaną. Duszpasterskie wysiłki podejmowane w parafii w wielu przypadkach nie mogą liczyć na żadne wsparcie ze strony tamtych środowisk.

¹⁹ *Christifideles laici*, 61.

²⁰ Zob. Św. Augustyn, *Sermo* 227, 1: PL 38,1099.

²¹ H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 1996, s. 97.

²² J. Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, „Liturgisches Jahrbuch” 53 (2003), s. 218.

Pomimo tych trudności, to sakramenty, a nie ewangelizacja, nadal mają centralne znaczenie w naszym duszpasterstwie. Kościół będzie w stanie zaradzić sytuacji galopującej sekularyzacji tylko w przypadku, gdy tradycyjny sposób wtajemniczania w wiarę powróci do swej oryginalnej katechumenalnej postaci, opartej o priorytet przepowiadania. Według francuskiej socjolożki Danielle Hervieu-Leger, już tylko nieliczni katolicy zasilają kategorię wierzących praktykujących, zaś cała przeważająca reszta nie jest już chrześcijańska, co najwyżej aspiruje do bycia taką. Brak im elementarnego przekonania co do prawd wiary i zasad postępowania w zgodzie z Ewangelią. Podobni są raczej do poszukiwaczy powodów i argumentów, które by ich do tego skłoniły. Ich szansa stania się wierzącymi uczniami Chrystusa jest ściśle zależna od szczęścia napotkania w ich otoczeniu autentycznego chrześcijanina czy wspólnoty chrześcijańskiej.

Ta sytuacja wymaga od nas, aby w naszym działaniu – jak mówi kard. Walter Kasper – „przeważało duszpasterstwo słowa nad duszpasterstwem sakramentu”²³. A to wymaga zmiany paradygmatu, to znaczy udzielanie sakramentów nie może być dłużej wiodącym elementem duszpasterstwa. Jego miejsce winien zająć duszpasterski priorytet ewangelizacji, skoncentrowany nie na zakładaniu z góry wiary w ludziach, a raczej na jej budzeniu²⁴.

4. Wymiary nowej ewangelizacji

Jak dzisiaj należy ewangelizować? Z ewangelicznych opisów nadania Kościołowi przez Jezusa mandatu misyjnego – czyli misyjnego ukierunkowania egzystencjalnego doświadczenia spotkania uczniów z Chrystusem zmartwychwstałym – wyłania się kilka istotnych elementów: chrześcijanie mają iść na cały świat, czynić z ludzi uczniów Zbawiciela, udzielać im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, oraz uczyć ich wypełniania wszystkiego, co Jezus przykazywał. W związku z tym można wyróżnić cztery podstawowe wymiary misyjnej dynamiki Kościoła, w tym nowej ewangelizacji: wymiar misyjny, duszpasterski, liturgiczny oraz profetyczny. Są one ściśle ze sobą związane, bo opisują tę samą rzeczywistość przekazu wiary.

4.1. Wymiar misyjny

Istotną cechą posłania uczniów na świat jest uniwersalność, i to w podwójnym znaczeniu. Ewangelia św. Mateusza zdaje się wyraźnie podkreślać, że powołanie misyjne dotyczy wszystkich wyznawców Chrystusa; wszyscy oni winni zachowywać się jak misjonarze. Ponadto uniwersalność tej misji podkreśla fakt, że jej adresatami są wszystkie narody, wszyscy mieszkańcy ziemi. Bóg chrześcijański nie jest Bogiem chrześcijan, ale wszystkich ludzi. Dlatego też ewangelizacja jest

²³ W. Kasper, *Wort und Sakrament*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 310.

²⁴ Zob. tenże, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia 2011, s. 196.

wskaznikiem żywotności wiary. Wierzącemu nie wolno pozostawać w miejscu. Powinien iść tam, gdzie go pośle Zmartwychwstały. Kościół misyjny nie może być Kościołem statycznym, dobrze urządzonym i wygodnie zainstalowanym na tym świecie. Osoby, które doświadczyły czegoś pięknego i ważnego nie potrzebują być specjalnie zachęcane czy stymulowane do opowiadania o tym. Z obfitości serca mówią usta (zob. Mt 12,34). Reakcja misyjna jest odpowiedzią na miłość zaznaną u Boga. Toteż ewangelizowanie jest kwestią miłości.

Do kogo najpierw jesteśmy posłani? Do ludzi, którzy nie wierzą w Boga, a mimo to szukają Go w głębi serca. Do nich dołącza ciągle wzrastająca liczba osób, którym świat religijny jest obcy, natomiast nie są im obce cierpienia i dylematy egzystencji: skąd się wziąłem? dokąd zmierzam? kim jestem? dlaczego muszę cierpieć? dlaczego muszę umrzeć? dlaczego się boję? Można powiedzieć, że poszukiwanie znaków świętości w świecie, coraz to dramatyczniej zsekularyzowanym i zdesakralizowanym, przybiera nieraz postać obsesji. To wielkie pole działania dla ewangelizacji. Im mocniej uczuciowo ludzie przywiązują się do środowisk, które w zamian oferują im nędzne, połowiczne, nieraz wręcz głupie rozwiązania, tym bardziej przekonująco brzmią słowa twórcy teatru absurdu Eugène Ionesco: „Przydałaby się jakaś super burza. Bo czym jest religijność bez świętości? Nic nam nie pozostaje, nic trwałego. Wszystko się chwieje. Potrzebujemy osiąść na jakiejś skale”²⁵. Taką solidną skałę chrześcijanin znajduje nie w jakimś szeroko rozumianym, rozmytym sacrum, ale w konkretnej osobie – w Bogu żywym. Tymczasem ludzie żyją tak, jakby Boga nie było, albo też mają deistyczne wyobrażenie o Bogu, którego ani nie kochają, ani też się nie obawiają. Ewangelizacja sprawia, że ten odległy Bóg przybliża się, pokazuje swą twarz, objawia się i staje się żywo doświadczany przez osobę zapraszaną do uwierzenia.

4.2. Wymiar duszpasterski

Wskazuje on na konieczność przeprowadzenia ludzi ze stanu obojętnych obserwatorów czy też klientów doczesnych dóbr duchowych do stanu uczniów. Podobnie postępował Jezus z ludźmi, którzy podążali za Nim z ciekawości bądź z bólu istnienia. Wówczas to, jak czytamy w Ewangelii św. Łukasza, Jezus przyciągał ich ku sobie poprzez modlitwę, najpierw swą własną, a potem tę, której ich nauczył.

Początkiem Kościoła była wytrwała modlitwa Zbawiciela. Także dziś pozyskiwanie uczniów Jezusowi musi przechodzić poprzez wysiłek modlitwy. Nowa ewangelizacja wymaga odnowionej modlitwy: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9,37-38). Tylko wytrwała modlitwa pozwoli nam zdobyć świadomość, że to nie my pozyskujemy Panu nowych uczniów, ale że to sam Bóg ich szuka

²⁵ E. Ionesco, *Antidoti*, Milano 1988, s. 158n.

i powołuje, posługując się naszymi dobrymi, choć wątlými chęciami. Zwracał na to uwagę kardynał Kasper, mówiąc, że skuteczność nowej ewangelizacji zależy będzie od tego, czy zdoła przeobrazić się w nową szkołę modlitwy²⁶. Tylko widząc Kościół, który się modli, osoby objęte ewangelizacją nie poczują się przedmiotem indoktrynacji czy akwizycji. Głoszenie Chrystusa jest czynnością ludzi wolnych, odwołujących się do wolności innych. „Nie narzucamy nikomu naszej wiary. Podobny prozelityzm byłby zaprzeczeniem chrześcijaństwa. Wiara może rozwijać się jedynie w sposób wolny. I do ludzkiej wolności zwracamy się z zaproszeniem do otwarcia się na Boga, szukania Go i słuchania tego, co chce powiedzieć”²⁷.

Celem misji Jezusa jest budowanie komunii ludzi z Bogiem oraz pomiędzy sobą. Nikt nie może stać się uczniem Zbawiciela w pojedynkę, ale zawsze wewnątrz Bożej rodziny, jaką Jezus powołał do istnienia i do której przynależą ci wszyscy, którzy decydują się iść za Nim. Tertulian pisał, że samotny chrześcijanin nie jest chrześcijaninem, bo wiara w Zmartwychwstałego wzrasta jedynie w łonie wspólnoty chrześcijańskiej. W każdym razie, ważnym celem nowej ewangelizacji jest pojawienie się talmidim – uczniów Chrystusa. „Bycie uczniem i misja to dwie strony tego samego medalu. Kiedy uczeń zakocha się w Chrystusie, nie będzie w stanie nie głosić światu, że tylko Tamten zbawia (por. Dz 4,12). Uczeń bowiem wie, że bez Chrystusa nie ma ani światła, ani nadziei, ani miłości, ani przyszłości”²⁸.

4.3. Wymiar liturgiczny

Nakaz udzielania chrztu pochodzi od samego Zbawiciela. Nie możemy jednakże powracać – co wyżej uściłowalem wykazać – do praktyki udzielania chrztu w konwencji duszpasterstwa masowego, tak odległej od praktyki Kościoła pierwszych wieków. Chrztost stanowił tam liturgiczne i sakramentalne zwieńczenie długiego przygotowania, obejmującego proces nawrócenia i oczyszczenia, znajdujący swój wyraz w gotowości katechumena (osoby przygotowującej się do przyjęcia chrztu) do świadomego wyrzeczenia się szatana i jego dzieł. Wiemy z doświadczenia Kościoła jerozolimskiego, że kandydat do chrztu u wejścia do kościoła zwracał się w kierunku zachodnim, aby czterokrotnie wyrzec się związków z diabłem i dotychczasowymi złymi czynami. Następnie odwracał się ku wschodowi, wyznając swą wiarę w Boga Ojca, w Syna Bożego i w Ducha Świętego. To przekierowanie z zachodu na wschód było liturgiczną ekspresją

²⁶ Zob. W. Kasper, *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung*, w: tenże, *Das Evangelium Jesu Christi (Gesammelte Schriften V)*, Freiburg i. Br. 2009, s. 289.

²⁷ Benedykt XVI, *Homilia podczas mszy św. w München-Riem (10 września 2006 r.)*, w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2, Città del Vaticano 2007, s. 234.

²⁸ Benedykt XVI, *Punti fermi di un programma pastorale calato nell'oggi e proiettato verso il domani*, w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1, Città del Vaticano 2008, s. 861.

tego, czym jest nawrócenie: przemianą własnego życia i odnalezieniem nowego zorientowania ku światłu żyjącego Zwycięzcy śmierci. Chrzt łączył się zatem z radykalnym przełomem w życiu.

Wszystko to oznacza, że nowa ewangelizacja potrzebuje zasymilowania formy wczesnochrześcijańskiego katechumenatu, gwarantującego człowiekowi warunki powolnego dojrzewania w nim tej postaci działania Chrystusa, którą nazywamy nowym człowieczeństwem. Sakramentalnym wyrazem tego jest wylonienie się z wód chrztu, bycie zrodzonym do nowego sposobu życia w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Ponadto, w nowej ewangelizacji można przepowiadać i oczekiwać nawrócenia tylko wówczas, gdy Kościół z bezkształtnej masy anonimowego tłumu przemieni się w postać gościnnej, życzliwej wspólnoty, która jak matka używa swego łona, aby nowy chrześcijanin mógł wzrastać i nabierać cech dojrzałości. Nie da się ewangelizować tylko słowami. „Ewangelia stwarza życie, stwarza wspólnotę w drodze. Nawrócenie o charakterze indywidualnym pozbawione jest treści”²⁹ – tłumaczył kardynał Ratzinger.

Warto dodać jeszcze jeden szczegół: nowa ewangelizacja, jeśli ma być drogą wtajemniczenia w życie z Bogiem, potrzebuje mistagogii. W pierwotnym katechumenacie rozróżniano katechezę dogmatyczną oraz katechezę mistagogiczną. Pierwsza była stosowana przed chrztem i wprowadzała w treść wiary chrześcijańskiej. Niewiele mówiło się o znakach sakramentalnych i samej liturgii. To działo się po Wigilii Paschalnej, a więc w okresie zwieńczenia całego wysiłku inicjacji w wiarę. Był to czas mistagogii, czyli wyjaśniania nowoochrzczonym znaczenia i egzystencjalnego sensu czynności liturgicznych dopiero co przeżytych. Słynny niemiecki liturgista Michael Kunzler wyjaśnia: „Starano się objaśnić święte znaki, zastosowane w odniesieniu do słuchaczy, lecz w taki sposób, aby objaśnienia te odpowiadały nieustannym i żywo wyrażanym przez tamtych przejawom radości z zaznanych cudów. Tylko w taki sposób święte obrzędy mogły być przyswajane jako rodzaj duchowego przeżycia. Po takich mistagogicznych wyjaśnieniach dla nowoochrzczonych sam chrzt, jak i pierwsza sprawowana eucharystia stawały się czymś drogim i bliskim. Na własnej skórze doświadczali oni w tychże świętych czynnościach zbawczego działania samego Boga”³⁰. Grecycki teolog Nissiotis dodaje: „Nie może istnieć żaden wysiłek misyjny bez liturgicznej skuteczności”³¹.

Eucharystia, jak naucza Sobór Watykański II, zakłada w uczestnikach wiarę (por. KL 59). W związku z tym, dla potrzeb nowej ewangelizacji i w zgodzie

²⁹ J. Ratzinger, *La nuova evangelizzazione*, w: A. Russo, G. Coffele (red.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma 2001, s. 510.

³⁰ M. Kunzler, *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*, Paderborn 2007, s. 10.

³¹ N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog – Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, s. 113.

z logiką inicjacyjną, należałoby poszerzyć zakres działań liturgicznych Kościoła o celebracje typu prekatechumenalnego czy katechumenalnego w postaci liturgii słowa Bożego, aby – jak zwrócili na to uwagę biskupi niemieccy – nie potrzeba było odpowiadać na wszystkie oczekiwania i zapotrzebowania religijne wiernych wyłącznie sakramentami³². Konieczne wydaje się zatem przywrócenie na potrzeby nowej ewangelizacji wczesnochrześcijańskiej praktyki disciplina arcani, zgodnie z którą katechumeni brali udział we wspólnych celebracjach słowa Bożego i w liturgii słowa podczas Eucharystii, a opuszczali wspólnotę eucharystyczną i wychodzili z kościoła, gdy rozpoczynała się część sakramentalna mszy świętej, podczas której śpiewano Credo oraz składano ofiarę eucharystyczną. Powrót do tradycji disciplina arcani może być wyraźnym przesłaniem dla świata, że Kościół żyje tajemnicą obcowania ze zmartwychwstałym Chrystusem.

Istnieje opowiadanie o księciu Włodzimierzu Kijowskim, który poszukiwał odpowiedniej religii dla swego państwa. Zwrócił się do żydów i do muzułmanów, lecz nie odnajdywał tego, czego oczekiwał. Swych posłańców wysłał też do Konstantynopola. Ci zostali zaproszeni do udziału w uroczystej Eucharystii sprawowanej przez chrześcijan w bazylice Hagia Sofia. Po powrocie powiedzieli do władcy: „Zostaliśmy przyjęci przez Greków i zaprowadzeni do miejsca, gdzie czczą swego Boga. Nie wiemy, czy byliśmy w niebie czy na ziemi. Ale zobaczyliśmy, że Bóg przebywa tam z ludźmi”³³.

4.4. Wymiar profetyczny

Sercem ewangelizacji jest Ewangelia. Jej przesłanie nie zawsze jest dla ludzi wygodne. Zawiera jednak w swym orędziu o Chrystusie, Synu Bożym, klucz do poznania prawdy, a więc i do autentycznej radości. Jest zatem absolutnie konieczne, aby współczesny człowiek, spotykając się z wiarą Kościoła, spotkał się z Ewangelią, bo tylko ona może mu zagwarantować prawdziwą wolność i radość. Nawet jeśli miałyby się to wiązać z porażkami i odrzuceniem. Podobnie jak Jezus w Kafarnaum, gdy przekazywał ludziom całą prawdę o spożywaniu jego Ciała i Krwi, to liczył się z tym, że straci na popularności i zostanie przez wielu swych zwolenników opuszczony. Niemniej, nie czynił niczego, aby ich zatrzymać przy sobie za wszelką cenę (por. J 6,67). Jego uczniowie szybko zdali sobie sprawę z tego, że nie ma innej drogi, nawet jeśli słowa Jezusa wydają się czasami twarde i wymagające.

W dziele ewangelizacji absolutnym priorytetem jest przepowiadanie Ewangelii. Św. Franciszek i św. Dominik głosili Dobrą Nowinę bez zamiaru zakładania nowego zgromadzenia zakonnego, ale z potrzeby odnowienia Kościoła.

³² Zob. Die Deutschen Bischöfe, Pastoralkommission 12, *Sakramentpastoral im Wandel*, Freiburg i. Br. 1991.

³³ P.B.I. Bilaniuk, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church*, Toronto 1988.

Nie tylko ją głosili, ale i starali się dosłownie nią żyć. Św. Karol Boromeusz, po objęciu biskupstwa w Mediolanie, wnet zdał sobie sprawę, że powodem poważnego kryzysu wśród duchowieństwa jest niechęć bądź niezdolność do głoszenia Chrystusa. „Najważniejszą powinnością biskupów i księży – mówił – jest bycie świadkiem, głoszenie tajemnic Chrystusa i przepowiadanie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu”³⁴.

Dobrzy głosiciele słowa Bożego jednocześnie muszą być dobrymi jego słuchaczami, stawiając się w pierwszym rzędzie w roli uczniów. Hugo od św. Wiktora przekonywał, że ewangelizatorzy nie powinni zachowywać się jak specjaliści od gramatyki, którzy nie znają się nawet na alfabcie; że nie mogą poznawać słowa Boga jedynie przez ciekawość, ale winni karmić się nim i przyjmować w siebie, aż stanie się ono w nich słowem osobistym. Tylko takim sposobem będą w stanie podarować je innym. Świetlanym przykładem takiego podejścia do ewangelizacji jest Dziewica Maryja, która zanim dała światu Chrystusa, sama poddała się działaniu Słowa. A nawet po urodzeniu Jezusa, nadal w sercu rozmyślała nad każdym słowem przyjmowanym od Boga. Tylko ten, kto sam został zewangelizowany, może ewangelizować innych.

5. Nie ma alternatywy

Nowa ewangelizacja nie znosi filozofii sukcesu i wydajności. Jezus wyjaśnił to w przypowieści o ziarnku gorczycy, z którego powoli, przy odrobinie cierpliwości i wytrwałości, wyrasta wielkie drzewo. W naszym duszpasterskim działaniu zbyt często ulegamy nerwicy zapotrzebowania na oglądanie od razu wielkich drzew, okazałych efektów naszych starań. Pożądanie sukcesu nieraz powoduje, że mylimy troskę o osoby z troską o statystyki. Ziarno gorczycy potrzebuje czasu na wzrost i sprzyjających warunków, a siewca opanowania sztuki oczekiwania na dojrzały owoc. Tego wymaga dobro osoby pokochanej przez Boga.

Dzisiaj po dwóch tysiącach lat wciąż znajdujemy się na przedłużeniu tamtego wydarzenia z Nazaretu, podczas którego pewna młoda dziewczyna hebrajska usłyszała od Bożego posłańca: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga” (Łk 1,30). I to przesłanie okazało się dla Niej brzemienne w skutkach. Radość tamtego zdarzenia nabiera w Kościele siły sprawczej do przekazywania innym życia, jakiego samemu zaznało się poprzez spotkanie z osobą już zdobytą i posłaną przez Boga. O radości tej można mówić jako najgłębszym dynamizmie ewangelizacji. „Dziś – jak przekonuje kardynał Kurt Koch – nie dokonuje się ona poprzez produkcję zwałów zadrukowanego papieru, ani nawet przez media. Skutecznym środkiem promieniowania Boga na świat są chrześcijanie, którzy

³⁴ G. Alberigo, *Il grande Borromeo, tra storia e fede*, Milano 1984, s. 172.

w sposób wiarygodny żyją własną wiarą, nadając tym samym Ewangelii ludzką, konkretną twarz³⁵.

Podejmowanie przez Kościół trudu ewangelizowania współczesnych sobie pokoleń w każdej epoce stanowi wyznacznik jego identyfikacji. Wszak istota Kościoła streszcza się w jego akcie założycielskim, wyrażonym wolą zmartwychwstałego Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,19-20). Sprzeniewierzenie się temu wewnętrznemu nakazowi, bądź poddawanie w wątpliwość jego aktualności łączyłoby się nieodmiennie z odcięciem się od dynamizmu paschalnego tryumfu Chrystusa. Kościół z natury jest misyjny. Inną wersją bycia Kościołem nikt już nie jest zainteresowany. Wezwanie do nowej ewangelizacji nie oznacza refleksji nad perspektywami kolejnych alternatywnych akcji duszpasterskich. Jest ono dla Kościoła wyborem między misją a dymisją.

Riassunto

I cambiamenti moderni del mondo pongono la Chiesa davanti a un'alternativa fondamentale, che in termini un po' paradossali può essere così formulata: la Chiesa deve e vuole rassegnarsi alla progressiva perdita di importanza del cristianesimo nell'odierna opinione pubblica e amministrare solo i rimasugli di una chiesa di popolo, oppure essa è convinta del fatto che il vangelo, che le è stato affidato, è talmente vitale da saper rispondere alle più intime aspettative della gente di oggi, rendendola di nuovo salvata e trasformata nell'amore eterno di un Dio da tanto dimenticato e in molti casi completamente sconosciuto? La Chiesa non può più continuare a presupporre che le persone già sappiano che cosa significa essere cristiani. Nelle società occidentali non possiamo più chiudere gli occhi di fronte alle sfide di una situazione missionaria: bisogna predicare francamente il kèrigma del Cristo morto e risorto e tornar a riscoprire il genio pastorale dell'iniziazione cristiana. La nuova evangelizzazione in primo luogo deve assumere la forma del catecumenato in cui la Chiesa si presenta come comunità viva e luogo di un nuovo stile di vita, come un processo d'iniziazione alla vita con Dio vivo. Il porsi al servizio dell'evangelizzazione di questo mondo presuppone l'autoevangelizzazione della Chiesa e del singolo cristiano. Infatti, come dice il papa Benedetto XVI, una gran parte dei cristiani si trova oggi „nello stato del catecumenato” e quindi „dobbiamo finalmente prendere in modo serio questo fatto nella pastorale”.

³⁵ K. Koch, *Missione o di-missione della chiesa...*, s. 116.

Ks. Mateusz Czubak
PWT Warszawa

Nowa ewangelizacja w pracach Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej

O nowej ewangelizacji mówi się dzisiaj w Kościele bardzo wiele. Pojęcie to nierzadko bywa nadużywane. Mamy pokusę nazywania nową ewangelizacją przeróżnych działań duszpasterskich, społecznych, oświatowych czy charytatywnych. Ten brak precyzji pojęć jest bardzo niebezpieczny, rzutuje bowiem na praktykę duszpasterską. Nazywając nową ewangelizacją to, co nią nie jest, można z jednej strony uspokoić sumienie, tłumacząc sobie: my przecież ewangelizujemy, z drugiej zaś można całe grupy ludzi wyłączyć z ewangelizacji, zwłaszcza tych, którzy do kościoła już nie przychodzą¹.

Istnieje też obawa, że nową ewangelizację będziemy realizować za biurkiem i zamienimy ją na wiele sympozjów i sesji naukowych, a nie dotrzemy z Ewangelią do konkretnego człowieka. Wciąż grozi nam to, że ewangelizację uznamy za obowiązek tylko niektórych ludzi czy ruchów kościelnych, a nie każdej parafii, każdego duszpasterza, każdej osoby konsekrowanej i każdego świeckiego. W niektórych kręgach teologów wezwanie do nowej ewangelizacji zostało zinterpretowane jako kolejne hasło duszpasterskie, stojące z dala od konkretnych rozwiązań, przypominające worek, do którego można wrzucać to wszystko, co aktualnie dzieje się w Kościele².

A jak jest w rzeczywistości? Czym jest nowa ewangelizacja? Według Jana Pawła II nowa ewangelizacja oznacza dla Kościoła konkretne wezwanie do stałego poddawania się osądowi słowa Chrystusa i przeżywania swojego ludzkiego

¹ Zob. J. Kudasiewicz, *Nowa ewangelizacja po polsku*, „Homo Dei” 62 (1993) nr 4, s. 64.

² Por. O. Fuchs, *Was ist Neuevangelisierung?*, „Stimmen der Zeit” 210 (1992), s. 465-472; K. Koch, *Chrétiens en Europe. Nouvelle évangélisation et transmission des valeurs*, Saint-Maurice 2004, s. 29-30.

wymiaru „w stanie oczyszczania, by coraz pełniej i doskonalej stawać się Ob-
lubienicą bez skazy czy zmarszczki, przystrojoną w bisior lśniący i czysty (por.
Ef 5,27; Ap 19,7-8)”³.

Wielką szansą włączenia się w nurt nowej ewangelizacji jest otwarty przez
biskupa siedleckiego Zbigniewa Kiernikowskiego, 10 czerwca 2012 roku, Drugi
Synod Diecezji Siedleckiej. Jest on organizowany w oparciu o komisje i pod-
komisje synodalne, a także parafialne i ponadparafialne zespoły synodalne. Ta
szansa może być właściwie wykorzystana, jeżeli na serio potraktują ją wszyscy
duszpasterze, osoby konsekrowane, a zwłaszcza wierni świeccy⁴. Czy rzeczywi-
ście tak się stanie? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba poczekać kilka lat do
zakończenia synodu.

Celem niniejszego referatu jest przedstawienie wszystkich, a przynajmniej
najważniejszych, aspektów nowej ewangelizacji w opublikowanych dotychczas
materiałach Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej. W świetle *Lineamentów* i *In-
strumentum laboris* zostaną kolejno przedstawione: pojęcie i sens nowej ewan-
gelizacji, jej zasadnicze treści, katechumenalny wymiar nowej ewangelizacji, jej
adresaci oraz metodologia. Na koniec zostanie ukazane, w jaki sposób synod
może być szansą wzbudzenia nowej mentalności ewangelizacyjnej w diecezji.

1. Pojęcie i sens nowej ewangelizacji

Nawet pobieżna lektura *Lineamentów* oraz *Instrumentum laboris* wskazuje
bardzo szeroki zakres tematów, którymi zajmie się Drugi Synod Diecezji Sie-
dleckiej. Biskup Zbigniew Kiernikowski całe to spektrum zagadnień uporząd-
kował według klucza: doktryna – liturgia – życie, z uwzględnieniem tak zwanej
hermeneutyki ciągłości, która łączy w sobie ideę odnowy z ideą wierności Pismu
św., Tradycji i Magisterium Kościoła.

Zarówno *Lineamenta*, jak i *Instrumentum laboris*, zredagowane przez Kom-
isję Przygotowawczą i Sekretariat Synodu pod kierunkiem bp. Zbigniewa Kierni-
kowskiego, problematykę nowej ewangelizacji rozpatrują w szerszym kontekście
inicjacji chrześcijańskiej oraz duszpasterstwa katechumenalnego, z konkretnym
usytuowaniem w dzisiejszej rzeczywistości. Zaraz na początku pierwszej części
Lineamentów, zatytułowanej „Uczestnictwo ludu Bożego w ewangelizacyjnej

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, n. 23.

⁴ W liście pasterskim z okazji otwarcia Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej bp Z. Kiernikowski wyraził pragnienie, by synod, uwzględniając cele pastoralne, przyczynił się do „odnowy duszpa-
sterstwa w naszej diecezji przez ożywienie wspólnot parafialnych, zakonnych i rodzinnych, przez
zaangażowanie poszczególnych grup ludzi świeckich (katechetów, nauczycieli, ministrantów, lek-
torów itp.), szczególnie zaś ruchów, stowarzyszeń i wspólnot”. *List pasterski Biskupa Zbigniewa
Kiernikowskiego z okazji otwarcia II Synodu Diecezji Siedleckiej* (28 maja 2012 r.), <http://diecezja.radiopodlasie.pl/?pageId=62&id=256> (12.10.2012 r.).

misji Chrystusa”, zostało podkreślone, że „głoszenie słowa Bożego jest nie tyle przekazem określonej doktryny, ile proklamacją Objawienia Bożego i wprowadzeniem w doświadczenie mocy Ewangelii. [...] Dlatego misja ewangelizacyjna Kościoła jest głoszeniem Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, będącego doskonałym wypełnieniem planu miłości Ojca. Jest to głoszenie Chrystusa – jedyne Pana i Odkupiciela – żyjącego dzisiaj i zbawiającego człowieka we wspólnocie Kościoła”⁵.

Posoborowa świadomość ewangelizacyjna Kościoła znalazła swoje najważniejsze odzwierciedlenie w adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Dokument ten przypomina, że „Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego [sic!], ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem”⁶. Termin „ewangelizacja” z nową mocą odżył za przyczyną Jana Pawła II, który od początku swojego pontyfikatu wzywał do nowej ewangelizacji, czyli do „głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona «z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu»”⁷.

Papież Benedykt podjął nauczanie swoich poprzedników i wskazał wyraźnie na nową ewangelizację jako kluczową aktywność Kościoła, której celem ma być ożywienie wiary i rozkwit wspólnot kościelnych na całym świecie. „Nasze czasy – uważa Benedykt XVI – powinny być coraz bardziej czasami słuchania na nowo słowa Bożego oraz nowej ewangelizacji”⁸. Decydującym czynnikiem wiążącym nową ewangelizację z pontyfikatem obecnego papieża było niewątpliwie powołanie przez niego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, erygowanej na mocy motu proprio *Ubicumque et semper* z 21 września 2010 roku. Do tego trzeba dodać liczne wypowiedzi Benedykta XVI o potrzebie nowej ewangelizacji, adhortację apostołską *Verbum Domini*, ogłoszenie Roku Wiary (11 października 2012 – 24 listopada 2013), a także zwołanie XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów na temat „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej” (7-28 października 2012).

Wezwanie do nowej ewangelizacji nie wypływa z lęku przed zagrożeniami sekularyzmu, ale nade wszystko z mandatu misyjnego pozostawionego Apostołem przez Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15)⁹. Specyfika nowej ewangelizacji odróżnia ją od zwykłych

⁵ *II Synod Diecezji Siedleckiej. Żyjąc mocą chrztu. Lineamenta*, Siedlce 2011, s. 11. [dalej: *Lineamenta*]

⁶ Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, n. 14.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993, n. 106; por. A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 30-41.

⁸ Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, Watykan 2010, n. 122.

⁹ Por. D. Biju-Duval, *Pourquoi évangéliser?*, w: *Si Dieu donne son salut à tout homme, pourquoi évangéliser?*, Paris 2007, s. 98-107.

działań Kościoła oraz od misji ad gentes, skierowanej do ludzi, którzy jeszcze nie słyszeli o Chrystusie. Przymiotnik „nowa” nie odnosi się do kolejnych terenów misyjnych, ani do celów głoszenia Ewangelii. Cel jest bowiem zawsze ten sam: „kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych, w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunია z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby”¹⁰.

„Główny problem związany z ewangelizacją w naszej diecezji (prawdopodobnie zresztą jak i gdzie indziej) – czytamy w *Instrumentum laboris* Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej – nie leży w takich czy innych środkach przekazu ani nawet w braku gorliwości ze strony duchownych czy katechetów, lecz w niewystarczającym zrozumieniu egzystencjalnego wymiaru Ewangelii – Dobrej Nowiny. Przede wszystkim za mało jest świadomości tego, że Ewangelia jest obwieszczeniem nowego stylu życia, który staje się możliwy, gdy człowiek uwierzy tej Nowinie”¹¹.

Ewangelizacja rozpoczyna się w momencie, gdy sami zaczynamy słuchać słowa Bożego i stajemy się mu posłuszni. Kto pragnie ewangelizować innych, najpierw sam musi być odbiorcą Ewangelii, musi doświadczyć w sobie jej mocy i przeżyć skuteczność jej działania we wspólnocie wiary. Tylko wówczas możemy zapalać innych, gdy sami doświadczamy płomienia Ducha Świętego. „Ewangelizować może tylko ten, kto sam poddał się i poddaje ewangelizacji, kto jest gotów dać się odnowić duchowo przez spotkanie i życiowe zjednoczenie z Jezusem Chrystusem”¹².

„Jądro ewangelizacji – uczy bp Kiernikowski – jest tam, gdzie grzesznik zaczyna wierzyć w Dobrą Nowinę o pełnym miłości i miłosierdzia przebaczeniu Boga w Kościele i za pośrednictwem Kościoła oraz daje się traktować – w swoim wymiarze – jako grzesznik. Nadto wie i uznaje, że takie traktowanie, które jest przyczyną jego umierania dla siebie, a które polega na zaakceptowaniu, że mu coś wytkną lub zabiorą i że będą go prześladować, jest okazją przeżywania bliskości Jezusa i przychodzenia Ducha Świętego”¹³.

Dlatego w nowej ewangelizacji pierwszoplanowym zadaniem jest reewangelizacja ochrzczonych. W praktyce oznacza to wprowadzenie ewangelizowanych w osobistą relację z Chrystusem. Nie tylko ze świadomością, że On umarł

¹⁰ Jan Paweł II Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan 1988, n. 34; por. A. Brugnoli, *Una luce nella notte. Proposte di nuova evangelizzazione*, Milano 2007, s. 87-88.

¹¹ *Lineamenta*, s. 13.

¹² *Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne. Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011, n. 22.

¹³ Z. Kiernikowski, *Dobra Nowina dla grzesznika*, Pelplin 2004, s. 25.

za mnie i zmartwychwstał, ale i z gotowością, by zaprzeć się siebie, wziąć swój krzyż i poddać Mu swoje życie.

Istnieją trzy charakterystyczne znaki tego, że ewangelizacja się dokonuje, czyli jest skutecznie prowadzona: nawrócenie i wstąpienie ewangelizowanego do wspólnoty Kościoła, świadome celebrowanie liturgii i korzystanie z mocy sakramentów, oraz fakt, że ten, kto spotkał Chrystusa i poznał moc Ewangelii, przejmuje zapal ewangelizacyjny i z kolei sam ewangelizuje innych¹⁴.

2. Zasadnicze treści nowej ewangelizacji

Nowa ewangelizacja nie oznacza głoszenia nowej Ewangelii, bo Ewangelia jest jedna i niezmienna. Jezus Chrystus jest „ten sam wczoraj, dziś i na wieki” (Hbr 13,8). Stąd nowość ewangelizacji nie dotyczy treści chrześcijańskiego orędzia.

„Treścią ewangelizacji – jak przypominają *Lineamenta* – jest cała historia zbawienia. Jej zapis (memoriał) mamy w Piśmie świętym, które czytamy we wspólnocie Kościoła. Cała historia zbawienia zmierza do Jezusa Chrystusa i w Nim ma wypełnienie. Przepowiadanie obejmuje więc dzieje ludu Starego Przymierza i całe życie Jezusa Chrystusa, Wcielnego Słowa, oraz dzieje Kościoła pierwotnego, zawarte w pismach apostoelskich. Jednakże na pierwszy plan wysuwa się tajemnica paschalna Jezusa Chrystusa, czyli Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego. Ta tajemnica pojednania człowieka z Bogiem ciągle trwa i jest urzeczywistniana w Kościele. Podstawowym źródłem kościelnego przepowiadania jest Pismo święte i Tradycja; element doktrynalny jest uzupełniony o element mistagogiczny (liturgia), etyczny (nauczanie Kościoła) i egzystencjalny (doświadczenie życiowe, pytania i problemy słuchaczy). Wszystko to składa się na treść przepowiadania”¹⁵.

Fundamentem, centrum i szczytem ewangelizacji jest prawda, że „w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie jako dar łaski i miłosierdzia Bożego”¹⁶. Zbawienie to nie jest tylko zbawieniem doczesnym, lecz ma charakter nadprzyrodzony i eschatologiczny; zaczyna się już w tym życiu a wypełnia w wieczności. „To właśnie jest ta Dobra Nowina, która przemienia człowieka i historię ludzkości i którą wszystkie narody mają prawo poznać. Ta nauka powinna być głoszona w kontekście życia człowieka i narodów, które ją otrzymują.

¹⁴ Por. *Evangeli nuntiandi*, n. 23-24.

¹⁵ *Lineamenta*, s. 15-16.

¹⁶ *Evangeli nuntiandi*, n. 27.

Winna ponadto być głoszona w duchu miłości i szacunku względem słuchających, językiem konkretnym i dostosowanym do okoliczności¹⁷.

Główną trudnością, przed którą stają dzisiejsi głosiciele słowa jest odpowiedź na pytanie: W jaki sposób prowadzić ludzi, którzy utracili chrześcijańską tożsamość, do dojrzałej wiary, czyli jak pomóc im wejść w osobistą, zażyłą relację z Jezusem Chrystusem? Według *Instrumentum laboris* Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej proces ewangelizacji trzeba rozpocząć od głoszenia kerygmatu.

„Dzięki kerygmatowi dowiadujemy się, że Bóg pragnie zbawić grzesznika, że Jezus umarł, zmartwychwstał i żyje, a Jego miłość jest większa od naszego grzechu, bo potrafi wszystko wybaczyć. Głoszenie kerygmatu zaprasza więc do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem, a w konsekwencji do szczerego nawrócenia i wejścia na drogę wiary. Kerygmat poprzedza katechezę i jest etapem przygotowawczym do inicjacji sakramentalnej. Do głoszenia kerygmatu wezwani są zarówno duchowni, jak i świeccy”¹⁸.

W nadesłanych do Sekretariatu Synodu odpowiedziach na *Lineamenta* wielu diecezjan zwróciło uwagę na konieczność głoszenia kerygmatu w przepowiadaniu i katechezie. Zaskoczenie może budzić fakt, że na postawione pytanie: „Czy potrafisz wskazać moment w swoim życiu, w którym tobie osobiście został ogłoszony kerygmat?”, pojawiły się odpowiedzi, z których wynika, że pewna część wiernych w ogóle nie rozumie tego pojęcia. Dwie osoby odpowiedziały: „Kerygmat od dziecka głosiła mi moja mama, bo powtarzała, abym był dobrym człowiekiem”¹⁹.

Wierni naszej diecezji oczekują również, by „przepowiadający Ewangelię żyli zgodnie z tym, czego nauczają. Zbyt długie, w oficjalnym czy naukowym stylu, homilie nie przyciągną uwagi słuchacza. Potrzebne są takie katechezy, w których stare prawdy wiary będą objaśniane w nowy sposób, adekwatnie do współczesnego życia, oraz homilie pomagające zrozumieć liturgię i widzieć jej związek z życiem. Niektórzy kaznodzieje [...] przekazują treści oderwane od życia słuchaczy, posługują się niezrozumiałym słownictwem, nie potrafią się szczerze dzielić słowem Bożym”²⁰.

Należy żywić nadzieję, że wobec powyższych zjawisk Synod podejmie odpowiednie kroki i przywróci właściwe miejsce przepowiadaniu kerygmatycznemu. Z drugiej strony, musimy być świadomi, że „kerygmat może wzbudzić wiarę

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990, n. 44.

¹⁸ *Lineamenta*, s. 12.

¹⁹ M. Czubak, *Sprawozdanie z pracy nad dokumentem „Lineamenta” w diecezji siedleckiej (19 listopada 2011 r.)*, http://synod.diecezja.siedlce.pl/?page_id=230 (10.09.2012 r.).

²⁰ *II Synod Diecezji Siedleckiej. Żyjąc mocą chrztu. Instrumentum laboris*, s. 13. [dalej: *Instrumentum laboris*]

tylko u kogoś, kto uzna i przyzna się, że potrzebuje ratunku (por. Dz 16,9). Ten, kto jest pewny siebie i niejako stawia na swoje siły, nie przyjmie kerygmatu. Treść kerygmatu natomiast będzie radosną nowiną dla tego, kto wyczekuje pomocy, kto doświadczył porażki, kryzysu, czyli ostatecznie poznał prawdę o swojej sytuacji”²¹.

3. Adresaci nowej ewangelizacji

Ważnym wyznacznikiem nowej ewangelizacji są jej adresaci. Odnosi się ona do ludzi ochrzczonych, którzy „nie zostali wystarczająco (z)ewangelizowani i nie mają własnej chrześcijańskiej tożsamości lub ją utracili pod wpływem zeświecczonej kultury”²². Ludzie ci znają chrześcijaństwo powierzchownie, bądź mają o nim fałszywe wyobrażenie, co niejednokrotnie staje się źródłem uprzedzeń i niechęci, a nawet wrogości. Żyją oni wprawdzie w środowisku, które zachowuje elementy tradycji chrześcijańskiej, ale „nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przylgnięcie do Osoby Jezusa”²³.

Wierni diecezji siedleckiej, odpowiadając na pytania zawarte w *Lineamentach*, zwrócili uwagę, że

„... wielu współczesnych chrześcijan żyje według własnej koncepcji. Pojmują oni na swój sposób nauczanie Kościoła. Konsekwencją tego jest wybiórcze traktowanie prawd wiary i zasad moralnych. Widać to szczególnie wśród ludzi młodych, żyjących bez respektowania chrześcijańskiej tradycji. Rodzice pochłonięci zdobywaniem środków do życia w znacznej mierze zaniedbują wychowanie młodego pokolenia do dojrzałej wiary, prawdziwej wolności i altruizmu. Pieniądz często staje się bożkiem, który determinuje życie rodziny. Dzisiejszy człowiek nie jest skłonny do poddawania się autorytetom, a tym bardziej do przyjmowania na siebie odpowiedzialności za Kościół i przyjmowania tego, co wymaga wyrzeczenia i ofiary”.

„Ważnym problemem duszpasterskim jest to, że wielu ochrzczonych zapomina o swych chrześcijańskich korzeniach i żyje po swojemu. Przejawia się to na przykład w rezygnowaniu z zawierania sakramentalnego związku małżeńskiego, w mieszkaniu na próbę, w ignorowaniu zasad etyki i moralności chrześcijańskiej czy w narastającej postawie antyklerykalnej. Wielką troską napawa fakt, że religijność sporej grupy wiernych naszej diecezji wynika bardziej z tradycji – i to często

²¹ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 500.

²² *Lineamenta*, s. 17.

²³ *Ecclesia in Europa*, n. 23.

zredukowanej – niż ze świadomego wyboru Chrystusa i życia zgodnego z Ewangelią²⁴.

Adresaci nowej ewangelizacji to bez wątpienia ludzie szybkiej i zaawansowanej technologicznie komunikacji; ludzie multimediów i reklamy, którzy posługują się językiem wyobrażeń i wieloznacznych symboli; ludzie samorealizacji, którzy są zainteresowani rozwojem, doskonaleniem i osiąganiem postawionych sobie celów; ludzie konsumpcji, którzy przyzwyczajeni są do tego, że mają w zasięgu ręki to, na co mają apetyt; ludzie spragnieni silnych przeżyć religijnych, którzy akceptują tylko to, co jest żywe, doświadczalne i adekwatne do życia, a mniej są zainteresowani teorią, ideą i abstrakcją; ludzie globalni, dla których świat nie stanowi tajemnicy, a bariery w jego dalszym poznaniu wydają się niewielkie; ludzie migrujący, znajdujący w sobie wystarczająco dużo odwagi, by zerwać więzi i korzenie i wędrować z miejsca na miejsce w poszukiwaniu lepszych warunków życia; ludzie ponowocześni, żyjący w szybko zmieniającym się, sfragmentaryzowanym, postmodernistycznym świecie, w którym prawda jest relatywna, a tradycyjne, logiczne i uporządkowane systemy przestają być uważane za powszechnie obowiązujące; ludzie epoki pochrześcijańskiej, traktujący swoje chrześcijańskie korzenie jako część tradycji, która coraz częściej kojarzy im się z czymś ciasnym, zbyt odległym od ich problemów i staroświeckim; ludzie spragnieni mistyki, zainteresowani duchowością bez względu na jej charakter²⁵.

Zarysowany obraz adresatów nowej ewangelizacji pokazuje, jak wielkie wyzwanie staje dzisiaj przed Kościołem. Jest nim przede wszystkim formowanie ludzi do dojrzałej wiary, zakorzenionej w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Podstawowym narzędziem takiej formacji, według *Lineamentów* i *Instrumentum laboris*, jest katechumenat.

4. Katechumenalny wymiar nowej ewangelizacji

Cechą charakterystyczną katechumenatu jest organiczna i systematyczna formacja wiary. Proces ten obejmuje ściśle powiązane ze sobą etapy, a mianowicie: pierwsze głoszenie Ewangelii, które budzi wiarę i zaprasza do decyzji wyboru Chrystusa jako jedyne Pana i Zbawiciela oraz do wejścia do wspólnoty Kościoła; katechezę rozumianą jako pogłębienie usłyszanego kerygmatu, skierowaną ku nawróceniu, czyli stopniowo postępującej zmianie mentalności i stylu życia; celebrację liturgiczną, która włącza w tajemnicę paschalną Chrystusa, wprowadza w praktykę modlitwy oraz w skrutynia, podczas których Kościół

²⁴ *Instrumentum laboris*, s. 13.

²⁵ Zob. J. Dudzic, *Spór o nowość nowej ewangelizacji*, „Studia Gdańskie” 20 (2007), s. 102-103.

rozeznaje owoce formacji; świadectwo i służbę we wspólnocie Kościoła oraz przygotowanie do podjęcia misji w świecie²⁶.

„Jeśli zabraknie formacji katechumenalnej – czytamy w *Instrumentum laboris* – wówczas samo przekazywanie tradycyjnej obrzędowości nie wystarczy. Dzisiaj potrzeba przeniesienia akcentów z działań akcyjnych i okolicznościowych na formację katechumenalną, prowadzącą do osobistej świadomej wiary i poczucia przynależności do konkretnej wspólnoty urzeczywistniającej Ciało Chrystusa. [...] Potrzebna jest świadomość tego problemu szczególnie u duszpasterzy, katechetów i rodziców. W ramach duszpasterstwa parafialnego trzeba jak najowocniej wykorzystać to, co Duch Święty wzbudza w Kościele posoborowym. Takimi rzeczywistościami, które odpowiadają ukierunkowaniu, jakie mamy w dokumentach Drugiego Soboru Watykańskiego, a co zostało ukonkretnione w *Obrzędach Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*, są między innymi Ruch Światło-Życie i Droga Neokatechumenalna. Są to propozycje skierowane do wspólnot parafialnych”.

„Podejmując refleksję synodalną, musimy mieć odwagę zapytać, czy nasze tradycyjne formy duszpasterskie są otwarte na te nowe impulsy. Co odpowiada duchowi Ewangelii i co jest w stanie zaradzić potrzebom naszych wspólnot parafialnych i rodzinnych. To znaczy, co jest w stanie dziś tak przedstawić orędzie Ewangelii i nauczanie Kościoła, by odpowiadały one na pytania i życiowe problemy współczesnego człowieka, a nie tylko uczyły go jakichś form religijności”²⁷.

Ewangelizacja zainspirowana modelem katechumenatu jest procesem, który nie wyklucza ani nie lekceważy innych form przekazywania ewangelicznego orędzia, ale jest z nimi integralnie powiązana. Ukazuje się jako droga dojrzałości chrześcijańskiej, będąca syntezą słowa Bożego, liturgicznej anamnezy i świadectwa wiary wspólnoty Kościoła. Taka forma ewangelizacji może mieć szerokie zastosowanie duszpasterskie. Można by nią objąć zarówno ludzi niewierzących, którzy nie poznali wiary chrześcijańskiej, jak też ochrzczonych i katechizowanych w dzieciństwie, którzy porzucili praktyki religijne.

Odpowiadając na pytania zawarte w *Lineamentach*, wierni zwrócili uwagę, że w wielu parafiach naszej diecezji nadal brakuje wspólnot czy grup katechumenalnych. Zauważono, że duszpasterze mało korzystają z pomocy świeckich w przygotowaniach związanych z przyjęciem sakramentów, zwłaszcza tych świeckich, którzy mają doświadczenie formacji katechumenalnej w ramach Dromowego Kościoła czy Drogi Neokatechumenalej.

²⁶ Por. Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, s. 295-311.

²⁷ *Instrumentum laboris*, s. 86.

„Przed Kościołem siedleckim stoi więc ogromne wyzwanie, aby przechodzić od «duszpasterstwa świątynnego» do duszpasterstwa ewangelijnego i katechumenalnego, ukierunkowanego na budowanie wspólnoty, która słucha słowa Bożego, świadomie celebruje liturgię i stale się nawraca. W dzisiejszym ateistycznie i konsumpcyjnie zorientowanym świecie istnieje pilna potrzeba tworzenia środowisk alternatywnych, umożliwiających ludziom, zwłaszcza młodym i nieprzywykłym do praktyk religijnych, wejście w proces wzrostu wiary”²⁸.

5. Metodologia nowej ewangelizacji

Nowa ewangelizacja wymaga odwagi poszukiwania i wykorzystywania nowych metod na nowych areopagach współczesnego świata. Oznacza to głębokie wejście w świat odbiorcy, zrozumienie jego pragnień, problemów i sposobu myślenia po to, by odnaleźć takie formy ewangelizacji, które przyniosą konkretne owoce w postaci nawrócenia i przyłgnięcia do Chrystusa ewangelizowanych osób. Skuteczność ewangelizacji – przypominają *Lineamenta* – zależy nie tylko od przekazywanej treści.

„Ważną rolę odgrywają język i forma przepowiadania. Język przepowiadania jest egzystencjalnym językiem wiary. To znaczy mówi o konkretach Bożego działania w historii ludu Bożego i prowadzi do wzbudzenia wiary w obecnych słuchaczach. Aby orędzie Ewangelii dotarło do serca słuchaczy, język musi być zrozumiały, poprawny i współczesny, to znaczy prosty, naturalny i kreatywny, a przede wszystkim dotyczący życia współczesnego człowieka. W dzisiejszym Kościele istnieje wielkie bogactwo form przepowiadania, począwszy od tradycyjnych (homilia, katecheza, kazanie, konferencja itp.), aż do niekonwencjonalnych i pośrednich form przekazu (media publiczne, widowiska, pantomimy itp.)”²⁹.

W tym kontekście warto postawić pytanie: Czy faktycznie dostrzegamy pilną potrzebę wypracowania nowych sposobów przekazywania chrześcijańskiego orędzia, czy raczej należałoby zaktualizować metody już istniejące? A może wystarczyłoby powrócić do sposobów sprawdzonych i stosowanych w Kościele pierwszych wieków, przez samych Apostołów? Jednego możemy być pewni, nadeszła w Kościele epoka przejścia od duszpasterstwa zachowawczego do duszpasterstwa ukierunkowanego na ewangelizację.

Dla wielu duszpasterzy może to oznaczać konieczność przemodelowania zadań duszpasterskich i ustalenia listy priorytetów decydujących o tym, czemu

²⁸ Tamże, s. 31.

²⁹ *Lineamenta*, s. 17.

poświęcać najwięcej czasu i w co wkładać najwięcej wysiłku. Oczywiście, tradycyjne metody ewangelizacji, takie jak świadectwo, homilia, katecheza czy konferencja, nadal będą odgrywały kluczową rolę w kształtowaniu wiary i wynikających z niej postaw, jednak nie można zapominać, że ważnym dla wiernych wydarzeniem będą inicjatywy duszpasterskie o charakterze wybitnie ewangelizacyjnym i formacyjnym. Chodzi tu o rekolekcje ewangelizacyjne, przeprowadzane przez doświadczoną grupę ewangelizatorów, jak również strony internetowe, programy radiowe i telewizyjne, mające konkretne przesłanie ewangelijne. Ważne, by tego rodzaju inicjatywy nie były jednorazowymi akcjami, lecz by włączały ludzi w określone grupy formacyjne, modlitewne i apostołskie.

Przy tej okazji trzeba wspomnieć o programie duszpasterskim „Chrzest w życiu i misji Kościoła”, realizowanym od kilku lat w naszej diecezji. Osoby uczestniczące w tym programie podkreślają, że dzięki katechezom kerygmatycznym „nie tylko poznają treść Pisma św., ale uczą się postaw na wzór postaci biblijnych i lepiej rozumieją wydarzenia ze swego życia. Konkretnie, uczą się rezygnować z siebie, swoich planów, dziękować za krzyż i żyć dla innych”³⁰.

6. Synod szansą wzbudzenia nowej mentalności ewangelizacyjnej w diecezji

Podjęcie wyzwań związanych z przeprowadzeniem Drugiego Synodu Diecezji Siedleckiej niewątpliwie w pierwszej kolejności wymaga otwartości na działanie Ducha Świętego, mądrości, odwagi, a także gotowości do zmiany mentalności, zarówno ze strony duchownych jak i świeckich. Konieczna jest nowa świadomość eklesjalna, że ewangelizacja nie jest wyłączną prerogatywą biskupów i księży, ale zadaniem wszystkich ochrzczonych. Ponieważ wielu wiernych świeckich ma niewystarczającą świadomość wypływającego z chrztu powołania do ewangelizacji, rodzi się konieczność systematycznego uświadamiania im tego zadania w ramach katechezy synodalnej. Dobrym miejscem formacji przyszłych ewangelizatorów może być powołana do istnienia przez biskupa siedleckiego Zbigniewa Kiernikowskiego Diecezjalna Szkoła Katechistów Parafialnych.

Drugi kierunek zmian – zarysowany w *Lineamentach* i *Instrumentum laboris* – wiąże się z koniecznością przesunięcia akcentów w praktyce duszpasterskiej. Dotychczas kładliśmy nacisk na udzielanie sakramentów, zachęcając wiernych do częstej spowiedzi i Komunii św. Nie zaniedbując tej praktyki, obecnie trzeba zwrócić większą uwagę na ewangelizację. Chodziłoby w niej najpierw o „wyprowadzanie ludzi z religijności, w której człowiek chciałby przy pomocy Boga realizować siebie, i wprowadzanie ich w takie poznanie Jezusa Chrystusa

³⁰ *Instrumentum laboris*, s. 18.

ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, dzięki któremu człowiek wierzący może podejmować krzyż codzienności i składać Bogu dziękczynienie i uwielbienie”³¹.

Jeśli przesłanie nowej ewangelizacji nie będzie prowadziło w głąb tajemnicy, w którą spowite jest życie i która włącza nas w nieskończone misterium Boga przez Jezusa Chrystusa, nie będzie miało skuteczności niezbędnej do tego, aby wymagać odpowiedzi wiary³². Nowa ewangelizacja powinna więc ukazywać bogactwo i żywotność liturgii. „Każdy krok, zmierzający do kształtowania właściwej percepcji liturgii – czytamy w *Lineamentach* – przez pogłębienie świadomości liturgicznej duchownych i świeckich oraz właściwą formację liturgiczną, bez wątpienia przyczyni się do ożywienia naszych parafii. To dzięki przyjmowaniu z wiarą słowa Bożego oraz przybliżeniu języka znaków przez odpowiednie katechezy celebrowana liturgia staje się czytelna i zaczyna przemawiać do człowieka. Wspólnota celebrująca liturgię zaczyna wtedy stopniowo doświadczać, że tajemnica wyrażona i uobecniona za pomocą znaków staje się aktualna w odniesieniu do życia poszczególnych jej członków”³³.

Kolejny problem, z którym musi zmierzyć się synod, dotyczy pytania, kogo mamy ewangelizować. Tych, którzy przychodzą do kościoła, czy też tych, których już nie widzimy w kościele. Oczywiście, nowa ewangelizacja skierowana jest do jednych i drugich. Błędem metodycznym naszego duszpasterstwa jest akcentowanie nauczania i katechizowania tych, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii i nie narodziли się na nowo. Zakładamy jakiś stopień wiary osób ochrzczonych w dzieciństwie i katechizowanych w szkole, gdy tymczasem większość z nich myśli, wierzy i żyje jak poganie. Ludzie ci potrzebują, by na nowo głoszone im Ewangelię. Mamy ku temu wiele możliwości, na przykład przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, do sakramentu małżeństwa, katechezę dorosłych, celebracje słowa Bożego czy program „Chrzest w życiu i misji Kościoła”.

Nowa ewangelizacja zaadresowana jest również do tych, którzy już nie pojawiają się w kościele. Nawoływanie, by przyszedli na mszę świętą i powrócili do praktyk religijnych, to właściwie strata czasu. Takie apele do nich nie trafiają, a jeżeli nawet, to ich żale i pretensje pod adresem Pana Boga i Kościoła są tak wielkie, że ten rodzaj wezwań do niczego nie prowadzi. Tu potrzebne jest głoszenie kerygmatu, połączone ze świadectwem chrześcijańskiego życia, zarówno księży jak i świeckich. Ale to jeszcze nie rozwiązuje problemu. Obudzić pragnienie życia wiarą, to dopiero początek drogi. Konieczna jest dalsza formacja typu katechumenalnego.

³¹ Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, s. 412.

³² R. Fisichella, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Milano 2011, s. 54-55.

³³ *Lineamenta*, s. 27.

Synod winien stać się również narzędziem ewangelizacji parafii, by była wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą. Chodzi przede wszystkim o stworzenie nowego modelu parafii jako wspólnoty uczniów Chrystusa, w której każdy wzrasta w wierze ze świadomością, że właściwy wzrost nie jest owocem jego indywidualnego wysiłku, lecz dokonuje się na miarę oddawania siebie w służbie drugiemu dzięki poznanej Ewangelii i celebrowanej liturgii. Prowadzi to do głębszego poznania Boga i otwartości na Jego działanie. Rodzi się wówczas silniejsza świadomość przynależności do Ciała Chrystusa, jak również gotowość do brania odpowiedzialności za rozwój parafii i jej misję ewangelizacyjną w świecie.

7. Zakończenie

Konkludując, trzeba podkreślić, że synod tylko wtedy ma szanse powodzenia, gdy cały lud Boży, a więc duszpasterze, osoby konsekrowane i wierni świeccy, aktywnie włączają się w jego pracę. Synodu ukierunkowanego pastoralnie nie da się przeprowadzić z ludźmi, dla których wiara chrześcijańska jest jedynie dodatkiem do ich codziennego życia. Oni muszą poczuć się w Kościele jak w braterskiej wspólnotce, a także nauczyć się odpowiedzialności za Kościół i jego misję w świecie. Tej świadomości nie da się ukształtować teoretycznie. Aby podjąć odpowiedzialność, wierni muszą konkretnie za coś odpowiadać, muszą doświadczyć, że Kościół ich potrzebuje i sam Pan Bóg tam na nich czeka. Sposobem dotarcia z tymi treściami do szerokich rzesz diecezjan jest nowa ewangelizacja, w której ważną rolę odgrywa kerygmatyczne przepowiadanie, wzywające do wiary i nawrócenia.

Drugi Synod Diecezji Siedleckiej znajduje się jeszcze w fazie początkowej i wymaga zaangażowania nas wszystkich, którzy tworzymy diecezjalną wspólnotę ludu Bożego. Aby synod nie stał się kolejnym nic nieznaczącym w praktyce wydarzeniem, potrzeba najpierw świadomości – i to nade wszystko wśród duszpasterzy – że jest wręcz konieczny w rzeczywistości naszego lokalnego Kościoła. Zrozumienie i docenienie niezastąpionej roli świeckich, zdrowa współpraca świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów, wspólne zaangażowanie w dzieło nowej ewangelizacji, faktyczna realizacja zasady synodalności i wewnątrzkościelnego dialogu, stanowią podstawę do konkretnych działań w ramach pracy zespołów synodalnych. Ta aktywność synodalna musi realizować się w parafii, gdyż ona stanowi zwyczajne i uprzywilejowane miejsce słuchania słowa Bożego, celebrowania liturgii i przeżywania wspólnoty. Ponadto w dobie kryzysu tożsamości chrześcijańskiej wielu rodzin potrzebne jest takie przebudowanie duszpasterstwa, aby służyło ono formowaniu wspólnot w parafii. W nich jest możliwe kształtowanie dojrzałej wiary, doświadczenie komunii oraz komunikacji międzypersonalnej, służącej budowaniu parafii jako ewangelizacyjnej wspólnoty wspólnot.

I na sam koniec przywołam fragment z *Lineamentów* XIII Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który z jednej strony wzywa wszystkich ochrzczonych do rachunku sumienia, a z drugiej wyraźnie pokazuje, czym nowa ewangelizacja nie jest:

„Słowa uczniów z Emaus (por. Łk 24,13-35) w sposób emblematyczny ukazują możliwość takiego głoszenia Chrystusa, które skazane jest na niepowodzenie, ponieważ nie jest w stanie przekazywać życia. Dwaj uczniowie z Emaus głoszą umarłego (por. Łk 24,21-24), opowiadają o swej frustracji i utracie nadziei. Pokazują oni, że w Kościele zawsze istnieje niebezpieczeństwo takiego głoszenia, które nie przekazuje życia, lecz zamyka w śmierci zarówno głoszonego Chrystusa, jak i głosicieli oraz adresatów orędzia. Pytanie o przekaz wiary, który nie jest przedsięwzięciem indywidualistycznym i podejmowanym w pojedynkę, lecz wydarzeniem wspólnotowym, kościelnym, nie potrzebuje odpowiedzi wskazujących na potrzebę wypracowania skutecznych strategii przekazu czy skupienia się na analizie jej odbiorców, na przykład młodych, lecz musi zostać podjęte jako pytanie dotyczące podmiotu, któremu zostało powierzone to duchowe zadanie. Musi się stać pytaniem Kościoła o siebie samego. Wymaga to, by problem został podjęty nie w sposób powierzchowny, lecz odpowiedni, ponieważ dotyczy on Kościoła całego w swoim istnieniu i w swym działaniu. I być może w ten sposób będzie można przyjąć do wiadomości fakt, że problem bezowocności dzisiejszej ewangelizacji, współczesnej katechezy, jest problemem eklezjologicznym, w którym chodzi o umiejętność lub nieumiejętność kształtowania Kościoła jako prawdziwej wspólnoty, autentycznego braterstwa, jako ciała, a nie maszyny czy przedsiębiorstwa”³⁴.

Riassunto

In questo articolo ci fermiamo sulla problematica della nuova evangelizzazione alla luce dei *Lineamenta* e del *Instrumentum laboris* elaborati dalla Commissione Preparatoria, sotto la guida del vescovo Zbigniew Kiernikowski. In entrambi i testi si richiama l'urgenza di una nuova evangelizzazione. Lo scopo della nuova evangelizzazione è la trasmissione della fede cristiana e „la formazione di *comunità ecclesiali mature*, nelle quali cioè la fede sprigioni e realizzi tutto il suo originario significato di adesione alla persona di Cristo e al suo Vangelo, di incontro e di comunione sacramentale con Lui, di esistenza vissuta nella carità e nel servizio” (*Christifideles laici*, n. 34). Tale processo, oggi assai intralciato, si situa nell'ambito della comunità evangelizzata ed evangelizzante. Così la Chiesa, nella

³⁴ Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne. Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. *Lineamenta*, n. 2.

misura in cui si lascia evangelizzare dal Vangelo vivente, che è Cristo Signore, e nella misura in cui porta la Buona Notizia agli uomini, si edifica come Chiesa, voluta appunto da Cristo come comunità credente e chiamata a trasmettere la fede. Tale annuncio del Vangelo e della Persona del Signore risorto deve essere fatto con nuovo ardore, nuovi metodi, nuove espressioni.

Il termine „nuova evangelizzazione” richiama l’esigenza di una rinnovata modalità di annuncio, soprattutto per coloro che vivono in un contesto, come quello attuale, in cui gli sviluppi della secolarizzazione hanno lasciato pesanti tracce anche in Paesi di tradizione cristiana. Il Vangelo è il sempre nuovo annuncio della salvezza operata da Cristo per rendere l’uomo partecipe del mistero di Dio e della sua vita di amore. La nuova evangelizzazione vorrebbe indirizzarsi in modo speciale a quei battezzati che si sono allontanati dalla Chiesa, perché riscoprano l’attualità del Vangelo, e possano celebrarlo insieme con i fratelli nella comunità della fede.

Ks. Andrzej Oworuszko
PWT Warszawa

Opiekuńcza miłość Boga do stworzenia w wybranych tekstach mądrościowych Starego Testamentu

Pismo Święte głosi prawdy wiary i przemawia językiem wiary. Każde słowo w Biblii ma związek z Bogiem, którego celem jest zbawienie człowieka¹. Bóg chce zbawić człowieka, ponieważ go kocha. Z miłości stwarza świat², a następnie podtrzymuje go w istnieniu i kieruje swoim stworzeniem³.

Swoje dzieło wziął Bóg w nieustanną opiekę. Biblia opisuje przejawy tej troski Stwórcy, używając różnych obrazów i akcentując najróżniejsze przejawy Bożego działania w świecie. Analizując teksty biblijne, bez trudu natrafimy na mniejsze i większe fragmenty natchnionych ksiąg, które przekonują, że Stwórca nie pozostawił świata, ale nieustannie się nim opiekuje⁴.

W niniejszym opracowaniu przyjrzymy się wybranym biblijnym tekstom z ksiąg mądrościowych, które wprost odnoszą się do troski Boga o stworzenie i do zagadnienia miłości Stwórcy do swego dzieła. Takie ujęcie przedmiotu badań wynika przede wszystkim ze specyfiki tych ksiąg. Ich najbardziej charakterystyczną cechą jest to, że w poszukiwaniu prawdy ich autorzy opierają się na naturalnych zdolnościach rozumu ludzkiego (inaczej niż prorocy czy inni autorzy ksiąg świętych), czerpiąc swoją doktrynę przede wszystkim z przesłanek

¹ Por. N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, w: *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiwicz (red.), Kraków 1976, s. 29-59.

² KKK 293: „Jedynym powodem, dla którego Bóg stwarza jest miłość i dobroć”.

³ Tamże 301: „Po stworzeniu Bóg nie pozostawia stworzenia samemu sobie. Nie tylko daje mu byt i istnienie, ale także w każdej chwili podtrzymuje je w istnieniu, pozwala mu działać i prowadzi je do jego celu”.

⁴ Por. R. Krawczyk, *Stary Testament – Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1985, s. 169.

rozumowych, z doświadczenia ludzkiego i bogactwa mądrości innych narodów. Ponadto pisarze mądrościowi opierają się jedynie na nauce przekazanej im przez przodków Izraela i tę naukę oraz wydarzenia historii świętej przedstawiają w taki sposób, jakby byli obdarzeni szczególnym darem mistycznej kontemplacji⁵. Należy zatem przypuszczać, że zarysowana w tytule opracowania problematyka, podejmowana w biblijnej literaturze mądrościowej, okaże się szczególnie bogata.

Przypominanie tej bardzo podstawowej prawdy biblijnej jest dziś chyba szczególnie potrzebne. Często słyszy się bowiem, że Bóg nie może kochać ani świata, ani człowieka, a już na pewno świat go nie interesuje, bo jak pogodzić prawdę o miłości z istnieniem cierpienia na świecie. Wydaje się, że jeśli człowiek na nowo uwierzy w opiekuńczą miłość Boga do stworzenia, to powoli będzie też zmieniał swój stosunek do świata. Jeśli Bóg kocha świat, który stworzył, to jest to też jakieś wyzwanie i dla człowieka, które powinno skutkować przynajmniej szacunkiem do stworzeń. Być może odkrycie na nowo tej prawdy uczyłoby ludzi również szacunku do siebie nawzajem.

1. Boża opieka nad światem

Boża opieka ujawnia się już w tym, że Bóg, stwarzając świat, ustalił w nim ściśle określone zasady jego funkcjonowania, pewien nienaruszalny porządek. Biblia, wraz z całym ówczesnym światem, podziela przeświadczenie o porządku świata, ustalonym jako nienaruszalny⁶.

Wiarę w to, że Bóg panuje nad całym światem odnajdujemy w Księdze Hioba. Wynika ona z głębokiego przeświadczenia autora, że to Bóg jest Stwórcą, który za wszystko jest odpowiedzialny. W księdze czytamy:

- (5) „W mgnieniu oka On przesunie góry i zniesie je w swoim gniewie,
- (6) On ziemię poruszy w posadach: i poczną trzeszczeć jej słupy.
- (7) On słońcu zabroni świecić, na gwiazdy pieczęć nałoży.
- (8) On sam rozciąga niebiosą, kroczy po morskich głębinach;
- (9) On stworzył Niedźwiedzicę, Oriona, Plejady i Strefy Południa”
(Hi 9,5-9⁷).

Odpowiadając na mowę Bildada, Hiob z głębokości swego bólu śpiewa chwałę Boga. Jest przekonany, że nie można przeciwstawić się zrządzonom Pana, który może poruszyć ziemię i zgasić słońce⁸. W tę Hiobową skargę, że nie

⁵ Por. E. Zawiszewski, *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu*, Pelplin 1999, s. 14

⁶ Por. L. Stachowiak, *Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6-9*, RT 38-39 (1991-1992), s. 20.

⁷ Tekst Biblii: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000.

⁸ Por. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze. Kohelet, Hiob, Syracydes*, Kaków 1979, s. 163.

może mieć sprawiedliwego procesu, ponieważ nikt nie jest w stanie przeciwstawić się potędze Stwórcy, wpisana jest wiara, iż Bóg nie tylko świat powołał do istnienia, ale też ciągle ma władzę nad tym światem.

Podobna myśl zawarta jest w 12 rozdziale księgi. Bohater, odpierając zarzuty swoich przyjaciół, występuje z atakiem na nich. Ukazuje, jak potężny i wszechmocny jest Bóg i jak doskonale są Jego rządy we wszechświecie⁹:

- (13) „On ma potęgę i rozum, rozsądek znać w Jego planach.
- (14) Gdy On rozwali – któż odbuduje, gdy zamknie, kto by otworzył?
- (15) Gdy wody wstrzyma – jest susza; zwolni je – ziemię spustoszą.
- (16) U Niego zwycięstwo i siła, ma w ręku błędzących i kłamców”
(Hi 12,13-16).

Do obrazu powstania świata z Rdz 1 – 2 nawiązuje wypowiedź Hioba z 26 rozdziału:

- (7) „Dach rozciąga nad pustką, ziemi niczym nie umacnia,
- (8) wody chmurami krępuje, nie pękną pod nimi obłoki.
- (9) Zakrywa oblicze księżyca, rozciągając nad nim chmury.
- (10) Wodom nakreślił granice, oddzielił światło od mroku.
- (11) Słupy niebieskie się chwieją, drżące przed Jego groźbą.
- (12) Potęgą wzburzył pramorze, roztrzaskał Rahaba swą mocą,
- (13) wichurą oczyszcza strop nieba i Węża Zbiega niszczy swą ręką”
(Hi 26,7-13).

Nasz bohater, odpowiadając Bildadowi, jeszcze mocniej podkreśla wszechmoc i potęgę Boga. Przedstawia swoją kosmogonię i swój pogląd na rządy Stwórcy nad światem (zgodne z koncepcją zarysowaną przez autora Rdz). Wygłoszona przezeń nauka o tajemniczej potędze Boga, który rządzi wszystkim, co jest na ziemi i w niebiosach, wyraźnie zawiera przekonanie o ciągle trwającej Bożej opiece nad światem¹⁰.

O zaangażowaniu Boga w dzieło opiekowania się światem poucza także Eli-faz w swojej pierwszej mowie:

⁹ Por. Komentarz do cytowanego fragmentu w *Biblii Poznańskiej*.

¹⁰ *Katolicki Komentarz Biblijny* sugeruje, że działanie Boga we wszechświecie powinno być opisywane w czasie teraźniejszym, jako czynność trwająca: „W w. 5-11 czasowniki opisujące działanie Boga w kosmosie mają formę bezokoliczników lub posiadają tryb niedokonany (który należy tłumaczyć w czasie teraźniejszym)”. Zob. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, W. Chrostowski (red. wyd. pol.), Warszawa 2001, s. 468. (dalej KKB)

- (9) „On czyni niezmiernie dziwy, a cudów Jego bez liku:
- (10) On udziela glebie deszczu, posyła wody na powierzchnię ziemi,
- (11) wysoko podnosi zgębionych, smutni się szczęściem weselą.
- (12) Udaremnia zamysły przebiegłych: dzieło ich rąk – nieskuteczne;
- (13) chytrzy złapani, choć sprytni – daremne knowania podstępnych.
- (14) Za dnia popadają w ciemność, w południe macają jak w nocy.
- (15) Sierotę ratuje od miecza, biedaka – z przemocy mocarza,
- (16) ubogi się karmi nadzieją, bo nieprawość zamyka swe usta.
- (17) Szczęśliwy, kogo Bóg karci, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego.
- (18) On zrani, On także uleczy, skaleczy – i ręką swą własną uzdrowi.
- (19) Od sześciu nieszczęść uwolni, w siedmiu – zło ciebie nie dotknie;
- (20) w nędzy wykupi od śmierci, na wojnie od miecza wybawi.
- (21) Unikniesz chłosty języka, nie strwoży cię nieszczęście, gdy spadnie;
- (22) będziesz się śmiał z suszy i głodu, nie zadrzysz przed dzikim zwierzęciem,
- (23) gdyż zawrzesz pakt z kamieniami i przyjaźń z polną zwierzyną.
- (24) Ujrzysz twój namiot spokojnym, mieszkanie zastaniesz bez braków.
- (25) Poznasz, że wielu masz potomków, że twych dzieci – jak trawy na łące.
- (26) Dojrzały zejdziesz do grobu, jak snopy zbierane w swym czasie”
(Hi 5,9-26).

Przyjaciół Hioba stoi na stanowisku, że tylko Bóg może przyjść człowiekowi z pomocą. Do takiego wniosku uprawnia go obserwacja Bożego działania we wszechświecie. Wylicza on dobrodziejstwa, którymi Stwórca obdarza najpierw ziemię (zsyła deszcz), a później ludzi, w szczególności zaś tych, którzy Mu zaufali i tych, którzy cierpią. Bóg błogosławi plonom ziemi, a ufającym Mu nawet kamienista ziemia będzie przynosiła owoce¹¹.

Idea Bożej opieki nad światem występuje też w Psalmach. W rozbrzmiewającej w hymnach pochwalę Boga Stwórcy podstawą uwielbienia i wychwalania Boga jest przede wszystkim Jego działanie ochraniające świat¹². Bóg jest wystarczająco mocny, aby wszystko, co stworzył, zachować w takim stanie, który będzie odpowiadał zaplanowanemu przez Stwórcę porządkowi.

¹¹ Por. Komentarz do Hi 5 w *Biblii Poznańskiej*.

¹² Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, B. Matysiak (tłum.), Warszawa 1999, s. 175.

Pochwałę Boga Stworzyciela głosi Psalmista w Ps 93:

- (1) „Pan króluje, oblókł się w majestat,
Pan przywdział potęgę i nią się przepasał:
tak utwierdził świat, że się nie zachwieje.
- (2) Twój tron niewzruszony od wieczności, Ty jesteś od wieków, o Boże.
- (3) Podnoszą rzeki, o Panie, rzeki swój głos podnoszą,
rzeki swój szum podnoszą.
- (4) Ponad szum wód rozległych, ponad potęgę morskiej kipieli
potężny jest Pan na wysokościach.
- (5) Świadectwa Twoje są bardzo godne wiary;
domowi Twojemu przystoi świętość
po wszystkie dni, o Panie!” (Ps 93,1-5).

Wyrażenie „Pan króluje” odnosi się do odwiecznego panowania Pana Boga nad światem¹³. Jahwe jest przedstawiony na podobieństwo ziemskiego króla, odzianego w strój królewski, który miał uwydatnić jego potęgę i majestat. Ponieważ królestwo Pana zostało umocnione aktem stwórczym, nigdy nie może się zachwiać. Tron Boży przetrwa wszystkie wieki, podobnie jak władający na nim Pan. To władztwo Boże ujawnia się poprzez stałą kontrolę nad światem, a przedwieczność Boga gwarantuje trwałość Jego stworzeń¹⁴. Ziemia, przedstawiona przez psalmistę jako wielka wyspa osadzona na słupach w dolnym oceanie, jest tak mocno utwierdzona, że nie może się zachwiać¹⁵.

W w. 3-4 znajdujemy obraz znany na Bliskim Wschodzie, który przedstawia stworzenie świata w formie opanowania sił pierwotnego chaosu. Opis tej walki miał uzmysłowić sens wyrażenia „Jahwe króluje”¹⁶.

Podobną myśl wyraża psalmista w Ps 104. Autor zachwyca się wielkością Boga Stwórcy, aby w ten sposób, w obecności Boga, ukazać porządek świata, który od Niego pochodzi i który na trwałe zależy od Boga. Woda nie tylko została przez Stwórcę skierowana w odpowiednie miejsca, ale także podlega procesowi parowania, by w odpowiedniej porze nawodnić ziemię w postaci opadu i przez to stać się dobrodziejstwem dla stworzeń, które bez niej zmarniałyby (por. Ps 104,10-13). Zroszona ziemia dostarcza pożywienia ludziom i zwierzętom (por. Ps 104,11-15). Spoza świata i jego stworzeń wyłania się dobroć i mądrość

¹³ Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 311.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp - Przekład z oryginału - Komentarz - Ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, VII/2, S. Łach, L. Stachowiak (red.), Poznań 1990, s. 407.

¹⁶ Por. tamże, s. 408.

Boga, który nie tylko wszystko stworzył, ale także utrzymuje swoje stworzenie¹⁷. „Stwórcza i królewska potęga Boga przejawia się w tym, że żywiąc swoje stworzenia, wiąże je ze sobą. Jest wtedy podobny do dobrego gospodarza, który hojnie rozdaje żywność głodnej czeladzi. Odwrócenie oblicza Bożego (odmówienie pomocy) jest tak samo groźne, jak Jego gniew”¹⁸.

Ten temat pojawia się w wielu psalmach. Odnajdujemy go zwłaszcza w hymnach, które wychwalają królewską godność Jahwe oraz mówią o panowaniu nad morzem, nad niebiosami, nad całą ziemią¹⁹. Bóg nieustannie podtrzymuje świat swoją mocą i On jest przyczyną sprawcą wszelkiego działania (por. Ps 103,19).

Ideę Bożej opieki nad światem psalmy oddają poprzez terminy: strzeżenie i ocalenie²⁰. Tylko Bóg jest wystarczająco mocny, aby stworzyć wszystko i zachować według ustalonego przez siebie porządku. Jego moc jest tak wielka, że bez niszczenia czegokolwiek może zachwiać to, co stworzył (por. Ps 104,32; Hi 9,4-6).

Sposobem zachowania świata i wyrazem troski o niego jest Boże błogosławieństwo²¹. Bóg utrzymuje swój świat w rytmach błogosławieństwa i właśnie w nim działanie Stwórcy dosięga obecnego czasu.

W swojej mocy, objawionej zarówno przez stworzenie, jak i przez zachowanie świata, Bóg może także ocalić. Błagający w psalmach głęboko w to wierzą i dają temu wyraz w modlitwach, łącząc wypowiedzi o stworzeniu z prośbą oraz dziękczynieniem. Jako przykład posłuży nam Ps 74. Ta lamentacja oplakuje zburzenie świątyni, a pierwszych jedenaście wersetów opisuje tę właśnie klęskę²². Uwagę naszą skierujmy na drugą część psalmu:

- (12) „Bóg jednak od początku jest moim królem,
który na ziemi sprawia ocalenie.
- (13) Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą,
skruszyłeś głowy smoków na morzu.
- (14) Ty zmiądzzyłeś lby Lewiatana,
wydałeś go na żer potworom morskim.
- (15) Ty otworzyłeś źródła i strumienie;
Ty wysuszyłeś rzeki stale płynące.

¹⁷ Por. W. Borowski, *Psalmy...*, s. 338.

¹⁸ Tamże, s. 338.

¹⁹ Por. R. Krawczyk, *Stary Testament...*, s. 172. Wspomnianej tematyki dotyczą m.in. psalmy: 8, 47, 95, 96, 100, 103.

²⁰ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 175.

²¹ Por. C. Westermann, *Teologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, s. 75.

²² Por. S. Łach, *Księga Psalmów...*, s. 339.

- (16) Twoim jest dzień i noc jest Twoja;
Ty światło i słońce utwierdziłeś.
- (17) Ty ustanowiłeś wszystkie granice ziemi;
Ty utworzyłeś lato i zimę” (Ps 74,12-17).

W w. 12-14 autor w poetycki sposób uzmysławia potęgę Bożej wszechmocy w naturze i w historii świata. Kolejne wersety (15-17) opisują dobroć Jahwe, który dla swojego ludu wyprowadził strumienie i źródła. Aby ocean nie zlewał ziemi swoimi wodami, Bóg ustanowił źródła, strumienie i rzeki, które miały nawadniać ziemię. Jahwe jest Panem świata, którym rządzi według swoich planów²³. On jest Królem dokonującym zbawczych dzieł na ziemi, który w walce pokonał chaotyczne morze i jego pomocników (Lewiatana). Autor wielbi Boga za to, że wysuszył część pierwotnego oceanu, rozdzielając w ten sposób wody od ziemi, na której wytrysnęły źródła i strumienie²⁴. To On jest Twórcą i Władcą okresów i pór roku, dni i nocy – na niebie umieścił światła, ustalił granice ziemi i ustanowił lato i zimę.

Obserwując stworzony świat, człowiek często uświadamia sobie swoją znikomość. To skłania go do tego, by o ratunek prosił Boga (por. Ps 39; 22, 10; 36,10; 71,6). Tylko Stwórca może odmienić człowiecze nieszczęście (por. Ps 90), dlatego chory prosi Boga o pomoc, Tego, który przed wiekami założył ziemię i stworzył niebiosy (por. Ps 102).

Z głęboką ufnością proszący zwracają się do Boga z błaganiem o ocalenie, wyznając, że ich ratunek jest u Niego (por. Ps 121; 124). To On może uratować uciśnionych (por. Ps 135). Wyraźnie więc widać, że psalmy utrwalają przekonanie (obecne już w Rdz), że skoro Bóg powołał świat i człowieka do istnienia, to nie może pragnąć ich zguby²⁵.

Trzeba podkreślić, że przedmiotem szczególnej troski Boga jest człowiek²⁶. Psalmy wyraźnie to eksponują. Jahwe z nieba spogląda na ludzi, jest ucieczką dla sprawiedliwych, twierdzą, opoką, skałą, zbawieniem dla uciekających się do Niego. Te myśli odnajdziemy między innymi w Ps 11,4; 18,3; 19,15; 27,5; 31,34; 33,13; 37,39; 71,3; 78,35; 91,1nn.

Wiara w Bożą opiekę nad światem widoczna jest także w Księdze Przysłów. Autor wyraża przekonanie, że Pan „wszystko celowo uczynił” i sam wszystkim kieruje:

²³ Por. W. Borowski, *Psalmy...*, s. 257.

²⁴ Por. S. Łach, *Księga Psalmów...*, s. 341.

²⁵ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, s. 177.

²⁶ Por. R. Krawczyk, *Stary Testament...*, s. 169.

- (3) „Powierz Panu swe dzieło, a spełnią się twoje zamiary.
(4) Wszystko celowo uczynił Pan, także grzesznika na dzień nieszczęścia”
(Prz 16,3-4).

Bóg kieruje także losem człowieka:

- (24) „Pan kieruje krokami człowieka,
jakżeby człowiek pojął własną drogę?” (Prz 20,24).

Boża opieka nad światem podkreślona jest zwłaszcza w Prz 8, gdzie uosobiona Mądrość podkreśla swoją obecność u boku Stwórcy podczas dzieła stwarzania²⁷.

Wyraźnych wypowiedzi odnośnie do Bożej opieki nad światem trudno dostrzec się w Księdze Koheleta²⁸. Niemniej jednak autor wierzy w taką opiekę, ponieważ bez zastrzeżeń przyjmuje prawdę o panowaniu Boga w świecie:

- (13) „Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem
przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży.
(14) Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało:
do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć.
A Bóg tak działa, by się go ludzie bali” (Koh 3,13-14).

Kohelet stwierdza, że tajemnicze Boże działanie zdecydowanie wykracza poza granice świata i czasu, jest wieczne i niezmiennie doskonałe i za takie jest uznawane przez tego, kto boi się Boga²⁹. W księdze jednak nie ma podziwu dla Bożego panowania, tak jak mamy to na przykład w psalmach. Ale autor wyraża wiarę w Boga, który jest najwyższym panem świata i rządzi nim według swojej niczym nieskrępowanej woli³⁰. Obok tej panującej w kosmosie i w ludzkiej społeczności obecności Boga, Kohelet widzi też indywidualną troskę Boga o człowieka. Ale dla człowieka to Boże działanie jest jednak niezrozumiałe. Bóg wprawdzie wyniósł człowieka nad inne stworzenia (por. Koh 3,11), ale jego zdolności poznawcze są ograniczone i zwodnicze³¹.

Wyrazem troski o człowieka jest to, że Bóg pozwala (przy całej znikomości ludzkiego życia) korzystać mu z bogactwa i to On zajmuje mu serce radością:

²⁷ Por. W.R. Farmer (red.), *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W. Chrostowski (red. wyd. pol.), Warszawa 2001, s. 757. (dalej MKPS)

²⁸ Por. R. Krawczyk, *Drzewo życia. Zagadnienia wybrane z literatury mądrościowej Starego Testamentu*, Siedlce 1994, s. 171.

²⁹ Por. A. Bonora, *Księga Koheleta*, Kraków 1997, s. 72.

³⁰ Por. T. Brzegowy, *Jakiż pożytek odniesie człowiek z całego swego trudu?*, w: *Mądrość starotestamentowego Izraela: Przysłowia, Hiob, Kohelet, Syrach, Księga Mądrości*, S. Potocki, J. Warzecha, T. Brzegowy (oprac.), Warszawa 1999, s. 142, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, 4.

³¹ Por. M. Filipiak, *Religia Koheleta*, ZN KUL 18 (1975), z. 2, s. 44.

- (18) „Dla każdego też człowieka, któremu Bóg daje bogactwo i skarby i któremu pozwala z nich korzystać, wziąć swoją część i cieszyć się przy swoim trudzie – to Bożym jest darem.
- (19) Taki nie myśli wiele o dniach swego życia, gdyż Bóg go zajmuje radością serca” (Koh 5,18-19).

Bóg pozwala człowiekowi konsumować stworzone dobra, trzymać blisko siebie swój majątek, cieszyć się owocami swojego trudu, bo to wszystko jest Jego darem³².

Przekonanie o dobroci i łaskawości Boga, które są przejawem troski o świat i ludzi, przekazuje Księga Mądrości. Przymioty cierpliwości i dobroci Boga opisuje zwłaszcza 12 rozdział księgi:

- (13) „Ani bowiem nie ma oprócz Ciebie boga, co ma pieczę nad wszystkim, abyś miał dowodzić, że nie sądzisz niesprawiedliwie,
- (14) ani się z Tobą nie będzie mógł spierać król czy władca o tych, których ukarałeś.
- (15) Tyś sprawiedliwy i rządysz wszystkim sprawiedliwie: skazać kogoś, kto nie zasłużył na karę, uważasz za niegodne Twojej potęgi.
- (16) Podstawą Twojej sprawiedliwości jest Twoja potęga, wszechwładza Twa sprawia, że wszystko oszczędzasz.
- (17) Moc swą przejawiasz, gdy się nie wierzy w pełnię Twej potęgi, i karzesz zuchwalstwo świadomych.
- (18) Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie i rządysz nami z wielką oględnością, bo do Ciebie należy moc, gdy zechcesz.
- (19) Nauczyłeś lud swój tym postępowaniem, że sprawiedliwy powinien być dobrym dla ludzi.
- I wlałeś synom swym wielką nadzieję, że po występkach dajesz nawrócenie” (Mdr 12,13-19).

W 12 rozdziale Mdr autor, w odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg ukarał Kananejczyków, przytacza fakty historyczne, którym nadaje charakter racji teologicznej. Bóg nawet karząc, okazuje miłosierdzie. Najważniejszym powodem, dla którego Bóg okazuje się cierpliwy i łagodny, jest Jego sprawiedliwość i moc.

³² Por. G. Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 184.

Bóg może wszystko oszczędzić, bo jest mocny, a Jego potęga stanowi podstawę sprawiedliwości³³. Sposób, w jaki Bóg sprawuje rządy nie jest przejawem władzy tyrana, lecz kochającego ojca, który nie chce zniszczyć, ale skłonić do poprawy. Karze przecież tylko zuchwałość i przewrotność człowieka, dając mu czas do poprawy.

Tekst zatem nawiązuje do tematu Bożej opieki, która wyraźnie dotyczy wszystkich. Boża miłość w szczególny sposób dotyczy narodu wybranego, ale także i poganom Bóg okazuje swoją życzliwość. Podobne myśli odnajdziemy w Mdr 14,1-4.

Pochwałę Boga, od którego pochodzi mądrość widoczna w świecie stworzonym i w życiu ludzi, szczególnie zaś tych, którzy boją się Boga, głosi mędrzec Syrach. Wiele razy będzie on podkreślał podporządkowanie całego stworzenia swemu Stwórcy, który wszystko powołał do istnienia, wszystko widzi i wszystko, co dzieje się w świecie, jest Mu znane:

- (26) „Na rozkaz Pana, na początku, stały się Jego dzieła
i gdy tylko je stworzył, dokładnie określił ich zadanie.
- (27) Uporządkował je na zawsze, od początku aż w daleką przyszłość.
Nie odczuwają głodu ani zmęczenia i nigdy nie porzucą swego zadania,
- (28) żadne nie zderzy się z drugim i Jego słowom nigdy
nie odmówią posłuchu.
- (29) Następnie zwrócił Pan wzrok swój na ziemię
i napełnił ją dobrami swoimi.
- (30) Pokrył jej oblicze wszelkiego rodzaju istotami żywymi,
które do niej powrócą” (Syr 16,26-30).

Przytoczone wersety są początkiem pouczenia mędrca i stanowią rodzaj mądrościowego komentarza do biblijnej relacji o stworzeniu świata. Nawiązując do opisu stworzenia z Rdz, Syrach podkreślił doskonałość i prawidłowe funkcjonowanie dzieł kosmosu, stworzonych na początku przez Boga³⁴. Podkreślając doskonałość, celowość i trwałość stworzonych przez Boga dzieł, mędrzec daje wyraz swemu przekonaniu, że Bóg nie tylko świat powołał do istnienia, ale nim się opiekuje.

„Podziw Syracha dla dzieła Bożego, jakim jest świat, jest rezultatem przekonania, że Bóg jest jeden i posiada wszechwładne panowanie nad światem. On to

³³ Por. S. Potocki, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1998, s. 291.

³⁴ Por. tamże, s. 220.

stworzył świat, od Niego pochodzi jego wspaniała harmonia i celowość istniejąca w świecie. Świat jest kierowany niezmiennymi prawami i człowiek wie, kiedy przyjdzie zima, kiedy nasienie wyda swój plon, kiedy przyjdzie czas żniwa³⁵. Takie myśli odnajdujemy między innymi w Syr 39,16-22. Perykopa o doskonałości Bożych dzieł składa się z podniosłego wprowadzenia (w. 12-15), obszernej części głównej (w. 16-31) i krótkiego zakończenia (w. 32-35). Zasadnicza część tego poematu zawiera rozważania, które zostały osnute wokół myśli wyrażonej w w. 16 i powtórzonej w w. 33. Chodzi mianowicie o dobroć, czyli doskonałość stworzonych przez Boga dzieł³⁶. Mędrzec występuje w obronie doskonałości wszystkich dzieł, podkreślając, że są one dobre i potrzebne. Bogu zależy na dobru stworzeń, którymi się ustawicznie interesuje, dlatego Jego dzieła nie mogą być złe. W tym ujawnia się troska o wszystkie stworzenia.

W końcowej części księgi (Syr 42,12 – 43,33) odnajdujemy obszerny poemat sławiący mądrość Boga, przejawiającą się w dziele stworzenia. Syrach przypomina, że wszystkie dzieła Stwórcy noszą w sobie znamiona Jego chwały. Ponieważ są tak liczne i tak przedziwne, człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak tylko wysławiać Boga za jego odwieczną i doskonałą mądrość. Każde z tych dzieł urzeka swoim pięknem i celowością działania. W drugiej części hymnu (43,1nn.) mędrzec opisuje właściwości poszczególnych dzieł: słońca, księżyca, gwiazd, chmur, burzy itd. Opis ten został tak poprowadzony, aby jego szczegóły zwracały uwagę na majestat Stwórcy, Jego wielkość i potęgę³⁷.

2. Miłość Boga do stworzeń

Miłość Boga do swojego stworzenia wynika już z faktu stworzenia, a jej świadectwem jest to, że Bóg nie zapomniał o świecie i nieustannie się nim interesuje, dając dowody swojej opieki nad nim. Dlatego wszystkie teksty, które są świadectwem istnienia takiej opieki, są też dowodem na to, że Bóg swoje stworzenie kocha. Niemniej jednak w księgach mądrościowych znajdujemy teksty, które nazywając Boga miłośnikiem życia, Jego relację do stworzenia nazywają miłością.

Już na samym początku Księgi Hioba czytamy o dobroci Boga względem Hioba, którego dom Bóg „zewsąd ogrodził i pobłogosławił pracy rąk jego” (Hi 1,10). Ta nieustanna troska Stwórcy, od którego pochodzi dobro (por. Hi 2,10) i który nie opuści sieroty (por. Hi 5,15) i biedaka, a prawego nie odrzuci (por. Hi 8,20), jest przecież dowodem miłości Boga do swego stworzenia. I chociaż w tekście księgi brak literalnych sformułowań, odnoszących się do tego zagadnienia,

³⁵ R. Krawczyk, *Stary Testament...*, s. 173.

³⁶ Por. Komentarz do tekstu w *Biblii Poznańskiej*.

³⁷ Por. S. Potocki, *Rady mądrości...*, s. 248.

to teologiczna refleksja prowadzi do uzasadnionego stwierdzenia, że idea miłości Boga do człowieka w księdze występuje. Autor przedstawia w niej obraz wszechmocnego i potężnego Boga, który mądrze i sprawiedliwie rządzi stworzonym przez siebie światem, a szczególnie kocha człowieka oraz pragnie jego dobra i szczęścia. Dlatego człowiek powinien Mu bezgranicznie zaufać³⁸.

W Księdze Psalmów pojęcie miłości zawiera się w pojęciu חסד (miłość, miłosierdzie, łaskawość). Sposób rozumienia tej zbawczej miłości Boga (חסד) jest bardzo szeroki. Zbawcza miłość Boga oznacza stworzenie świata, kierowanie nim, przymierze, wyzwolenie (i historyczne, i eschatologiczne), przebaczenie grzechów człowiekowi, zachowanie go w ciężkiej chorobie i wyratowanie od wrogów³⁹.

Biblia Tysiąclecia hebrajskie חסד tłumaczy często jako „łaska”, „łaskawość”. Przykładem może być Ps 100:

- (1) „Wykrzykujcie na cześć Pana, wszystkie ziemie;
- (2) służcie Panu z weselem! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!
- (3) Wiedzcie, że Pan jest Bogiem: On sam nas stworzył,
my Jego własnością, jesteśmy Jego ludem, owcami Jego pastwiska.
- (4) Wstępujcie w Jego bramy wśród dziękczynienia,
wśród hymnów w Jego przedsionki;
chwalcie Go i błogosławcie Jego imię!
- (5) Albowiem dobry jest Pan, łaskawość Jego trwa na wieki,
a wierność Jego przez pokolenia” (Ps 100,1-5).

Psalm ten jest krótkim hymnem chwały. Centralne miejsce stanowi w nim wyznanie wiary w Pana, jedyne Boga, którego łaskawość (חסד) trwa na wieki⁴⁰. Tej łaskawości (miłości) Boga zawdzięcza swe istnienie cała ziemia, a Izrael otrzymuje swoje wybraństwo i staje się ludem Jahwe i Jego owczarnią⁴¹.

Podobne znaczenie hebrajskiego חסד odnajdziemy w wielu psalmach, między innymi w Ps 32, 33, 40, 48, 98, 103, 117, 136, 142. Analizy znaczenia zbawczej miłości Boga (חסד) dokonuje ks. Łach we wskazanych wyżej artykułach.

Podobnie jak inni autorzy ksiąg biblijnych, tak i autor Księgi Mądrości jest przekonany o miłości Boga do swojego ludu. Najpierw trzeba zaznaczyć, że

³⁸ Por. E. Zawiszewski, *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu*, Pelplin 1999, s. 85.

³⁹ Szerzej na temat zbawczej miłości zob. J. Łach, *Zbawcza miłość Boga (HESED) w Hymnach Psalterza*, w: SB, t. V, J. Łach (red.), Warszawa 1990, s. 41-47; Tenże, *Zbawcza miłość Boga (HESED) w dziękczynnych i dydaktycznych utworach Psalterza*, w: SB, t. V, s. 71-85.

⁴⁰ Por. MKPS, s. 734-735.

⁴¹ Por. J. Łach, *Zbawcza miłość Boga (HESED) w Hymnach Psalterza*, s. 42.

przedmiotem tej miłości jest naród wybrany. W 16 rozdziale (w. 20-26) autor opisuje dobrodziejstwo, jakie Bóg wyświadczył swemu ludowi na pustyni, karmiąc go manną. Czyniąc dygresję na temat stworzenia, pisarz biblijny podejmuje myśl, że Bóg działa za pośrednictwem stworzenia, gdy karze lub błogosławi, by w ten sposób dać człowiekowi lekcję moralną. Aby zaspokoić głód wędrującego przez pustynię ludu Bóg dał mu chleb z nieba, który stał się pokarmem przybierającym każdy pożądaną smak. Ta przemiana stworzenia (rosa staje się manną), która dokonuje się jako odpowiedź na konkretną potrzebę ludu wybranego, miała nauczyć, że zbawia nie pokarm, ale słowo Boże⁴².

Znakiem miłości Boga może być nawet przedwczesna śmierć sprawiedliwego:

- (10) „Ponieważ spodobał się Bogu, znalazł Jego miłość,
i żyjąc wśród grzeszników, został przeniesiony” (Mdr 4,10).

W perykopie, do której należy przytoczony werset, autor podejmuje problem nurtujący mędrców od niepamiętnych czasów, mianowicie śmierć ludzi młodych. Sprawiedliwy, o którym mówi, jest według planu Bożego człowiekiem doskonałym, to znaczy odpowiadającym Bożemu zamysłowi. Osiągnął on ludzką dojrzałość według miary Boskiej, którą – według pisarza biblijnego – jest nieskazitelne życie, nie zaś liczba przeżytych lat. Przedwczesna śmierć także może być dowodem Bożej miłości. Bóg kocha człowieka sprawiedliwego za jego dobre życie a zabiera go z tego świata, by się nie zdeprawował⁴³.

Należy zwrócić uwagę, że Boża miłość ma charakter uniwersalny: Bóg miłuje wszystkie stworzenia. Wyraźnie stwierdza to pisarz biblijny w 11 rozdziale omawianej księgi:

- (23) „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy,
i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili.
(24) Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia,
niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś,
bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił.
(25) Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał?
Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał?
(26) Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!⁴⁴.
(1) Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne technienie” (Mdr 11,23 – 12,1).

⁴² Por. KKB, s. 570.

⁴³ Por. M. Gilbert, *Madrość Salomona*, t. 2, S. Kobiałka (tłum.), Kraków 2001, s. 70.

⁴⁴ *Biblia Poznańska* zamiast: miłośniku życia, tłumaczy: miłujący życie Panie; *Biblii Warszawsko-Praska*: władny miłośniku życia.

Nawiązując do Rdz 1-3, autor podkreśla, że Bóg nie może nie kochać swoich stworzeń, bo Jego duch życia jest w nich obecny⁴⁵. Bóg kocha wszystko, co ukształtował i co wezwał do istnienia. Tę miłość Boga do stworzeń podkreślają zwłaszcza w. 24-25, ukazując, że jest ona związana z Jego działaniem stwórczym. Bóg stworzył dlatego, że kocha. Ale autor Księgi Mądrości (por. Mdr 7,23 – 8,1)⁴⁶ nie mówi tylko o akcie stwórczym, powołującym wszystko do istnienia, ale także o działaniu Boga, podtrzymującym wszystko w istnieniu⁴⁷.

To właśnie owa powszechna obecność Boga przez Jego ducha (por. Mdr 11,26; 21,1; 1,7) i Jego Mądrość wyjaśnia Bożą miłość do stworzeń. Dlatego Jahwe nie cieszy się ze zguby żyjących (por. Mdr 1,13) i może być nazywany miłośnikiem życia. „W Starym Testamencie nie ma nigdzie tak jasnego twierdzenia o powszechnej miłości Boga”⁴⁸.

Zakończenie

Celem niniejszego opracowania było ukazanie Bożej opieki nad światem, która dowodzi nieustannie trwającej miłości Stwórcy do człowieka i otaczającego go świata. Poddane analizie wybrane teksty z ksiąg mądrościowych Starego Testamentu, zwracają uwagę na szczególną relację Boga do świata, mianowicie na fakt, że Bóg nie tylko świat stworzył, ale nieustannie opiekuje się swoim stworzeniem z troską i miłością. Pierwszym przejawem opieki Boga nad światem jest ustalenie pewnego nienaruszalnego porządku funkcjonowania świata. Bóg utwierdził świat tak, że się nie zachwieje i to właśnie gwarantuje właściwy sposób funkcjonowania świata. Boża opieka nad światem wyraża się także w tym, że dotyczą go różne przejawy dobroci Stwórcy. To Bóg zsyła deszcz i daje słońce, od Niego zależą plony ziemi a także życie człowieka. Wyrazem owej dobroci i łaskawości Boga jest cierpliwość, z jaką Bóg pochyla się nad światem. Boża opieka nad światem i troska o stworzenie wynika z miłości. Bóg, który w Księdze Mądrości został nazwany miłośnikiem życia, opiekuje się życiem na ziemi, bo kocha.

To przekonanie o miłości Stwórcy i nieustannej opiece nad światem jest szczególnie ważne dziś, kiedy odżywają deistyczne prądy myślowe. Świat i człowiek w świecie nie został pozostawiony sam sobie. Stwórca czuwa nad nim, ponieważ go kocha i nigdy nie cofnął swojej miłości wobec dzieła, które stworzył.

⁴⁵ Por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, s. 101.

⁴⁶ Niektóre z opisów mądrości, które znajdujemy w tym tekście, zawierają pewne osobowe cechy mądrości. Ale przedstawiona w nich mądrość nie jest odrębną Bożą osobą. Jest to mądrość Boga, Stwórcy i Zbawcy, który urzeczywistnia swoje plany, dotyczące świata i ludzi, mądrze, z mocą i skutecznie. Na ten temat zob. S. Potocki, *Rady mądrości...*, s. 282.

⁴⁷ Por. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, s. 173.

⁴⁸ Tamże, s. 73.

Summary

The Holy Scriptures not only show the truth about the creation of the world but also teaches that God constantly supports the world in its existence and cares about it. The article, which is an analysis of the Wisdom texts of the Old Testament, deals with God's care of the world. Its first manifestation is the establishment of an unshakeable order of functioning of the world. God set the world in motion so that it would never be shaken, which guarantees the correct functioning of the world. God's care of the world is also expressed by the way it is affected by various symptoms of the Creator's goodness. It is God who sends the rain and sunshine and decides about the crops and man's life. A sign of God's goodness and favour is God's patience with which he treats the world. The belief in the Creator's constant love and care of the world is particularly relevant these days when some old deistic concepts are coming back. The world and man have not been left alone. The Creator watches over his creation, because he loves it and has never withdrawn his affection for it.

Ks. Zbigniew Sobolewski
UKSW Warszawa

Przymioty kościelnej troski o ubogich

Kościół od początków swego istnienia za jedno ze swoich zasadniczych zadań uznawał służbę ubogim i potrzebującym wsparcia materialnego i moralnego. Kościelna pomoc świadczona bliźnim w potrzebie, niezależnie od ich pochodzenia, rasy, wyznawanych poglądów religijnych i światopoglądowych, ma swoje proprium, sprawiające, że nie jest ona wyłącznie działalnością filantropijną, humanitarną, opiekuńczo-wychowawczą, wyrażającą międzyludzką solidarność, właściwą wielu świeckim organizacjom pozarządowym lub międzynarodowym, ale ma wymiar świadectwa wiary. Także spojrzenie ubogich ma własną specyfikę.

W jaki sposób pracownicy i wolontariusze katolickich organizacji charytatywnych postrzegają ubogich? W jakim duchu, z jakich motywów i w jakim stylu współczesny Kościół wspiera bliźnich w potrzebie? Na czym polega tożsamość kościelnej działalności charytatywnej?

By odpowiedzieć na te pytania, zanalizujemy biblijne spojrzenie na ubogich, ubóstwo i działalność pomocową. Następnie – w nawiązaniu do doświadczeń największej kościelnej organizacji charytatywnej, jaką jest Caritas – ukażemy istotę i główne cechy chrześcijańskiej posługi ubogim.

1. Kim są ubodzy?

Stary Testament wiele razy mówi o ubogich Jahwe (hebr. anawim Jahwe). Są to ci, którzy nie posiadając żadnego zabezpieczenia ekonomicznego, ochrony prawnej ani też wpływów społeczno-politycznych, liczą jedynie na opiekę Bożą¹. Całą swą nadzieję pokładają w Bogu, który jest ich obrońcą i Ojcem. Ubodzy są

¹ Zob. Z. Sobolewski, *Błogosławieństwo ubogich*, w: „Kwartalnik Caritas” 4 (2010), s. 28.

przedmiotem szczególnej troski Jahwe (zob. Pwt 10,18; Ps 68,8; Prz 22,23). On wysłuchuje ich skarg i wołania o pomoc, ratuje z opresji, ujmuje się za nimi (zob. Wj 22,20-23), wymierza im sprawiedliwość oraz przywraca nadzieję².

O godności Izraelity nie decydowała jego pozycja ekonomiczna i społeczna, ale przynależność do narodu wybranego. Na straży podstawowej równości Izraelitów stała Tora. Księga Rodzaju uczyła, że wszyscy zostali stworzeni przez Boga i noszą Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1,27). Księga Wyjścia przypominała, że zostali uwolnieni z niewoli egipskiej i obdarowani wolnością w ziemi obietnic. Tora nakazywała wspieranie ubogich (zob. Pwt 15,11). Dokonywało się to na różne sposoby: poprzez jałmużnę, ofiary z dziesięciny (Pwt 14,28-29), uczestnictwo w świętach religijnych, pozwolenie na zrywanie kłosów na polu i winogron w winnicy (zob. Pwt 23,35-36), gwarantowanie sprawiedliwego procesu sądowego (zob. Pwt 1,17). W roku jubileuszowym ci, którzy z powodu nędzy popadli w niewolę odzyskiwali wolność (zob. Wj 23,10; Pwt 15,2).

Na straży godności i praw ubogich stają mędrcy i prorocy Starego Testamentu³. Apelują do sumień bogaczy o wrażliwość na nędzę członków narodu wybranego, dając wiele konkretnych rad i wskazówek, w jaki sposób okazać solidarność z ubogimi (zob. Syr 4,5; Tb 4,16, Syr 13,21-23). Potępiają bezprawie, bezduszość i obojętność wobec wołających o pomoc⁴. Mędrcy negatywnie wyrażają się o niesprawiedliwym traktowaniu robotników najemnych, wśród których ubodzy stanowili większość. „Chleb biedaków – oto życie ubogich, a kto go zabiera, jest mężem krwawym. Zabija bliźniego, kto mu zabiera środki do życia, i krew przelewa, kto pozbawia zapłaty robotnika” (Syr 34,21-22).

Stary Testament uczył, że pomoc okazywania ubogim ma charakter zasługujący przed Bogiem, a brak wrażliwości na potrzeby biednych zamyka drogę do Boga (zob. Prz 21,13; Syr 29,9-13). Bóg błogosławi tym, którzy wspierają ubogich poprzez jałmużnę. Jest ona wysoko cenionym uczynkiem pobożnym. Wyraża nie tylko prawość człowieka, ale i jego wierność Przymierzu z Jahwe (zob. Tb 12,9; Syr 3,30, Dn 4,24).

Prorocy jednoznacznie piętnowali niesprawiedliwość i pogardę okazywaną ubogim (zob. Iz 1,21-23; 10,1-4). Wstawiali się za ubogimi gnębnymi przez bogaczy (zob. Am 4,1; 2,7-8; 3,10).

W Ewangelii nie występuje słowo „biedacy” (gr. penetes), oznaczające tych, którzy posiadają niewiele dóbr a utrzymują się z własnej pracy. Biedak egzystuje na granicy przetrwania. Znajdujemy natomiast licznych ubogich (gr. ptochoi): to głodni, spragnieni, upokarzani, prześladowani, sieroty, wdowy, więźniowie.

² Zob. D. Kruczyński, *Krzyk i wołanie biednych. Kościół elcki w służbie ubogim*, Elk 2011, s. 104.

³ Tamże, s. 108.

⁴ Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 323-324.

W hierarchii społecznej zajmują ostatnie miejsce. Ich nędza stanowi powód wykluczenia, źródło upokorzeń oraz pogardy. Do nich właśnie zwrócił się Jezus, nazywając ich błogosławionymi i obiecując im królestwo niebieskie (zob. Łk 6,20).

Jezus prezentuje siebie jako Mesjasza ubogich (zob. Łk 4,18-21), który wypełnia proroctwo Izajasza (zob. Iz 42,1-4; Mt 12,18-21)⁵. Na pytanie Jana Chrzciciela, czy jest Mesjaszem, odpowiedział, wskazując na dzieła, których dokonuje: „Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5).

Ubóstwo stało się dobrowolnym i świadomym wyborem Jezusa. Jest On Mesjaszem, który stał się ubogi, aby innych ubogacić swym ubóstwem (zob. 2 Kor 8,9). Narodził się w stajni (zob. Łk 2,7), podzielił los prześladowanych i tułaczy, uciekając do Egiptu (zob. Mt 2,12-15), żył w ubogiej rodzinie w Nazarecie, nie posiadał osobistego majątku (zob. Mt 8,20), umarł odarty z szat (zob. Mt 27,37) i został pochowany w grobie użyczonym Mu przez Józefa z Arymatei (zob. J 19,38). Jezus umiłował ubóstwo i ubogich. „Ubóstwo ewangeliczne nie może być odłączone od czynnej miłości bliźniego, od prawdziwego braterstwa. Jezus Chrystus jako wzór ubóstwa jest zarazem wzorem miłowania każdego człowieka, zwłaszcza cierpiącego”⁶.

Jezus szczególną miłością otaczał ubogich. Byli oni beneficjentami cudów, dokonywanych przez Niego. Chorzy, starsi, wdowy, niepełnosprawni, żebracy, opętani przez złego ducha znajdowali się w centrum Jego uwagi i troski.

„W swej mesjańskiej działalności wśród Izraela Chrystus nieustannie przybliżał się do świata ludzkiego cierpienia. Przeszedł dobrze czyniąc (zob. Dz 10,38) – a czyny te odnosiły się przede wszystkim do cierpiących i oczekujących pomocy. Uzdrawiał chorych, pocieszał strapionych, karmił głodnych, wyzwalał ludzi od głuchoty, ślepoty, trądu, opętania i różnych kalectw, trzykrotnie przywrócił umarłego do życia. Był wrażliwy na każde ludzkie cierpienie, zarówno cierpienie ciała jak i duszy. Równocześnie zaś nauczał, a w centrum swego nauczania postawił osiem błogosławieństw, które są skierowane do ludzi doświadczających różnorodnych cierpień w doczesnym życiu. Są to ubodzy w duchu i ci, którzy się smucą, i ci, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, i ci, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości, gdy ludzie im urągają i prześladowują ich i gdy mówią kłamliwie wszystko złe na nich z powodu Chrystusa. Tak wedle Mateusza. Łukasz wymienia jeszcze osobno tych, którzy teraz głodują”⁷.

⁵ Zob. *Dives in misericordia*, 3.

⁶ R. Rybicki, *Ubóstwo ewangeliczne*, w: „Życie Konsekrowane” 5 (49) 2004, s. 55.

⁷ *Salvifici doloris*, 16.

Jednym z zasadniczych wezwań, jakie Chrystus skierował do swoich uczniów, był imperatyw miłości bliźniego (zob. Mt 22,37), który wobec ubogich i potrzebujących pomocy przybiera kształt miłosierdzia. Magna carta miłosierdzia chrześcijańskiego czyni Jezus przypowieść o dobrym Samarytaninie (zob. Łk 10,25-37), która zawiera bezpośredni nakaz: „Idź, i ty czyn podobnie” (Łk 10,37). Chrystus błogosławi miłosiernych i obiecuje im, że dostąpią błogosławieństwa w zamian za czyny miłosierdzia (zob. Łk 5,7). Za wzór miłosierdzia stawia samego Boga (zob. Łk 6,36). Sam daje przykład pokornej służby i zachęca uczniów do naśladowania (zob. J 13,1-17).

Kościół pierwotny przejął pełne szacunku i miłości Jezusowe spojrzenie na ubogich. Jedną z pierwszych instytucji, powołanych w jego łonie, była instytucja diakonatu (zob. Dz 6,1-5). Diakoni zajmowali się służbą ubogim – organizowali ją i czuwali, by we wspólnocie wierzących ubodzy znaleźli należne im miejsce i wsparcie. Zajmowali się udzielaniem pomocy materialnej najsłabszym grupom społecznym, zwłaszcza wdowom i sierotom.

Na konieczność respektowania godności ubogich oraz solidarności z nimi zwracali w swym nauczaniu uwagę Apostołowie. Św. Jakub przestrzegał przed dyskryminacją biednych w Kościele (zob. Jk 2,1nn.). Św. Paweł organizował w zakładanych przez siebie gminach chrześcijańskich zbiórki na rzecz głodujących w Jerozolimie. Praktykowano jałmużnę.

Wraz z rozwojem Kościoła rozwijały się również wielorakie formy troski o ubogich, dostosowywane do bieżących potrzeb i możliwości⁸; tak że wspólnota kościelna może poszczycić się wielowiekową i bogatą tradycją działalności charytatywno-opiekuńczej. Obecnie kościelne instytucje charytatywne należą do najprężniej działających organizacji pozarządowych i międzynarodowych. Nie tylko starają się łagodzić skutki nędzy w świecie, ale chcą być głosem ubogich, upominając się o poszanowanie ich godności i praw.

2. Opcja na rzecz ubogich

Ubóstwo w całej swej złożoności i dynamizmie stanowi dla Kościoła wyzwanie nie tyle o charakterze ekonomiczno-społecznym, ile religijno-moralnym. Kościół przeciwstawia się nędzy materialnej i duchowej, wzywając wszystkich swych członków do walki zarówno z samym zjawiskiem, jak i z jego przyczynami. Nie przedstawia jednak gotowych programów wyjścia z ubóstwa, gdyż jest to zadaniem wspólnot państwowych oraz gospodarczych. Kościół skupia się na propagowaniu zasad, które zagwarantują respektowanie praw każdej osoby ludzkiej, takich jak poszanowanie sprawiedliwości, solidarności i miłości społecznej.

⁸ Zob. J. Majka, *Rozwój działalności charytatywnej w Kościele*, w: J. Krucina (opr.), *Miłość miłosierdna*, Wrocław 1985, s. 195-199.

Priorytetem Kościoła pozostaje opcja bycia Kościołem ubogim⁹, w wypełnieniu swej misji – posługiwania się ubogimi środkami oraz duch solidarności z biednymi.

„Nie należy oczywiście zapominać, że nikt nie może zostać pozbawiony naszej miłości, jako że Syn Boży przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Jednakże wedle jednoznacznych słów Ewangelii jest On w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować opcję preferencyjną. Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi”¹⁰.

Zatem w sercu Kościoła ubodzy zajmują uprzywilejowane – centralne miejsce. Wielokrotnie akcentował to bł. Jan Paweł II.

„Pragnę tu zwrócić uwagę na jedno z nich: opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich. Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr. Dziś, gdy kwestia społeczna nabrała wymiarów światowych, owa miłość preferencyjna oraz decyzje, do jakich pobudza, nie mogą nie obejmować wielkich rzesz głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, a nade wszystko niemających nadziei na lepszą przyszłość. Nie można nie brać pod uwagę istnienia tych rzeczywistości. Niezauważenie ich oznaczałoby upodobnienie się do bogatego smakosza, który udawał, że nie dostrzega żebraka Łazarza leżącego u bramy jego pałacu (por. Łk 16,19-31)”¹¹.

Wierność wobec ubogich jest sprawdzianem wierności Kościoła wobec swego Założyciela oraz wierności Jego przykazaniom¹². Tak, jak nie można wyobrazić sobie Chrystusa bez krzyża, tak też nie można wyobrazić sobie Kościoła, który chciałby pozostać sobą bez realizowania powołania do służby ubogim. Im bardziej Kościół staje się orędownikiem ubogich, niesie im pomoc materialną

⁹ Zob. D. Kruczyński, *Krzyk i wołanie biednych*, s. 128.

¹⁰ *Novo millennio ineunte*, 49.

¹¹ *Sollicitudo rei socialis*, 42.

¹² Zob. W. Przygoda, *Kościół obdarowany miłością i wezwany do posługi miłości*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1 (578) 2005, s. 38-39.

i duchową, tym bardziej dojrzewa jako wspólnota braci i sióstr w Chrystusie, respektujących godność i prawa wszystkich ludzi.

Przekonanie, że posługiwanie ubogim – kościelna *caritas* – obok martyrii i liturgii, przynależy do natury i misji Kościoła, zostało uroczyście potwierdzone w pierwszej encyklice Benedykta XVI. Papież zwrócił uwagę na powinność niesienia pomocy ubogim, której wspólnota wierzących nie może delegować na innych, gdyż diakonia należy do jej natury, jest niezbywalnym wyrazem jej istoty¹³.

Świadomość, że służba ubogim, wypełniania przez poszczególnych wiernych, jak też przez całą wspólnotę Kościoła, jest czymś ważnym i istotnym, prowadzi do docenienia roli i rangi kościelnych organizacji charytatywnych. Nie są one obcym ciałem w Kościele, lecz stanowią jego serce. Wyrażają w sposób praktyczny, zorganizowany, przemyślany i skuteczny miłość wspólnoty wierzących wobec ubogich i potrzebujących wsparcia. Sprawiają, że Kościół może zakorzenić się w sercach ubogich, a ci znajdują w nim swe miejsce i należny szacunek.

Kościół ceni sobie zaangażowanie duchownych i świeckich na polu charytatywno-opiekuńczym. Popiera wszelkie inicjatywy, mające na celu ulżenie trudnej doli ubogich. Uznaje za własne inicjatywy zapobiegania wykluczeniu społecznemu, religijnemu, ekonomicznemu i kulturowemu ubogich. Jest też gotów współpracować z wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy w sposób godziwy podejmują wysiłki, mające na celu zbudowanie sprawiedliwego świata i którzy zabiegają o pokój i postęp społeczny.

3. Charakterystyka sposobu niesienia pomocy

Potrzebującym można pomagać na różne sposoby oraz z wielu motywów¹⁴. Generalnie, pomoc charytatywną i humanitarną dzieli się na filantropię i miłosierdzie. Działalność filantropijna jest umotywowana przede wszystkim czynnikami ludzkimi. Jej źródłem jest poczucie solidarności z innymi ludźmi, niekiedy wdzięczność za otrzymaną pomoc, litość, poczucie obowiązku patriotycznego lub jakieś inne ludzkie względy. Filantropem może być człowiek wrażliwy na czyjeś nieszczęście i pragnący zaangażować się w działalność pomocową. Filantropia jest zatem umotywowana względami czysto ludzkimi, nie ma charakteru religijnego. Filantropami mogą być ludzie bez względu na wyznawaną wiarę religijną i tacy, którzy nie kierują się etosem uzasadnionym religijnie.

¹³ Zob. *Deus caritas est*, 25a.

¹⁴ Zob. K.F. Papciak, *Preferencyjna opcja na rzecz ubogich w misji osób konsekrowanych*, w: „Życie Konsekrowane” 1 (45) 2004, s. 36.

Kościelna działalność charytatywna istotnie różni się od filantropii¹⁵. Różnicę wyznaczają nie tyle sposoby działania, strategie przychodzenia z pomocą lub cele, jakie zamierza się osiągnąć w działaniu pomocowym, ile motywacja o charakterze religijnym. „Miłość Kościoła do ubogich należy do jego stałej tradycji. Czerpie ona natchnienie z Ewangelii błogosławieństw, z ubóstwa Jezusa i Jego uwagi poświęconej ubogim”¹⁶. Motywacja religijna stanowi o zasadniczej różnicy, istniejącej pomiędzy filantropią a miłosierdziem chrześcijańskim.

„Choć powinność okazywania miłosierdzia bliźnim nie budzi żadnych wątpliwości, to jednak wciąż godną uwagi jest sprawa sposobu jego wyświadczenia. Nie zawsze bowiem – jak pokazuje doświadczenie życiowe – miłosierdzie świadczone ma charakter bezinteresownego dawania, tak jak nie każde dawanie ma na celu uszczęśliwienie odbiorcy, czy też nie każdy czyn miłosierny bywa uczciwy”¹⁷.

Niestety, deformacje w zakresie motywacji i stylu niesienia pomocy ubogim i potrzebującym wsparcia sprawiły, że pojęcie miłosierdzia nie zawsze kojarzy się pozytywnie. Czasami bywa synonimem interesownej litości, przedmiotowego traktowania osób potrzebujących lub wykorzystywania ich¹⁸. Dlatego katolickie organizacje charytatywne wielką wagę przywiązują do stylu pracy, motywacji i wartości, które przyświecają zaangażowaniu pracowników i wolontariuszy w działalność charytatywną. Chcą w ten sposób przywrócić blask i autentyczność ewangelicznemu miłosierdziu.

Teoria i praxis działalności charytatywnej wskazuje na kilka cech, jakimi winna odznaczać się posługa względem ubogich, jeśli ma być uznana za katolicką. Nie sposób wymienić wszystkich cech kościelnej *caritas*. Bez wątpienia, pomoc świadczoną ubogim winna cechować pokora i wdzięczność, personalistyczne podejście, wzajemność w relacjach oraz integralność i wspólnotowość.

a) *Ubi humilitas, ibi caritas*

Mówiąc o miłości ukształtowanej na wzór Chrystusa, św. Paweł podkreślił, że „nie szuka poklasku, nie unosi się pychą” (1 Kor 13,4). Ta miłość – pokorna i dyskretna, cicha i nastawiona na pragnienie dobra bliźniego, wyraża się w kościelnych dziełach charytatywnych. Działalność charytatywna Kościoła dokonuje się z dala od kamer telewizyjnych i mikrofonów radiowych. Bardzo rzadko

¹⁵ G. Balcerek, *Prowadzenie dzieł charytatywnych wobec zagrożeń i wyzwań w aktualnej sytuacji Kościoła w Polsce*, w: Z. Sobolewski, K. Kwasik (red.), *Nic nie zastąpi miłości. Materiały sympozjum naukowego poświęconego duchowości Caritas. Warszawa 4 października 2008*, Warszawa 2009, s. 232.

¹⁶ KKK nr 2444.

¹⁷ H. Wejman, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków 2004, s. 74.

¹⁸ Zob. L. Ostasz, *Dobre, złe, odpowiedzialne, sprawiedliwe... Definicje i objaśnienia pojęć etyki*, Warszawa 2010, s. 41.

trafia na pierwsze strony gazet. Od czasu do czasu media informują o podejmowanych przez Caritas akcjach i systematycznych działaniach pomocowych. Pracownicy i wolontariusze Caritas zwykle pracują bez rozgłosu i szukania uznania. Niechętnie też mówią o trudnościach i problemach, jakie przeżywają wspólnie ze swoimi podopiecznymi. Chodzi tu przede wszystkim o to, by nie epatować nieszczęściem, w jakim znalazła się osoba lub jej rodzina, nie wzbudzać taniego zainteresowania lub litości. Pomoc świadczona podopiecznym skupia się na nich samych, a nie na tym, by zbić kapitał zaufania społecznego lub zasługiwać na pochwały.

W unikaniu poklasku można dostrzec realizację Chrystusowego postulat, by miłość bliźniego była przeżywana bezinteresownie, w sposób wolny. Mówiąc o jałmużnie, która była jednym z podstawowych sposobów wspierania ubogich, Chrystus dostrzegł jej wartość zasługującą przed Bogiem, jeśli jest spełniana dyskretnie i powściągliwie.

„Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi po to, aby was widzieli; inaczej bowiem nie będziecie mieli nagrody u Ojca waszego, który jest w niebie. Kiedy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili. Zaprawdę, powiadam wam: ci otrzymali już swoją nagrodę. Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,1-4).

Nieszukanie poklasku, podczas niesienia pomocy ubogim i potrzebującym wsparcia, chroni prawo osób, które z niej korzystają, do zachowania dobrego imienia. Unika się wtedy stygmatyzowania jej beneficjentów.

Pracownicy i wolontariusze Caritas, angażujący się w kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą starają się kształtować w sobie ducha pokory. Pokora, będąc jedną z podstawowych cnót ewangelicznych, wraz z zapomnieniem o sobie, dogłębnie charakteryzuje samego Chrystusa.

„On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8).

Jak zauważył Benedykt XVI, „Chrystus zajął ostatnie miejsce na świecie – krzyż – i właśnie z tą radykalną pokorą odkupił nas i nieustannie nam pomaga”¹⁹.

¹⁹ *Deus caritas est*, 35.

W pokorze Chrystusa znajduje swe źródło i wzór służba ubogim. Pozwala ona przyjmować ubogich takimi, jacy są, bez ulegania pokusie osądzania ich z wyższością i porównywania się z nimi. Ten, kto pragnie pomagać bliźnim w potrzebie, musi wyzbyć się pychy, która czyni człowieka niezdolnym do uruchomienia wyobraźni miłosierdzia.

Pokora sprawia, że udzielana pomoc nie pomniejsza ani też nie upokarza tego, kto ją otrzymuje²⁰. Pomaga dostrzec w drugim człowieku bliźniego. Stanowi autentyczny fundament solidarności i braterstwa w niedostatkach i cierpieniu. Pokora nie znosi różnicy pomiędzy pomagającym a otrzymującym pomoc, ale zabezpiecza przed traktowaniem jednych przez drugich z wyniosłością i wyższością.

Benedykt XVI łączy czynną miłość bliźniego z pokorą oraz wdzięcznością²¹.

„Kto pomaga, ten dostrzega, że właśnie w ten sposób i jemu samemu jest udzielana pomoc; nie jest jego zasługą, ani tytułem do chluby fakt, że może pomagać. To zadanie jest łaską. Im bardziej ktoś angażuje się na rzecz innych, tym bardziej zrozumie i przyjmie słowo Chrystusa: «Słudzy nieużyteczni jesteśmy» (Łk 17,10). Uznaje bowiem, że działa nie z powodu swojej wyższości, albo większej skuteczności, ale dlatego, że Pan go obdarowuje. Czasami nadmiar potrzeb i ograniczone możliwości własnego działania mogą go wystawiać na pokusę zniechęcenia. Ale właśnie wtedy będzie mu pomocna świadomość, że ostatecznie jest on jedynie narzędziem w rękach Pana; uwolni się wówczas od mniemania, że sam i osobiście musi realizować konieczne naprawianie świata. W pokorze będzie robił to, co jest dla niego możliwe i w pokorze zawierzy resztę Panu. To Bóg włada światem, nie my. My służymy Mu na tyle, na ile możemy i dopóki On daje nam siłę. Robić jednak wszystko to, co możemy w oparciu o siłę, jaką dysponujemy, to zadanie dobrego sługi Jezusa Chrystusa, które zawsze jest źródłem jego dynamizmu: «Miłość Chrystusa przynagla nas» (2 Kor 5,14)»²².

Pokora dodaje siły w działaniach na rzecz ubogich, zwłaszcza w sytuacjach, które przerastają możliwości pomagających. Uznanie ograniczeń własnych możliwości działania oraz realnych warunków chroni pracowników i wolontariuszy Caritas przed rozczarowaniem i zniechęceniem. Pozwala skupić się na zadaniach możliwych do realizacji. Prowadzi do głębszego zaufania Bogu i powierzenia Mu tego, co pozostaje poza możliwościami ludzi.

²⁰ *Deus caritas est*, 35.

²¹ Zob. A.M. Jerumanis, *Deus caritas est: ubi humilitas, ibi caritas*, w: R. Tremblay (red.), *Deus caritas est. Per una teologia radicata in Cisto*, Città del Vaticano 2007, s. 114.

²² *Deus caritas est*, 35.

b) Osoba pomaga osobie

Benedykt XVI wydobyl w swej encyklice poświęconej miłości i posłudze charytatywnej Kościoła jeden z najbardziej istotnych rysów zaangażowania w dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego i czynnej miłości bliźniego. Pisał:

„Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytana miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”²³.

Papież przypomniał zasadę personalizmu chrześcijańskiego, wyznaczającą styl pracy dla ubogich i z ubogimi. Jest ona sednem nowej wyobraźni miłosierdzia, ukierunkowującej uwagę pracowników i wolontariuszy kościelnych organizacji charytatywnych na osoby, którym pomagają. „Potrzebna jest dziś nowa «wyobraźnia miłosierdzia», której przejawem będzie nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr”²⁴. Sednem nowej wyobraźni miłosierdzia jest zatem zdolność bycia bliźnim, na wzór miłosiernego Samarytanina, który nie pozostał obojętny wobec człowieka w potrzebie (zob. Łk 10,30nn.).

Pracownicy i wolontariusze Caritas oraz innych organizacji charytatywnych, którzy działają z mandatu Kościoła lub czerpią inspirację z jego nauczania, są powołani do osobistego zaangażowania w to, co robią. Nie traktują swej pracy wyłącznie w kategoriach wypełniania obowiązków zawodowych lub wolontariackich. Nie mogą być wyłącznie profesjonalistami, specjalistami od rozwiązywania problemów socjalnych, zdrowotnych lub psychicznych swoich podopiecznych. Kościół pragnie, by byli świadkami miłości Boga do ludzi, angażując się całkowicie w to, co robią. Mają więc postępować tak, by ci, którym pomagają, byli przekonani, iż nie są traktowani przedmiotowo lub stanowią problem.

c) Wzajemne ubogacenie

Działalność charytatywna Kościoła prowadzi do spotkania osób. Postulat osobistego zaangażowania, tworzenia relacji między pracownikami i wolontariuszami Caritas a beneficjentami ich działań pomocowych pozwala na uniknięcie sytuacji, w której otrzymujący wsparcie będą czuli się wyłącznie klientami pomocy.

W kontaktach pomiędzy pracownikami i wolontariuszami Caritas a ubogimi chodzi o wzajemne ubogacenie i wymianę darów. Także ubodzy i potrzebujący

²³ *Deus caritas est*, 34.

²⁴ *Novo millennio ineunte*, 50.

wsparcia mają bogactwo, którym mogą dzielić się z innymi. Jak zauważył Jan Paweł II:

„Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje, a druga tylko otrzymuje, bierze (jak na przykład w wypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci, ofiarodawcy, który świadczy potrzebującym), w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowywana. A w każdym razie także ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia”²⁵.

Miłość miłosierna ma siłę jednoczącą i podnoszącą ludzi we wzajemnych relacjach. Służy przemianie zarówno osoby obdarowanej, jak i obdarowującej²⁶. Pracownicy i wolontariusze Caritas uczą się nie tylko służyć bliźnim w potrzebie, ale uczą się również gotowości ubogacania się ich bogactwem duchowym i posiadanymi charyzmatami. Są świadomi, jak ważną dla ich podopiecznych jest możliwość nie tylko otrzymywania pomocy, ale również bezinteresownego dzielenia się z innymi tym, czym dysponują.

„Autentycznie chrześcijańskie miłosierdzie jest zarazem jakby doskonalszym wcieleniem «zrównania» pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania. Jednakże «zrównanie» przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. Równocześnie «zrównanie» ludzi przez miłość «łaskawą i cierpliwą» (por. 1 Kor 13,4) nie stanowi zatarcia różnic: ten, kto daje – daje tym bardziej, gdy równocześnie czuje się obdarowany przez tego, kto przyjmuje jego dar; ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że i on również, przyjmując, świadczy dobro, ze swej strony służy wielkiej sprawie godności osoby, która najgłębiej może jednoczyć ludzi pomiędzy sobą. Tak więc miłosierdzie staje się nieodzownym czynnikiem kształtującym wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi w duchu

²⁵ Dives in misericordia, 14; zob. J. Wal, *Znaczenie działalności charytatywnej w świecie współczesnym według Jana Pawła II*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1 (578) 2005, s. 15.

²⁶ Zob. J. Machniak, *Orędzie miłosierdzia Bożego dla współczesnego świata w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: M.L. Siepak (opr.), *Nieś światu ogień miłosierdzia. Konferencje formacyjne z II Międzynarodowego Kongresu Apostołów Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2005, s. 194.

najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie, oraz wzajemnego braterstwa”²⁷.

To spojrzenie na relację biorca – darczyńca stanowi bez wątpienia pewną nowość i jest wyrazem wrażliwości na godność osoby obdarowywanej. „Dotychczas bowiem akcentowano hojność dawcy, obecnie natomiast podkreśla się wzajemność, jedność i równość osób przy pełnym zachowaniu ich tożsamości osobowej”²⁸.

d) Integralna pomoc

Ważną cechą pomocy świadczonej ubogim przez kościelną Caritas jest jej integralność. Na tę cechę zwrócił uwagę bł. Jan Paweł II:

„Poprzez miłość do Boga i miłość do braci chrześcijaństwo uwalnia całą swoją moc, która czyni ludzi wolnymi i ich zbawia. Miłość jest najwspanialszą formą ewangelizacji, ponieważ odpowiadając na potrzeby ciała, objawia ludziom miłość Boga, Opiekuna i Ojca, nieustannie troszczącego się o wszystkich. Nie chodzi tutaj o zaspokojenie wyłącznie materialnych potrzeb bliźniego, takich jak: zaspokojenie głodu, pragnienia, zapewnienie dachu nad głową, opieki medycznej, lecz o to, aby doprowadzić do osobistego doświadczenia miłości Bożej. Działając w wolontariacie, chrześcijanin staje się świadkiem tej Boskiej miłości, głosi ją i poprzez gesty odważnie i profetycznie ją uwidacznia.

Nie wystarczy zaradzić potrzebom kogoś, kto znajduje się w trudnej sytuacji materialnej, jednocześnie należy zaspokoić jego pragnienie wartości i głębokich odpowiedzi. Ważny jest rodzaj pomocy, którą się oferuje, ale jeszcze ważniejsze od tego jest serce, z jakim się tej pomocy udziela”²⁹.

Potrzeby finansowe i materialne, bądź konieczność udzielenia pomocy przy zaspokajaniu podstawowych potrzeb życiowych stanowią dla pracowników i wolontariuszy Caritas widoczne i często pierwsze pole zainteresowania. Ludzie przychodzący do Caritas najczęściej proszą o pomoc w zaspokojeniu potrzeb materialnych lub o drobne przysługi. Potrzebują pieniędzy, by opłacić rachunki za mieszkanie, leczenie lub rehabilitację. Wiele osób zgłasza się po pomoc żywnościową. Są tacy, którzy potrzebują porad lekarskich lub prawnych. O pomoc proszą ofiary przemocy domowej, cudzoziemcy, bezdomni, bezrobotni, niepełnosprawni, dzieci z rodzin dysfunkcyjnych i niewydolnych wychowawczo, młodzi z ubogich rodzin, chcący kontynuować naukę, kobiety samotnie wychowujące

²⁷ *Dives in misericordia*, 14.

²⁸ H. Wejman, *W biblijnej szkole miłosierdzia*, Kraków 2004, s. 81.

²⁹ Jan Paweł II, *Przesłanie na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu*, 5 XII 2001, nr 2.

dzieci. „Wyobraźnia miłosierdzia pozwala rozeznąć, komu i w jaki sposób okazać miłosierdzie: komu pomagać zdobyć środki do życia, a kogo raczej mobilizować, by sam podjął wysiłek i nie tylko zatroszczył się o siebie, ale także pomagał innym”³⁰. To sprawia, że najbardziej dostrzegalne staje się ubóstwo w płaszczyźnie ekonomicznej, ujawniające się jako brak możliwości zaspokojenia potrzeb życiowych lub dostępu do usług. Takie ubóstwo może być konsekwencją osobistych zaniedbań, nieszczęśliwych zbiegów okoliczności, nieumiejętności odnalezienia się w szybko zmieniającej się rzeczywistości społeczno-ekonomicznej. Bieda (wraz z bezrobociem, bezdomnością lub brakiem dostępu do wykształcenia i usług medycznych) coraz częściej bywa dziedziczona.

Pracownicy i wolontariusze Caritas dostrzegają również potrzeby innego rodzaju, niż tylko materialne i zdrowotne. Pomagają swym podopiecznym w przezwyciężaniu poczucia osamotnienia oraz izolacji społecznej. Jest to bardzo ważny rodzaj pomocy, polegający na poświęceniu czasu i uwagi, na dialogu i uważnym słuchaniu. Zwłaszcza dla osób starszych i niepełnosprawnych te formy pomocy stanowią wartość.

Istnieje jeszcze jedna grupa potrzeb, uświadomionych lub utajonych, które diecezjalne Caritas pomagają zaspokoić swoim podopiecznym³¹. To potrzeby kulturowe, duchowe i religijne. Dzięki kontaktom z pracownikami i wolontariuszami wiele osób odkrywa życie wewnętrzne. Stawia sobie pytanie o sens własnego życia i próbuje go odnaleźć. Wiele osób poprzez świadectwo miłości miłosiernej odkrywa obecność miłującego ich Boga³².

Placówki Caritas udzielają pomocy materialnej, prawnej i psychologicznej osobom, które o nią proszą bez pytania o wyznawany światopogląd i postawę religijną i starannie unikają uprawiania nachalnego prozelityzmu oraz zmuszania do praktyk religijnych. Niemniej jednak otwarta i życzliwa postawa pracowników i wolontariuszy Caritas prowokuje pytania natury egzystencjalnej i religijnej, a odkrycie dobroci ludzkiej owocuje odkryciem Boga, który jest miłością.

³⁰ J. Augustyn, *Wyobraźnia miłosierdzia jako wyzwanie dla osób konsekrowanych*, w: „Życie Konsekrowane” 1 (39) 2003, s. 15.

³¹ Wspaniały przykład wrażliwości na potrzeby duchowe i religijne ubogich dają Centra d’Accoglienza, funkcjonujące w wielu parafiach włoskich pod auspicjami Caritas Italiana. Ich praca polega na uważnym wysłuchaniu osoby proszącej o pomoc. Pracownicy i wolontariusze tych centrów pomagają odkryć osobie zgłaszającej się po pomoc jej rzeczywiste potrzeby oraz źródła jej problemów i niepowodzeń życiowych. Wiele razy oferują pomoc prawną, psychologiczną, przygotowanie zawodowe, podczas gdy beneficjent prosi jedynie o jednorazową jałmużnę. Spotkania te przyczyniają się do odkrycia potrzeb duchowych i religijnych.

³² Caritas diecezjalne wypracowały wiele form pracy duszpasterskiej ze swymi podopiecznymi. Jedną z nich jest Ogólnopolska Pielgrzymka osób Bezdomnych na Jasną Górę, odbywająca się jesienią. Jej celem jest nie tylko zwrócenie uwagi na los bezdomnych w Polsce, ale także przypomnienie samym bezdomnym ich miejsca i roli w Kościele. Gromadzą się na Jasnej Górze, by się wspólnie modlić, spowiadać i uczestniczyć we Mszy św. Dla wielu z nich jest to bardzo silne przeżycie, uświadamiające im, że są chrześcijanami i mają swe miejsce we wspólnocie Kościoła.

W kontekście tego, co powiedzieliśmy powyżej, warto zacytować programowy fragment encykliki Benedykta XVI:

„Ponadto *caritas* nie może być środkiem do tego, co dzisiaj określa się mianem prozelityzmu. Miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów. Nie oznacza to jednak, że działalność charytatywna powinna, by tak powiedzieć, zostawić Boga i Chrystusa na boku. Znowu chodzi o całego człowieka. Często najgłębszą przyczyną cierpienia jest właśnie brak Boga. Ten, kto praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła nie będzie nigdy starał się narzucić innym wiary Kościoła. On wie, że miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, w którego wierzymy i który zachęca nas do miłowania. Chrześcijanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy jest słuszne zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości. On wie, że Bóg jest miłością (por. 1 J 4,8) i staje się obecny właśnie wtedy, gdy nie robi się nic innego ponad to, że się kocha. On wie – wracając do wcześniejszych pytań – że lekceważenie miłości jest lekceważeniem Boga i człowieka, jest pokusą, by nie zważać na Boga. W konsekwencji najlepsza obrona Boga i człowieka polega właśnie na miłości. Zadaniem organizacji charytatywnych Kościoła jest umacnianie tego przekonania w świadomości ich członków, tak by przez ich działanie – tak jak przez ich mówienie, milczenie i przykład – stawali się wiarygodnymi świadkami Chrystusa”³³.

e) Wspólnotowy wymiar świadectwa

Benedykt XVI kładzie silny nacisk na wspólnotowy wymiar świadectwa miłosierdzia chrześcijańskiego.

„Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny w jego wymiarze globalnym. Również Kościół, jako wspólnota, winien wprowadzać miłość w czyn. Konsekwencją tego jest fakt, że miłość potrzebuje również organizacji, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie”³⁴.

To prawda, że do realizowania przykazania czynnej miłości bliźniego i pełnienia dzieł miłosierdzia powołany jest każdy chrześcijanin. Przypominają mu o tym chociażby katechizmowe uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała. Wraz z jałmużną, postem i modlitwą, stanowią program miłosierdzia na każdy

³³ *Deus caritas est*, 31c.

³⁴ Tamże 20; zob. także *Verbum Domini*, 103.

dzień. Niemniej jednak, indywidualna pomoc nie wystarcza. Kościół zachęca do wspólnotowego działania na wszystkich szczeblach swej struktury. Zarówno wspólnoty parafialne, diecezjalne, jak i Kościół powszechny, są powołane do życia miłością miłosierną i do dawania jej wyrazu poprzez dzieła charytatywne. Wspólnotowy charakter dzieł charytatywnych gwarantuje owocniejsze wykorzystanie charyzmatów i możliwości, jakimi dysponuje Kościół lokalny w służbie ubogim. Wartością dodatkową jest satysfakcja i radość, jaką odczuwają członkowie wspólnot kościelnych, oraz umiejętność zgodnej i twórczej współpracy³⁵.

Zakończenie

Nadprzyrodzona godność ubogich wyznacza im miejsce w Kościele i społeczności świeckiej. Wspólnota uczniów Chrystusa za swój obowiązek uznaje posługę charytatywną wobec biednych i potrzebujących wsparcia. Dostrzega w nich samego Chrystusa, który utożsamił się z najmniejszymi braćmi (zob. Mt 25,40). Realizując ewangeliczne przykazanie miłości bliźniego, Kościół, jako wspólnota oraz poszczególni jej członkowie, kieruje się nadprzyrodzoną miłością, solidarnością i duchem braterstwa, ukształtowanymi w Chrystusowej szkole miłosierdzia. Posługę ubogim charakteryzuje pokora, prostota, duch służby i wzajemnego obdarowywania, poczucie religijnej misji i wdzięczność. Pracownicy i wolontariusze Caritas mają świadomość silnych związków z Kościołem – wiedzą, że działają z jego mandatu, w nim i w jego imieniu. „Siła Caritas zależy od siły wiary wszystkich członków i współpracowników”³⁶.

Służąc ubogim biorą pod uwagę nie tylko ich potrzeby materialne, ale duchowe i religijne. Niosąc Dobrą Nowinę ubogim biorą udział w dziele nowej ewangelizacji.

Riassunto

Chiesa non riduce sua attività caritativa alla filantropia. Aiuto offerto da parte della comunità ecclesiale ai poveri e bisognosi appare come testimonianza di fede e carità modellata e vissuta nel stretto legame con Cristo e il suo Vangelo.

Il lavoro dei dipendenti e dei volontari di Caritas caratterizza lo spirito di solidarietà evangelica, senso di giustizia e responsabilità. Seguendo magistero della Chiesa sul ruolo dei poveri della Chiesa, in modo particolare quello che parla dell'opzione fondamentale per i poveri, che influisce sulla Chiesa odierna e la fa

³⁵ Zob. Z. Sobolewski, *Ewangeliczne podstawy duchowości Caritas*, w: Z. Sobolewski, K. Kwasik (red.), *Nic nie zastąpi miłości...*, s. 288.

³⁶ Benedykt XVI, *Do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum”*, 23.01.2006 r., w: „L'Osservatore Romano” 4 (2006), s. 27.

testimone dell'amore di Dio, possiamo enumerare i certi tratti caratteristici che decidono sull'identità ecclesiale delle opere di carità. In nostro articolo parliamo soprattutto della stima e difesa della dignità dei poveri. Insistiamo sulla necessità dell'aiuto integrale (non soltanto materiale, ma anche psicologico, giuridico, sociale e religioso). Sottoliniamo l'importanza delle opere di carità per autenticità dell'amore del prossimo, che Chiesa di Cristo proclama e vive ogni giorno.

Ks. Tomasz Czarnocki
WSD Siedlce

Zwalnianie z kary ekskomuniki latae sententiae za przestępstwo przerwania ciąży – aktualność problematyki

Prawo do życia, od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, jest fundamentalnym prawem każdego człowieka. Nie można nikomu takiego prawa odmówić, jest ono nienaruszalne. Powinno być szanowane i chronione w sposób absolutny¹. Niestety, w kontekście współczesnej mentalności relatywizmu, która nie uznaje obiektywnie obowiązujących norm moralności, coraz częściej można spotkać się z atakami na ludzkie życie. W imię wolności jednej osoby odmawia się prawa do życia innej. Cywilizacja śmierci zbiera coraz większe żniwo. Rozwój technologii medycznych sprzyja wprowadzaniu do obiegu coraz bardziej wyrafinowanych środków antykoncepcyjnych czy wczesnoporonnych. Środowiska liberalne coraz mocniej propagują metodę zapłodnienia in vitro, w wyniku czego, dla zrealizowania pragnienia rodziców posiadania dziecka za wszelką cenę, zabija się inne. Wyznacznikiem staje się wtedy zaspokojenie własnych potrzeb czy pragnień w imię realizacji subiektywnych praw. Poczęcie dziecka w takim procesie nabiera charakteru przedmiotowego.

Wobec racji przedstawianych przez zwolenników metody in vitro, propagatorów antykoncepcji i aborcji, w świetle głosu moralnego obrońców życia ludzkiego, warto wzmocnić jeszcze argumentację tych ostatnich o normy kościelnego prawa karnego, dotyczącego obrony życia. Należy bowiem z całą mocą przypomnieć dyspozycję kan. 1398 KPK, w świetle której ten, kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice latae sententiae, wiążącej mocą samego prawa. Norma ta, z racji ciężkości i częstotliwości dokonywania

¹ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 2270. (dalej KKK)

tego czynu, chroni życie ludzkie najbardziej bezbronnych. Jej celem jest zmniejszenie ilości przypadków, w których dokonuje się aborcji².

Należy jednak podkreślić, że Kościół jest matką dla wszystkich wierzących, także dla tych, którzy z jakichś racji świadomie dopuścili się przerwania ciąży. Nie pozostawia ich samych sobie. Osoby, które popadły w takie kary, jeśli dochodzą do opamiętania, przestają trwać w uporze, chcą się poprawić i nawrócić mogą zostać z takiej kary zwolnione³.

Niniejsze opracowanie stawia sobie za cel analizę dyscypliny Kościoła w odniesieniu do zwalniania z kary ekskomuniki latae sententiae za przestępstwo aborcji. Aktualność problematyki wynika stąd, że nierzadko pojawiają się konkretne problemy z aplikacją tej normy przez spowiedników przy okazji słuchania sakramentalnej spowiedzi. Myśl zajęcia się tą problematyką zrodziła się także w kontekście nagłaśnianych i propagowanych przez liberalne media przypadków rzekomo usprawiedliwiających dokonanie aborcji, przewidzianych w „Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży” z dnia 7 stycznia 1993 r.⁴, oraz w odniesieniu do toczącej się debaty publicznej i politycznej między zwolennikami całkowitej ochrony życia poczętego a propagatorami dostępności metody zapłodnienia in vitro oraz szeroko rozumianej antykoncepcji.

Wątpliwości pojawiają się szczególnie w kontekście określenia przestępczego charakteru działania. Chodzi najpierw o określenie, czy w konkretnym działaniu w odniesieniu do poczętego życia miało miejsce zewnętrzne naruszenie normy karnej. Ponadto, należy określić poczytalność sprawcy przestępczego działania, to znaczy, czy sprawca miał świadomość, że jego działanie jest przestępstwem i czy działał umyślnie, przekraczając normę. W konsekwencji chodzi o stwierdzenie, czy takie działanie podlega sankcji karnej, czyli ekskomunice latae sententiae, czy też nie⁵. Wspomniane wyżej zagadnienia, które stanowią elementy

² Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Roma 1996, s. 359.

³ Por. KPK, kan. 1341, który określa cel kary kanonicznej: naprawienie zgorzenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości, doprowadzenie do poprawy. Kan. 1358 § 1 KPK precyzuje, że „zwolnienia z cenzury nie można udzielić, jeśli przestępca nie odstąpił od uporu”.

⁴ Dz. U. z 1993 r.: Nr 17, poz. 78, z późniejszymi zmianami z 1995 r.; Nr 66, poz. 334, z 1996 r.; Nr 139, poz. 646, z 1997 r.; Nr 141, poz. 943; Nr 157, poz. 1040, z 1999 r.; Nr 5, poz. 32, z 2001 r.; Nr 154, poz. 1792. W myśl tej ustawy „przerwanie ciąży może być dokonane przez lekarza w przypadku, gdy: 1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia kobiety ciężarnej; 2) badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej życiu; 3) zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego” (<http://mopr.szczecin.pl/dokumenty/ustawa-o-planowaniu-rodziny.pdf> – dostęp 09.12.2012).

⁵ Kan. 1321 § 1 określa właśnie wymienione trzy elementy przestępstwa w ten sposób: „Nie można nikogo karać, jeśli popełnione przez niego zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu nie jest ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej”.

przestępstwa w kanonicznym porządku prawnym, stanowić będą pierwszą część niniejszego opracowania. Druga natomiast będzie dotyczyć zagadnień związanych ze zwalnianiem z kary ekskomuniki latae sententiae za przerwanie ciąży. Zagadnienia te zostaną przedstawione na tle ogólnych zasad prawa karnego Kościoła katolickiego. Tak wydzielone części opracowania zostaną podzielone na kilka mniejszych, bardziej szczegółowych zagadnień.

1. Kanoniczne elementy przestępstwa przerwania ciąży

a. Zewnętrzne naruszenie normy karnej przestępstwa przerwania ciąży

Pierwszym zagadnieniem, wymagającym analizy, są kwestie dotyczące zewnętrznego naruszenia normy karnej. Kodeks z 1983 r., w kan. 1398, jak to zostało wspomniane wyżej, nie podaje definicji aborcji. Za *Evangelium vitae* Jana Pawła II należy przyjąć, że „przerwanie ciąży – niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonane – jest świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem”⁶. Jest to definicja aborcji, która potwierdza prawdę głoszoną w Kościele od początku, że każde zamierzone przerwanie ciąży jest złem moralnym⁷. Jeśli chodzi jednak o prawne określenie aborcji, to w doktrynie pod rządami KPK z 1917 r. toczyła się w tej materii ożywiona dyskusja kanonistów. Szczególnego znaczenia nabierało określenie aborcji i zabójstwa płodu ludzkiego w oparciu o kryterium jego dojrzałości czy niedojrzałości, czyli zdolności przeżycia poza organizmem matki⁸.

Pojawiające się wątpliwości odnośnie do tego, co stanowi działanie podпадаjące pod karę ekskomuniki latae sententiae, przewidzianą w kan. 2350 KPK z 1917 roku⁹, nie zostały rozstrzygnięte także po wejściu w życie KPK z 1983 r.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 58, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 919. (dalej EV)

⁷ Por. KKK, nr 2271.

⁸ Pod rządami KPK z 1917 r., rozróżniano między aborcją a zabójstwem płodu, przy czym przez aborcję rozumiano wydalenie z organizmu matki żywego płodu, który nie może żyć poza łonem matki, czyli gdy jest on jeszcze niedojrzały. Zabójstwem płodu natomiast, określano zabicie niedojrzałego płodu w łonie matki. Konsekwentnie stanowiło to dwa odrębne przestępstwa. Niektórzy kanoniści jednak byli zdania, że także zabójstwo płodu niedojrzałego w łonie matki stanowiło przestępstwo aborcji, wprowadzając kryterium dla określenia płodu niedojrzałego, czyli niezdolnego żyć poza łonem matki. W oparciu o to kryterium przestępstwo aborcji stanowiło usunięcie płodu niedojrzałego w czasie do 180 dni od poczęcia. Zabicie natomiast płodu dojrzałego, tj. po 180 dniu od poczęcia traktowano jako przestępstwo zabójstwa. Por. T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003, 175; V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, w: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1992, s. 533; V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto canonico. Libro VI*, Roma 2000, s. 365.

⁹ KPK z 1917 r., kan. 2350 § 1: „Procurantes abortum, matre non excepta, incurrunt, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam, et si sint clerici praeterea deponantur”.

Konieczne stało się określenie zakresu pojęciowego aborcji, by móc określić, czy w konkretnym przypadku zostaje zaciągnięta kara kościelna. Po wejściu w życie Kodeksu Jana Pawła II odwoływano się do pojęć wypracowanych wcześniej w doktrynie kanonistycznej. Niemniej jednak w kontekście pojawienia się nowych technik dokonywania przerwania ciąży, stosowanie wcześniej wypracowanych pojęć stało się niewystarczające¹⁰.

Prawnego określenia definicji aborcji podjęła się Papieska Komisja do spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Komisji została postawiona do rozstrzygnięcia kwestia: „D. Utrum abortu, de quo in can. 1398, intellegatur tantum de eiectione feti immaturi, an etiam de eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuretur”. Dwudziestego trzeciego maja 1988 roku Komisja dała odpowiedź: „Negative ad primam partem: affirmative ad secundam”¹¹. Pomimo sformułowania tak jednoznacznej definicji aborcji, która ma moc prawa, nie udało się usunąć wszystkich wątpliwości.

Według niektórych autorów – jak De Paolis i Syryjczyk – przez aborcję należy rozumieć usunięcie niedojrzałego płodu z łona matki oraz zabicie takiego płodu przeprowadzone w jakikolwiek sposób i w jakimkolwiek czasie od momentu poczęcia¹². Według tych autorów istotnym kryterium pozostaje nadal pojęcie płodu niedojrzałego, niezdolnego do samodzielnego życia. Kryterium weryfikacji byłby czas życia płodu ludzkiego, to jest do 180 dnia od poczęcia. Konsekwentnie powstało również pytanie, czy uśmiercenie płodu dojrzałego w łonie matki jest przestępstwem zabójstwa czy raczej należy zakwalifikować je jako przerwanie ciąży. Syryjczyk opowiada się za potraktowaniem takiego działania jako zabójstwa¹³. Są jednak autorzy, na przykład Pawluk, Mattia, Perez-Madrid, Calabrese¹⁴, którzy przyjmują, że zabicie płodu dojrzałego, a więc zdolnego do samodzielnego życia, również wyczerpuje znamiona przestępstwa aborcji, o którym w kan. 1398 KPK. Należy zauważyć, że ta szersza interpretacja pojęcia

¹⁰ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, s. 533.

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), s. 1818. Tekst polski za: *Dodatek. Część I. Interpretacje autentyczne kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011, s. 1327: „Pytanie: Czy przez aborcję, o której mowa w kan. 1398, należy rozumieć jedynie usunięcie niedojrzałego płodu, czy również dobrowolne pozbawienie życia tegoż płodu, dokonane jakimkolwiek sposobem i w którymkolwiek momencie od chwili poczęcia? Odpowiedź przecząca w odniesieniu do pierwszej części, twierdząca w odniesieniu do drugiej”.

¹² Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, s. 533; por. także T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 177.

¹³ Por. T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 177.

¹⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 153; por. także G. di Mattia, *L'aborto, aspetti medico - legali e punibilità in diritto canonico*, „Apollinaris” 61 (1988), s. 775-776; F. Perez-Madrid, *Comentario al c. 1398*, w: *Comentario exegetico al Codice de Derecho Canonico*, vol. IV, 1, Pamplona 2002, s. 592; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, s. 361-362.

aborcji bliższa jest definicji z *Evangelium vitae*. Różnice w interpretacji między kanonistami wynikają z tego, czy wyrażenie *de eiusdem fetus* odnosi się do fetus immaturi, czyli płodu niedojrzałego – o czym była mowa w pierwszej kwestii postawionej Papieskiej Komisji – czy ogólnie do fetus. Bardziej przekonująca jest ta ostatnia interpretacja, pomimo iż są też argumenty za przyjęciem interpretacji gramatycznej. W kontekście całej wypowiedzi Papieskiej Komisji, a mianowicie „*eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuretur*”, należy przyjąć, że chodzi o zabicie płodu ludzkiego, dokonane w czasie od poczęcia do narodzin¹⁵.

b. Określenie winy sprawcy jako istotnego elementu działania przestępczego

Jednym z istotnych elementów popełnienia przestępstwa jest określenie winy sprawcy. Krótko mówiąc, dla zaistnienia przestępstwa konieczne jest zamierzone działanie, skierowane na zrealizowanie określonego celu. Ktoś może być pociągnięty do odpowiedzialności karnej, jeśli naruszył przepis karny w sposób zamierzony, umyślnie. Dla dokonania przestępstwa aborcji konieczna jest umyślna wina sprawcy, bezpośredni zamiar działania przestępczego, tak zwany *dolus directus*. Nie ma przestępstwa przerwania ciąży, jeśli wina sprawcy była nieumyślna (*culpa*), albo zamiar był tylko pośredni, tak zwany *dolus indirectus*¹⁶.

W przypadku przestępstwa przerwania ciąży norma kanoniczna, sformułowana w kan. 1398 KPK, stanowi dodatkowe kryterium, które powinno się zwyryfikować dla zaistnienia przestępstwa. Podlega karze, kto dokonuje spędzenia płodu, po zaistnieniu skutku – *effectu secuto*. Wynika to z materialnego charakteru przestępstwa. Nie wystarczy usiłowanie dokonania aborcji, konieczna jest realizacja zamierzenia poprzez działanie o charakterze fizycznym. Jest nim na przykład zabieg chirurgiczny, zastosowanie środków farmakologicznych czy innych. Trzeba też mieć pewność, że skutek, czyli przerwanie ciąży, zaistniał w następstwie podjętych działań. W przypadku wątpliwości co do zaistnienia skutku, nie można mówić o popełnieniu przestępstwa aborcji i tym samym

¹⁵ Przywołane w tym miejscu szersze rozumienie wypowiedzi Papieskiej Komisji jest również użyte w Instrukcji *Dignitas Personae* z 08.09.2008 r., dotyczącej niektórych problemów bioetycznych; zob. nr 23 wraz z przypisem; tekst polski w „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 15. Por. F. Perez-Madrid, *Comentario al c. 1398*, s. 592; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, s. 361. Szczególnie ten ostatni autor polemizuje z racjami kanonistów, którzy komentowali przestępstwo aborcji pod rządami Kodeksu z 1917 r., utrzymując podział na plód dojrzały i niedojrzały według cezury czasowej 180 dni od poczęcia. Według tego autora nie wydaje się, aby Papieska Komisja chciała zawęzić pojęcie aborcji. Na poparcie swoich tez przytacza on racje medyczne, że generalnie plód może przeżyć w szczególnych warunkach (w inkubatorze) dopiero od siódmego miesiąca.

¹⁶ Por. T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 179-180; por. także T. Syryjczyk, *Wymiar kar latae sententiae w świetle przepisów Kodeksu Prawa kanonicznego z 1983 roku*, w: „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 3-4, s. 47-48.

o zaciągnięciu ekskomuniki¹⁷. W tym miejscu należy dodać, że Kongregacja Nauki Wiary w Instrukcji *Dignitas personae* wskazuje na istnienie – obok środków antykoncepcyjnych w ścisłym tego słowa znaczeniu, to znaczy uniemożliwiających poczęcie – technik tak zwanych przechwytyjących (wychwytywanie embrionu przed jego zagnieżdżeniem się w macicy matki) i przeciwciaźowych (powodowanie zniszczenia embrionu dopiero co zagnieżdżonego). Instrukcja ocenia stosowanie tych technik, uniemożliwiających implantację embrionu, jako grzech aborcji, jako działanie poważnie niemoralne. Główna racja takiej oceny wyżej wymienionych technik wynika z faktu, że nie zawsze po stosunku płciowym dochodzi do zapłodnienia. Tym samym Instrukcja odróżnia takie działanie od przestępstwa aborcji, z którym ma się do czynienia w przypadku pewności poczęcia i zaistnienia przerwania ciąży¹⁸. Należy więc przyjąć, że dla zaciągnięcia ekskomuniki konieczna jest także pewność moralna, że poczęcie miało miejsce¹⁹.

Jeśli chodzi o określenie winy sprawcy, koniecznej do zaciągnięcia ekskomuniki, trzeba też brać pod uwagę inne czynniki znoszące lub zmniejszające odpowiedzialność za zewnętrzne przekroczenie normy karnej, o czym mowa w kan. 1323 KPK. Od kary ekskomuniki latae sententiae uwalniają między innymi: przymus fizyczny (nie zaciąga ekskomuniki kobieta, którą siłą zmuszono do zażycia środków wywołujących poronienie), działanie na skutek przypadku (kto spowodował przerwanie w wyniku wypadku). Oprócz tego, stosownie do kanonu przywołanego wyżej, nie jest przestępcą i nie zaciąga kary ten, kto nie ukończył 16 roku życia, kto naruszył ustawę z powodu ignorancji niezawinionej, nieuwagi lub błędu, na przykład bez winy błędnie sądził, że wolno dokonać aborcji dla ratowania życia matki.

c. Aplikacja normy karnej do niektórych działań o charakterze aborcyjnym

Wyjaśnienie Papieskiej Komisji było potrzebne w kontekście wprowadzania do użycia środków antykoncepcyjnych, które w gruncie rzeczy są coraz bardziej wyrafinowanymi i skutecznymi technikami przerwania ciąży, nawet bez udziału lekarza. Niektóre środki antykoncepcyjne są wprost środkami aborcyjnymi i mają na celu zniszczenie poczętego życia w najwcześniejszych stadiach rozwoju nowej istoty ludzkiej. Są to na przykład środki chemiczne, wkładka wewnątrzmaciczna czy szczepionki²⁰. Pojawia się też problem, czy niszczenie embrionów, uzyskanych metodą *in vitro*, należy uznać za metodę aborcyjną czy też nie. Kon-

¹⁷ T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 179.

¹⁸ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, nr 23 wraz z przypisem, tekst polski w: „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 15.

¹⁹ Zob. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento*, s. 366; zob. także *Komentarz do kan. 1398*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, s. 1045.

²⁰ EV, nr 13.

sekwentnie, czy ten, kto dopuszcza się niszczenia embrionów uzyskanych metodą *in vitro* podlega odpowiedzialności karnej. Ponadto, wiele problemów, głównie natury moralnej, niesie ze sobą pojęcie aborcji pośredniej (usunięcie płodu jest czynnością niechcianą i uboczną, dokonaną na przykład w trakcie jakiegoś zabiegu chirurgicznego), terapeutycznej (dokonuje się jej wtedy, gdy życie matki znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie), eugenicznej (ma na celu niedopuszczenie do narodzenia dziecka, które prawdopodobnie, lub z całą pewnością, będzie naznaczone poważnymi obciążeniami genetycznymi), oraz aborcja jako konsekwencja gwałtu i dokonana z tak zwanych przyczyn społecznych.

W obliczu poczynionych analiz, dotyczących pojęcia aborcji i winy sprawcy działania przestępczego, możliwa staje się analiza prawna bardziej istotnych, przedstawionych wyżej, zagadnień mających czy mogących mieć znamiona przestępstwa. Jeśli chodzi o niszczenie embrionów uzyskanych metodą *in vitro*, w kanonistyce przyjmuje się wykładnię, że takie działanie nie wyczerpuje znamion popełnienia przestępstwa. W opinii większości kanonistów wykładnia Papieskiej Komisji Interpretacyjnej w kwestii prawnego określenia aborcji dotyczy wyłącznie zabójstwa płodu w łonie matki, a nie problemu uśmiercania embrionów uzyskanych w probówce. W rzeczywistości istnieje w tym względzie wątpliwość prawna, a ponieważ w wątpliwości prawnej ustawy karne nie obowiązują²¹, dlatego też przyjmuje się, że niszczenie embrionów zapłodnionych *in vitro* nie podlega odpowiedzialności karnej, przewidzianej za przestępstwo aborcji²², choć jest jednoznacznie określone przez Kościół jako zło moralne²³.

Warto jednak zwrócić uwagę na stanowisko Kongregacji Nauki Wiary, wyrażone w Instrukcji *Dignitas personae*, dotyczące redukcji embrionów. Działanie to ma miejsce wtedy, kiedy w sztucznym przekazywaniu życia, dla zapewnienia skuteczności, przenosi się do łona matki większą ilość embrionów, co skutkuje większą ilością ciąży mnogich. Konsekwentnie zmniejsza się liczbę embrionów lub płodów obecnych w łonie matki przez ich bezpośrednie unicestwienie. Z etycznego punktu widzenia redukcja embrionów jest zamierzoną aborcją selektywną,

²¹ KPK, kan. 18: „Ustawy, które ustanawiają kary, ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień albo zawierają wyjątek od ustawy, podlegają ściślejszej interpretacji”.

²² T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 177-178. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento*, s. 366. F. Perez-Madrid, *Comentario al c. 1398*, s. 593

²³ „W wypadku zapłodnienia w probówce na ogół nie wszystkie embriony zostają przeniesione do łona matki; niektóre zostają zniszczone. Kościół, potępiając dobrowolne przerywanie ciąży, zabrania również dokonywania zamachu na życie tych istot ludzkich. Ze szczególnym naciskiem powinno się wskazać na wszelkie zło moralne, jakim jest dobrowolne niszczenie ludzkich embrionów”. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum Vitae” o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, cz. I, nr 5. Tekst polski w: „L'Osservatore Romano” 3 (1987), s. 21.

czyli niszczeniem istot ludzkich w początkowej fazie ich istnienia. Takie działanie Instrukcja określa jako poważny nieporządek moralny²⁴.

Inne kwestie do wyjaśnienia dotyczą stosowania wkładki wewnątrzmacicznej czy innych środków farmakologicznych, na przykład tak zwanej tabletki dnia następnego. W przypadku niektórych typów wkładki wewnątrzmacicznej istnieje duże prawdopodobieństwo, że powodują one aborcję, ale nie ma w tym względzie stuprocentowej pewności, bowiem mogą być zawodne i pomimo ich użycia, poczęte życie będzie się rozwijało. Zamiar dokonania aborcji byłby wtedy nieskuteczny i nie byłoby w tym przypadku materialnego elementu przestępstwa, a więc i kary. Gdyby w poszczególnym przypadku istniała pewność, że poczęcie miało miejsce i skutek działania abortyjnego nastąpił, wtedy oczywiście sprawca takiego czynu podlega karze ekskomuniki. Podobnie należy zakwalifikować użycie tabletki dnia następnego czy innych środków farmakologicznych. Gdy jest pewne, że poczęcie miało miejsce a użycie tabletki spowodowało zabicie poczętego dziecka, sprawca podlega karze ekskomuniki. W przeciwnym razie, gdy takiej pewności nie ma, nie można mówić o popełnieniu przestępstwa²⁵. Można wtedy mówić o usiłowaniu przestępstwa, o zamiarze dokonania przestępstwa, o którym w kan. 1328 § 1²⁶.

Z całą mocą należy podkreślić, że odpowiedzialności karnej podlega każde dokonanie aborcji w sposób bezpośrednio zamierzony, gdy skutek nastąpił.

d. Autor przestępstwa przerwania ciąży

Karę ekskomuniki za przestępstwo aborcji zaciągają: matka, która sama usunęła ciążę przez zastosowanie środków zewnętrznych lub wewnętrznych albo poddała się zabiegowi chirurgicznemu²⁷. W myśl kan. 1329 § 2, karę wiążącą mocą samego prawa zaciągają także konieczni współnicy niewymienieni w ustawie lub nakazie, bez udziału których przestępstwo nie byłoby dokonane. Chodzi tutaj o wszystkich, którzy materialnie są zaangażowani w działanie mające na

²⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, nr 23 wraz z przypisem, tekst polski w: „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 14.

²⁵ Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, s. 361-362; por. także V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento*, s. 366; A. Depasquale, *Pene latae sententiae nel Codice*, w: AA.VV., *Le sanzioni nella Chiesa*, „Quaderni della Mendola”, t. 5, Milano 1997, s. 170.

²⁶ KPK, kan. 1328 § 1: „Kto uczynił coś dla dokonania przestępstwa, albo czegoś zaniechał, jednak bez własnej woli nie zdołał go dokonać, nie podlega karze ustanowionej za popełnione przestępstwo, chyba że ustawa lub nakaz inaczej zastrzeże”.

²⁷ Por. E. Szafranski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. IV, Warszawa 1986, s. 365. Należy doprecyzować, że kanonicznemu prawu karnemu podlega tylko ochrzczony w Kościele katolickim lub do niego przyjęty. Kodeks Kościołów Wschodnich (KKKW) w ogóle nie przewiduje kar latae sententiae, dlatego należy przyjąć, że ekskomunikę latae sententiae za przerwanie ciąży może zaciągnąć tylko członek Kościoła łacińskiego (kan. 1), posiadający wystarczające używanie rozumu (kan. 11), oraz, zgodnie z kan. 1323 § 1, ten, kto ukończył 16 rok życia. Jednocześnie trzeba pamiętać o innych warunkach podanych w KPK.

celu wprost przerywanie ciąży. Konieczny udział w przestępstwie aborcji może przejawiać się w formie współdziałania moralnego, na przykład przez podżeganie, szantaż, przymus, bądź w postaci pomocnictwa fizycznego lub moralnego do popełnienia przestępstwa, na przykład przez wskazanie placówki, gdzie aborcja może zostać dokonana²⁸.

Należy zaznaczyć, że aborcja może być dokonana przez zastosowanie mechanicznego zabiegu czy innego zewnętrznego działania, jakim może być noszenie ciężarów czy intensywne uprawianie sportu w celu przerywania ciąży. Inne środki, które mogą być zastosowane, mają charakter wewnętrzny, wprost obliczony na spędzenie płodu. Takim działaniem może być stosowanie środków farmakologicznych²⁹.

Oprócz kobiety, która świadomie podjęła decyzję o dokonaniu aborcji, karę ekskomunikacji zaciąga lekarz, który tego dokonuje, członkowie personelu medycznego – niezależnie od tego, czy działają z własnej woli, czy na zlecenie innych, jak również wszyscy, którzy skutecznie w tym współpracują, na przykład ojciec dziecka, który nakłania kobietę do zabicia dziecka³⁰. Należy wyakcentować, że w każdym przypadku koniecznej współpracy wymagane jest czynne zaangażowanie. Przyjęcie biernej postawy wobec działań zmierzających do przerywania ciąży nie jest współpracą konieczną w czynie przestępczym³¹.

„Odpowiedzialność spada też na prawodawców, którzy poparli i zatwierdzili prawa dopuszczające przerywanie ciąży, oraz – w takiej mierze, w jakiej sprawa ta od nich zależy – na zarządzających instytucjami służby zdrowia, w których dokonuje się przerywania ciąży. Ogólna i nie mniej poważna odpowiedzialność spoczywa zarówno na tych, którzy przyczynili się do rozpowszechnienia postawy permissywizmu seksualnego i lekceważenia macierzyństwa, jak i na tych, którzy powinni byli zatroszczyć się – a nie uczynili tego – o skuteczną politykę rodzinną i społeczną, wspomagającą rodziny, zwłaszcza wielodzietne albo zmagające się ze szczególnymi trudnościami materialnymi i wychowawczymi, na zarządzających instytucjami służby zdrowia, w których dokonuje się przerywania ciąży”³².

²⁸ Por. T. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 179-180.

²⁹ Por. E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, s. 365.

³⁰ Por. EV, nr 59; por. także A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, s. 361-362.

³¹ Por. E. Szafrowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, s. 365.

³² EV, nr 59. W tym samym punkcie encyklika rozszerza odpowiedzialność na organizacje międzynarodowe, fundacje i stowarzyszenia, które prowadzą programową walkę o legalizację i rozpowszechnianie aborcji na świecie, konkludując, że problem przerywania ciąży wykracza poza kwestię o odpowiedzialności poszczególnych osób, a zło przez nie wyrządzone przyjmuje daleko idący wymiar społeczny. Można mówić o strukturze grzechu, wymierzonej przeciwko jeszcze nienarodzonemu życiu ludzkiemu. Jan Paweł II w encyklice podejmuje problem relacji między prawem stanowionym, dopuszczającym przerywanie ciąży, i prawem moralnym. Konstatuje, że „przerywanie ciąży i eutanazja są [...] zbrodniami, których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale wręcz stawiają człowieka

Czy wyżej wymienione osoby podlegają karze ekskomunikacji za przerwanie ciąży? Według De Paolisa, osoby te biorą na siebie tylko odpowiedzialność moralną, a nie karną. Nie można im przypisać bezpośredniej odpowiedzialności karnej za poszczególne przypadki dokonania przestępstwa aborcji. Nie można ich zaliczyć do grupy współników koniecznych. Uczestnicząc w wydawaniu prawa zezwalającego na aborcję, mogą stwarzać okazję do popełnienia przestępstwa, ale nie jest to konieczny współdziałanie w przestępstwie, bez którego ktoś nie mógłby popełnić przestępstwa. Przestępstwo musi mieć swojego bezpośredniego autora, który podejmuje świadome działanie z bezpośrednim zamiarem dokonania aborcji. Według tegoż autora, nie jest możliwe oraz wydaje się absurdalne powiązanie wszystkich poszczególnych przestępstw aborcji z tymi, którzy uczestniczyli w promulgowaniu ustawodawstwa aborcyjnego³³.

2. Zasady zwalniania z kary ekskomunikacji latae sententiae za przestępstwo przerwania ciąży

a. Ogólne zasady stosowania kar w Kościele

Po wyjaśnieniach kwestii związanych z zewnętrznym naruszeniem przepisu prawa, dotyczącego przestępstwa przerwania ciąży, i określeniu winy sprawcy, zgodnie z zamierzeniem niniejszego artykułu należy teraz zająć się analizą sankcji karnej, grożącej za popełnienie tego przestępstwa, i określeniem podmiotów kompetentnych do zwolnienia z ekskomunikacji latae sententiae. Punktem wyjścia omawianego zagadnienia jest stwierdzenie, że Kościół posiada *ius nativum et proprium* wymierzania sankcji karnych wiernym popełniającym przestępstwo³⁴. KPK z 1983 r. wyróżnia dwa rodzaje kar: kary poprawcze, czyli cenzury³⁵, i kary

wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia”. Kontynuuje dalej: „W przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować, ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu”. Wyjątkiem byłaby sytuacja, gdyby „chodziło o wprowadzenie prawa bardziej restrykcyjnego, to znaczy zmierzającego do ograniczenia liczby legalnych aborcji, a stanowiącego alternatywę dla prawa bardziej permissywnego, już obowiązującego lub poddanego głosowaniu [...]. Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i które zmierzają w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej. Tak bowiem postępując, nie współdziała się w sposób niedozwolony w uchwalaniu niesprawiedliwego prawa, ale raczej podejmuje się słuszną i godziwą próbę ograniczenia jego szkodliwych aspektów (por. EV, nr 59 i 73-74).

³³ Por. V. De Paolis, *La protezione penale del diritto alla vita in Pontificia Accademia per la Vita. Commento Interdisciplinare alla Evangelium Vitae*, Citta del Vaticano 1997, s. 519-520.

³⁴ KPK, kan. 1311.

³⁵ KPK w kan. 1331-1335 jako cenzury wylicza i omawia: ekskomunikę, interdykt i suspensję.

ekspiacyjne³⁶. KPK wymienia także środki karne i pokuty³⁷. Podział ten wynika z celu, stawianego przed każdym rodzajem kary. Kary poprawcze mają doprowadzić przestępcę do opamiętania, zaniechania uporów i do poprawy³⁸. Zasadniczym celem takiej kary jest zbawienie duszy popełniającego przestępstwo, w myśl ogólnej zasady: *in Ecclesia salus animarum suprema lex*³⁹. Jeśli chodzi o kary ekspiacyjne, to ich celem jest wyrównanie naruszonej sprawiedliwości poprzez naprawienie wyrządzonej szkody, odwołanie błędów etc.

Najsurowszą z kar poprawczych, przewidzianych za najcięższe przestępstwa, jest ekskomunikacja, która może być *latae sententiae* lub *ferendae sententiae*. Kara *latae sententiae*, by wywołać skutki przewidziane prawem, nie wymaga interwencji władzy kościelnej, gdyż zaciąga się ją na mocy samego prawa – *ipso facto* – z chwilą popełnienia przestępstwa. W przypadku tego rodzaju kary władza może interweniować, ale nie po to, by nałożyć karę, lecz ewentualnie po to, by ją deklorować, czyli ogłosić publicznie fakt jej zaciągnięcia przez popełniającego przestępstwo. Deklarowanie cenzury *latae sententiae* niesie z sobą dodatkowe, przewidziane prawem, efekty. Kara *ferendae sententiae* zakłada natomiast działanie kompetentnej władzy: sędziego, który orzeka wyrok, jeśli sprawa jest rozpatrywana na drodze sądowej, lub przełożonego, który wydaje dekret, jeśli sprawa rozpatrywana jest na drodze administracyjnej.

b. Kanoniczne skutki ekskomunikacji

Jak wspomniano wyżej, kan. 1398 KPK przewiduje karę ekskomunikacji *latae sententiae* za popełnienie przestępstwa przerywania ciąży. Należy więc podkreślić, że prawodawca kościelny potraktował przerywanie ciąży jako jedno z najcięższych przestępstw⁴⁰. Skutki, jakie pociąga za sobą ekskomunikacja, są następujące: zakaz sprawowania czynności liturgicznych podczas Mszy św. lub podczas

³⁶ W kan. 1336 § 1 wyliczone są następujące kary ekspiacyjne: 1) zakaz lub nakaz przebywania na określonym terytorium; 2) pozbawienie władzy, urzędu, zadania, prawa przywileju, uprawnienia, łaski, tytułu, odznaczenia, nawet czysto honorowego; 3) zakaz korzystania z tego, co wyliczono w nr 2 lub zakaz korzystania z tego w określonym miejscu lub poza określonym miejscem; 4) karne przeniesienie na inny urząd; 5) wydalenie ze stanu duchownego.

³⁷ W kan. 1339-1340 KPK wymienione są: upomnienie, nagana i obowiązek wykonania jakiegoś aktu religijności, pobożności lub miłości.

³⁸ Por. KPK, kan. 1341 i 1358 § 1.

³⁹ Por. KPK, kan. 1752.

⁴⁰ Por. EV, nr 62. W KPK z 1983 r., oprócz przestępstwa przerywania ciąży, jest jeszcze mowa o sześciu innych przypadkach, w których przewidziana jest ekskomunikacja *latae sententiae*. Są one następujące: 1) apostazja, herezja, schizma – kan. 1364 § 1; 2) znieważenie postaci eucharystycznych – kan. 1367; 3) przymus fizyczny wobec biskupa rzymskiego – kan. 1370 § 1; 4) rozgrzeszenie współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu – kan. 1378; 5) konsekracja biskupa bez papieskiego mandatu – kan. 1382; 6) bezpośrednie naruszenie przez spowiednika tajemnicy spowiedzi – kan. 1388. Ponadto, Kongregacja Doktryny Wiary, dekretem z dnia 23 września 1988 r., przywróciła karę ekskomunikacji *latae sententiae* za przestępstwo rejestrowania i rozpowszechniania treści spowiedzi. Por. AAS 80 (1988), s. 1367.

jakichkolwiek obrzędów kultu, zakaz sprawowania i przyjmowania sakramentów, zakaz sprawowania sakramentaliów, zakaz wykonywania urzędów kościelnych, posług lub jakiegokolwiek zadania kościelnego, a także zakaz wydawania aktów władzy rządzenia. Gdyby względem kogoś ekskomunika ta została deklarowana, to znaczy ogłoszona wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym, wówczas, oprócz wymienionych wyżej konsekwencji, w przypadku podjęcia czynności liturgicznych wbrew zakazowi, taki powinien być od nich odsunięty lub sama czynność liturgiczna ma zostać przerwana, chyba że przeszkadza temu poważna przyczyna. Ponadto wydawane przez związanego ekskomuniką akty rządzenia byłyby nieważne, nie mógłby korzystać z wcześniej udzielonych mu przywilejów oraz ważnie otrzymać w Kościele godność, urząd lub inne zadanie. Nie mógłby pobierać dla siebie dochodów z tytułu godności, urzędu, jakiegokolwiek zadania kościelnego lub ewentualnej pensji kościelnej⁴¹. Jest oczywiste, że większość z wyżej wymienionych skutków ekskomuniki dotyczy osób duchownych. Dla osoby świeckiej najbardziej dotkliwym i bezpośrednim skutkiem ekskomuniki jest zakaz przyjmowania sakramentów świętych. W przypadku, gdyby taka osoba pełniła jakieś zadania w Kościele⁴², to oczywiście ją także dotykałyby niektóre skutki przewidziane przez prawo, o których wyżej.

Analizując skutki, jakie pociąga za sobą ekskomunika, nie sposób w tym miejscu nie zająć się kwestią relacji między ekskomuniką a pozostawaniem w pełnej komunii z Kościołem. W myśl kan. 204 § 2 KPK, „ten Kościół, ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, kierowanym przez następcę Piotra i biskupów we wspólnocie z nim”. W kan. 205 KPK określone są konieczne wymagania, aby można było mówić o pełnej przynależności do Kościoła katolickiego. Oprócz chrztu św., są nimi więzy wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. Z całą pewnością, działaniami, które zrywają te trzy więzy (albo przynajmniej jeden z nich) są herezja, schizma i apostazja. Działania te, po wyczerpaniu wszystkich wymogów związanych z zewnętrznym naruszeniem normy⁴³, przy założeniu winy umyślnej u działającego podmiotu, skutkują zaciągnięciem ekskomuniki i jednocześnie oznaczają utratę pełnej komunii kościelnej. Nie wszystkie jednak działania – przewidziane w prawie karnym Kościoła – zagrożone ekskomuniką latae sententiae pociągają za sobą utratę tych trzech więzów jedności i utratę

⁴¹ Por. KPK, kan. 1331.

⁴² Np. nadzwyczajny szafarz Komunii św., sprawujący urząd notariusza albo obrońcy węzła małżeńskiego w sądzie biskupim.

⁴³ Należy przywołać tutaj kan. 1330 KPK, który stanowi, że przestępstwo, polegające na oświadczeniu albo na innym ujawnieniu woli, doktryny lub wiedzy, należy uważać za niedokonane, jeśli nikt nie spostrzegł tego oświadczenia lub ujawnienia. Dlatego np. trwanie w błędach doktrynalnych czy poddawanie w wątpliwość jakiejś prawdy wiary w sposób prywatny, bez ich rozgłaszania i bez zamiaru znalezienia naśladowców, albo też tylko chęć wystąpienia z Kościoła niezamanifestowana przed właściwą władzą duchowną pozostaje na poziomie moralnym grzechu.

pełnej komunii z Kościołem. Takim działaniem jest przestępstwo przerwania ciąży. Ten, kto z pełną świadomością popełnił aborcję, paradoksalnie, będąc w ekskomunicy, nie traci pełnej komunii z Kościołem. Podlegając efektom ekskomunikacji – o czym wspomniano wyżej – nie może sprawować ani przyjmować sakramentów, szczególnie Eucharystii.

Może zdarzyć się jednak sytuacja, że ktoś, nie podlegając ekskomunicy, nie będzie się znajdował w pełnej komunii w Kościele. Chodzi tutaj o sytuację znajdowania się w stanie grzechu ciężkiego. Konsekwentnie nie będzie on miał możliwości przyjmowania Eucharystii i innych sakramentów⁴⁴. Wynika to z faktu, że kan. 205 KPK wyrasta ze sformułowania Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* (nr 14), gdzie nie mówi się o pełnej komunii, ale o pełnym wcieleniu (przynależności) do Kościoła⁴⁵. Istotnym elementem tego wcielenia jest posiadanie ducha Chrystusowego, czyli uczestnictwo w życiu Bożym. Ci zatem, którzy nie trwają w miłości, pozostają w Kościele ciałem, ale nie sercem. W ten sposób narażają swoje zbawienie na niebezpieczeństwo i nie pozostają w pełnej komunii duchowej⁴⁶. Kiedy więc ktoś trwa z uporem w sytuacji jawnego grzechu ciężkiego, nie może przystępować do Komunii św.⁴⁷.

W świetle powyższych stwierdzeń, biorąc pod uwagę stanowisko kanonisty De Paolisa odnośnie do określenia rodzaju odpowiedzialności prawodawców czy osób sprzyjających promowaniu aborcji, należy wnioskować, że osoby ustanawiające prawo cywilne sprzyjające aborcji, aczkolwiek nie popadają w ekskomunikę, to jednak na skutek trwania w sytuacji grzechu ciężkiego nie mogą przystępować do Komunii św.

c. Kryteria zwalniania z kar kościelnych

Kościół jest matką dla wszystkich wierzących. Chroniąc życie ludzkie, przewiduje konkretne kary kościelne za przewidziane prawem przestępstwa. Tych jednak, którzy z jakichś racji świadomie dopuścili się przerwania ciąży, nie pozostawia samym sobie. Zachęca ich do uświadomienia powagi popełnionego grzechu i poszukiwania drogi nawrócenia. Osoby, które popadły w takie kary, jeśli dochodzą do opamiętania, przestają trwać w uporze, chcą się poprawić

⁴⁴ Por. V. De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, s. 485-486; por także T. Syryjczyk, *Kara ekskomunikacji a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: „Prawo Kanoniczne” 33 (1990) nr 3-4, s. 175-183.

⁴⁵ „Do społeczności Kościoła wcielani są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nim przez papieża i biskupów, złączeni więzami wyznania wiary, sakramentów i kościelnego zwierzchnictwa oraz komunii. Nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem” (KK, nr 14).

⁴⁶ Por. G. Ghirlanda, *Il diritto della Chiesa. Mistero di comunione*, Roma 1990, s. 93.

⁴⁷ Por. KPK, kan. 915.

i nawrócić – co, jak wyżej wspomniano, jest celem kary poprawczej – mogą zostać z takiej kary zwolnione. Niżej zostaną podane ogólne zasady zwalniania z kar kościelnych, ze szczególnym uwzględnieniem kary ekskomunikacji, którą ktoś mógł zaciągnąć w wyniku popełnienia przestępstwa przzerwania ciąży.

Bardzo ważnym kryterium, do którego należy się odnieść przy zastosowaniu procedury zwalniania z jakiegokolwiek kościelnej kary jest określenie, czy zwolnienie z niej jest zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, czy też nie. Spośród ośmiu przestępstw zagrożonych ekskomuniką latae sententiae, występujących w obowiązującym porządku kanonicznym, w pięciu przypadkach zwalnianie zarezerwowane jest Stolicy Apostolskiej⁴⁸. Są to następujące przestępstwa: znieważenie postaci eucharystycznych – kan. 1367; 2) przymus fizyczny wobec biskupa rzymskiego – kan. 1370 § 1; 3) konsekracja biskupa bez papieskiego mandatu – kan. 1382; 4) rozgrzeszenie współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu – kan. 1378; 5) bezpośrednie naruszenie przez spowiednika tajemnicy spowiedzi – kan. 1388. W pozostałych trzech przypadkach przestępstw zagrożonych ekskomuniką latae sententiae, a więc w przypadku przestępstwa przzerwania ciąży (kan. 1398), apostazji, herezji i schizmy (kan. 1364 § 1) oraz rejestrowania i rozpowszechniania treści spowiedzi⁴⁹, w treści kanonów nie ma mowy

⁴⁸ Warto zaznaczyć, że instytucja zarezerwowania kary kościelnej, o której wspomina kan. 1354 § 3, jest aktem, poprzez który Stolica Apostolska przywołuje dla siebie, albo dla innych, władzę zwolnienia z określonej kary. Czyni to procedurę zwolnienia z kary bardziej skomplikowaną. Oznacza to, że żadna władza niższego szczebla nie posiada uprawnień, aby uwolnić przestępcę od tej kary. W zakresie wewnętrznym (in foro interno), jeśli kara nie jest deklarowana, kompetentną dykasterią Stolicy Apostolskiej do uwolnienia z tego typu cenzury jest Penitencjaria Apostolska. Gdyby więc przy okazji spowiedzi sakramentalnej, a także poza nią, gdy przypadek pozostawałby tajny, winny przestępstwa prosił spowiednika lub innego kapłana o zwolnienie z ww. cenzury, to powinien on w sposób dyskretny, przemilczając jego dane personalne, odnieść się za pośrednictwem Nuncjatury do Penitencjarii Apostolskiej z prośbą o zwolnienie. Gdyby kara ekskomunikacji w ww. przypadkach była deklarowana, a więc pozostawałaby w zakresie zewnętrznym, zwolnić z niej może Papież oraz te dykasterie Kurii Rzymskiej, którym taka władza przysługuje. Przestępca, któremu kara latae sententiae została zdeklarowana odwołuje się do Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem tego, kto dokonał zdeklarowania kary. W praktyce należy przyjąć, że zwolnienie z ekskomunikacji za przestępstwo przymusu fizycznego wobec biskupa rzymskiego (kan. 1370 § 1) oraz konsekracji biskupa bez papieskiego mandatu (kan. 1382) jest zarezerwowane samemu papieżowi. Natomiast w przypadku zwolnienia z ekskomunikacji za przestępstwo znieważenia postaci eucharystycznych (kan. 1367), rozgrzeszenia współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu (kan. 1378), bezpośredniego naruszenia tajemnicy spowiedzi przez spowiednika (kan. 1388) kompetentną dykasterią Kurii Rzymskiej jest Kongregacja Nauki Wiary, bowiem przestępstwa te wyczerpują rekwizyty „delicta graviora in sacramentorum celebratione commissa”, które pozostają w kompetencji tejże Kongregacji na mocy Konstytucji *Pastor Bonus* (nr 52). Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, s. 341; J. Ljobell, *Przestępstwa zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary*, w: *Sankcje w Kościele*, Mediolan 1997, s. 265-274.

⁴⁹ Kongregacja Doktryny Wiary, Dekret *Congregatio* z dnia 23 września 1988 r., AAS 80 (1988), s. 1367.

o zarezerwowaniu zwolnienia z kary Stolicy Apostolskiej czy ordynariuszowi⁵⁰. Przy zwalnianiu w takich przypadkach mają więc zastosowanie ogólne normy zwalniania z kar kościelnych ustanowionych ustawą.

Drugim ważnym kryterium zwalniania z kary jest fakt jej wymierzenia bądź deklarowania. W zależności od wspomnianej kwalifikacji kary, przysługuje też kompetencja do zwolnienia z niej. W myśl kan. 1355 § 1, gdy kara została wymierzona bądź deklarowana, uwolnić od niej może: 1) ordynariusz, który upoważnił trybunał do jej wymierzenia, bądź deklarowania, bądź sam lub przez kogoś innego ją wymierzył czy deklarował na drodze administracyjnej, oraz 2) ordynariusz miejsca, na którym przebywa przestępca, w porozumieniu jednak z ordynariuszem, który upoważnił trybunał do wymierzenia kary. Kara mogłaby być deklarowana w przypadku osoby publicznie przyznającej się do jednorazowego popełnienia aborcji czy notorycznego jej popełnienia. Ktoś mógłby wnieść skargę o deklarowanie kary. W takim przypadku, należałoby zastosować powyższe kryterium. Warto wspomnieć, że w myśl kan. 1362 § 1-2 KPK przestępstwo przerwania ciąży przedawnia się po upływie pięciu lat. Po upływie tego okresu, licząc od dnia popełnienia przestępstwa, nie można już byłoby wnieść skargi o wymierzenie albo deklarowanie kary.

Trzeba jednak podkreślić, że kara ekskomuniki latae sententiae za przestępstwo przerwania ciąży, o którym w kan. 1398 KPK, rzadko bywa deklarowana. W zdecydowanej większości przypadków fakt zaciągnięcia kary ekskomuniki za popełnienie tego przestępstwa nie ma charakteru publicznego, nie jest powszechnie znany, choć może być znany wąskiej grupie ludzi. W tego typu przypadkach mamy do czynienia z zastosowaniem zwyczajnych warunków zwalniania z kar kościelnych. W myśl kan. 1358 § 1 i kan. 1347 § 2, zwolnienia z cenzury (ekskomuniki) nie można udzielić, jeśli przestępca nie odstąpił od upor. Jest to więc podstawowy warunek. O odstąpieniu od upor można mówić wtedy, gdy winny rzeczywiście żałował popełnienia przestępstwa, odpowiednio naprawił szkody i zgorzenie lub przynajmniej poważnie to przyrzekł.

d. Władza zwalniania z ekskomuniki za przerwanie ciąży

W przypadkach zwyczajnych – gdy kara nie jest deklarowana – władzę zwalniania z ekskomuniki za przerwanie ciąży posiadają następujące podmioty władzy kościelnej:

⁵⁰ W odniesieniu do przestępstwa przerwania ciąży, KPK z 1917 r. w kan. 2350 § 1 zwolnienie z ekskomuniki za to przestępstwo rezerwował wprost ordynariuszowi. Zresztą KPK z 1983 r. bardzo zredukował ilość przestępstw, za które przewidziane były kary zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, bądź ordynariuszowi.

a) ordynariusz, który na mocy kan. 1355 § 2 KPK może zwolnić z takiej kary własnych podwładnych oraz tych, którzy przebywają na jego terytorium lub na nim dopuścili się przestępstwa; może tego dokonać w zakresie zewnętrznym;

b) każdy biskup, ale tylko w akcie sakramentalnej spowiedzi;

c) kanonik penitencjarz w akcie sakramentalnej spowiedzi, na mocy urzędu, w oparciu o kan. 508 § 1 KPK; na terenie diecezji może on wykonywać tę władzę także wobec obcych, a wobec diecezjan również poza diecezją;

d) kapłani w akcie sakramentalnej spowiedzi, którzy otrzymali specjalne uprawnienia od Stolicy Apostolskiej albo ordynariusza; takie specjalne uprawnienia zazwyczaj otrzymują spowiednicy do rozgrzeszania z kary ekskomuniki za przestępstwo przerywania ciąży⁵¹.

Konferencja Episkopatu Polski na sesji plenarnej w dniu 28 marca 1984 r. wydała uchwałę regulującą sposób zwalniania z kary za przestępstwo aborcji⁵². W swojej diecezji biskup diecezjalny, w myśl uchwały KEP z dnia 29 marca 1984 r., określa uprawnienia spowiedników w tej materii. W myśl dekretu biskupa Jana Mazura z dnia 29 kwietnia 1993 r. w diecezji siedleckiej upoważnienie do zwalniania wiernych w sakramencie pokuty z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa za przerywanie ciąży, z zachowaniem innych przepisów prawa kanonicznego, zostało udzielone:

- 1) profesorom Wyższego Seminarium Duchownego,
- 2) kanonikom gremialnym i honorowym Kapituły Katedralnej Siedleckiej,
- 3) dziekanom i wicedziekanom,
- 4) proboszczom i administratorom parafii,
- 5) spowiadającym w katedrze, w sanktuariach maryjnych i bazylikach,
- 6) spowiednikom

⁵¹ Por. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, t. 4, Lublin 1987, s. 205-206.

⁵² Oto treść uchwały KEP: „Celem ujednoczenia na terenie Polski uprawnień do rozgrzeszania z ekskomuniki latae sententiae, w którą wpadają dopuszczający się przestępstwa przerywania ciąży, stosownie do norm kan. 1398, Konferencja Episkopatu na sesji biskupów diecezjalnych określa następujące osoby, które z dniem 23 kwietnia 1984 r. otrzymują jurysdykcję do zwalniania z ww. ekskomuniki: 1) księża dziekani i wicedziekani; 2) proboszczowie i administratorzy parafii; 3) wszyscy kapłani spowiadający w kościele katedralnym oraz w sanktuariach określonych przez biskupa diecezjalnego; 4) przełożeni wyżsi i przełożeni domów kleryckich instytutów życia konsekrowanego oraz kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego; 5) wszyscy spowiednicy: w czasie komunii wielkanocnej, misji i rekolekcji; w czasie kanonicznych wizytacji biskupich i odpustów parafialnych; z okazji spowiedzi w szpitalach i spowiedzi chorych, którzy nie wychodzą z mieszkania oraz kobiet ciężarnych; z okazji spowiedzi narzeczonych, żołnierzy i więźniów; z okazji spowiedzi generalnych przynajmniej z jednego roku”. Por. E. Przekop, *Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1989, s. 22.

- a) w czasie misji i rekolekcji parafialnych,
- b) z okazji spowiedzi narzeczonych, żołnierzy i więźniów,
- c) z okazji spowiedzi chorych w szpitalach i tych, którzy nie wychodzą z domu⁵³.

Należy podkreślić, że stosowanie uprawnienia należy interpretować według brzmienia dekretu biskupa diecezjalnego.

Warto też wspomnieć, że kapłani członkowie niektórych instytutów zakonnych posiadali przywilej zwalniania z cenzur w zakresie wewnętrznym. Na mocy kan. 4 KPK przywilej ten nadal posiadają, stąd mają też władzę do zwalniania z ekskomuniki za przestępstwo przerywania ciąży⁵⁴.

Oprócz przypadków zwyczajnych zwolnienia z kar latae sententiae, gdy nie są deklarowane i zarezerwowane, biorąc pod uwagę zasadę obowiązującą w Kościele, a mianowicie *salus animarum suprema lex*, Najwyższy Prawodawca w kan. 1357 § 1-2 przewidział także możliwość zwalniania w *w y p a d k a c h n a g l ą c y c h* z cenzur kościelnych ekskomuniki i interdyktu latae sententiae, a więc także z ekskomuniki za przestępstwo przerywania ciąży. W akcie sakramentalnej spowiedzi każdy spowiednik może uwolnić penitenta od kary, gdyby penitentowi trudno było pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zaradził kompetentny przełożony. Udzielając zwolnienia z kary, po wyznaczeniu odpowiedniej pokuty, i jeśli trzeba, po nałożeniu obowiązku naprawienia szkody i zgorszenia, spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w ciągu miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego albo do kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia i zastosowania się do otrzymanych poleceń. Takiego odniesienia może także dokonać spowiednik, bez podania nazwiska penitenta.

W tej tak bardzo delikatnej materii należy jeszcze wspomnieć dyspozycję kan. 976. W *n i e b e z p i e c z e ń s t w i e ś m i e r c i*⁵⁵ każdy kapłan, nawet nieposiadający uprawnień do słuchania spowiedzi, w zwyczajnych warunkach⁵⁶ może ważnie i godziwie udzielić absolucji z jakichkolwiek cenzur, a więc latae

⁵³ Biskup Siedlecki Jan Mazur, Dekret z dnia 29.04.1993 r., w: Archiwum Kurii Diecezjalnej Siedleckiej.

⁵⁴ Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, s. 364.

⁵⁵ Z niebezpieczeństwem śmierci mamy do czynienia wtedy, gdy jest jednakowo prawdopodobne zarówno pozostanie przy życiu, jak i śmierć. Przykładowe sytuacje niebezpieczeństwa śmierci to: ciężka choroba, trudny poród, starość, poważna operacja chirurgiczna, działania wojenne, podróż morską podczas burzy. Por. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, s. 210-211.

⁵⁶ Może to być zarówno kapłan pozostający w łączności z Kościołem, jak również kapłan apostata, heretyk lub schizmatyk, kapłan obłożony karą ekskomuniki, interdyktu lub suspensy, lub kapłan wydalony ze stanu duchownego. Nie jest wyłączony także kapłan będący współnikiem grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu (KPK, kan. 977). Por. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, s. 210.

i *faendae sententiae*, zastrzeżonych i niezastrzeżonych, deklarowanych i niedeklarowanych – nawet gdyby obecny był kapłan mający upoważnienie do spowiadania. Podobnie jak w przypadku nagłym, o którym wyżej, kan. 1357 § 3 nakłada na penitenta, który otrzymał zwolnienie od cenzury wymierzonej lub deklarowanej dekretem czy zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej, obowiązek zwrócenia się po zleceniu, w ciągu miesiąca od wyzdrowienia, do kompetentnego przełożonego, bądź kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia. Także w tym przypadku penitent może tego dokonać przez spowiednika, który przemilcza jego nazwisko. Wszystko to pod groźbą ponownego zaciągnięcia tego samego rodzaju cenzury.

Wynika z tego, że obowiązek ten ustaje w przypadkach, kiedy chodzi o cenzurę *latae sententiae*, która nie była deklarowana. Może to mieć zastosowanie w przypadku ekskomuniki za przerwanie ciąży. Nie ma więc obowiązku odnieść się do kapłana posiadającego uprawnienia, gdy w niebezpieczeństwie śmierci zwolnienia dokonał kapłan takich uprawnień nieposiadający.

Przystępując do zwolnienia z ekskomuniki *latae sententiae* za przerwanie ciąży, należy upewnić się, że winny odstąpił od uporu. Wynika to z charakteru kar poprawczych.

Ogólna zasada zwalniania z kar kościelnych, o której w kan. 1361 § 2, stanowi, że zwolnienie w zakresie zewnętrznym winno być udzielone na piśmie, chyba że poważna przyczyna zaleca co innego. Służy to celom dowodowym. W liturgicznej księdze *Obrzędy Pokuty* znajdują się dyspozycje co do sposobu zwolnienia z cenzury kościelnej w zależności od tego czy zwolnienie ma miejsce w zakresie sakramentalnym, czy też pozasakramentalnym. W tym ostatnim przypadku należy użyć następującej formuły: „Na mocy udzielonej mi władzy uwalniam cię z więzów ekskomuniki (albo suspensy, albo interdyktu) w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen”⁵⁷. Natomiast w zakresie wewnętrznym sakramentalnym użycie powyższej formuły jest fakultatywne. Spowiednik może nie zmieniać formuły rozgrzeszenia po spowiedzi penitenta, który wyznał grzechy, byleby miał intencję rozgrzeszyć dobrze usposobionego penitenta także z cenzury. Może jednak, zanim udzieli absolucji z grzechów, uwolnić od cenzury, używając wyżej przytoczonej formuły⁵⁸. Niektórzy kanoniści są zdania, że zwalnając z ekskomuniki w zakresie wewnętrznym sakramentalnym należy najpierw skorzystać z formuły podanej w *Obrzędach pokuty*, dopiero potem można udzielić absolucji z innych grzechów⁵⁹. Wynika to z zasady, że zakres porządku prawno-kościelnego nie pokrywa się z zakresem porządku moralnego: każde przestępstwo jest grzechem, nie każdy grzech jest przestępstwem.

⁵⁷ Por. *Obrzędy pokuty*, Katowice 1981, s. 195.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego*, s. 213.

Podsumowanie

Kościół, broniąc świętości życia, od samego początku ukazywał ciężar moralny przerywania ciąży. W jego kanonicznej dyscyplinie od najwcześniejszych wieków pojawiały się sankcje karne dla tych, którzy dopuścili się tego przestępstwa. Zarówno w KPK z 1917 r., jak i pod rządami Kodeksu Jana Pawła II, Najwyższy Prawodawca za popełnienie tego przestępstwa przewidział karę ekskomuniki. Wskazywał więc na to przestępstwo jako na jedno z najcięższych i najbardziej niebezpiecznych⁶⁰, bo godzących nie tylko w podstawy egzystencji poszczególnego człowieka, najbardziej bezbronno, ale i całych społeczności. Głos Kościoła musi być wyraźny szczególnie w obecnych czasach, które naznaczone są kulturą śmierci. I jest takim głosem poprzez wiele dokumentów Magisterium, traktujących tę kwestię.

Pomimo wyraźnego stanowiska Kościoła, jako moralnego stróża porządku i dobra wspólnego, na poziomie aplikacji normy karnej, zawartej w kan. 1398 KPK do konkretnych przypadków, istnieją pewne wątpliwości. Nie wszystko jest przyjmowane bez dyskusji. Przede wszystkim problemem nastęcza sama definicja aborcji jako czynu podpadającego pod sankcję karłą. Wypowiedź Papieskiej Komisji ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego, aczkolwiek wyszła naprzeciw wątpliwościom rodzącym się z powstawania coraz to nowych i bardziej wyrafinowanych środków służących przerwaniu ciąży, to jednak nie rozstrzygnęła wszystkich kwestii. Autorzy – jak widzieliśmy wyżej – spierają się ze sobą co do aplikacji normy w poszczególnych przypadkach. Chodzi przede wszystkim o określenie okoliczności, w jakich zostaje naruszona norma karna i tym samym zaciągnięcie kary ekskomuniki. Wątpliwości nastęcza też nieraz określenie winy umyślnej w popełnieniu przestępstwa.

Jednak wobec tych, którzy winni są tego przestępstwa, Kościół jako dobra matka nie pozostawia ich samym sobie z grzechem i wyrzutami sumienia. Jeśli tylko zrozumieją swój błąd, żałują popełnienia przestępstwa, odstąpią od uporów, naprawią szkody i zgorzenie lub przynajmniej poważnie to przyrzekną, mogą dostąpić aktu miłosiernego zwolnienia z ciężaru kary ekskomuniki.

Należy też wyakcentować, że ekskomunika latae sententiae za przerywanie ciąży nie pozbawia wiernego pełnej wspólnoty z Kościołem, mimo iż jednym z jej najbardziej dotkliwych efektów jest zakaz przyjmowania sakramentów, w tym szczególnie Eucharystii. Ważne jest też stwierdzenie, że na poziomie odpowiedzialności moralnej ten, kto propaguje aborcję czy uczestniczy w promulgowaniu prawa sprzyjającego jej dokonywaniu, aczkolwiek nie zaciąga ekskomuniki, to ze względu na grzech ciężki nie może przystępować do Komunii św.

⁶⁰ Por. EV, nr 62.

Zasadniczym celem niniejszego opracowania było przedstawienie podmiotów władzy kościelnej kompetentnej do zwolnienia z więzów kary winnych popełnienia przerwania ciąży. Należało to uczynić w szerszym kontekście wyjaśnienia natury tego przestępstwa. Ufam, że zawarte w niniejszym artykule wyjaśnienia pomogą przede wszystkim spowiednikom, najpierw w rozeznaniu poszczególnych przypadków, czy przestępstwo przerwania ciąży miało miejsce i skutkowało zaciągnięciem ekskomuniki, a w dalszej kolejności – we właściwym sprawowaniu sakramentu pokuty i – przy wypełnieniu określonych wymogów prawnych – zwalnianiu z kary ekskomuniki winnych tego przestępstwa. Mam także nadzieję, że przypomniane treści wzmocnią głos Kościoła w obronie życia poczętego.

Riassunto

La vita dell'uomo è santa. Il diritto alla vita è il diritto inviolabile, del quale la Chiesa si fa una propagatrice. Non mancavano dei diversi pronunciamenti del Magistero della Chiesa al riguardo. Per di più, considerando il delitto di aborto come uno dei più gravi e dei più pericolosi, nella dottrina canonista sin dall'inizio si prevedeva le sanzioni penali nei confronti di chi l'ha commesso. Nei Codici di diritto canonico del 1917 e del 1983 era prevista la pena di scomunica *latae sententiae*. Considerando la natura del delitto, non era facile applicare la norma ai casi concreti. Le difficoltà derivavano dalla stessa nozione dell'azione delittuosa come elemento materiale del delitto nel contesto dei nuovi mezzi abortivi.

La Pontificia Commissione per la Interpretazione Autentica dei Testi Legislativi ha offerto la definizione. Si ha il delitto di aborto in caso in cui si sopprime in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo, un feto immaturo, anche nel seno materno, e indipendentemente dal tempo del concepimento. Nonostante questa definizione, nella dottrina si discuteva ancora riguardo alla sua mens. Secondo alcuni canonisti, nel giudicare se il delitto di aborto sia stato commesso, bisognava attendersi all'interpretazione che con il delitto di aborto si avesse da fare solo quando si tratterebbe di soppressione del feto immaturo, ossia entro 180 giorni dal concepimento. Altri, sostenevano invece di abbandonare il riferimento alla distinzione tra feto maturo ed immaturo. Quindi, secondo quel gruppo dei canonisti, ogni soppressione del feto fatto con qualsiasi mezzo e qualsiasi tempo dal concepimento sia il delitto di aborto.

Con la violazione della norma penale, verificata l'impunità dell'azione delittuosa, il soggetto incorre nella pena prevista, cioè nella scomunica *latae sententiae*. La Chiesa però, con quelli che si sono pentiti del delitto, si comporta come buona madre. Offre a loro la possibilità di slegarsi dagli effetti della pena tramite la sua remissione.

Nella presente elaborazione il principale oggetto del nostro interesse era un'analisi della competenza di rimettere la pena di scomunica prevista per il delitto di aborto. Nel Codice del 1983 questa pena non è riservata alla Santa Sede, nè all'ordinario. Per tanto, secondo le norme comuni della remissione della pena, in prima linea bisogna prendere in considerazione se la pena è stata inflitta o dichiarata oppure no. In primo caso competente a rimettere tale pena è l'ordinario che ha emanato il decreto di dichiarazione della scomunica. Lo può fare da solo o tramite un'altro che è stato autorizzato a dichiararla. In caso della pena dichiarata o inflitta rimettere la scomunica può anche l'ordinario del luogo dove si trova chi ha commesso quel delitto, d'accordo però con un'ordinario che ha dichiarato la pena. La scomunica latae sententiae in caso di aborto di solito non è dichiarata, perciò nel foro esterno competente a rimetterla è l'ordinario. La sua competenza si estende nei confronti dei suoi sudditi, di quelli che si trovano sul territorio della sua competenza oppure su questo territorio hanno commesso il delitto. Nel foro interno, in atto della confessione, la facoltà di rimettere la scomunica possiede ogni vescovo. Di tale facoltà è munito il canonico penitenziere. Inoltre, le speciali facoltà in oggetto sono state conferite ai confessori nei limiti descritti nel decreto della Conferenza Episcopale Polacca del 28.03.1984 (entrato in vigore dal giorno 23.04.1984), da seguire nelle singole diocesi secondo il tenore del decreto del vescovo diocesano.

Olga Cyrek
Uniwersytet Rzeszowski

Hezychastyczna praktyka milczenia w ujęciu Jana Klimaka (579-649) i jej wpływ na przedstawienie twarzy w ruskiej ikonografii przełomu XIV i XV wieku

1. Hezychazm i jego wpływ na ruską ikonografię

Hezychazm to rodzaj duchowości, charakterystyczny dla obszarów chrześcijańskiego Wschodu i występujący już od starożytności. Sama jego nazwa pochodzi od greckiego słowa *hezychia*, które oznaczało: ciszę, duchowy spokój i milczenie¹.

Hezychastami zostawali zwłaszcza mnisi prowadzący pustelniczy, czyli anachorecki tryb życia, w oddaleniu od ludzi, co stało się popularne zwłaszcza od IV wieku na egipskiej pustyni². Eremici po to wyrzekali się dotychczasowego życia w świecie, aby przebywając w samotności, dążyć do wewnętrznego wy-ciszenia³. Tylko dzięki zachowaniu duchowej ciszy mogli się skutecznie modlić i kontemplować samego Boga. Zresztą, za główny cel w swoim życiu uważali oni osiągnięcie hezychii, która polegała na odczuwaniu spokoju duszy, umysłu oraz ciała. Przebywając w takim stanie, mogli oddalić od siebie namiętności i w ten

¹ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 126n; zob. także J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV i XV w.*, Warszawa 1984, s. 257n.

² Anachoreci oddalali się od siedzib ludzkich, uciekając na miejsca opuszczone i pustynne. Dlatego też z czasem określani byli ojcami pustyni; posiadali wielki autorytet.

³ Zob. J. Tofiluk, *Hezychazm i jego wpływ na rozwój duchowości*, w: „Elpis” R. IV, z. 6 (2002), s. 87.

sposób nie burzyli w sobie harmonii duchowo-cieleśnej, ale w spokoju zmięrzali do zjednoczenia z Bogiem⁴.

Hezychaci podkreślali możliwość przebóstwienia człowieka i w tym celu podejmowali określone praktyki ascetyczne, jak na przykład modlitwę, podczas której angażowali całą swoją osobę⁵. Istotne jest jednak to, że podczas tej modlitwy nie byli wielomówni, lecz powtarzali wyuczone na pamięć krótkie formy błagalne i powstrzymywali się od używania wielu zbędnych słów⁶. Preferowali wypowiedanie krótkich zdań, czy też próśb skierowanych do Jezusa, a powtarzali je w sposób rytmiczny, skupiając się przy tym na swym oddechu⁷.

Wszystkie praktyki podejmowane przez ascetów dążących do hezychii jako pierwszy usystematyzował Jan Klimak (zmarł ok. 650 r.)⁸, mnich z klasztoru na górze Synaj, zwany także Janem Scholastykiem ze względu na wybitne walory umysłowe. Z czasem przyznano mu tytuł ojca hezychazmu, ponieważ w swoim dziele zatytułowanym *Drabina rajy* opisał szczeble i etapy drogi duchowej, jakie musi przejść każdy asceta, by na samym końcu znaleźć się w stanie hezychii. Jan

⁴ Zob. *Leksykon mistyki*, P. Dinzelbacher (red.), B. Widła (tłum.), Warszawa 2002, s. 106n; zob. także P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, A. Liduchowska (tłum.), Kraków 1996, s. 69-72; T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, J. Dembska (tłum.), Warszawa 2000, s. 357n; E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 95n; Jan Klimak podkreśla, że asceta zamierzający zdobyć hezychię najpierw oddala od siebie wszystkie myśli, które utrudniają mu skupienie się na Bogu i zanieczyszczają duszę. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 3, PG 88, 1097 B, w: Święty Jan Klimak, *Drabina rajy*, E. Osek (red.), W. Polanowski (tłum.), Kęty 2011, s. 295: „Przyjacielem hezychii jest odważna i zdecydowana myśl, która stoi na straży w bramie serca i zabija albo wyrzuca za drzwi intruzów. Kto czuje hezychię zmysłem serca, wie o czym mówię”; J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 7, PG 88, 1097 B, s. 295: „Intelekt hezychasty czatuje na mysz noetyczną”. Tylko mnich przebywający w samotności, bez innych mnichów, może bardziej skupić swój umysł i nie ulega rozproszeniu; zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 8, PG 88, 1097 C, s. 295: „Nie jest mnichem hezychastą ten, kto [mieszka z innym] jak mnich z mnichem, bowiem [prawdziwy] mnich potrzebuje wielkiej czujności i skupienia umysłu”. Można przypuszczać, że dla Klimaka to anachoreci, prowadzący samotną egzystencję na pustyniach, byli w stanie zdobyć hezychię.

⁵ Zob. J. Tofiluk, *Hezychazm...*, s. 88n. Podczas modlitwy hezychaci zmuszali do aktywności nie tylko swój umysł, ale także i ciało.

⁶ Według Jana Klimaka modlitwa składająca się z prostych, nieskomplikowanych słów pozwalała na skupienie myśli. Krótka modlitwa, składająca się z jednego zdania, nie powodowała rozproszenia, ale ułatwiała koncentrację, tym bardziej, że była wielokrotnie powtarzana. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 28, 9, PG 88, 1132 A, s. 311: „W modlitwie nie używaj wymyślnych słów”; Tamże 28, 10, PG 88, 1132 B; s. 311: „Nie wypowiadaj wielu słów, aby twój umysł nie rozpraszał się na ich wyszukiwaniu. Jedno słowo celnika wystarczyło, aby przebłagać Boga (zob. Łk 19,8), a jedno wierne słowo zbawiło łotra (zob. Łk 23,42-43). Wielosłowie (πολυλογία) w modlitwie zwykle rozprasza umysł i puszcza cugle fantazji, podczas gdy mantra (μονολογία) pomaga w koncentracji”. Z powyższego wynika, że hezychaci w swoich próśbach nie mogli być gadatliwi, lecz wypowiadali się w sposób lakoniczny i treściwy.

⁷ Modlitwa Jezusowa była jedną z najbardziej charakterystycznych praktyk hezychastycznych. Na temat modlitwy zob. Y. Leloup, *Hezychazm – zapomniana tradycja modlitewna*, H. Sobieraj (tłum.), Kraków 1996.

⁸ Na temat Jana Klimaka zob. *Vita Joannis*, PG 88, 596-608; zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga...*, s. 57n.

Klimak przedstawił różne metody ułatwiające duchowe zjednoczenie ze Stwórcą. Sam był pod tym względem doświadczony, gdyż wiele lat prowadził życie monastyczne, i to nie tylko w formie pustelniczej, ale także cenobitycznej⁹.

Hezychaści pragnęli cieszyć się stanem tak zwanej beznamiętności i w tym celu starali się odsuwać od siebie wszelkiego rodzaju pokusy. Oczywiście, nie byli oni w stanie całkowicie zniszczyć w sobie naturalnych skłonności, niemniej jednak podejmowali wysiłki w tym celu, aby nie ulec namiętnościom. Wewnętrzne predyspozycje i drzemiące w sobie siły starali się nakierować na zdobycie celów duchowych. Asceci za istotne uważali poskramianie własnych zmysłów, co czynili poprzez posty, nocne czuwania oraz nieustanną kontemplację i modlitwę.

Praktyki starożytnych anachoretów stały się bardzo popularne wśród mnichów bizantyjskich, a następnie przejęli je mnisi żyjący na górze Athos¹⁰. Również na Rusi asceci praktykowali hezychię, szczególnie od pierwszej połowy XV wieku¹¹.

Oprócz Jana Klimaka, wśród innych pisarzy hezychastycznych, piszących, co prawda, w późniejszych już czasach, na uwagę zasługują Symeon Nowy Teolog¹² i Grzegorz Palamas¹³. W artykule jednak skupiono się na koncepcji Jana

⁹ Zarys biografii Jana Klimaka zob. A. Jasiewicz, *Wstęp*, w: Święty Jan Klimak, *Drabina rajy...*, s. 26-29.

¹⁰ Na Świętej Górze Athos mieszkali nie tylko anachoreci prowadzący samotniczy tryb życia, ale także cenobici mieszkający w większych wspólnotach.

¹¹ Zob. E. Smykowska, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2008, s. 32; zob. także R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 2006, s. 235n.

¹² Symeon Nowy Teolog (949-1022) zalicza się do jednych z najważniejszych teologów hezychazmu. Pochodził z Paflagonii w Azji Mniejszej, podjął studia w Konstantynopolu. Najpierw przebywał w klasztorze Studytów, a później przeniósł się do wspólnoty św. Mamasa, gdzie został wyświęcony na kapłana, a następnie został igumenem klasztoru. Zrezygnował jednak ze wszystkich swych funkcji i udał się na wygnanie, gdzie zmarł w 1022 roku. Ponieważ sam doznał wizji światłości, dlatego też wypowiadał się na temat kwestii przeobstwienia. Zob. B. Krivocheine, *Przeobstwienie w nauce św. Symeona Nowego Teologa*, <http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/315/116/> (dostęp: 20.06.2012).

¹³ Grzegorz Palamas, ur. w 1296 r. w Konstantynopolu w okresie panowania dynastii Paleologów. Podjął studia z zakresu retoryki, gramatyki, fizyki i filozofii arystotelesowskiej. Nie kontynuował studiów świeckich, ponieważ pociągały go sprawy duchowe. W 1316 roku zamieszkał na Świętej Górze Athos i praktykował modlitwę serca, charakterystyczną dla hezychastów. Pewien czas prowadził życie cenobityczne w Wielkiej Laurze, ale w końcu poświęcił się życiu pustelniczemu. Został wyświęcony na kapłana w Tesalonikach. Podjął polemikę z kalabryjskim mnichem Barlaamem, dotyczącą możliwości doświadczenia Boga w procesie przeobstwienia. Wówczas napisał swe główne dzieło *Triady*. Ostatecznie jego teoria dotycząca rozróżnienia w Bogu istoty i energii została zatwierdzona na synodach w Konstantynopolu. Umarł w 1359 r. Zob. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławia*, K. Leśniewski (tłum.), Lublin 2005, s. 57-92; O. Jurkiewicz, *Palamas Grzegorz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, O. Jurkiewicz (red.), Warszawa 2002, s. 386; J. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas, Palamas*, Warszawa 2006; L. Uspienski, *Teologia ikony*, M. Żurowska (tłum.), Poznań 1993, s. 200.

Klimaka, który opisując różne praktyki ascetyczne, podkreślał wielką rolę milczenia. Bo właśnie ta cnota jest podstawą do osiągnięcia wewnętrznego wyciszenia, a tym samym ułatwia podjęcie modlitwy i zdobywanie innych cnót.

Hezychazm jako forma duchowości miała istotny wpływ na twórczość najwybitniejszych ikonopisarzy tworzących na Rusi, takich jak Teofan Grek (ok. 1350-1410)¹⁴ oraz pozostający pod jego wpływem Andriej Rublow (ok. 1370 - ok. 1430)¹⁵. Hezychasci przede wszystkim głosili teorię dotyczącą przeobóstwienia i wizji Boskiej światłości, stąd też często rozważali tajemnicę Przemienienia Pańskiego. Zarówno teoretycy, jak i praktycy hezychazmu w znacznym stopniu wpłynęli na zmianę kanonów ikonograficznych oraz na rozjaśnienie palety barw dzieł tworzonych między innymi na Rusi. Szczególnie widać to w wyobrażeniu światłości w scenie ukazującej Przemienienie Chrystusa na Taborze.

Celem niniejszego artykułu jest jednak uwypuklenie w większym stopniu wpływu praktyki milczenia na dobór artystycznych środków, ich minimalizm i trafne wyrażenie idei na ikonie.

2. Praktyka milczenia w ujęciu Jana Klimaka

Hezychasci zdobywali wiele cnót, praktykując ascezę polegającą na zachowaniu milczenia i trwaniu na nieustannej modlitwie. Milczenie traktowali nie tylko jako środek pozwalający im na zdobycie upragnionego pokoju duszy, ale także jako cnotę samą w sobie. Pisali o tym już pierwsi pisarze ascetyczni, w tym także Jan Klimak uważany za ojca hezychazmu.

Zgodnie z zaleceniami Jana Klimaka, asceci, którzy dążyli do hezychii, starali się poskramiać własny język i walczyli z wadą wielomówności, gdyż wiedzieli, że może ona doprowadzić do innych grzechów języka, na przykład do osądzania bliźnich¹⁶.

Hezychasci unikali wielomówności, którą uważali za podstawę dla rozwoju próżności i kłamstwa. Zdawali sobie sprawę, że gdyby ulegli tej wadzie, nie byłiby już w stanie podejmować żalu za grzechy. Ci, którzy pozostawali wielomówni dostarczali sobie za dużo emocji i wrażeń, za bardzo pobudzali swoje

¹⁴ O twórczości Teofanesa zob. V.I. Antonova, *O Feofane greke v Kolonem. Preslavle-Zalesskom i Serpuchove. Gosudarstvennaja Tretjakovskaja Galereja. Materialy i issledovanija 2*, Moskwa 1958, s. 20-22; I. Grabar, *Feofan Grek. Očerck iz istorii drevnerusskoj živopisi*, Kazan 1992; V.N. Lazarev, *Feofan Grek i jego škola*, Moskwa 1961; V.I. Vzdorov, *Feofan Grek: tvorčeskije nasledije*, Moskwa 1983.

¹⁵ Na temat Rublowa zob. M. Alpatow, *Rublow*, Warszawa 1975; J.A. Lebedeva, *Andrej Rubljov und seine Zeitgenossen*, Dresden 1962; V.N. Lazarew, *Andrej Rublov i jego škola*, Moskwa 1966; Lazarev, *Rublow. Malarz fresków i ikon*, Warszawa 1979; A. Konczałowski, A. Tokarowski, *Rublow*, Kraków 1976.

¹⁶ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 11, PG 88, 852 A, s. 186.

ciała i w ten sposób po pewnym czasie odczuwali znudzenie oraz zniechęcenie do podejmowania wysiłku duchowego. Oznacza to, że ulegali akedii, to znaczy pozostawali osłabieni duchowo i nie mogli już zmusić się do czujności. Wielomówni asceci nie posiadali w sobie wewnętrznego zapалу, a podczas modlitwy ciągle absorbowali czymś swoją uwagę i ulegali rozproszeniu¹⁷.

Prawdziwi asceci, właśnie poprzez świadome milczenie w prawidłowy sposób mogli się modlić i strzec swoich myśli, to znaczy odrzucać od siebie pokusy. Właśnie dzięki milczeniu nabywali dar łez i ciągle pamiętali o śmierci. Powstrzymując swój język, czynili postępy w swym życiu duchowym, to znaczy mogli w ciszy podjąć rozważanie. Zawsze czuli się winni swoich grzechów i w ten sposób wewnątrznie oczyszczali się, by dojść do hezychii¹⁸.

Asceci, którzy uświadomili sobie swoje winy i poznali wady, równocześnie panowali nad własnym językiem¹⁹. Zbliżali się do Boga w milczeniu, bo wtedy mogli rozmawiać z Nim w ukryciu i zyskiwali oświecenie duchowe²⁰. Dzięki milczeniu oddalali też od siebie zarozumialstwo²¹.

Pokonując wadę wielomówności, tak naprawdę zwalczali własne przyzwyczajenia ciała, wynikające również z obżarstwa²². Unikali gadatliwości także dzięki temu, że rozważali swoją śmierć²³. Ludzie zmierzający do hezychii nie otwierali swoich ust i starali się nie zmieniać miejsca zamieszkania²⁴. Oddalali od siebie wszystko, co mogłoby wywołać w nich wewnętrzny niepokój, dlatego uciekali od zbiorowisk ludzkich²⁵. Tam z pewnością naraziliby się na ciągły gwar i jazgot, a przez to i sami mogliby się wciągnąć w nieumiarkowane rozmowy, co utrudniłoby im ujarzmienie języka²⁶.

¹⁷ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 11, 2, PG 88, 852 A-B, s. 186: „Wielomówność jest siedziskiem próżności, na którym pokazuje się i pyszni. Wielomówność jest oznaką niewiedzy, bramą obmowy, przewodnikiem błazeństwa, pomocnikiem kłamstwa, ustaniem żalu, gospodarzem acedii, zwiastunem snu, rozproszeniem uwagi, zagładą czuwania, ochłodzeniem zapalu, zaciemnieniem modlitwy”.

¹⁸ Zob. tamże 11 3, PG 88, 852 B, s. 186: „Świadome milczenie jest matką modlitwy, powrotem z niewoli, zachowaniem ognia, opiekunem myśli, tropicielem wrogów, więzieniem płaczu, przyjacielem łez, sprawcą pamięci o śmierci, malarzem kary, skrupulantem sądu, pomocnikiem smutku, nieprzyjacielem rozwiązłości języka, towarzyszem hezychii, szermierzem zamiłowania do nauki, dodawaniem wiedzy, rzemieślnikiem rozważania nad różnymi zagadnieniami, ukrytym posuwaniem się naprzód, niewidocznym wspinaniem się w górę”.

¹⁹ Zob. tamże 11, 4, PG 88, 852 C, s. 186.

²⁰ Zob. tamże 11, 5, PG 88, 852 C, s. 186.

²¹ Zob. tamże 11, 6, PG 88, 852 C, s. 186.

²² Zob. tamże 11 9, PG 88, 825 C – 852 D, s. 187.

²³ Zob. tamże 11, 9, PG 88, 825 D, s. 187.

²⁴ Zob. tamże 11, 10, PG 88, 852 D, s. 187.

²⁵ Zob. tamże 11, 11, PG 88, 852 D, s. 187.

²⁶ Zob. tamże 11, 12, PG 88, 853 A, s. 187.

Hezychyści wiedzieli, że gadulstwo nieuchronnie prowadzi do kłamstwa²⁷. Stąd też unikali towarzystwa tych, którzy mieli skłonności do zmyślania a poprzez błazeńskie wygłupy prowokowali innych do śmiechu. Bardziej gorliwi asceci nie uczestniczyli w spotkaniach, podczas których opowiadało się dowcipy, bo źle wpływało to na ich psychikę, a podczas modlitwy wywoływało niepożądane wyobrażenia. Dlatego duchowo zamykali się w sobie przed wszystkim, co mogło ich rozpraszać, odrzucali wszelką błazenadę poprzez ciągłą pamięć o śmierci i przyszłym Sądzie Bożym²⁸.

3. Akedia jako skutek wielomówności

Asceci zdawali sobie sprawę, że z powodu wady wielomówności mogą ulec akedii²⁹. Akedia zaś doprowadzała do tego, że ich dusze stawały się słabe, a umysł ociężały. Ludzie, którzy znajdowali się w takim stanie, nie podejmowali już wysiłku ascetycznego, lecz skupiali się na sprawach światowych. Byli aż tak zniechęceni do prowadzenia życia monastycznego, że stawali się opieszali w śpiewaniu psalmów i mieli problemy z podjęciem modlitwy. Stawali się leniwi nie tylko pod względem duchowym, ale też cielesnym, to znaczy nie wykonywali ręcznej pracy, ani nie ćwiczyli w sobie cnoty posłuszeństwa³⁰.

Należy podkreślić również fakt, że hezychyści żyjący w samotności, w przeciwieństwie do cenobitów przebywających we wspólnocie, zawsze musieli walczyć z wadą akedii. Wynikało to z tego, że przez dłuższy czas byli pozbawieni kontaktu z innymi ludźmi³¹. Anachoreci ulegali akedii szczególnie w połowie dnia, to znaczy w samo południe³². Zapewne związane to było z tym, że właśnie o tej porze często odczuwali największe zmęczenie, a znudzeni monotonnymi czynnościami narzekali na brak towarzystwa.

²⁷ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 12, 1, PG 88, 853 D, s. 188: „Płodem gadatliwości i błazeńskiej wesołkowatości jest kłamstwo”.

²⁸ Zob. tamże 12, 4, PG 88, 856 A, s. 188; tamże 12, 5, PG 88, 856 A – 856 B, s. 188.

²⁹ Zob. tamże 13, 1, PG 88, 857 D, s. 190: „Jedną z tych nieraz przedtem wymienianych gałęzi wielomówności i pierwszym jej potomkiem jest właśnie to, co nazwałem akedią”.

³⁰ Zob. tamże 13, 2, PG 88, 860A, s. 190: „Akedia jest niemocą duszy, ociężałością umysłu, wątlnością ascezy, nienawiścią do dotrzymania mniszego przyrzeczenia, cenieniem tego, co światowe, oszczercą Boga jakoby nielitościwego i wyzutego z miłości do ludzi, leniwą w śpiewaniu psalmów, bezsilną w modlitwie, nie nagiętą do posługi, uchylającą się od pracy rąk, niezdatną do posłuszeństwa”. Ogólne zniechęcenie i przygnębienie duchowe wiązało się także z osłabieniem ciała. Dlatego jako lekarstwo na akedię stosowano również pracę ręczną, wykonywaną regularnie jako praktykę ascetyczną.

³¹ Zob. tamże 13, 4, PG 88, 860 A, s. 191: „Życie wspólnotowe jest wrogiem akedii, ale jest ona wieczną towarzyszką hezychasty: do jego śmierci nie odstąpi od niego i do końca codziennie będzie się z nim mocować. Widząc cel anachorety, uśmiecha się, i przybliżywszy się, przy nim się chroni”.

³² Zob. tamże 13, 5, PG 88, 860 A, s. 190: „Lekarz bada chorych z rana, a akedia odwiedza ascetów koło południa”.

Ci, którzy poddawali się akedii czuli zniechęcenie do podejmowania ręcznej pracy, a bardziej zależało im na odwiedzinach innych ludzi, z którymi mogliby podjąć rozmowy i zapełnić sobie czas. Widać więc, że nie byli jeszcze wytrwali w swej ascezie, szukali pretekstu, aby znaleźć sobie towarzystwo i w tym celu odwiedzali innych ascetów, rzekomo po to, aby ich pocieszać³³.

Asceci atakowani przez akedię nie mogli skupić się na modlitwie, ich myśli ulegały rozproszonemu, gdyż wydawało im się, że mają inne sprawy do załatwienia³⁴. Szczególnie podczas trwania godzin kanonicznych odczuwali oni różne dolegliwości cielesne, które ich osłabiały do tego stopnia, że stawali się senni i nie mogli skupić się na wypowiedzianych słowach³⁵.

Tylko ci, którzy mężnie i nieustannie pobudzali się do aktywności nie musieli się bać, że ich umysł stanie się ospały. Natomiast ludzie słabi wobec wpływów akedii, czyli najgroźniejszej z wad, nie tylko stawali się gnuśni, ale także niweczyli swój dotychczasowy wysiłek ascetyczny i tracili wszystkie cnoty³⁶. Tacy anachoreci pomimo tego, że siedzieli zamknięci w celach, to jednak wsłuchiwali się w dźwięki płynące ze świata zewnętrznego, które pociągały ich do tego, aby wyjść do ludzi i przerwać swoje skupienie osiągnięte w samotności. Tylko ci, którzy płakali nad swoim stanem i poznali swoje słabości mogli skutecznie oddalić od siebie akedię³⁷. Prawdziwi hezychasci im bardziej byli kuszeni, tym

³³ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 13, 6, PG 88, 860 B, s. 190: „Akedie czuje odrazę do trudu rąk pracujących na jałmużnę, ale chętnie przykłada się do gościny. Z zapalem nakłania do odwiedzenia złożonych niemocą, wspominając Tego, który powiedział: „byłem chory, a odwiedziliście Mnie” [Mt 25, 36]. Podpowiada, by chodzić do zniechęconych i małodusznych: i sama, będąc małoduszną, podejmuje się pocieszać małodusznych”. Niektórzy anachoreci szukają tylko pretekstu, by móc odwiedzić innych. Tłumaczą się, że robią to z tego powodu, aby duchowo pokrzepić innych mnichów. W rzeczywistości jednak sami są słabi duchowo, a chodzą w gościnę po to, by wypełnić sobie czas próżnościami i się nie nudzić.

³⁴ Zob. tamże 13, 7, PG 88, 860 B-C, s. 191: „Trwającym na modlitwie przypomina, nierozważna, o naglących sprawach i wynajduje wszelkie sztuczki, by oderwać nas stamtąd stosownym postronkiem”.

³⁵ Zob. tamże 13, 8, PG 88, 860 C, s. 191: „Najpierw, podczas trzech godzin, demon akedii powoduje dreszcze, ból głowy i skręcenie kiszek. O dziewiątej zdarza się, że trochę popuści – i potrawy na stół podane, i można rzucić się na łóżko; ale znowu, gdy się modlimy, obciąża ciało. W sen zanurza stojących na modlitwie i przez niewczesne ziewanie wymiata z ust wersety”.

³⁶ Zob. tamże 13, 10, PG 88, 860 C, s. 191: „Odważna dusza pobudza martwiejący umysł, ale akedia i gnuśność marnują całe bogactwo. Dlatego też przyjmujemy, że w tym układzie akedia jest jednym z najgroźniejszych spośród wszystkich ośmiu władców zła”. Osiem głównych wad, które wymieniali pisarze ascetyczni, to: obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew, smutek, akedia, próżność i pycha.

³⁷ Zob. tamże 13, 13, PG 88, 860 C-D, s. 192: „Rozważ, a odkryjesz, jak ona pokonuje nogi stojącego, jak próbuje położyć siedzącego, jak wytwarzając hałas i tupotanie stóp, zachęca, by wyrzeć poza mur celi. Kto płacze nad sobą, nie doznaje akedii”.

większy podejmowali trud i zmuszali się do czuwania³⁸, a akedię zwalczali poprzez rozmyślanie nad śmiercią, podejmowanie psalmodii i ręcznej pracy³⁹.

4. Asceci na freskach autorstwa Teofana Greka

Asceci ukazani przez Teofana na freskach znajdujących się w soborze Przemienienia Pańskiego w Nowogrodzie w kaplicy Trójcy Świętej stanowią przykład autentycznych pustelników oddalających się od zewnętrznego świata po to, by w samotności podjąć nieustanną modlitwę serca⁴⁰. Prezentują oni różny stopień wtajemniczenia w prawdy Boże, które objawiają się pod postacią światła. Święte osoby przeniknięte są jasnością i na niektórych partiach ich ciał oraz szat występują śmiałe pociągnięcia bielą czy też jaskrawe bliki⁴¹.

Poszczególne wizerunki anachoretów zostały namalowane w gamie monochromatycznej, właściwie za pomocą dwóch barw: ochry i bieli. Proste środki artystycznego wyrazu wskazują równocześnie na prostotę duchową przedstawianych osób. Posiadają one dość ciemne karnacje, wskazujące na ich ziemskie pochodzenie⁴², ale na niektórych miejscach ich twarzy gdzieś pojawiają się jasne plamy.

Asceci zdają się bezwolnie otwierać na działanie Boskiej energii, stąd ich oblicza zostają prześwietlone. Oznacza to, że chociaż podejmują dialog z Bogiem, to jednak nie dyskutują, nie wyrażają swojego zdania, ale w pełni ufności przyjmują Jego wolę. Mają oni lekko zaznaczone rysy twarzy, co świadczy o tym, że raczej milczą i w pokorze przyjmują to, co zsyła im Bóg. Ich oblicza nadal pozostają ludzkie, chociaż wyraźnie widać na nich pewien stopień przebóstwienia.

³⁸ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 13, 14, PG 88, 860 D, s. 192: „A gdy przybędzie i stanie blisko, to przez pamięć o potknięciach spętamy przecież tę tyrankę i odbijemy ją za pomocą ręcznej pracy; i powlecemy ją dzięki myśli o przyszłych dobrach”.

³⁹ Zob. tamże 13, 15, PG 88, 860 D - 861A, s. 192: „Powiedz wreszcie ty niedbała i ociężała, kto cię nieszczęście zrodził? Kim są twoi potomkowie? Kim są twoi wrogowie? I kto może cię zniszczyć?» Ona zaś mówi: «U tych prawdziwie posłusznych nie mam gdzie głowy złożyć, ale mieszkam razem z tymi, którzy żyją w hezychii. A zapraszających mnie jest wielu: niekiedy jest to niewrażliwość duszy, niekiedy zapomnienie o tym, co jest u góry: a bywa, że i nadmiar upału. Moimi potomkami pojawiającymi się razem z mną są przenosiny z miejsca na miejsce, nieposłuszeństwo wobec ojca duchowego, zapomnienie o Sądzie, a niekiedy też zaniedbywanie posłannictwa. Moi przyjaciele, którzy dopiero co mnie spętali, to psalmodia wraz z pracą ręczną; nienawidzi mnie myśl o śmierci, a tym, co mnie uśmierca, jest modlitwa wspólna z mocną nadzieją na dobra”.

⁴⁰ Ten, kto chce się prawdziwie modlić, musi zerwać dotychczasowe więzi społeczne, które rozpraszają jego ducha. O tym pisał także Jan Klimak, zob. Tenże, *Scala paradisi* 27/B, PG 88, 1112 B, s. 304: „Kto raz dotknął piękną modlitwy, będzie zawsze uciekał przed tłumem jak onager. Cóż innego, jeśli nie modlitwa, czyni go onagerem, wolnym od wszelkich kontaktów z ludźmi?”.

⁴¹ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 130-131.

⁴² Ochra wskazywała na czynnik ziemski, zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony. Fakty i legendy*, Z. Szanter (tłum.), Warszawa 2007, s. 139.

Święci ci, podobnie jak hezychasći, kontemplują światło Taboru, które objawiło się podczas Przemienienia Pana. Oznacza to, że już w doczesnym życiu wstępują w inny wymiar, niepoznawalny za pomocą ludzkich zmysłów. Całkowicie otwierają się na promienie tej Boskiej energii, dzięki której doznają oświecenia i z nadzieją mogą czekać na przyszły sąd eschatologiczny, który dokona się podczas Paruzji⁴³.

Widać, że asceci mają bardzo małe oczy lub też w ogóle ich nie posiadają. Oznacza to, że nie potrzebują zmysłu wzroku, aby ujrzeć nadprzyrodzoną rzeczywistość. Podobnie i usta są małe a nosy szczuple, jak to często spotykamy w malarstwie tego typu. Wskazuje to na praktykowanie przez ascetów całkowitego milczenia oraz zamknięcie się na bodźce płynące z tego świata. Nie dają się oni wciągnąć w doczesne relacje międzyludzkie, które przeważnie przejawiają się w formie mowy. Tylko taka ucieczka od świata umożliwiała im zagłębianie się we własne wnętrze.

Trzeba pamiętać, że na rozwój chrześcijaństwa na Wschodzie, w tym na kształt teologii bizantyjskiej i ruskiej, wpływ mieli przede wszystkim mnisi, którzy w mniejszym stopniu niż ludzie świeccy kładli nacisk na sprawy ziemskie⁴⁴. Widać to także na przedstawieniach ascetów całkowicie pogrążonych w kontemplacji spraw duchowych i eschatologicznych, doświadczających Boga w sposób realny.

Człowiek dążący do świętości poznaje Boga nie od razu, lecz stopniowo, i etapami przemienia własną osobę, by na końcu odczuć Boga duchowo, umysłowo i cieleśnie. Widząc Boskie światło, zostaje nim owładnięty tak, że sam staje się światłem⁴⁵. Asceci przedstawieni przez Teofana prezentują właśnie ten różny stopień przebóstwienia, co przejawia się w mniejszym bądź większym stopniu świetlistości ich ciał.

Święci znajdują się w stanie ekstazy a ich poznanie jest mistyczne, co w teologii wschodniego chrześcijaństwa wcale nie oznacza uczuciowego indywidualnego poznania. Poznanie mistyczne nie opiera się na ludzkim intelekcie, ale pozwala na zawiązanie między Bogiem a człowiekiem realnego stosunku, opartego na miłości⁴⁶.

Asceci, aby poznać Stwórcę, angażują w tym celu swoją wolę, to znaczy zmuszają swoje ciało do ascezy po to, by ułatwić mu osiągnięcie stanu hezychii.

⁴³ Zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, M. Żurowska (tłum.), Warszawa 1999, s. 252-253.

⁴⁴ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, J. Prokopiuk (tłum.), Kraków 2007, s. 12.

⁴⁵ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady II*, 3,36, w: J. Meyendorff, *Gregoire Palamas. Defence des saint-shesychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959, s. 459-541; zob. także J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 86.

⁴⁶ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 22.

W sercu, które traktują jako centrum swej duchowości, skupiają swój intelekt⁴⁷ i jako psycho-fizyczna całość, pojmują rzeczywistość duchową całą swoją osobą.

Hezychasći, oglądając Boga, równocześnie Go poznają⁴⁸ i tworzą z Nim unię, do jakiej mogą dojść w trakcie mistycznej ekstazy⁴⁹. Korzystając z łaski, duchowym umysłem widzą rzeczywistość przekraczającą umysł, a zmysłami doświadczenia to, co przerasta zmysły. Widać więc, że w procesie poznawania niedostępnego świata posługują się nie tylko duszą, ale i cielesnymi oczami⁵⁰.

Bóg za pomocą swoich energii, czyli zewnętrznych działań, odsłania się przed ludźmi. Oni zaś mogą wyjść poza swoją naturę i w ten sposób spotkać się ze Stwórcą. Oni widzą „oczami wiary”⁵¹. Dlatego też oczy oraz całe ciała wyobrażonych ascetów są przemienione pod wpływem działania Boskich energii, co świadczy, że odczuwają Boga nie tylko duszą, ale też zmysłami, a więc całą swoją osobą. Nie docierają jednak przy pomocy rozumu do Istoty Bóstwa, a jedynie są w stanie określić Jego przymioty⁵². Dopiero dzięki wierze uczestniczą w poznaniu nadprzyrodzonym⁵³.

5. Wyobrażenia Bogurodzicy

5.1. Wizerunek Bogurodzicy autorstwa Teofana Greka

Theothokos, namalowana przez Teofana Greka dla rządu Deesis w ikonostasie soboru na moskiewskim Kremlu⁵⁴, emanuje lekkim światłem. Posiada wyszczuplone ciało i niczym płonąca świeca pnie się ku niebu. Oznacza to, że w całkowity sposób przyjęła łaskę Boga i nie pragnie już niczego innego, jak tylko przebywania w rzeczywistości duchowej.

Niemniej jednak postać Bogurodzicy nie jest aż tak bardzo świetlista, by wyraźnie nawiązywała do myśli hezychastycznej. Boską energię ukrywa wewnątrz siebie, nie emanuje nią gwałtownie, lecz lekko promieniuje w kierunku wiernych i w pewnym stopniu ich przebóstwia⁵⁵.

Bogurodzica posiada delikatną posturę i szlachetne rysy twarzy, wchłania Boskie światło (łaskę) całkowicie i bez oporu. To świadczy o tym, że stała się

⁴⁷ Zob. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine'a pt. Asketyckie i bogosławskie uczenie św. Grigorija Palamy*, „Przegląd filozoficzny” nr 3 (23) 1997, s. 158-159.

⁴⁸ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady* II, 3,9.

⁴⁹ Zob. Tamże II, 2,11; III, 3,35.

⁵⁰ Zob. G.I. Mandzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, s. 227-228.

⁵¹ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 21.

⁵² Zob. Grzegorz Palamas, *Triady* II, 3,15,16,69,70.

⁵³ Zob. Tamże II, 3,40; II, 1,7; II, 3,67,72.

⁵⁴ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 136.

⁵⁵ Zob. tamże.

otwarta (przezroczysta) na działanie Ducha Świętego⁵⁶. Z tego powodu nazywano Ją nawet ludzkim obrazem Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej.

5.2. Matka Boża Dońska⁵⁷

Na tej ikonie pochodzącej z końca XIV wieku Bogurodzica w naturalny sposób skłania głowę w kierunku trzymanego przez siebie Dzieciątka. Widać, jak obie postacie chylą się ku sobie, aby się przytulić, i patrzą sobie głęboko w oczy. Świadczy to o tym, że zamykają się na otaczający świat i nie nawiązują relacji z obserwatorem stojącym przed ikoną, niemniej jednak pobudzają go do kontemplacji⁵⁸.

Święte osoby posiadają delikatne rysy twarzy. Bogurodzica objawia niezwykle piękno, bije z niej duchowa energia⁵⁹, ma ulotny wyraz twarzy podkreślony przez delikatne rysy. Szczupły nos i maleńkie usta wskazują na brak w Niej zmysłowości. Oczywiście nie oznacza to wcale braku macierzyńskich uczuć. Usta mają ciepły i bardzo piękny kolor i w ten sposób dodają uroku całemu obliczu. Zajmują one bardzo mało miejsca na twarzy i mogłyby być zupełnie niewidoczne, gdyby nie działały jako pewna domiatana kolorystyczna.

Zamknięte usta świadczą o pokorze i milczeniu. Z drugiej strony ich barwa mówi, że ukrywają one wielką siłę, tkwiącą głęboko i niewidoczną na zewnątrz. Bogurodzica nie otwiera ich, co znaczy, że powstrzymuje się przed wyrażaniem swojego zdania i że wyzbyła się własnej woli. Co prawda obdarza Dzieciątko uczuciem, ale jednocześnie wie, że nie jest Ono Jej własnością. Widać, że Maryja syczy się do pocałunku Syna, ale też nie jest wylewna i powstrzymuje się. Delikatnie tylko dotyka policzkiem główki Jezusa, a Jej usta pozostają nieruchome, bezwolne. To raczej Dzieciątko wykazuje większą inicjatywę i Jego twarzyczka silniej przybliżyła się do Matki, chociaż trzeba podkreślić, że Jego usta są również maleńkie. Wszystko tu przesiąknięte jest milczeniem, będącym wyrazem pokory i przyzwolenia na wolę Boga. Po oczach Maryi można poznać, że przeczuwa Ona przyszłość Syna, ale też posłusznie godzi się na nią.

⁵⁶ To właśnie w Bogurodzicy nastąpiło zjednoczenie Ducha Świętego z ludzką hipostazą. Oczywiście, w rzeczywistym znaczeniu Trzecia Hipostaza Trójcy Świętej nie wcieliła się w człowieka, ale objawia się w człowieku, czyli w Maryi, nazwanej Pneumatofora. Zob. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Białystok-Warszawa 1992, s. 134-135.

⁵⁷ Nazwa tej ikony, której autorstwo przypisuje się Teofanowi Grekowi, pochodzi z szesnastowiecznej legendy, według której to Boża Matka wspierała wojska ruskie Dymitra Dońskiego w czasie bitwy na Kulikowym Polu w 1380 roku i przyczyniła się do zwycięstwa nad Tatarami. Ikona ta miała zostać ofiarowana Dymitrowi przez Kozaków dońskich. Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony...*, s. 169; E. Smykowska, *Ikona...*, s. 21.

⁵⁸ Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony...*, s. 168.

⁵⁹ Taki sposób malowania twarzy był typowy dla ikonopisarzy tworzących w Konstantynopolu pod koniec XIV wieku. Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony...*, s. 168. Ponieważ Teofan Grek kształcił się w tym środowisku, dlatego też uznano, że to on mógł być autorem tego wyobrażenia.

5.3. Bogurodzica Włodzimierska autorstwa Rublowa⁶⁰

Theotokos tylko pozornie wydaje się być zwykłą kobietą. Jawi się tutaj jako niebiańskie stworzenie w pełni już przebóstwione i piękne nie tylko wewnętrznie, ale także i pod względem wyglądu zewnętrznego. Staje się wobec tego przykładem dla każdego wiernego, dla którego celem jest upodobnienie się do Boga.

Bogurodzica, która w całkowity sposób przyjęła wolę Stwórcy, objawia tutaj swoją wieczną czystość i pokazana jest jako osoba niebiańska, pochodząca z niezemskiego wymiaru⁶¹. Boża Matka, tak jak hezychasci, w pokorze przyjmuje swój los i z ufnością czeka na to, co ma nastąpić w przyszłości. Jako posłuszna, milczy, nawet nie próbuje wyrażać swojego zdania, o czym świadczą zaciśnięte małe usta. Dzięki szlachetnej twarzy o delikatnych rysach objawia swoją duchowość. Posiada mętny wzrok, co wskazuje na to, iż wpatruje się i kontempluje rzeczywistość niestworzoną, której zwykły obserwator nie może dostrzec. Szczelnie przymyka wąskie wargi, nie tylko po, aby zamknąć się na doznania zmysłowe⁶², wynikające z codziennego życia, ale również, w ten właśnie sposób, wyraża swoje milczenie, to znaczy gotowość na przyjęcie wszelkich cierpień wraz ze swoim Synem. Zamykając usta, nie pozwala wydobyć na zewnątrz swoich matczynych uczuć, pełnych jeszcze zwykłej ludzkiej troski o dziecko. Nie ujawnia więc swoich emocji, a raczej je tłumi, czy też zachowuje duchowo-cielesną równowagę.

Taki stan był czymś charakterystycznym również dla hezychastów, którzy zamykali się w sobie i nie otwierali ust, by nie dać upustu swoim żalom oraz nie dopuścić do siebie gniewu. Natomiast jeśli osiągnęli łagodność, nie byli już targani przez wewnętrzne napiętności i zapewniali sobie pokój ducha.

Matka odczuwa wewnętrzny ból, ponieważ wie, co czeka Jej dziecko, a mimo to powstrzymuje się od płaczu. Jest smutna, ale nie rozpacza i z godnością godzi się na wszystko, co jest wolą Stwórcy. Zachowuje powagę i cały czas pozostaje powściągliwa. Swoje cierpienie ukrywa gdzieś w głębi, nie daje go po sobie poznać, nie tylko wiernym stojącym przed ikoną, ale także Dzieciątku, które trzyma na swoim ramieniu. Oczyszczyła się z emocji, dlatego na Jej obliczu nie ma żadnego grymasu, który burzyłby Jej piękno. Prezentuje zupełną harmonię całej swojej osoby, składającej się zarówno z ciała, jak i ducha⁶³. Asceci pragnęli zdobyć taką

⁶⁰ Matka Boża Włodzimierska należy do typu ikon, które w Bizancjum określano jako Glykofilusa, co znaczy: obdarzająca słodkim pocałunkiem. Charakterystyczne dla tych ikon jest wyrażenie czułości Matki w stosunku do Dzieciątka. Tego typu wizerunki wcześniej określano grecką nazwą Eleusa, co oznacza Matkę współczującą, miłosierną i miłującą. Zob. K. Onasch, A. Schnieper, *Ikony...*, s. 166; D. Kleinowski-Różycki, *Matka Boża w ikonografii bizantyjskiej*; w: A.E. Klich (red.), *Matka Pana w katechezie*, Kraków 2006, s. 6.

⁶¹ Zob. E. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 219.

⁶² Zob. tamże, s. 220.

⁶³ Osiągnięcie duchowo-cielesnej harmonii było niezwykle istotne dla hezychastów. Zob. A. Świtkiewicz-Bładzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa...*, s. 160.

właśnie hezychię, jaką miała już w sobie Bogurodzica, która w swoim ziemskim życiu odczuwała duchowy pokój. Pomimo tego, że zmagiała się z codziennymi troskami, to pozostawała wewnętrznie niewzruszona, oczekując na spełnienie się obietnic danych przez Boga.

Bogurodzica z tej ikony nieustannie się modli, podejmuje wewnętrzny dialog z Bogiem. W swojej modlitwie z pewnością wykazuje prostotę ducha, a modlitwa Jej nie jest przegadana. Jest całkowicie skierowana na Syna, co może być nawiązaniem do modlitwy Jezusowej. To stało się także praktyką hezychastów. Zdaje się coś szeptać Dzieciątku, tworzy z Nim zamknięty krąg i pozostaje całkowicie w Niego wpatrzona. Tak jak późniejsi hezychasći, bez reszty zanurzona jest w kontemplacji. Niemniej jednak w tym intymnym dialogu to nie Ona podejmuje inicjatywę, lecz zdaje się na Chrystusa i na Jego pocieszenie. Nic nie mówi, lecz posłusznie schyla głowę, natomiast Dzieciątko przekazuje Jej powiew Ducha Świętego⁶⁴. Podczas modlitwy istotna jest przecież rola Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej, a ten, kto w sposób milczący otwiera się na Jej działanie, zyskuje spokój i przebywa w stanie beznamiętności, który stał nie niezwykle ważny już dla starożytnych anachoretów. Tylko dzięki milczeniu otrzymywali oni dary od Boga.

6. Uczniowie Jezusa na ikonie Przemienienia Pańskiego autorstwa Andrzeja Rublowa

Zgodnie z teologią bizantyjską, człowiek może uczestniczyć w procesie teozji, czyli przebóstwienia⁶⁵, który polega na uczestniczeniu człowieka w Boskiej naturze. Theosis człowieka nie jest jednak racjonalnym poznawaniem prawd teoretycznych dotyczących Boga, lecz partycypowaniem w życiu Stwórcy⁶⁶. Człowiek, partycypując w Bóstwie, nie tylko upodabnia się do Boga, ale równocześnie zyskuje odkupienie. Mówiąc o procesie przebóstwienia, hezychasći zawsze podkreślali ważną rolę kontemplacji światłości Przemienienia Pana na Taborze. Podczas tego wydarzenia doszło nie tylko do teofanii (θεοφανια), czyli objawienia się całego Boga, ale także zapowiedziana została Paruzja, czyli powtórne przyjście Syna Bożego w pełni chwały⁶⁷.

⁶⁴ Zob. opis Bogurodzicy i Dzieciątka w: J.H. Nouwen, H.M.J. Noumen, *Ujrzyć piękno Pana, modląc się z ikonami*, J. Węclawik (tłum.), Warszawa 1998, s. 36-37; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 119-220.

⁶⁵ Więcej na temat przebóstwienia zob. J.Z. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000.

⁶⁶ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 7.

⁶⁷ Zob. H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, „Elpis” R. VI, z. 9-10 (2004); zob. także B. Ferdek, *Eschatologia Taboru: reinterpretacja eschatologii w świetle misterium Przemienienia Pańskiego*, Wrocław 2005, s. 9n.

Według Grzegorza Palamasa (zm. 1359)⁶⁸, teoretyka hezychazmu, człowiek kontemplujący, pod wpływem niestworzonego światła Taboru doznaje przebóstwienia⁶⁹. Posiada on, dzięki łasce, możliwość uczestniczenia w niestworzonym bycie Boga⁷⁰ i w Jego wiecznej chwale. W mistycznym zjednoczeniu z Bogiem nie tylko przekracza on własną naturę, ale i rzeczywiście doświadcza czegoś nadprzyrodzonego, stając się bogiem przez łaskę⁷¹ i przez posiadanie w sobie Boga⁷². Oczywiście nie oznacza to wcale, że poznaje Istotę transcendentnego Boga, bo przecież człowiek nie może stać się Bogiem z natury. Ma on jedynie do czynienia z energią Boga, czyli wolnym działaniem Stwórcy, od którego otrzymuje pełnię istnienia⁷³. Oznacza to, że człowiek poznaje Boga i zostaje oświecony⁷⁴ tylko i wyłącznie za pośrednictwem immanentnych Boskich energii. Co prawda posiada on udział w Boskich Hipostazach, ale jedynie poprzez emanacje, których tak naprawdę nie jest w stanie w pełni poznać. Widać, iż kontemplujący asceta nie ma zapewnionego udziału w absolutnej Istocie Boga, lecz aby zawiązać z Nim więź, korzysta z pośrednictwa Boskich energii i dzięki tym objawieniom odczuwa obecność Stwórcy⁷⁵. Człowiek w doczesnym życiu może przemienić swą naturę i korzystać z mocy Chrystusa. Chociaż jest zamknięty w czasie, to jednak już uczestniczy w procesie eschatologicznym⁷⁶. Otwierając się na emanację Boskiej światłości, odczuwa przedsmak wiecznej szczęśliwości⁷⁷.

Na ikonie Przemienienia Pańskiego trzech uczniowie Jezusa są świadkami, jak ich Pan przemienia się na górze Tabor. Pozostają oni pod wrażeniem emanacji ciała Chrystusa, która równocześnie stanowi zapowiedź objawienia się chwały

⁶⁸ Na temat Grzegorza Palamasa i jego doktryny zob. J. Charkiewicz, *Święci cerkwi prawosławnej*, Białystok 1996, s. 83n; G.I. Manzaridis, *Przebóstwienie człowieka: nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997; J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*, Paris 1959; J. Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Bourges 1959; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 63n.

⁶⁹ Zob. B. Ferdek, *Eschatologia Taboru...*, s. 13; zob. także G.I. Mandzaridis, *Przebóstwienie człowieka: nauka Świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997, s. 105.

⁷⁰ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady I*, 3,10, w: J. Meyendorff, *Gregoire Palamas. Defence des saints hesychastes...*, s. 129; zob. także J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 85.

⁷¹ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady II*, 3, 52.

⁷² Zob. tamże III, 1, 25.

⁷³ Zob. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 87. Grzegorz Palamas wyróżnił w Bogu Istotę i energię. Niepoznawalna Istota – substancja (ουσια), to nieskończona i niezbadana prawda istniejąca wewnątrz Boga. Natomiast wychodzące z Niego i objawiające Go na zewnątrz energie (ενεργεια), to działania i manifestacje Boga, stanowiące wyraz Jego łaski uświęcającej. Energie te, chociaż są czymś innym od Istoty Boga, to jednak jako ofiarowane ludziom są możliwe do doświadczenia. Palamas uznawał, że oprócz Istoty i energii w Bogu istnieją jeszcze trzy Hipostazy (Boskie Osoby), zob. K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 44-45.

⁷⁴ Zob. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa...*, s. 155; zob. także Grzegorz Palamas, *Triady III*, 1,34-35.

⁷⁵ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady III*, 2,24.

⁷⁶ Zob. H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, s. 33- 34.

⁷⁷ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady III*, 1, 22.

Zbawiciela w dniu Sądu. Świadczenie wizji, podczas tego przeżycia mistycznego, przechodzą proces przeobstwienia, a widząc Boskie światło, równocześnie w jakimś stopniu poznają Stwórcę⁷⁸.

Dominującym zagadnieniem na ikonie jest światło, które przenika całą atmosferę oraz ciała Piotra, Jakuba i Jana. Świadczy to o tym, że otwarli się oni na działanie Ducha Świętego, czyli z pokorą przyjęli łaskę⁷⁹. Wybrani uczniowie już tutaj, w swoim ziemskim życiu, odczuli zapowiedź Paruzji i przyszłej Boskiej chwały. Nie czekali jednak na czasy ostateczne, aby znaleźć się choćby na chwilę w świecie ducha⁸⁰. Mogli oni kontemplować chwałę Boga tylko dzięki temu, że posiadali odpowiednie predyspozycje duchowe. Są oni w stanie odczuć niematerialne światło, niemające natury zmysłowej, dzięki temu, że ich organy cielesne oczyściły się i zostały przeobstwione⁸¹, a ich zmysły zostały oświecone.

Świadczenie metamorfozy Chrystusa są zachwyceni tym, co widzą i dlatego pragną pozostać w tym stanie wiecznie. Szczególnie św. Piotr wyraża to, zwracając się bezpośrednio do Chrystusa, i proponuje postawić w tym miejscu namiot (zob. Mt 17,4), tak aby cały czas Pan mógł z nimi przebywać.

Apostołowie wykazują pewną dynamikę w ruchach, a ich oblicza, chociaż wyrażają entuzjazm czy też zdziwienie, równocześnie objawiają spokój. Posiadają oni małe usta, co zresztą było czymś charakterystycznym dla wielu ikon. Ruchy zdają się mieć gwałtowne, co znaczy, że nie osiągnęli jeszcze spokoju w tej rzeczywistości⁸². Nawet twarze mają jeszcze w sobie napięcie, chociaż z drugiej strony są uduchowione, o czym świadczą bliki położone na niektórych fragmentach twarzy.

Uczniowie są przecież też zwykłymi ludźmi, a mając styczność z czymś nadprzyrodzonym i nieznanym, odczuwają nieznaczny niepokój. Ich zdolności poznawcze nie są jeszcze w dostatecznym stopniu rozwinięte, by pojąć tajemnice Boże. Dlatego niebiańskie światło dla ich oczu jawi się im jako ciemność⁸³.

Zgodnie z bizantyjską teologią apofatyczną, czyli negatywną, człowiek nigdy nie dotrze do absolutnej transcendentnej istoty Boga oraz nie jest w stanie stworzyć pojęcia, które można by utożsamić z Bogiem. Stworzenie, choć inteligentne, nie może myślał objąć Boga, który pozostaje poza zasięgiem jego rozumu⁸⁴. Dusza ludzka, wznosząc się do niepoznawalnego Boga, uczestniczy w tak

⁷⁸ Zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 161.

⁷⁹ Na temat światła na ikonie Przemienienia zob. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 248.

⁸⁰ Zob. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 85-88.

⁸¹ Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1998, s. 200.

⁸² Zob. M. Janocha, *Ikonaografia święt Pańskich*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2003, s. 238.

⁸³ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s.136.

⁸⁴ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 19 -21.

zwanym procesie eliminacji i tak naprawdę poznaje, czym Bóg nie jest⁸⁵. Nic, co jest stworzone i znane człowiekowi, nie może być porównane z Bogiem. Jednak według Grzegorza Palamasa, to właśnie transcendencja Nieznanego Absolutu prowadzi do kontemplacji Boga żywego, która jest czymś o wiele większym niż poznanie⁸⁶.

W przedstawieniu ikonograficznym istotny jest wyraz twarzy ukazanych postaci. Oblicza nie są zniekształcone przez gwałtowne grymasy. Charakterystyczny jest tutaj Piotr, który chociaż jest w pełni zachwyty, to spontanicznie zasłania dłonią swoją twarz, aby nie zostać oślepionym. Co prawda, na wizerunku posiada on nieruchome usta, niemniej jednak wiadomo z ewangelicznego opisu, że zwracał się On słownie do Chrystusa. Tutaj milczenie odnosi się nie tyle do zwykłego zamknięcia ust, ile raczej wskazuje na milczenie duszy pokornie otwierającej się na działanie Boskiej emanacji.

7. Święty Paweł ze Zwienigorodu

Apostoł Paweł wyobrazony przez Rublowa na jednej z ikon ze Zwienigorodu jawi się jako prawdziwy teolog i posiada twarz wskazującą na kogoś, kto podejmuje kontemplację⁸⁷. Widać, że jest zaabsorbowany modlitwą, trwa w niej nieustannie, tak jak to czynili hezychaszczy. Wciąż mobilizuje się do wewnętrznej aktywności, czuwa, aby pozostać ciągle otwartym na działanie Boga⁸⁸. Oznacza to, że nie sprzeciwia się Jego łasce, lecz w milczeniu przyjmuje wolę Stwórcy.

Milczenie oznacza także zamknięcie się na pokusy płynące z zewnątrz. Dopiero ujarzmienie namiętności pozwalało hezychastom poznawać duchowe tajemnice⁸⁹. Podobnie św. Paweł najpierw musiał nabyć wewnętrzny spokój, by potem dopiero stać się prawdziwym teologiem zgłębiającym dogmaty⁹⁰. Apostoł zdaje sobie sprawę, że nie może liczyć na własne możliwości poznawcze, dlatego z pokorą kieruje się w stronę swego Pana⁹¹. Posiada szlachetne rysy, objawiające wewnętrzny spokój. Poszczególne elementy na obliczu są małe, w tym także

⁸⁵ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, s. 18-19.

⁸⁶ Zob. Grzegorz Palamas, *Triady*, II, 3,53.

⁸⁷ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 143.

⁸⁸ Takie praktyki podejmowali też hezychaszczy. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 17, PG 88, 1100A, s. 296: „Hezychasta jest ziemskim obrazem anioła, który ze znojem motywacji i piśmem gorliwości w ręku uwalnia własną modlitwę od lenistwa i lekceważenia. Hezychastą jest ten, kto woła otwarcie: «Moje serce jest gotowe, Panie!» (Ps 57[56],8)”.

⁸⁹ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 11, PG 88, 1096 D, s. 296: „Niebezpiecznie pływać w ubraaniu. Człowiek z brzemieniem namiętności nie powinien parać się teologią”.

⁹⁰ Jan Klimak pisał, że człowiek znajdujący się w stanie hezychii bezpośrednio od Boga otrzymuje dar pozwalający na poznanie nich tajemnic. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 26, PG 88, 1100 C, s. 297.

⁹¹ Na ten temat zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 143.

usta. To wszystko wskazuje, że Apostoł, niczym hezychasta, zamyka się na zmysłowy świat oraz pozostaje milczący. Zdaje się poruszać w sposób harmonijny, nieco powściągliwy.

Święty trwa w błogostanie. Widać, że modlitwa jest jego życiem⁹². Tak jak hezychasta, nie chce przerwać rozmowy z Chrystusem⁹³. Niemniej jednak na ikonie nie widać, by poruszał ustami, co znaczy, że podejmuje dialog duchowy. Z pewnością ceni sobie prostotę. Tak samo zresztą hezychasści, którzy używali w swych prośbach niewielu słów, ale za to treściwych, i kierowali je bezpośrednio do Jezusa. Oznacza to, że najpierw musieli się nauczyć milczeć, by później stać się godnymi do podjęcia dialogu.

Według teologii bizantyjskiej człowiek nie tylko bezwolnie zdaje się na Boga, ale także sam wkłada wysiłek ascetyczny i zdobywa cnoty, aby móc oczyścić swą naturę z grzechu. Odnowiony w Synu Bożym, ściśle z Nim współpracuje, przez co zyskuje możliwość upodobnienia się do Chrystusa w akcie odnowienia⁹⁴. Oczywiście, w całym procesie przeobstwienia inicjatywa zawsze wychodzi od Boga. Człowiek najpierw potencjalnie otrzymuje łaskę mogącą go przeobstwić, a potem, kiedy świadomie ją przyjmie, wówczas urzeczywistni ją w swoim życiu i może zjednoczyć się ze Stwórcą⁹⁵. Widać więc, że w procesie teozy człowiek nie tylko sam się angażuje, ale też współpracuje z łaską Boga. Zmienia własną wolę i podejmuje pokutę, czyli oczyszcza się, by nie ulec pokusom. W ten sposób powoli wkracza w stan spokoju duszy i ciała⁹⁶. Pragnie stać się jednym duchem z Bogiem, do czego dochodzi poprzez ascezę⁹⁷, to znaczy przez wyrzeczenie się świata oraz praktykowanie modlitwy nieustającej, ubóstwa i pokory. Zgodnie z myślą Grzegorza Palamasa i innych teoretyków hezychazmu, asceta przeobstwia się właśnie podczas modlitwy. Wówczas koncentruje swój umysł i z jego pomocą poskramia zmysły⁹⁸, a w ten sposób duchowo i cieleśnie jednoczy się z absolutnym Bytem.

8. Archanioł Michał Rublowa

Archanioł Michał ukazany na ikonie ze Zwienigorodu, chociaż posiada wielką władzę i znaczenie w hierarchii anielskiej, to jednak pozostaje milczący i swoją moc ukrywa wewnątrz delikatnego ciała. Bezwzględnie wpatrzony jest w Boga

⁹² Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 143.

⁹³ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/B, 62, PG 88, 1112 C, s. 305: „Przerwanie modlitwy to koniec dla hezychasty”.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 68-69.

⁹⁵ Zob. J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 37.

⁹⁶ Zob. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 105-106.

⁹⁷ Zob. Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła...*, s. 315.

⁹⁸ Zob. G.I. Mandzaridis, *Przeobstwienie...*, s. 94n.

a Jego wolę traktuje jako swoją. Zresztą podkreśla to także jego imię (z hebr. *Któż jak Bóg*), świadczące o pełnym podleganiu Stwórcy. Również i na tej ikonie widać, jak anioł kieruje wzrok ku Bogu, a głowę delikatnie skłania jakby w akcie oddania Mu czci. Swoją postawą daje przykład hezychastom, których celem było bezwzględne ukierunkowanie się na swego Stwórcę.

Archanioł Michał posiada uprzywilejowaną pozycję, gdyż stoi najbliżej Boga. To jest dla niego zobowiązujące. Mianowicie dobrowolnie poddaje się on działaniu Boga, a pozostając pod wpływem niebiańskiej siły, zdaje się przypominać mnicha uczestniczącego w kontemplacji⁹⁹. Stanowi on wzór dla hezychasty wyrzekającego się własnej woli i natury oraz wychwalającego swego Stwórcę¹⁰⁰ i zachowującego całkowite posłuszeństwo¹⁰¹. Michał, mimo że ma w sobie wielką moc, to wykazuje też pokorę, która jest niezbędnym warunkiem do przebywania w stanie hezychii¹⁰².

Wszystkie te cechy Archanioła objawiają się także w wyobrażeniu. Pokornie przymknięte oczy wskazują na istotę, która czuje się niegodna spoglądać na kogoś, kto stoi wyżej od niej. Maleńkie usta i szczupły nos mówią o posłusznym milczeniu i o gotowości na wypełnienie poleceń Bożych.

Anioł przyjmuje postawę sługi i z gracją pochyła się ku Temu, któremu oddaje hołd. Tak jak to podkreślali hezychasci, wykazuje powściągliwość i minimalizm w gestach. Nie przesadza więc w swoich ruchach, lecz objawia niezachwianą postawę. Co prawda nie jest on istotą ludzką, ale wskazuje hezychastom na konieczność utrzymania w sobie równowagi i duchowo-cieleśnej harmonii. Archanioł posiada tak subtelne rysy twarzy, że wydają się one ulotne. Nie jest on przecież człowiekiem, dlatego nie podkreślono tu jego cielesności, lecz raczej eteryczny charakter jego istoty. Oblicze wyłania się jakby z niebiańskiego świata i samo w sobie pozostaje także świetliste¹⁰³. Wyraźnie widać, że ukazana anielska istota ma nieskazitelną, czystą naturę, co oznacza, że nie targają nią namiętności, z jakimi musieli się borykać także asceci¹⁰⁴. Hezychasci, zgodnie z tym, o czym

⁹⁹ Więcej na temat Michała Archanioła Rublowa zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 143.

¹⁰⁰ Jan Klimak podkreśla konieczność wyrzeczenia się przez hezychastę własnej woli. Zob. Tenże, *Scala paradisi* 27/A, 28, PG 88, 1101 A, s. 297.

¹⁰¹ Hezychasta nie jest, co prawda, istotą anielską i posiada materialną egzystencję, niemniej jednak może ujarzmić swe ciało i wyrzec się własnej woli. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 4,1, PG 88, 677 C, s. 115: „Każde zaś posłuszeństwo poprzedzone jest wygnaniem, albo ciała, albo woli”.

¹⁰² Hezychasta, który duchowo wykazuje posłuszeństwo wobec Boga, również objawia to na sposób cielesny. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 4, 3, PG 88, 680 A, s. 118: „Posłuszeństwo jest całkowitym wyrzeczeniem się własnej duszy, pokazywanym przez działania ciała. Albo, być może, odwrotnie, posłuszeństwo jest obumarciem cielesnych członków przy żyjącym umyśle. [...] Posłuszeństwo jest grobem własnej woli i zmartwychwstaniem pokory”.

¹⁰³ Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, s. 143.

¹⁰⁴ Hezychasta pragnie posiadać bezcielesną naturę niczym anioł. Objawem tego była cnota czystości. Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 15, 1, PG 88, 880 D, s. 201: „Czystość jest przyswojeniem bezcielesnej natury”.

piisał Jan Klimak, starali się walczyć ze swoimi ludzkimi słabościami, stawiając sobie za wzór istoty duchowe, którym chcieli dorównać¹⁰⁵, by stać się ich obrazem na ziemi¹⁰⁶.

Archanioł Michał daje więc przykład pokornego posłuszeństwa, które praktykować mieli ludzie dążący do spokoju duszy. Dzięki tej praktyce asceci otrzymywali dar beznamiętności¹⁰⁷. Istotne jest to, że pokora zakłada wewnętrzne milczenie i niedopuszczanie do siebie niczego, co nie zgadzałoby się z myślą Boga. Ci, którzy milczeli, nie słyszeli nie tylko innych ludzi, ale nawet i siebie samych oraz nie wyrażali swojego zdania. To już nie oni podejmowali aktywność, lecz Duch działał w nich.

Podsumowanie

Hezychastyczna teoria oraz praktyka dotycząca milczenia miały doniosły wpływ na twórczość ikonopisarską doby hezychazmu na Rusi. Przykładem tego jest właśnie sztuka Teofana Greka oraz Andrzeja Rublowa. Ten drugi większą część swojego życia przebywał w klasztorze. Zamknięty w celi, oddawał się nieustannej modlitwie i podejmował praktykę milczenia. Milczenie stanowiło cnotę nie tylko mnichów, ale było także pewną formą wyrażania się pisarzy ikon. Praktyka milczenia wpłynęła więc na dobór artystycznych środków w sztuce. Zgodnie z koncepcją minimalizmu, Teofan Grek wielokrotnie posługiwał się zawężoną monochromatyczną paletą barwną po to, aby uwypuklić główny sens dzieła, bez konieczności zbytecznego rozpraszania myśli, i nie używał wielu barw utrudniających zrozumienie idei. Sięgał przeważnie do dwóch barwników, a przez zastosowanie takiej dychotomii wyrażał prawdy teologiczne oraz oddzielał to, co ziemskie od tego, co nadprzyrodzone i wieczne.

Święci, Bogurodzica czy też aniołowie, ukazani na freskach i ikonach powstałych na przełomie XIV i XV wieku na Rusi, posiadają podobne oblicza. Ich twarze mają pociągły kształt, a rysy są szlachetne i podkreślają dostojeństwo. Na zewnątrz wyrażają spokój, ale w gruncie rzeczy ukrywają wewnętrzny dynamizm życia duchowego. Elementy twarzy zazwyczaj są niewielkie i jakby delikatnie zarysowane. Z jednej strony może to świadczyć o tym, że wyobrażone osoby jakby wyrzekają się swojej osobowości i zdają się na wolę Boga. Niemniej jednak, chociaż są one do siebie znacznie podobne, to jednak widać, że zachowują

¹⁰⁵ Zob. J. Climacus, *Scala paradisi* 27/A, 28, PG 88, 1101 B, s. 298: „[Aniołowie] znają bogactwo postępu [hezychastów] oraz ich zamilowanie do wstępowania wzwyż. [Aniołowie] nie zatrzymują się, dopóki nie zrównają się z serafinami, [hezychasći] nie zaprzestaną wysiłków, aż staną się aniołami. Szczęśliwy, kto ma nadzieję. Trzykroć szczęśliwy, kto zamierza zostać aniołem”.

¹⁰⁶ Zob. tamże 27/A, 17, PG 88, 1100A, s. 296: „Hezychasta jest ziemskim obrazem anioła”.

¹⁰⁷ Zob. tamże 4, 71, PG 88, 709 D, s. 137: „Z posłuszeństwa rodzi się pokora, z pokory wolność od namiętności”.

swoje indywidualne cechy. Oznacza to, że asceci czy też Apostołowie, podejmując dialog z Bogiem, nie wyrzekają się własnej osoby, stanowiącej istotę ich człowieczeństwa.

Swoje charakterystyczne cechy ma również twarz Theotokos, emanująca niezwykłym pięknem. Swym wyglądem przypomina istotę anielską. Stąd też widoczne jest znaczne podobieństwo między Archaniołem Michałem, ukazany na ikonie ze Zwienigorodu, a Matką Bożą Włodzimierską autorstwa Rublowa. Na ich twarzach charakterystyczne są oczy, wskazujące na posłuszeństwo i poddanie się woli Stwórcy. Objawem zaś pokory staje się w życiu ascetycznym właśnie praktyka milczenia, dzięki której człowiek wyrzeka się swojego zdania. Na ikonie wyrażają to zaciśnięte, małe usta, które oznaczają nie tylko zamknięcie się na doznania płynące ze świata, ale także tłumienie emocji i sił tkwiących wewnątrz ciała i powstrzymywanie ich od wydobycia się na zewnątrz. Przymknięte usta stanowią swoistą zaporę dla człowieka, aby nie wyrażał swojego „ja” i wyzbył się własnej woli. Jest to możliwe tylko dla prawdziwych hezychastów, którzy nie podejmowali dyskusji z innymi ludźmi, unikając wszelkich rozmów i relacji społecznych. Istotne jest to, że asceci ci podczas dialogu z Bogiem, czyli podczas modlitwy, także pozostawali milczący. Nie oznacza to, że wcale nie zwracali się do Boga w błagalnych prośbach. Niemniej jednak czynili to w bardzo prosty i lakoniczny sposób, to znaczy wyrażali się zwięźle, używając tylko kilku trafnie dobranych słów. Na tym właśnie polegało myślenie hezychastów, którzy cenili sobie duchową prostotę i wyrażanie istotnych treści. Pod tym względem teoretycy hezychazmu wpłynęli na artystów, którzy także w odpowiedni sposób dobierali środki artystycznego wyrazu, aby określić zasadniczą treść przedstawianej sceny.

Patrząc na oblicza osób przedstawianych na ikonach, można wysnuć i ten wniosek, że oddają one główną myśl, charakterystyczną dla hezychazmu. Niekiedy wydaje się, że poszczególne ich elementy, takie jak nos, oczy czy usta, wykonane zostały lekkimi muśnięciami pędzla, bez przerysowania i rozbudowywania. Konturówka wydaje się nawet ledwo widoczna. Wszystko to świadczy o milczeniu autorów tych dzieł, w pokorze podejmujących aktywność artystyczną, którą traktowali także jako modlitwę.

Summary

The first clause article describes the practice of silence described by John Climacus (d. 650), which was characteristic of ascetics living alone and seeking to gain peace of mind and body. In the second part of the article describes the influence of mystical thought on the work of Russian icon painters: Theophany Greek and Andrew Rublev. The practice of silence popular with ascetics was seen also for images of people depicted on frescoes and icons created at the

turn of the fourteenth and fifteenth centuries Painted Saints, Mother of God and the angels have certain characteristics. Their faces express the peace and closure to the sensations and worldly affairs. They point to their delicate features. The person show absolute obedience to God. They have a closed mouth, which means that the practice silence and renounce their own will. Small mouth also means that the holy person control his senses and dampen your emotions. They seem to be engrossed in prayer during which remained taciturn. Also, creating icon painters in Russia in the fourteenth and fifteenth centuries were reticent in his work, used a simple means of expression without unduly expand.

Ks. Józef W. Skorodiuk
Siedlce

O pokucie i nawróceniu w wielkopostnej modlitwie brewiarzowej. Studium na podstawie tekstów II tomu Liturgii godzin

1. Pokuta w nauczaniu Jana Pawła II

Pokuta w nauczaniu bł. Jana Pawła II ma potrójne znaczenie. Zasadnicze to nawrócenie (grec. *metanoia*), czyli przyzwolenie na przemianę ducha, która ma skierować człowieka ku Bogu. Przypowieść o zagubionym i odnalezionym synu ukazuje dwie niezbędne do tego postawy: zastanowienie się nad sobą (por. Łk 15,17) i decyzja powrotu do Ojca. Metanoię możemy określić „jako moralny i duchowy rozwój ku lepszemu”¹, radykalną odmianę, a więc wyzbycie się grzechów śmiertelnych i powszednich, autentyczną miłość i służbę Panu i naszym bliźnim oraz doskonalenie tej służby, a także pogłębienie modlitewnej bliskości z Trójcą Świętą².

Drugie znaczenie pokuty, również oparte na przesłankach biblijnych, Autor adhortacji *Reconciliatio et poenitentia* określa słowem „skrucha”. Chrystus powiedział: Jeśli brat twój żałuje, przebacz mu, zawsze mu przebacz (por. Łk 17,3-4). Żal odnoszący się do grzesznej przeszłości człowieka związany jest zarówno z uznaniem zła i w związku z tym ze zmianą dotychczasowego sposobu myślenia, jak i ze zmianą kierunku życia, czyli z powrotem do Boga. Grecki termin *metanoia* oddano w języku łacińskim przez *poenitentia*, czyli żal, ubolewanie

¹ Th. Dubay SJ, *Głębokie nawrócenie, głęboka modlitwa*, Bydgoszcz 2010, s. 17.

² Zob. tamże.

z racji zła, jakie miało miejsce w życiu – co miało oczywiście sens moralny. Ów żal i ubolewanie łączono również z pragnieniem dynamicznej zmiany życia, polegającej na odejściu, a nawet ciągłym odchodzeniu od popełnianego zła i skierowaniu myśli oraz działania ku dobru³. Skruchę, tak jak nawrócenie, rozumiemy nie jako chwilowe powierzchowne uczucie, ale prawdziwą przemianę duszy.

Trzecie znaczenie pokuty zapisane we wspomnianym dokumencie, to praktyka pokutna, czynienie pokuty, do której nawoływał św. Jan Chrzciciel (zob. Mt 3,2; Mk 1,2-6; Łk 3,1-6). Czynienie pokuty przywraca równowagę i harmonię zburzoną przez grzech. Praktyki pokutne niewątpliwie wymagają ofiary, wyrzeczenia i zaparcia się siebie. Współczesnemu człowiekowi przychodzi to niełatwo. Właśnie Wielki Post jest tym okresem, który mobilizuje do odpowiedniej refleksji i przyjęcia orędzia Chrystusa. Autentyczna pokuta chrześcijańska wypływa z miłości do Ukrzyżowanego i prowadzi przez ukrzyżowanie starego człowieka do tego, aby za sprawą Chrystusa mógł się narodzić nowy człowiek. W tym jest naśladowanie Jezusa, który wybrał drogę życia pokutnego⁴.

Chrystus sam pokutował, czterdzieści dni przebywał na pustyni (por. Mk 1,13), zanim rozpoczął publiczną działalność i wzywanie do pokuty. Właśnie na początku tej działalności wołał: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15).

Wezwanie do nawrócenia jest napomnieniem, a równocześnie wielkim darem Bożym. Pan Jezus powiedział: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5b). Usprawiedliwienie człowieka jest dziełem Boga: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2,8-9). „Ten wysiłek nawrócenia nie jest jedynie dziełem ludzkim. Jest on poruszeniem «skruszonego serca» (Ps 51,19), pociągniętego i dotkniętego łaską, pobudzającą do odpowiedzi na miłosierną miłość Boga, który pierwszy nas umiłował” (KKK 1428). Bóg jednak oczekuje na współdziałanie człowieka, dlatego wzywa do nawrócenia: „Powróć do Mnie, bo cię odkupiłem” (Iz 44,22b). Udział człowieka w procesie duchowego odrodzenia z grzechu polega na świadomym i wolnym współdziałaniu z łaską Bożą, które można określić pokutą osobową. Ma tu zastosowanie polskie znaczenie greckiego słowa *metanoia*, czyli wspomniane wyżej przyzwolenie na przemianę ducha, która ma skierować człowieka ku Bogu⁵.

W pokucie osobowej należy widzieć przede wszystkim element duchowej przemiany człowieka – pokutę wewnętrzną, która tkwi głęboko w sercu

³ Zob. A. Rojewski, *Dlaczego sakramentalne pojednanie*, w: E. Mateja, R. Pierskała (red.), *Wezwani do nawrócenia*, Opole 2009, s. 249.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 26.

⁵ Zob. Z. Perz SJ, *Nawrócenie i pokuta*, w: tenże (red.), *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Warszawa 1999, s. 56-57.

człowieka. Dzięki niej zwraca się on do Boga w postawie żalu, postanowienia poprawy oraz zadośćuczynienia. Pokuta wewnętrzna ujawnia się przez konkretne akty skruchy i przez owoce nawrócenia⁶.

Zewnętrznym przejawem i dopełnieniem pokuty osobowej są uczynki pokutne (takie jak modlitwa, post i uczynki miłosierdzia), umartwienie i to wszystko, co określamy pojęciem „asceza chrześcijańska” lub inaczej „pokuta zewnętrzna”.

Wielki Post jest szczególnym okresem w roku liturgicznym, w którym lud Boży mobilizuje się do przemiany wewnętrznej. Rekolekcje, atmosfera wyciszenia, typowe dla tego okresu nabożeństwa, zalecane praktyki pokutne służą procesowi nawrócenia. Ten temat przewija się również w wielkopostnej Liturgii eucharystycznej oraz w charakterystycznych tekstach Liturgii godzin. Nasze refleksje dotyczyć będą tej szczególnej modlitwy Kościoła, która służy uświęceniu każdej godziny dnia. Poprzez analizę poszczególnych elementów tejże Liturgii zechcemy zaakcentować wezwanie do nawrócenia, przejawy skruszonego serca i różne aspekty pokuty chrześcijańskiej.

2. Temat pokuty i nawrócenia w hymnach Wielkiego Postu

Utwory zwane hymnami sięgają starożytności greckiej i rzymskiej. Śpiewano je ku czci bóstw i wielkich bohaterów czy też wspominając ważne wydarzenia historyczne. Pisarze kościelni terminem tym (grec. *hymnos*) oznaczali pieśni religijne⁷. W Liturgii przyjęły się one od IV wieku⁸. Św. Paweł wprowadził do swoich listów ten rodzaj literacki znany w tekstach Liturgii godzin jako pieśń, na przykład pieśń o uniżeniu i wywyższeniu Chrystusa (Flp 2,6-11), pieśń wdzięczności (Rz 8,31-39), pieśń o miłości (1Kor 13,1-13)⁹.

We współczesnej Liturgii godzin w dalszym ciągu występują hymny, poprzez które uwielbiamy Boga. Szczególnie przy śpiewie podnoszą one duszę do pobożnej celebracji. Dlatego umieszczono je na początku każdej godziny. W swojej treści są najbardziej dostosowanym elementem Liturgii godzin do poszczególnych obchodów liturgicznych i do kolejnych godzin¹⁰.

Hymny liturgiczne z Wielkiego Postu mają swoją specyfikę typową dla refleksji związanej z pokutą i nawróceniem.

Nawrócenie, jako odwrócenie się od grzechów, jest niemożliwe bez Bożego miłosierdzia. Dlatego już pierwsze strofy niedzielnego hymnu z Nieszporów na

⁶ Zob. Z. Perz SJ, *Nawrócenie i pokuta*, s. 58.

⁷ Zob. T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Kraków 1932, s. 10, cyt. za: S. Ropiak, *Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii godzin*, t. I: *Okres Bożego Narodzenia*, Olsztyn 2001, s. 5.

⁸ Zob. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1985, s. 198.

⁹ Zob. J. Janicki, *Sens i rola hymnów*, Ateneum Kapłańskie 1983, z. 1, s. 34.

¹⁰ Zob. S. Ropiak, *Teologia*, s. 7.

ten okres mówią o łzach skruchy i błaganiu o przebaczenie tego, co się stało na skutek ludzkich słabości. Człowiek błaga o uleczenie duszy, której chorobą są własne grzechy. Treść tego hymnu wskazuje na to, że nawrócenie jest owocem pokuty zewnętrznej. Skrucha i wielkopostne umartwienie mają wypełniać ten zbawienny czas – czas szczególnej pracy nad sobą.

Hymn z tej samej wieczornej godziny, przewidziany na dni powszednie, również mówi o tym, co człowiek może dać z siebie (umartwienie, post, skrucha), aby dostąpić usprawiedliwienia z grzechów. Chrystus grzechu nie popełnił, a jako Syn Człowieczy dał nam przykład czterdziestu dni umartwienia. Tekst tego hymnu daje również do zrozumienia, że odrodzenie przychodzi od Boga, który daje łaskę. Odrodzenie ludzkiej duszy dysponuje ją do godnego przeżywania Nocy Paschalnej.

Kolejny hymn wieczorny na dni powszednie Wielkiego Postu porównuje naszą doczesną wędrówkę do ucieczki narodu wybranego z Egiptu, z krainy grzechu i śmierci. Tu widzimy nasz proces nawrócenia, prowadzący do prawdziwej wolności, w której nie będzie lęku przed karą anioła. Ufność w pomoc Bożą doprowadzi nas do prawdziwej niebieskiej ojczyzny. Ostatnia strofa tego hymnu podsumowuje nasze dotychczasowe refleksje:

W tym czasie pokuty, umartwień i postów
Zbliżamy się w skrusze do Nocy Paschalnej
I hymnem wieczornym wielbimy Cię, Ojcze,
W jedności z Synem i Duchem. Amen¹¹.

Niedzielny hymn z Godziny czytań w trzeciej zwrotce nawiązuje do okresu umartwień, szczerzej pokuty, zalecając konkretne jej przejawy:

Ten czas przeżyjmy w skupieniu,
Krótkie niech będą rozmowy,
Skromniejsze nasze posiłki,
Więcej czuwania nad sobą¹².

Następna strofa wyraźnie wzywa do nawrócenia:

Oddalmy zło, które może
Chwiejnych zagarnąć w niewolę.

Wzywa także do czujności, by nie ulec przemocy wroga naszej duszy. Końcowa zwrotka jest uwielbieniem Trójjedynego Boga i prośbą o pomnożenie owoców naszego postu i skruchy.

¹¹ *Liturgia godzin*, t. II, Poznań 1984, s. 36-37. (dalej: LG)

¹² LG, s. 37.

Czas Postu (hymn z Godziny czytań na dni powszednie) jest darem Bożym i szansą na nawrócenie przez stosowanie odpowiednich środków, takich jak post, umartwienie i wyrzeczenia:

Post [jako okres liturgiczny] nakłania do przemiany¹³.

Przemiana serca, powrót do Boga, wzmocni ducha oraz ciało. O ile grzech jest chorobą duszy i ma związek z kondycją fizyczną człowieka (por. KKK 1502 i 1505), o tyle odrodzenie łaską jest uzdrowieniem jednocześnie sfery duchowej i cielesnej.

W kolejnym hymnie na dni powszednie Godziny czytań patrzemy na pokorne i ufne wołanie grzesznych do Boga, którego miłosierdzie przywraca pokój, rozpała miłość i budzi tęsknotę w oczekiwaniu na dzień świętej Paschy. Uwielbienie ostatniej strofy hymnu kończy się prośbą:

A Ty nas prowadź do źródeł zbawienia
Drogą pokuty. Amen¹⁴.

Problem grzechu i przebaczenia pojawia się kolejno w niedzielnym hymnie z Jutrzni (czwarta zwrotka). Człowiek pełen skruchy pada przed Najwyższym Sędzią i błaga o Jego miłosierdzie:

Od zła nas wyzwól dawnego,
A dobro pomnóż swą łaską¹⁵.

Człowiek liczy na to, bo Jezus przebaczył łotrowi.

Przytoczone wersy wskazują, że nawrócenie nie jest tylko sprawą człowieka, tylko jego wysiłkiem. Stąd prośba w drugiej zwrotce hymnu z Jutrzni na dni powszednie:

Nawróć dobrocią grzesznych ludzi,
Znoszonych długo z cierpliwością¹⁶.

Wyzwolenie od zła to przede wszystkim Boża interwencja. Od Niego też zależą owoce naszej pokuty. Ze strony człowieka winna być przede wszystkim szczerza skrucha, o czym czytamy w trzeciej zwrotce hymnu z Jutrzni na dni powszednie:

Pomóż okupić szczerą skruchą
Bezmiarne winy wobec Ciebie¹⁷.

¹³ LG, s. 38.

¹⁴ LG, s. 39.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ LG, s. 40.

Człowiek skruszony, ale obciążony winami, sam jest bezradny i szuka pomocy u Boga Ojca, dlatego w pierwszej zwrotce drugiego hymnu z Jutrzni na dni powszednie czytamy:

Przed Tobą, Ojcze, stajemy skruszeni
I obciążeni winami,
A niosąc w sobie bezsilną samotność,
Szukamy Twojej pomocy¹⁸.

Wiemy bowiem, że Bóg nie chce śmierci grzesznika (por. Ez 18,23), dlatego jak mówią następne zwrotki tegoż hymnu, zwracamy się w pokorze do troskliwego Pasterza, od którego pochodzi łaska pokuty.

Teraz zwróćmy uwagę na hymny Modlitwy w ciągu dnia. W modlitwie przedpołudniowej zaakcentowana jest męka Chrystusa na krzyżu. Dobry Pasterz podjął to cierpienie, aby zagubionych przyprowadzić do Ojca, aby zbawionych zachować od grzechu.

Modlitwa południowa (pierwsza zwrotka) to prośba, aby Bóg, który daje łaskę pokuty, dał również pragnienie świętości (sprawiedliwości):

Niech da chwalącym Go pieśnią
Pragnienie sprawiedliwości¹⁹.

A w następnej zwrotce:
By grzech odrazę w nich budził,

A cnota ich pociągała²⁰.

Podobnie w modlitwie popołudniowej (trzecia zwrotka):

Niech groza grzechu przeminie,
A dusze blaskiem jaśnieją²¹.

Hymny Wielkiego Tygodnia koncentrują naszą uwagę na Chrystusie ukrzyżowanym, na Jego męce i przelaniu Krwi dla naszego zbawienia. Syn Boży posłuszny woli Ojca podjął taką formę zbawczej ofiary. W drugiej strofie hymnu z Nieszporów czytamy:

Oczyścił z winy grzeszników
Strumieniem krwi oraz wody²².

¹⁸ LG, s. 40.

¹⁹ LG, s. 41.

²⁰ Tamże.

²¹ LG, s. 42.

²² LG, s. 317.

Krzyż stał się ołtarzem ofiary, źródłem łask niezbędnych dla duchowej przemiany człowieka. Na to wskazuje fragment czwartej strofy hymnu Modlitwy w ciągu dnia z Niedzieli Palmowej:

Niech Pan darami swej łaski
Ze złej nas drogi zawróci²³.

3. Aspekt pokuty i nawrócenia w psalmodii

Po hymnach następują antyfony i psalmy poszczególnych godzin liturgicznych. Psalmy, ze względu na przekonanie o ich świętości wynikającej z Bożego natchnienia, przez wieki były uznawane za najbardziej odpowiednie formuły modlitwy. Były dla wiernych pomocą w nawiązywaniu relacji z Bogiem. Z tej racji Psalterz jest najcenniejszą księgą modlitw Kościoła²⁴. W psalmach człowiek odnajduje różnorodne stany swej duszy: radość, uwielbienie, zachwyt, dziękczynienie i skrucę serca. Zbliżając się do Boga, coraz bardziej dostrzegamy naszą ułomność i grzech. Wówczas pragniemy naprawić zło i zacząć nowe życie.

Pokutę i nawrócenie prezentują przede wszystkim psalmy pokutne, których tradycja wymienia siedem: 6, 32, 38, 51, 102, 130 i 143²⁵. Spośród nich zwrócimy uwagę na dwa reprezentatywne: 6 i 51.

Szósty psalm²⁶ jest lamentacją jednostki, która wyraża swoją skargę, prośbę i ufność²⁷. Psalmista nie wyznaje swoich grzechów, doznaje jednak niemocy zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej. W tej dramatycznej sytuacji usilnie zwraca się do Boga:

Jak długo jeszcze będziesz zwlekał, Panie?
Powróć, o Panie, ocal moją duszę,
wybaw mnie przez Twe miłosierdzie²⁸.

Jego zatrwożenie wzrasta na skutek oddziaływania nieprzyjaciół. Do tego nawiązuje również w psalmie 102:

Co dzień mnie znieważają wrogowie,
srożąc się przeklinają mnie moim własnym imieniem²⁹.

²³ LG, s. 328.

²⁴ Zob. S. Łach, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, s. 6.

²⁵ Zob. tamże, s.118.

²⁶ LG, s. 858.

²⁷ Zob. L.A. Shokel, *I Salmi*, Roma 1992, s. 218, cyt. za: A.S. Jasiński OFM, *Wezwani do nawrócenia*, Opole 2009, s. 205.

²⁸ Tłumaczenie psalmów według *Liturgii godzin*, t. II, Poznań 1984.

²⁹ LG, s. 1147.

W pewnym sensie sytuacja psalmisty przypomina sytuację Hioba – męża cierpienia, którego jednak nie obciążały ciężkie występki³⁰. Psalmista nie mówi o swojej sprawiedliwości. Prawdopodobnie uświadamia sobie grzechy, w których widzi przyczynę zaistniałych cierpień. O nich mówi w innym psalmie (38):

Bo winy moje przerosły moją głowę
i przygniatają mnie ciężkim brzemieniem³¹.

Jego wypowiedź świadczy o tym, że może liczyć tylko na Boga, którego szczególna interwencja przyniesie oczekiwane uzdrowienie i wewnętrzny pokój. Do Najwyższego więc kieruje lamentację w słowach pełnych ufności (Ps 6):

Pan usłyszał głos mojego płaczu.
Pan usłyszał me błaganie,
Pan przyjął moją modlitwę³².

Możemy to odczytać w następujący sposób (Ps 32):

Ty jesteś moją ucieczką, wyrwiesz mnie z ucisku
i dasz mi radość mego ocalenia³³.

W psalmie 51 psalmista pełen skruchy na początku błaga Boga o miłosierdzie, gdyż widzi w sobie wielką nieprawość, którą uświadamia sobie każdego dnia. To błaganie powtarza król Dawid:

Odwróć swe oblicze od moich grzechów
i zmaż wszystkie moje przewinienia³⁴.

Nieprawość dotknęła bezpośrednio samego Pana. To nie daje grzesznikowi spokoju, ponieważ uczynił to, co jest złe przed Najdoskonalszym. Pokutnik zdaje sprawę, że zło idzie za nim od samego początku, od poczęcia w łonie matki. Ufa jednak, że Ojciec niebieski może go oczyścić, a wtedy nad śnieg wybieleje, że może przywrócić mu pierwotną niewinność, serce czyste, a tym samym obdarzyć radością i pokojem.

Stwórz, Boże, we mnie serce czyste
i odnów we mnie moc ducha.
(...) i wzmocnij mnie duchem ofiarnym (Ps 51).

Grzesznik pragnie wewnętrznej przemiany, ale nie ufa sobie, dlatego prosi, aby Bóg tego dokonał. Nawracający się przyrzeka, że będzie innych prowadził ku Bogu, aby grzesznicy nawracali się ku Niemu. Źródło łaski przebaczenia i darowania kary widzi w przelanej Krwi. Dzięki zbawczej ofierze otrzymujemy

³⁰ Zob. G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione I*, Bologna 1999, s. 149.

³¹ LG, s. 363.

³² LG, s. 859.

³³ LG, s. 906.

³⁴ LG, s. 368, także s. 912, 1007, 1098 i 1186.

z nieba każdy dar, także czyste serce, czyste wargi – aby Bogu oddawać chwałę. Najlepszym darem ze strony człowieka jest skruszone serce, inne mogą być nie przyjęte. Dawid prosi o łaskę nie tylko dla siebie, ale także dla całego narodu wybranego, którego symbolem jest góra Syjon i święte miasto Jeruzalem.

4. Pokuta i nawrócenie w czytaniach Godziny czytań

Przed czytaniem odmawiamy werset, który przeprowadza nas od modlitwy psalmami do słuchania słowa Bożego³⁵, nauki Kościoła, dzieł ojców i innych przedstawicieli literatury chrześcijańskiej.

Na początku Wielkiego Postu, w Środę Popielcową, brzmi on:

Nawracajcie się i czyńcie pokutę.

Uczyńcie sobie nowe serce i nowego ducha³⁶.

Nawrócenie ma swój związek z przejawami naszej osobistej pokuty. Poprzez praktyki religijne i ćwiczenia ascetyczne w okresie Wielkiego Postu wzmacnia się proces naszego nawrócenia, dzięki któremu mamy mieć nowe serce i nowego ducha, a tym samym stawać się nowym człowiekiem. Potwierdzeniem jest myśl wybranego fragmentu (pierwsze czytanie w Środę Popielcową) z proroctwa Izajasza: 58,1-12³⁷. Natchniony autor zaczyna od uświadomienia ludowi wybranemu jego grzechów i formalnych praktyk (zwieszanie głowy jak sitowie, użycie woru z popiołem za posłanie), spełnianych bez duchowego podłoża. Post winien być związany z przemianą człowieka: ma rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, pokutnik ma dzielić swój chleb z głodnym. Osobista przemiana ujawni się w zachowaniu najważniejszego przykazania.

W drugim czytaniu tegoż dnia św. Klemens I, papież, w liście skierowanym do Koryntian podkreśla, że Krew Chrystusa wylana dla naszego zbawienia przyniosła całemu światu łaskę skruchy³⁸. Następnie, powołując się na Noego, oświadcza, że Pan w każdym pokoleniu dawał sposobność do pokuty tym, którzy pragnęli nawrócenia. Pan pragnie, byśmy porzucili próżne uczynki, zwady i zawści, a mieli pokornego ducha, byśmy byli posłuszni Jego woli, wyrzekając się pychy, zapamiętania i gniewu. Pamiętać trzeba o tym, co Pan Jezus mówił o sprawiedliwości i wyrozumiałości wobec innych (zob. Łk 6,36-38). Mamy chlubić się w Panu, a nie w swojej mądrości, sile czy bogactwie.

Następnego dnia po Popielcu św. Leon Wielki mówi o oczyszczeniu duszy przez post i uczynki miłosierdzia. To wewnętrzne oczyszczenie potrzebne jest każdemu, kto godnie pragnie przeżywać uroczystości paschalne. Okres

³⁵ Zob. LG, s. 822.

³⁶ LG, s. 43; także s. 92, 141, 190, 241 i 291; por. s. 106, 128, 155, 177, 205, 226, 256, 278 i 304.

³⁷ LG, s. 43-44.

³⁸ Zob. LG, s. 44.

przygotowania do uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego szczególnie zobowiązuje nas, byśmy byli autentycznymi chrześcijanami³⁹, by każdy stał się nowym człowiekiem. Dlatego post to nie tylko ograniczenie w pokarmach, ale przede wszystkim walka z występkami.

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu św. Augustyn w swoim komentarzu do Ps 61 mówi o kuszeniu i zwycięstwie Chrystusa⁴⁰. Nie można wyobrazić sobie życia na ziemi bez pokus. One są i mogą przyczynić się do postępu i wzrostu duchowego. Wielki Post, na wzór Chrystusowego postu na pustkowiu, może być związany z kuszeniem. Zwycięstwo nad pokusą zakłada wyrzeczenie i hartuje człowieka, czyni go mocnym i niewątpliwie prowadzi do przemiany wewnętrznej, a tym samym zbliża do Boga.

W czwartek, po wspomnianej niedzieli, czytamy na interesujący nas temat w homilii św. Asteriusza następujące zdanie: „[Chrystus], który miał przyjść do ludzi jako człowiek, najpierw posłał Jana, herolda pokuty i przewodnika, a jeszcze przed Janem wszystkich proroków, którzy nawoływali ludzi do opamiętania i do powrotu na właściwą drogę, aby mogli osiągnąć godne owoce nawrócenia”⁴¹.

Św. Maksym Wyznawca, opat, w swoim 11. liście (środa czwartego tygodnia Wielkiego Postu) podkreśla, że „nie ma nic tak drogiego Panu i odpowiadającego miłości jak to, że ludzie nawracają się do Niego powodowani prawdziwą pokutą”⁴². W dalszej części listu przypomina słowa Chrystusa: Nie przyszedłem wzywać do pokuty sprawiedliwych, ale grzeszników (por. Łk 5,32). Miłość do tych ostatnich wyraża się w przypowieści o zagubionej owcy. Dobry Pasterz cieszy się z odnalezionej, bo i w niebie radość powstaje z jednego grzesznika, który się nawraca.

5. Wezwanie do pokuty i nawrócenia w czytaniach krótkich

Kolejne godziny liturgiczne, po psalmach, mają czytania krótkie. Bóg przemawia do nas nawet przez krótkie fragmenty natchnionego Słowa, daje w nich swoje przesłanie, objawia swoją wolę. Krótkie czytania większości godzin to teksty wyjątkowo skondensowane, a „ich odczytanie odciska za każdym razem w naszej duszy pewną świętą myśl”⁴³. W tekstach na Wielki Post mają one specyficzną treść.

³⁹ Zob. LG, s. 52.

⁴⁰ Zob. LG, s. 74.

⁴¹ LG, s. 101.

⁴² LG, s. 243.

⁴³ F.M. Arocena Solano, *Modlić się Liturgią godzin*, Kraków 2001, s. 31.

Temat pokuty i nawrócenia w czytaniach tego okresu rozważymy przez krótki komentarz i prezentację odpowiednich tekstów, poczynając od Środy Popielcowej do wtorku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu. Nasze refleksje z omawianego tygodnia będą aktualne dla czterech tygodni tegoż okresu, ponieważ czytania krótkie powtarzają się cyklicznie w odpowiednich godzinach tych samych dni każdego z tych tygodni. Natomiast w piątym tygodniu i w Wielkim Tygodniu interesujący nas temat wyraźnie nie występuje.

Szczególne wezwanie do nawrócenia występuje w czytaniu z godziny przedpołudniowej ze Środy Popielcowej. Jest to fragment z księgi proroka Ezechiela (18,30b-32). Natchniony autor każe odstąpić od grzechów, odrzucić je i utworzyć sobie nowe serce i nowego ducha. Związany z tym czytaniem werset jest prośbą, aby Bóg to sprawił. Autentyczne nawrócenie jest początkiem prawdziwego życia⁴⁴. Modlitwa południowa tego dnia jest apelem proroka Zachariasza o podobnej treści (zob. Za 1,3b-4b).

W czwartek po Popielcu godzina przedpołudniowa podejmuje ten sam temat w czytaniu z proroka Izajasza: Niechaj bezbożny porzuci swą drogę i człowiek nieprawdy swoje knowania; niech się nawróci do Pana (por. Iz 55,7)⁴⁵. W Modlitwie południowej tego dnia autor Pwt (30, 2-3a) stwierdza, że powrót do Boga spowoduje powrót z wygnania⁴⁶. Św. Jakub w Nieszporach mówi o nawróceniu w słowach: Oczyszćcie ręce, grzesznicy, uświęćcie serca; przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was (por. Jk 4,8)⁴⁷.

Prorok Jeremiasz podejmuje tę samą myśl w Modlitwie południowej z piątku tegoż tygodnia, między innymi w słowach: Nawróćcie się do Mnie, wróćcie, synowie wiarołomni (por. Jr 3,12.14a)⁴⁸. Św. Jakub w Nieszporach tego dnia stwierdza, że nawracający bliźniego wybawia jego duszę od śmierci i zakrywa liczne własne grzechy (zob. Jk 5,19-20)⁴⁹.

Obmyjcie się, bądźcie czyści, usuńcie zło waszych uczynków sprzed moich oczu, przestańcie czynić zło, zaprawiajcie się w dobrym – woła prorok Izajasz w Jutrzni z soboty po Popielcu (por. Iz 1,16-17a)⁵⁰. Radykalna przemiana ujawni się w pełnieniu uczynków miłości bliźniego. Bóg czeka na to, jest przebogaty w swoim miłosierdziu a widząc zdecydowane oznaki nawrócenia, gotów jest przebaczyć każdy grzech. Podobną myśl widzimy w czytaniu Modlitwy południowej.

⁴⁴ Zob. LG, s. 48, także s. 97, 146, 195 i 246.

⁴⁵ LG, s. 54, także s. 104, 153, 202 i 253.

⁴⁶ Zob. LG, s. 55, także s. 104-105, 153, 203 i 254.

⁴⁷ LG, s. 55, także s. 105, 154, 203 i 254.

⁴⁸ LG, s. 61, także s. 111, 160, 209 i 261.

⁴⁹ Zob. LG, s. 62, także s. 111, 161, 210 i 261.

⁵⁰ LG, s. 67, także s. 116, 165, 214 i 266.

W Modlitwie przedpołudniowej autor Apokalipsy zachęca do otwartego serca dla Boga, do nawrócenia i gorliwości (zob. Ap 3,19-20)⁵¹.

Prorok Izajasz w Modlitwie południowej z pierwszej niedzieli Wielkiego Postu stwierdza, że nawrócenie jest niezbędne dla naszego zbawienia (ocalenia) (zob. Iz 30,15)⁵².

Prorok Joel w Jutrzni z wtorku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu woła: Nawróćcie się do Mnie całym swym sercem przez post i płacz, i lament; rozdzierajcie jednak wasze serca, a nie szaty (por. Jl 2,12)⁵³. Chodzi więc przede wszystkim o prawdziwe poruszenie i przemianę wewnętrzną.

6. Pokuta i nawrócenie w prośbach

Liturgia godzin jest nieustanną modlitwą uwielbienia Boga za dzieło stworzenia i odkupienia dokonane przez Chrystusa⁵⁴. Ale wyraża też „życzenia i pragnienia wszystkich wiernych”⁵⁵. W Jutrzni i Nieszporach po powtórzonej antyfonie przy pieśniach Zachariasza i Maryi następują właśnie prośby. Historia wskazuje, że „w codziennej modlitwie Izraelitów znane było przejście od modlitwy uwielbienia i dziękczynienia do modlitwy błagalnej”⁵⁶. Taką praktykę przyjęli również chrześcijanie pierwszych wieków. Błagania wstawieniowe włączono wówczas do modlitw porannych i wieczornych. Dlatego znalazły się one w naszej Jutrzni i Nieszporach⁵⁷. Prośby znajdujące się po kantykach Zachariasza i Maryi dostosowane są do głównego tematu dnia czy okresu liturgicznego. Stąd też tak typowy dla Wielkiego Postu temat pokuty i nawrócenia znalazł się również w prośbach, obok innych wspomnianych elementów Liturgii godzin.

Nie ma nawrócenia bez oczyszczenia serca. O to prosimy na początku Wielkiego Postu w Jutrzni ze Środy Popielcowej (wprowadzenie do wezwań). Ostatnia prośba sugeruje czynną pokutę zewnętrzną: umartwienie ciała, które daje udział w śmierci Chrystusa⁵⁸. Konkluzją tych próśb jest modlitwa końcowa, wzywająca do wyrzeczeń, które umacniają w walce ze złym duchem.

Prośba z Jutrzni piątku po Popielcu, powołując się na łotra wiszącego obok Chrystusa, podkreśla, że Bóg przebacza pokutującemu. Ta prośba, obok innych

⁵¹ Zob. LG, s. 68, także s. 118, 166, 216 i 268.

⁵² Zob. LG, s. 77, także s. 125, 175 i 224.

⁵³ LG, s. 89, także s. 138, 187 i 237-238.

⁵⁴ Zob. *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, nr 15. [dalej: IGLH] Por. Cz. Krakowiak, *Modlitwy wstawieniowe i oracje*, „Ateneum Kapłańskie” T. 101, z. 1 (1983), s. 77.

⁵⁵ IGLH, nr 17.

⁵⁶ Cz. Krakowiak, *Modlitwy...*, s. 77.

⁵⁷ Zob. J. Skorodiuk, *Liturgia godzin modlitwą dziękczynną*, w: J. Misiurek, J.M. Popławski, K. Burski (red.), *Homo orans*, t. VI, Lublin 2005, s. 45.

⁵⁸ Zob. LG, s. 47, także s. 145 i 246.

wzewań, powtarza się kilkakrotnie w omawianym okresie liturgicznym⁵⁹. Modlitwa tego dnia mówi o zewnętrznych wyrzeczeniach, którym powinna towarzyszyć prawdziwa odnowa ducha. Przy Nieszporach tego piątku jest prośba, abyśmy przez pokutę coraz ściślej jednoczyli się z męką Odkupiciela⁶⁰. Pokuta zewnętrzna ma sens o tyle, o ile tak jest rozumiana.

6.1. Pierwszy tydzień Wielkiego Postu

W pierwszych Nieszporach niedzieli mamy prośbę, aby grzesznicy nawrócili się przez wiarę i pokutę⁶¹. Natomiast w Jutrzni z tej niedzieli znajdujemy prośbę o pomoc Bożą, abyśmy postępowali w nowości życia⁶². Prośby z drugich Nieszporów zwracają naszą uwagę na odrodzenie do nieskazitelnego życia oraz nawrócenie grzeszników na wzór mieszkańców Niniwy⁶³.

Modlitwa z poniedziałku jest prośbą o łaskę nawrócenia, aby okres pokuty odnowił nasze życie⁶⁴.

Modlitwa z kolejnego dnia zwraca uwagę na umartwienie ciała, które jest środkiem do oczyszczenia duszy. Opanowanie ciała przez wstrzemięźliwość prowadzi do odnowy ducha. To myśl przewodnia modlitwy ze środy. Modlitwa z piątku zawiera podobną treść. Nieszpory tego dnia zawierają prośbę o Bożą pomoc wiernym w pokutnych czynach umartwienia, o podtrzymanie w walce ze złem⁶⁵.

W czwartek natomiast, w Jutrzni, prosimy Chrystusa, aby uleczył naszą naturę upadłą wskutek grzechu Adama⁶⁶ oraz o łaskę, aby szczerze nawrócenie pogłębiało naszą przyjaźń z Nim⁶⁷.

6.2. Drugi tydzień Wielkiego Postu

W pierwszych Nieszporach niedzieli prosimy Boga, abyśmy mogli zwlec z siebie starego człowieka i stali się nowym człowiekiem na wzór Chrystusa, abyśmy przez pokutę dostąpili odpuszczenia grzechów⁶⁸.

⁵⁹ Zob. LG, s. 61, także s. 159, 260, 336, 342, 350 i 356.

⁶⁰ Zob. LG, s. 63, także s. 161, 262, 331, 338, 345, 352 i 359.

⁶¹ Zob. LG, s. 71, także s. 169 i 270.

⁶² Zob. LG, s. 76, także s. 174, 275 i 392.

⁶³ Zob. LG, s. 78, także s. 177 i 278.

⁶⁴ Zob. LG, s. 83.

⁶⁵ Zob. LG, s. 112, także s. 210 i 310.

⁶⁶ Zob. LG, s. 103, także s. 202 i 300.

⁶⁷ Zob. LG, s. 104, także s. 202 i 301.

⁶⁸ Zob. LG, s. 120, także 218.

6.3. Trzeci tydzień Wielkiego Postu

W prośbach niedzielnej Jutrznii powtarza się charakterystyczna aklamacja: Stwórz w nas, o Panie, nowego ducha⁶⁹. Podobnie należy rozumieć aklamację z prośb Jutrznii soboty piątego tygodnia: Niech Twoja łaska odnowi nas, Panie⁷⁰. Nowość życia jest przede wszystkim dziełem Bożego miłosierdzia, Bożej łaski. Dlatego w najbliższy piątek podczas Jutrznii prosimy: Przemień naszą oporną wolę⁷¹. Natomiast w Jutrznii z poniedziałku drugiego tygodnia i analogicznie czwartego tygodnia omawianego okresu, wołamy: Udziel nam ducha modlitwy i pokuty⁷². Paralelny tekst łatwo zauważyć w prośbach z Nieszporów wtorku tego (czwartego) tygodnia: Porusz sumienia tych, którzy odeszli od Ciebie z powodu grzechów i zgorzeń; niechaj wrócą do Ciebie⁷³. Nieszpory z poniedziałku wskazują na to, że odnowienie i oczyszczenie Kościoła dokonuje się permanentnie przez pokutę⁷⁴.

6.4. Czwarty tydzień Wielkiego Postu

Wtorek tego tygodnia ma charakterystyczną modlitwę dnia: Miłosierny Boże, niech okres pokuty i modlitwy przygotuje serca Twoich wiernych, aby mogli godnie przeżyć misterium paschalne i przekazać światu radosną nowinę o zbawieniu⁷⁵.

Modlitwa dnia z czwartku wyraźnie wskazuje, że z jednej strony konieczna jest pokuta osobowa, a z drugiej – Boża łaska⁷⁶. Nawet przyjęcie z radością łaski odnowy nie jest tylko dziełem ludzkim. Do tego także potrzebujemy Bożego wsparcia, o które prosimy w modlitwie następnego dnia.

6.5. Piąty tydzień Wielkiego Postu

Charakterystyczna dla naszych refleksji jest modlitwa z poniedziałku, a szczególnie jej fragment: Boże, spraw, abyśmy porzuciwszy złe przyzwyczajenia, rozpoczęli nowe życie i w ten sposób przygotowali się do udziału w chwale niebieskiej⁷⁷.

Interesujący w naszym temacie jest również fragment modlitwy z czwartku: Wszechmogący Boże, spraw, aby wierni oczyszczeni ze zmyy grzechów trwali w świętym życiu i otrzymali obiecane dziedzictwo⁷⁸.

⁶⁹ LG, s. 174.

⁷⁰ LG, s. 314.

⁷¹ LG, s. 209, także 308.

⁷² LG, s. 132, także 231.

⁷³ LG, s. 240.

⁷⁴ Zob. LG, s. 183, także 284.

⁷⁵ LG, s. 238.

⁷⁶ Zob. LG, s. 253.

⁷⁷ LG, s. 282.

⁷⁸ LG, s. 301.

6.6. Niedziela Palmowa

Godna uwagi jest prośba w pierwszych Nieszporach: Nawróć nas, a nawrócimy się do Ciebie, nasz Boże⁷⁹. Wskazuje ona, że pierwszy impuls w nawróceniu przychodzi od najlepszego Ojca. Potwierdzeniem tego jest jedna z kolejnych prośb z tej godziny: Chryste, spraw mocą swej męki, aby wierni żyli w duchu umartwienia, a przez to przygotowali się do uroczystości Twego zmartwychwstania⁸⁰, oraz fragment modlitwy z Wielkiego Poniedziałku: Wszechmogący Boże, z powodu własnej słabości upadamy w grzechy, daj nam nowe życie⁸¹.

Pokutę i nawrócenie w specyficzny sposób wyrażają wreszcie prośby z Jutrznii Wielkiej Soboty, kiedy to czuwamy przy grobie Zbawiciela: Chryste, spraw, abyśmy umierali dla grzechu, a żyli dla Boga; aby wszyscy, którzy leżą w grobie grzechów, usłyszeli Twój głos i powstali do życia⁸².

7. Zakończenie

Metanoia, jako wewnętrzna przemiana, z jednej strony jest dziełem Bożej łaski, a z drugiej – owocem współdziałania człowieka z tym szczególnym darem. W języku polskim określamy to słowem *pokuta* albo inaczej *nawrócenie*. Ludzki wkład niezbędny w tym procesie to: modlitwa, post, jałmużna, wyrzeczenie się grzechu i dodatkowe czyny pokutne. Nawrócenie ze strony człowieka można rozumieć jako owoc jego pokuty osobistej.

Wielki Post jest sprzyjającym okresem do podejmowania takiej refleksji i do mobilizacji, aby naśladować Chrystusa, który dał nam przykład szczególnej pokuty osobistej. Liturgia Kościoła podejmuje ten temat zarówno przy sprawowaniu Eucharystii, jak i w modlitwie brewiarzowej.

Przedmiotem naszego zainteresowania były teksty Liturgii godzin. Poszczególne jej elementy zaprezentowano w powyższym opracowaniu. Mogliśmy się przekonać, że temat pokuty i nawrócenia wyraźnie występuje w hymnach, psalmodii, czytaniach, zarówno w tych dłuższych z Godziny czytań jak i w czytaniach krótkich innych godzin oraz w prośbach z Jutrznii i Nieszporów. Wnikliwa lektura tych tekstów i pogłębiona refleksja nad nimi, szczególnie w odpowiednim okresie liturgicznym, może skutecznie przyczynić się do naszej właściwej formacji w życiu duchowym.

⁷⁹ LG, s. 323.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ LG, s. 336.

⁸² LG, s. 392.

Summary

Metanoia is the inner transformation of the work of God's grace from one side, and on the other, the result of human interaction with this particular gift. In Polish define the word repentance or conversion otherwise. Human necessary contribution in this process-is: prayer, fasting, almsgiving, renunciation of sin, additional acts of penance. Conversion by man can be understood as the result of personal repentance.

Lent is a favorable period for making such a reflection and mobilization to follow Christ, who gave us example of such a special personal penance. The liturgy of the Church takes this issue both in the celebration of the Eucharist and Prayer of Breviary.

The subject of our interest were texts of Liturgy of the Hours. Individual elements are presented in this study. We have seen that the subject of repentance and conversion is clearly in breviary hymns, psalmody, readings, both with the Long Hours of readings and short another readings of Hours, and Requests of Lauds and Vespers. Close reading of these texts and in-depth reflection on them, can effectively contribute to our right formation in spiritual life.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Andrzej Oworuszko
Rektor WSD Diecezji Siedleckiej

Przemówienie inauguracyjne nowy rok akademicki 2012/2013 w WSD Diecezji Siedleckiej

Uroczyste rozpoczynamy dziś nowy rok formacji i nauki w Wyższym Seminarium Duchownym im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej. Rozpoczynamy go niemalże w tym samym czasie, kiedy w Kościele powszechnym Ojciec Święty Benedykt XVI otwiera Rok Wiary. Przypominane są nam dwie ważne rocznice: zwołania Soboru Watykańskiego II i wydania Katechizmu Kościoła katolickiego. To wszystko każe nam popatrzeć na nowy rok formacyjny w szerszej perspektywie.

W homilii na rozpoczęcie Roku Wiary papież Benedykt XVI powiedział: „Jeśli dzisiaj Kościół proponuje nowy Rok wiary i nową ewangelizację, nie robi tego, aby uczcić jakąś rocznicę, ale ponieważ jest to konieczne nawet bardziej niż przed 50 laty! [...] W minionych dziesięcioleciach postępuje duchowe «pustynnienie». [...] Ale właśnie wychodząc od doświadczenia tej pustyni, od tej pustki, możemy odkryć na nowo radość wiary, jej życiowe znaczenie dla nas [...]. Na pustyni odkrywa się wartość tego, co jest niezbędne do życia; i tak we współczesnym świecie istnieją niezliczone znaki pragnienia Boga, ostatecznego sensu życia, często wyrażane w formie ukrytej czy negatywnej. Na pustyni trzeba nade wszystko ludzi wiary, którzy swym własnym życiem wskazują drogę ku ziemi obiecanej i w ten sposób uobecniają nadzieję. Żywa wiara otwiera serce na łaskę Boga, która uwalnia od pesymizmu. Dziś bardziej niż kiedykolwiek ewangelizowanie oznacza bycie świadkiem nowego życia, przemienionego przez Boga, a w ten sposób wskazywanie drogi”¹.

¹ Benedykt XVI, *Pielgrzymka na pustyniach współczesnego świata*, „L'Osservatore Romano” 11 (2012), s. 9-10.

To doświadczanie pustyni, o którym mówił Ojciec Świąty, jest też, choć w nieco inny sposób, doświadczeniem tych, którzy przychodzą do seminarium. Dokumenty Kościoła przypominają, że seminarium powinno być strefą ciszy, czasem pustyni i przygotowywania się do apostołskiego działania. Właśnie na tę pustynię trzeba dać się wyprowadzić, by doświadczyć, że żyje się z łaski Boga i że jedyna rzecz, której potrzebujemy, to owo życiodajne tchnienie Tego, który nawet na pustyni (gdzie normalnie nie ma życia) ma moc objawić życie. To właśnie tutaj uczymy się wiary, bez której nie jest możliwe prawdziwe życie w pustynniejącym świecie.

Dokumenty Kościoła, traktujące o seminarium, przypominają, że jest ono zakładane po to, aby tym, których Pan powołuje do apostołskiej służby umożliwić przeżycie doświadczenia formacji, jaką Chrystus dał Dwunastu. Przed seminarium stoi więc zadanie wprowadzenia kandydatów do kapłaństwa w relację, jaka istniała między Chrystusem a Apostołami, i która pozostanie niedościgłym wzorem dla całego Kościoła. Powołani do posługi kapłańskiej muszą przebyć drogę, jaką przebyli Apostołowie u boku Chrystusa, i stać się jak oni wspólnotą wychowawczą w drodze. Wyjątkowe miejsce i rola w tej drodze przypada biskupowi, który jest pierwszym przedstawicielem Chrystusa w formacji kapłańskiej (por. PDV, 60).

Dlatego druga perspektywa, o której nie wolno zapomnieć, otwierając nowy rok akademicki, to wydarzenia, które przeżywamy w diecezji i nauczanie naszego biskupa. Rozpoczynamy nowy rok akademicki w pierwszym roku Drugiego Synodu Diecezjalnego. Jego hasło: „Żyjąc mocą chrztu”, przypomina najpierw nam, powołanym do pracy w seminarium, oraz tym, którzy do niego przychodzą, by wejść w to doświadczenie życia z mocy chrztu, że Kościół tworzą ludzie pogrzebani w chrzcie, wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, którzy przeżywają odejście od mentalności starego człowieka i doświadczają przyoblekania się w nowego, według ducha Jezusa Chrystusa.

Kierunek ten został już zarysowany w naszym diecezjalnym programie duszpasterskim „Chrzest w życiu i misji Kościoła”, który od początku stanowi istotny element formacji seminaryjnej. Słuchając naszego pasterza, przekonujemy się bowiem coraz bardziej, że nie tylko parafia, ale także seminarium w jakiejś mierze musi być środowiskiem katechumenalnym, które umożliwiłoby inicjację do wiary, w centrum której stoi ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. W tajemnicy paschalnej Chrystusa Kościół odkrywa rację swego istnienia, niewyczerpalne źródło życia, zacyzn ewangelicznego dynamizmu, podstawę swej misji w świecie i wezwanie do ciągłego nawracania.

Jako wychowawcy w szkole Jezusa słuchamy naszego pasterza, który od początku swej posługi w diecezji przypomina, by w formacji kleryka (potem

prezbitera) kształtować świadomość, że w jego życiu i posłudze może objawić się moc Boga, której on będzie w uległości służył.

Wychowanie w seminarium nie może bazować na wzbudzaniu w kleryku woli przez różne motywacje oraz nakazy i zakazy. W seminarium „chodzi o uczenie się, jak można korzystać z uzdolnienia danego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Jest to ukazanie perspektywy płynącej z obietnicy danej przez Ewangelię, a mianowicie tego, że Bóg jest gotów czynić we mnie i przeze mnie swoje dzieło, gdy Mu uwierzę, a zawierając Mu, pozwolę, aby On we mnie działał swoją mocą”².

Z takim nastawieniem myślimy o przyszłych wyzwaniach naszych absolwentów. Wielką wagę przykładamy do kształtowania postaw odpowiedzialnych, dyspozycyjnych, a przede wszystkim szczerych i oddanych bez reszty misji, która ich czeka. Jako wychowawcy, razem z alumnami słuchamy słowa Bożego i razem sprawujemy święte czynności w liturgii, by dawać świadectwo, że Bóg może objawiać swoją moc w nas i przez nas. Misja, do której przygotowują się nasi alumni, a także styl życia, który musi nas odróżniać od innych, to – najkrócej mówiąc – służba głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, który z katedry krzyża nie tylko uczy, ale i swoim przykładem wskazuje, że żyć to umrzeć dla siebie i dla swoich pomysłów na życie. Ta misja to nic innego, jak wnoszenie nadziei i radości tam, gdzie ludzie cierpią z powodu braku sensu życia.

Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej rozpoczyna dziś uroczyste 94 rok swej działalności, licząc od 8 października 1919 roku, kiedy to, w pierwszym roku odrodzenia Rzeczypospolitej, ówczesny biskup diecezji Henryk Przeździecki stworzył seminarium przy kościele katedralnym w Janowie Podlaskim.

Tak jak w poprzednich latach, tak i w tym roku przygotowywanie alumnów do kapłaństwa będzie się dokonywało zgodnie ze wskazaniem Kościoła, nad którymi zawsze czuwa biskup diecezji, oraz zgodnie z dyrektywami Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, do którego nasza uczelnia jest afiliowana.

Miniony rok akademicki był czasem dość dużej aktywności naszego środowiska seminaryjnego, tworzonego zarówno przez samych alumnów, jak i przez moderatorów i wykładowców. Klerycy brali udział w kilku konferencjach i sympozjach organizowanych przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Czynny udział w naukowych sympozjach i konferencjach brali pracownicy naukowcy naszego seminarium.

² Z. Kiernikowski, *W mocy słowa i sakramentu*, Warszawa 2011, s. 509.

Wyrazem i świadectwem ich aktywności naukowej jest między innymi wydawany przez seminarium rocznik naukowy „Teologiczne Studia Siedleckie”, który od tego roku jest czasopismem punktowanym, oraz liczne artykuły ukazujące się w ogólnopolskich czasopismach naukowych.

Formacyjny charakter ma zakrojona na dosyć szeroką skalę posługa kleryków w instytucjach pomocy społecznej, między innymi w hospicjum, w Domu Księży Emerytów, w domu dziecka w Kisielanach, wśród dzieci z dużym stopniem niepełnosprawności intelektualnej w Stoku Lackim, czy w świetlicy srodowiskowej Caritas. Dużo pracy wkładają nasi alumni w organizowanie Koczowiska Ministrantów, które ma charakter powołaniowy a odbywa się w czerwcu w murach naszej Alma Mater, oraz Jerycha Młodych w sanktuarium w Pratuliniu, a także corocznych rekolekcji powołaniowych dla młodzieży męskiej.

Konieczność formacji pochrzcielnej, także wśród kandydatów do prezbiteratu, a później wśród prezbiterów, zgodnie ze wskazaniem naszego biskupa, jest nie tylko propozycją, ale jawi się jako potrzeba czasu. Dlatego klerycy mają możliwość wysłuchania katechez Drogi Neoaktechumenalnej, a później mogą także wejść do wspólnoty Drogi, by tam przeżywać formację katechumenalną. Na różnych etapach tej formacji jest dziś kilku naszych kleryków.

Z wielką satysfakcją wspomnieć trzeba o udziale naszych kleryków w formacji Ruchu Światło-Życie. Ponad połowa naszych alumnów bierze czynny udział w formacji oazowej w ciągu roku, dzięki czemu ich wakacyjna formacja rekolekcyjna oraz posługa podczas rekolekcji oazowych stają się coraz owocniejsze. Przygotowywane celebracje słowa Bożego w oazowej wspólnotcie stają się miejscem dzielenia się doświadczeniem działania Boga w ich życiu i szansą do poddawania się temu Słowu, by być na wzór posłusznego Sługi Pana.

W minionym roku akademickim w siedleckim seminarium miały miejsce niewielkie zmiany personalne. W listopadzie odszedł z grona moderatorów ks. dr Paweł Kindracki, prefekt, który został skierowany do pracy w Wydziale Nauczania, a w jego miejsce prefektem został mianowany ks. Łukasz Gomółka, doktorant prawa kanonicznego w KUL. W czerwcu, pod koniec roku akademickiego, grono moderatorów opuścił również ks. prałat Mieczysław Lipniacki, ojciec duchowny, który przeszedł na emeryturę, a w jego miejsce z dniem pierwszym września Biskup Siedlecki ojcem duchownym mianował ks. Jarosława Sutryka, dotychczasowego prefekta w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym w Siedlcach.

Z początkiem nowego roku akademickiego do grona wykładowców naszej uczelni biskup siedlecki Zbigniew Kiernikowski włączył ks. mgr. Krzysztofa Piórkowskiego, doktoranta psychologii w KUL, a zwolnił z prowadzenia zajęć ks. dr. hab. Mariana Stepulaka. Nowy rok akademicki 2012/2013 rozpoczyna więc grono 11 wychowawców: rektor, czterech prefektów, świecka osoba

konsekwowana, czterech ojców duchownych i dyrektor ds. ekonomicznych, oraz 46 wykładowców. Dotychczasowym pracownikom siedleckiego seminarium wyrażamy wdzięczność za ich trud i poświęcenie. Tym zaś, którzy dopiero podejmują się zadań w naszej wspólnocie, życzę obfitości Bożych darów, zwłaszcza zaś otwartości na działanie Ducha Świętego.

Uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego w siedleckim seminarium jest również okazją do wyrażenia wdzięczności wszystkim, dzięki którym nasze seminarium może funkcjonować, wszystkim, którzy nas wspierają materialnie i duchowo. Wielką wdzięczność jesteśmy wszyscy winni przede wszystkim Bogu. On sprawił, że jest kolejna inauguracja, bo są klerycy. Ten rok akademicki rozpoczyna 53 alumnów, z tego dziewięciu na pierwszym roku.

Rozpoczynając nowy rok studiów i formacji, zwracam się do naszych studentów, zwłaszcza zaś do studentów pierwszego roku. Bł. Jan Paweł II w swojej książce „Dar i tajemnica”, napisanej w 50 rocznicę święceń kapłańskich, napisał: „W świetle długiego doświadczenia, pośród tylu przeróżnych sytuacji, nabrałem przekonania, że tylko z gleby kapłańskiej świętości może wyrastać skuteczne duszpasterstwo. Najgłębszym sekretem prawdziwych sukcesów duszpasterskich nie są bowiem środki materialne, zwłaszcza «środki bogate». Trwałe owoce duszpasterskich trudów rodzą się na podłożu kapłańskich serc”³. Trwałe owoce formacji do kapłaństwa rodzą się na glebie kleryckich serc otwartych na spotkanie Jezusa w tajemnicy wiary, jaką jest Eucharystia. Tu najpełniej alumn uczy się, co znaczy „dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 10,45). Niech te słowa, drodzy uczniu, towarzyszą Wam w formacji do kapłaństwa, które autentycznie spełnia się wyłącznie w wielkodusznej darze z samego siebie.

Wyrażając naszą wdzięczność Bogu, nie zapominamy także o tych, których Bóg stawia na naszej drodze i których spotykamy, pełniąc swoją posługę w siedleckim seminarium. Serdecznie dziękujemy biskupowi Zbigniewowi Kiernikowskiemu za wielką troskę o seminarium duchowne i za ojcowskie serce okazywane alumnom. Dziękujemy za spotkania formacyjne z moderatorami. To w czasie tych spotkań poznajemy Twoje, Księżo Biskupie, wielkie doświadczenie i uczymy się wiary. Dziękujemy za wspieranie nas i pomoc zwłaszcza wtedy, gdy tego najbardziej potrzebujemy.

Słowa wdzięczności kieruję do całego duchowieństwa naszej diecezji: pracowników prześwietnej Kurii Biskupiej, księży dziekanów, proboszczów, wikariuszów i wszystkich zaangażowanych duszpastersko. To w dużej mierze dzięki waszej pracy siedleckie seminarium może egzystować i ma studentów.

Słowa wdzięczności kieruję do władz Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, sekcji św. Jana Chrzciciela, a czynię to na ręce obecnego wśród nas

³ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 27.

ks. infułata prof. dr. hab. Stanisława Kura. Jestem przekonany, że rozpoczynający się nowy rok akademicki wpisze się dobrze w historię owocnej współpracy między naszymi uczelniami.

Serdeczne podziękowanie kieruję w stronę wszystkich moderatorów, wychowawców, wykładowców i pracowników naszego seminarium, księży i osób świeckich. To wasza, pełna poświęcenia praca naukowa i formacyjna kształtuje naszych kleryków. Rozeznającym swoje powołanie pomagacie wybrać właściwą drogę, potrzebującym rady i pomocy wskazujecie konkretne rozwiązania, a umocnionym w powołaniu przypominacie o konieczności stałej współpracy z łaską Bożą.

Dzisiejsza inauguracja każe z jednej strony wspominać i podsumować to, co minęło, ale z drugiej – wyciągnąć wnioski na przyszłość. Trzeba nam dziś uświadomić sobie, ile to już Bóg uczynił w naszym życiu, ile cierpliwości i dobroci okazywał każdemu z nas z osobna i całej wspólnoty seminaryjnej. Świadomość tego wszystkiego może być solidnym fundamentem dla podjęcia zadań i wyzwań, które otrzymamy, i które staną przed nami w tym roku akademickim.

Niech wykonywanie zadań, które Bóg przed nami stawia, coraz pełniej budzi w nas świadomość, że droga, którą idziemy, nie jest dziełem przypadku; że została zaplanowana i wybrana przez Boga, który stale nam towarzyszy. I na tej drodze, przez doświadczenie Jego obecności i dobroci, jesteśmy powołani, by wprowadzać we wspólnotę życia z Nim tych, których spotykamy.

Nowy 94 rok akademicki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej uważam za otwarty.

Quod bonum, felix, faustum, fortunatumque sit.

Ks. Waldemar Mróz
WSD Siedlce

Przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej.

Sprawozdanie z dziesiątego Sympozjum Liturgicznego Diecezji Siedleckiej

Już po raz dziesiąty w Siedlcach odbyło się diecezjalne sympozjum liturgiczne z cyklu *Chrzest w życiu i misji Kościoła*. Spotkanie miało miejsce w sali Centrum Kultury i Sztuki, w sobotę 20 października 2012 r. Uczestnicy siedleckich sympozjów liturgicznych podejmują refleksję nad sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego. W ubiegłym roku przedmiotem takiej refleksji była tajemnica Eucharystii, a konkretnie moc, którą w niej otrzymujemy, a która uzdalnia do przeżywania swego życia na sposób daru.

Tematem wiodącym tegorocznego spotkania było przygotowanie do I Komunii św. Ks. Waldemar Mróz, przewodniczący Komisji liturgicznej diecezji siedleckiej, który rozpoczął sympozjum, nakreślił problematykę poruszaną podczas dotychczasowych spotkań, przywitał uczestników spotkania (ok. 250 osób) oraz przedstawił program. W tym roku obejmował on wystąpienia prelegentów, dwie dyskusje, Modlitwę w ciągu dnia z Liturgii godzin oraz wspólną agapę.

Do wygłoszenia referatów zostali zaproszeni: ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz – kapłan diecezji wrocławskiej, profesor katechetyki na Wydziale Teologicznym i pedagogiki religii na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ks. mgr lic. Wojciech Hackiewicz – diecezjalny duszpasterz młodzieży, wykładowca teologii fundamentalnej w WSD Diecezji Siedleckiej oraz w Instytucie Teologicznym w Siedlcach; pani dr hab. Urszula Dudziak – adiunkt w Katedrze Życia Społecznego Rodziny Instytutu Nauk o Rodzinie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doradca życia rodzinnego, prelegentka kursów przedmażeńskich w ramach Duszpasterstwa

Rodzin Archidiecezji Lubelskiej, członek Krajowego Zespołu Promocji Naturalnego Planowania Rodziny, powołanego przez ministra zdrowia, ministerialny rzeczoznawca podręczników wychowania do życia w rodzinie; ks. mgr Karol Jakubiak – wikariusz parafii katedralnej p.w. Niepokalanego Poczęcia NMP w Siedlcach, oraz małżeństwo z tej parafii, które dało świadectwo przeżywania formacji rodziców dzieci przygotowujących się do I Komunii św.

W pierwszym referacie ks. Hackiewicz przedstawił wyniki ankiety (raczej sondy duszpasterskiej), przeprowadzonej w 2007 roku, skierowanej do katechetów i rodziców, odnoszącej się do programów parafialnych, mających za cel przygotowanie dzieci do I Komunii św. Ankieta zawierała 13 otwartych pytań. Na początku wystąpienia prelegent wyjaśnił motyw postawienia tych pytań, a w dalszej części wypowiedzi ankietowe, zebrane w trzy główne tematy: 1) wiek inicjowanych dzieci; 2) kształtowanie świadomości rodziców, zobowiązanych do katolickiego wychowania swoich dzieci; 3) forma świętowania dnia I Komunii św. oraz towarzyszące temu świętowaniu nowe zjawiska kulturowe. Analizując powyższe zagadnienia, ks. Hackiewicz przywołał bardziej charakterystyczne wypowiedzi ankietowe, zarówno katechetów jak i rodziców dzieci.

W drugim wystąpieniu pani Urszula Dudziak, posługując się prezentacją multimedialną, ukazała pedagogiczno-psychologiczne aspekty przygotowania dziecka do spowiedzi i I Komunii św. Temat został zrealizowany w trzech punktach: 1) Eucharystia jako największy skarb; 2) religijny rozwój dziecka; 3) rola rodziców i porady dla nich oraz wskazania dla katechetów i duszpasterzy. Wychodząc od tego, co Jezus mówił o spożywaniu swojego Ciała i Krwi oraz przywołując nauczanie Kościoła o Eucharystii, ukazała, że dziecko już w wieku 5-6 lat jest zdolne do korzystania z sakramentu pokuty, gdyż ma już wtedy rozeznanie co jest dobre, a co złe i jest zdolne ocenić swoje postępowanie. Ukazując przykłady kanonizowanych dzieci, stwierdziła, że dziecko jest zdolne także do zrozumienia Eucharystii. Pani Prelegent podkreśliła, że podstawową rolę w przekazaniu i rozwijaniu wiary u dzieci mają rodzice. Najbliższa rodzina stanowi główne środowisko rozwoju religijnego dziecka. Na końcu swojego wystąpienia Prelegentka mówiła o dalszym i bezpośrednim przygotowaniu do momentu przyjęcia I Komunii św.

Po tym wystąpieniu nastąpiła dyskusja. Po niej głos zabrał Ks. Bagrowicz z Torunia. Wygłosił referat pt. *Katechetyczny i eklezjalny wymiar przygotowania dzieci do Pierwszej Komunii Świętej*. Wykład został zrealizowany w następujących punktach: Ku doświadczeniu udziału dziecka w Eucharystii; Wychowanie eucharystyczne wychowaniem do życia w Kościele; Inicjacja jako stopniowe wtajemniczenie w Eucharystię. Analizując sytuację katechizowanych dzieci, Prelegent ukazał przyczyny utraty kontaktu z Eucharystią pewnej części dzieci po uroczystości I Komunii św. Wśród bolączek, jakie należy wymienić

w przygotowaniu do niej, Ks. Profesor wyróżnił tę, że I Komunię św. często traktuje się jako oderwany element w wychowaniu dziecka, a zapomina się, że jest ona wpisana w cały proces inicjacji w chrześcijaństwo. Podkreślił, że oprócz tego, że I Komunia św. jest dla dziecka pierwszym świadomym wejściem w życie Jezusa Chrystusa, jest także wejściem w życie Kościoła. Przypominał, że w formacji religijnej dzieci nie można zaniedbać tego eklezjalnego wymiaru Eucharystii. W przeciwnym razie zrodzi się niewłaściwe jej rozumienie. W ostatnim punkcie przypomniał, że formacja religijna ma charakter inicjacyjny i katechumenalny oraz podkreślił wagę wprowadzenia w znaki religijne, zarówno dzieci jak i rodziców. W podsumowaniu Prelegent wyakcentował to, że inicjacja eucharystyczna nie może być oderwana od codziennego życia.

Następnym prelegentem był Ks. Biskup Kiernikowski, gospodarz sympozjum, który przedstawił referat na temat: *Formacja inicjacyjna rodziców dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej*. Na początku zaznaczył, że inicjacja to kwestia pewnej całości, na którą składa się życie rodziny i wspólnoty parafialnej. Najlepszym środowiskiem dla tej inicjacji jest rodzina. Ważne, żeby rodzice zdawali sobie sprawę, że w przygotowaniu dziecka do I Komunii św. chodzi o wprowadzenie go w misterium paschalne Jezusa Chrystusa, a nie o zdanie przez dziecko egzaminu. Nikt lepiej nie przekaze tej prawdy, jak rodzice. Inni mogą wspomagać. Biskup Siedlecki ukazał, że bardzo ważnym aspektem w mówieniu o Komunii św. i w ogóle o Eucharystii jest jej wspólnototwórczy wymiar. Nawiązując do sakramentu chrztu, Biskup Zbigniew przypomniał, że Komunia św. nie jest przede wszystkim przyjęciem Pana Jezusa, ale wejściem w Jego tajemnicę, która jest zainicjowana w życiu wierzącego przez chrzest. Prelegent wskazał na problem naszych czasów, związany z sakramentami. Jest nim to, że zostało przeakcentowane przygotowanie do sakramentów, a wielu nie potrafi poradzić sobie z ich właściwym przeżywaniem. Jako problem Biskup widzi także zbyt mocny nacisk na przygotowanie dzieci, a małą troskę o właściwe przeżywanie Eucharystii przez dorosłych – ich rodziców.

Przygotowaniu dzieci i rodziców do Pierwszej Komunii św. w parafii katedralnej było poświęcone ostatnie wystąpienie. Ks. Karol Jakubiak, wikariusz parafii katedralnej, podzielił się kilkuletnim doświadczeniem pracy z rodzicami dzieci przygotowujących do I Komunii św. Oprócz katechez (z cyklu duszpasterskiego programu diecezjalnego *Chrzest w życiu i misji Kościoła*), które głosił, jako cenne w formowaniu dorosłych wskazał spotkania w małych grupach nad tekstami biblijnymi i celebracje słowa Bożego. Jak zaznaczył ks. Karol, spotkania rodziców nie skończyły się wraz z Pierwszą Komunią św. dzieci. W dalszym ciągu jest grupa osób, które każdego tygodnia spotykają się i uczestniczą w formacji dorosłych przy parafii. Następnie głos zabrali sami rodzice. Państwo Ługowscy dali świadectwo o tym, jak są potrzebne i jak owocują w ich życiu te formacyjne spotkania.

Na zakończenie oficjalnej części była celebracja Modlitwy w ciągu dnia. Po niej wszyscy uczestniczyli w agapie, która zakończyła sympozjum.

Każdego roku materiały z siedleckich sympozjów ukazują się drukiem. Dostępne są w księgarni diecezjalnej. Kolejne sympozjum, które odbędzie się jesienią 2013 roku, również będzie poświęcone I Komunii św.