

**TEOLOGICZNE  
STUDIA  
SIEDLECKIE**

Rok 3 (2006)



# TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok III (2006)  
Siedlce

**Komitet Redakcyjny:** ks. dr Wiesław Kazimieruk (redaktor naczelny), ks. dr Andrzej Oworuszko (sekretarz), ks. dr Krzysztof Baryga, ks. dr Andrzej Kiciński, ks. dr Jacek Wojda ks. mgr lic. Remigiusz Niewęgowski.

**Rada Naukowa:** bp dr hab. Zbigniew Kiernikowski, prof. UMK, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL, ks. dr hab. Dariusz Kotecki, UMK, ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, AP, ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW, ks. dr hab. Jan Miazek, prof. UKSW, ks. dr hab. Kazimierz Misiaszek, prof. UKSW

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  
skr. pocz. 100  
tel. + 48 (025) 63 157 61  
[www.wsd.siedlce.pl](http://www.wsd.siedlce.pl)

**Druk:**

Zakład Usługowo Poligraficzny SPRINT  
Siedlce tel. 025 644 63 10

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. Marian Bednarczyk <i>Problemy literackie perykopy Łk 1,5</i> .....	9
Ks. Wiesław Kazimieruk - WSD Siedlce <i>„Źródło i szczyt”. Niektóre aspekty eucharystii w świetle wybranych publikacji ks. Franciszka Blachnickiego</i> .....	53
Ks. Paweł Kindracki - KUL <i>Postawy religijne młodzieży a modlitwa różańcowa</i> .....	73
Ks. Roman Krawczyk - Akademia Podlaska <i>Ps 72. Modlitwa o idealnego króla przyszłości</i> .....	89
Ks. Kazimierz Matwiejuk, WSD Siedlce <i>Koinonijny wymiar Eucharystii</i> .....	101
Ks. Sławomir Mazur <i>Wartość czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej</i> .....	113
Ks. Marek Paluszkiwicz - KUL <i>Ojcowskie prawa i obowiązki w świetle adhortacji Jana Pawła II „Redemptoris custos”</i> .....	127
Ks. Marian Stepulak - KUL <i>Cnoty a rozwój moralny i religijny człowieka</i> .....	139
Ks. Jan Turkiel <i>Sens terminu minHâ w księgach Rodzaju, Kapłańskiej i Liczb</i> .....	155
Ks. Leszek Walęciuk <i>Papieska antropologia człowieka pracy</i> .....	171
Ks. Grzegorz. Zarazinski - WSD Siedlce <i>Eucharystia – Soborowa myśl teologiczna w dzisiejszej rzeczywistości</i> .....	183
Ks. Jan Zowczak - UKSW Warszawa <i>Wybór zawodu nauczyciela a zasady katolickiego wychowania</i> .....	191

---

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Magdalena Krzewska (rec)

*Janusz Mariański, Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne, Lublin 2005* ..... 215

Ks. Dariusz Lipiec (rec)

*Ks. Jacek Goleń, Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne, Rzeszów 2006* ..... 221

Ks. Dariusz Lipiec (rec)

*Ks. Mieczysław Olszewski, Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologiczno – pastoralne, Białystok 2005* ..... 225

Ks. Bernard Błoński

*Sprawozdanie z działalności formacyjnej Wyższego Seminarium Duchownego im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej w roku akademickim 2005/2006* ..... 231

# ARTYKUŁY





Ks. Marian Bednarczyk  
WSD Siedlce

## PROBLEMY LITERACKIE PERYKOPY Łk 1,5-25

Wśród polskich publikacji naukowych na temat ewangelii dzieciństwa według Łukasza nie ma takiej, która byłaby poświęcona perykopie Łk 1,5-25. Zwykle rozpatrywano zagadnienia związane z tym tematem w łączności z relacją o zwiastowaniu narodzin Jana, gdyż rzeczywiście stanowią one całość tak pod względem literackim, jak i treściowym. Okazało się, że w tych ogólnych ujęciach nie było możliwe pełne odkrycie zagadnień literackich, a co za tym idzie i treściowych opowiadania o zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela. Poniżej zajmiemy się tylko zagadnieniami literackimi z pominięciem krytyki tekstu, gdyż perykopa Łk 1,5-25 posiada nieliczne i małej wagi warianty w kodeksach.

Zadanie, jakie sobie stawiamy jest następujące: poprzez analizę literacką tekstu w świetle wypracowanych metod badawczych ustalić najbardziej prawdopodobną budowę literacką Łk 1,5-25 zastosowaną przez Łukasza. W celu przedstawienia poszczególnych etapów naszych rozważań zebrany materiał zostanie usystematyzowany w następującym porządku:

- 1/ miejsce perykopy Łk 1,5-25 w ewangelii dzieciństwa i jej paralela do Łk 1,26-38;
- 2/ język i rodzaj literacki;
- 3/ jej konstrukcja literacka.

### 1. MIEJSCE PERYKOPY Łk 1,5-25 W EWANGELII DZIECIĘCTWA

Aby dotrzeć do prawd zawartych w perykopie Łk 1,5-25, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na jej powiązania z całą ewangelią dzieciństwa. Metoda badawcza – szkoła historii redakcji, zyskała prawo obywatelstwa w badaniach biblistycznych. Zwraca się w niej szczególną uwagę na doniosłość pracy pisarskiej ewangelistów. Chodzi przede wszystkim o wykrycie teologicznego myślenia ewangelisty<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa - Lublin 1966, s. 39 pisze: „Musimy koniecznie dociec, jakie były intencje autora opisującego przeszłość, jaki był jego punkt widzenia”.

Chcąc cel ten osiągnąć, trzeba poznać konstrukcję literacką, według której autor pisał „o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku, aż do dnia, w którym udzielił przez Ducha Świętego poleceń Apostołom, których sobie wybrał, a potem został wzięty do nieba” /Dz 1,1n/. Ona bowiem uwidacznia najwięcej tendencje teologiczne i cel poszczególnego ewangelisty<sup>2</sup>. Poniżej omówimy konstrukcję literacką ewangelii dzieciństwa według Łukasza, aby przy jej pomocy określić bliżej miejsce perykopy Łk 1,5-25.

Badania nad ewangelią dzieciństwa Łukasza mają już swoją historię. Prace uczonych szły w dwóch kierunkach: jedni zajmowali się poszczególnymi perykopami, jak: zwiastowaniem Maryi<sup>3</sup>, Magnificat<sup>4</sup>, narodzeniem Jezusa<sup>5</sup>, Benedictus<sup>6</sup> czy obrzezaniem Jezusa<sup>7</sup>, a innych interesowała całość tekstu Łk 1-2. Do tych ostatnich należy E. Burrows<sup>8</sup>, który w swej pracy wyróżnia następujące części w Łukaszej ewangelii dzieciństwa:

1. Dyptyk o zwiastowaniu i nawiedzeniu Elżbiety
2. Dyptyk narodzeń i nawiedzenia pasterzy

<sup>2</sup> K. Romaniuk., dz. cyt., s. 38; J. Kudasiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, w: Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań - Warszawa 1969, s. 96; tegoż autora *Ewangelie na nowo odczytane*, w: (red.) Bpa B. Bejze, *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 181.

<sup>3</sup> R. Laurentin, *Structure et theologie de Luc I - II*, Paris 1957, s. 191-223, podaje bogatą literaturę specjalistyczną liczącą ponad 70 tytułów i w dalszym ciągu ta perykopa jest przedmiotem zainteresowań, np. L. Moraldi, *L'annunciazione a Maria /Lc 1,26-38/*, w: *Introduzione alla Bibbia*, Torino<sup>2</sup> 1962; M. Zerwick, *...quoniam virum non cognosco /Lc 1,34/*, *Verbum Domini* 37/1959/ s. 212-224 i 276-288; T. Czekala, *Łk 1,34 w egzegezie katolickiej XX w.*, *Collectanea Theologica* 3/1971/ s. 29-40; B. Prete, *Il racconto dell' Annunciazione di Luca*, *Bibbia e Orientale* 15/1973/, s. 75-88.

<sup>4</sup> Np. R. Sciamannini, *Il cantico della visitazione*, w: *Citta di vita* 13/1958/, s. 265-273; L. Ramarosan, *Ad structuram cantici Magnificat*, w: *Verbum Domini* 46/1968/, s. 30-46; S. Grzybek, *Magnificat anima mea Dominum*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17/1964/, s. 238-243; M. Kokot, *Magnificat w świetle psalmów*, *Studia z teologii św. Łukasza*, s. 80-87; R. Schnackenburg, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, w: *Geist und Leben* 38/1965/, s. 344-357.

<sup>5</sup> Np. A. Klawek, *Noc Betlejemaska. Historia czy legenda? Obrona wiarygodności Łk 2,1-20*, Poznań 1921; tegoż autora: *Znaczenie słowa katalyma u Łk 2,7*, w: *Przegląd Teologiczny* /1925/, s. 85-89; L. Legrand, *L'Evangil aux Berger. Assai sur le genre litteraire de Luc 2, 8-20*, w: *Revue Biblique* 75/1968/, s. 161-187.

<sup>6</sup> Np. J. Glinka, *Der Hymnus des Zacharias*, *Biblische Zeitschrift* 6/1962/, s. 215-238; A. Vanheye, *Structure de „Benedictus”*, w: *New Testament Studies* 12 /1965-66/, s. 382-389; F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa*, Lublin 1975, patrz bibliografia s. 112-117.

<sup>7</sup> E. Galbiati, *La circoncisione di Gesù /Lc 2,21/*, *Bibbia e Orientale* 8 /1966/, s. 37-45.

<sup>8</sup> *The Gospel of the Infancy*, Londres 1940

3. Dyptyk wizyta Jezusa w świątyni.

P. Caechter<sup>9</sup> sprowadza całość opowiadań do dwóch części:

1. Dyptyk zwiastowań i nawiedzenia

2. Dyptyk narodzeń i obrzezań oraz prezentację Jezusa w świątyni.

Konkluzją jest opis odszukania dwunastoletniego Jezusa wśród nauczycieli na terenie świątyni.

S. Lyonnet<sup>10</sup> wyróżnia w ewangelii dziecięstwa dwa dyptyki, a sceny konkluzyjne traktuje jako ich poszerzenie. Nawiedzenie Elżbiety jest poszerzeniem pierwszego dyptyku, a prezentacja w świątyni i odnalezienie Jezusa – drugiego.

Wydaje się, że najbardziej przekonująco odczytał strukturę literacką Łk 1-2 R. Laurentin<sup>11</sup>. Zebrał on literaturę, która liczy około 500 pozycji. Według niego Łukaszowa ewangelia dziecięstwa, bazująca zasadniczo na strukturze dyptyku<sup>12</sup>, wypełniona została przez opowiadania zawierające najpierw informację o czasie. Chronologię stosuje Łukasz nie tylko w dużych scenach, jak zwiastowanie /1,5 i 1,26/, w nawiedzeniu /1,39/, narodzeniach /1, 57 i 2,1/, prezentacji Jezusa w świątyni /2,22/ czy Jego pobycie na uroczystościach Paschy /2,42/, ale i w drugorzędnych, np. poczęcie Jana /1,24/ i opisach dwóch obrzezań /1,59 i 2,21/. Trzeba jednak powiedzieć, że nie zawsze Łukasz jest wierny tej zasadzie, np. nie podał czasu składania ofiary kadzielnej przez Zachariasza /1,10/. Następnie autor podaje miejsce poszczególnych scen, a potem dopiero następuje prezentacja i wejście osób „na scenę”. W scenach większych w samym ich centrum umieszczony jest dialog lub kanyk. Świadczy to o kompozycji artystycznej, a nie przypadkowej autora<sup>13</sup>, który całość ewangelii dziecięstwa ujmuje w siedmiu scenach. Treść tych scen została przedstawiona w formie akcji dramatycznej, której autorami są: Jan Chrzciciel, Maryja i Jezus. Inne postacie włączone w tę akcję są jedynie związane z tymi pierwszymi i odgrywają rolę drugorzędną.

Po R. Laurentin były już próby dalszego rozpracowania konstrukcji literackiej Łk 1-2. E. Galbiati<sup>14</sup> sugeruje rewizję dotychczasowych poglądów na temat Łukaszowej ewangelii dziecięstwa. Uczony ten w Łk 1-2 rozróżnia „sceny” i „wiadomości”. „Scenami” nazywa te epizody Łk 1-2, w których akcja rozwija się i jest połączona z dialogiem, a „wiadomością” jest krótka

<sup>9</sup> *Maria in Erdenleben*, Noutestamentliche Mariensstudien, Innsbruck 1955.

<sup>10</sup> *Il racconto dell'Annunciazione*, Scripture 82/1954/, s. 418-422.

<sup>11</sup> *Structure et theologie de Luc I – II*, Paris 1957.

<sup>12</sup> *Structure ...*, dz. cyt., s. 23-42; X. Leon-Dufour, *I Vangeli e la storia de Gesù*, Milano 1967, s. 486; J. Leal, *Vangelo secondo Luca*, Roma 1972, s. 70-71; A. Feuillet, *Jesus et Sa Mère d'apres les récits Lucaniens de l'enfance et d'apres saint Jean*, Paris 1974, s. 151.

<sup>13</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 23-24; G. Leonardi, *L'Infanzia di Gesù*, Padova 1975, s. 115; O. da Spinetti, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, Brescia 1967, s. 72-77.

<sup>14</sup> *La circoncisione di Gesù /Lc 2,21/, BO 8/1966/, s. 37-45.*



wzmianka o charakterze informacyjnym<sup>15</sup>. Według niego opis narodzenia Jana /1, 57-58/ jest „wiadomością”, którą Łukasz przeciwstawia „scenie” narodzenia Jezusa /2,1-20/. Obrzezanie i nadanie imienia synowi Zachariasza jest „sceną” zestawioną z „wiadomością” o obrzezaniu i nadaniu imienia Jezusowi /1,57-67 i 2,21/. Opis prezentacji w świątyni /2,22-39/ jest „wiadomością” przeciwstawioną „scenie” nawiedzenia Elżbiety /1,38-39/.

Propozycje Galbiatiego nie pogłębiają jednak znajomości konstrukcji literackiej Łk 1-2, ponieważ zaproponowany przez niego podział na niniejsze elementy, przynosi jedynie wyjaśnienie dyptyku narodzeń, a zasadniczy szkielet konstrukcji nie zostaje naruszony.

W Łukaszowej ewangelii dzieciństwa akcja rozwija się w tym kierunku, że ukazuje szereg scen poprzedzających narodzenie Jana i Jezusa /1,5-56/, a następnie przedstawiono wydarzenia, które rozgrywają się po ich narodzeniu /1,56-2,52/. Część pierwsza dyptyku zawiera sceny zwiastowania przekazanego Zachariaszowi /1,5-25/ i Maryi /1,26-38/, a w uzupełnieniu opis nawiedzenia oraz Magnificat /1,39-56/.

Część druga dyptyku posiada kilka scen ułożonych w pewnym porządku. I tak mamy: narodzenie /1,57-58/, obrzezanie i objawienie misji Jana wraz z Benedictus /1,59-80/, oraz podobnie jak wyżej: narodzenie z hymnem aniołów /2,1-20/, obrzezanie i objawienie misji Jezusa /2,21-40/. Całość ewangelii dzieciństwa zamyka opis znalezienie Jezusa w świątyni /2,41-52/.

Na podstawie tego co wyżej powiedzieliśmy, sceny ewangelii dzieciństwa możemy ułożyć w następujący sposób:

Zwiastowanie o narodzeniu Jana /1,5-25/                      Zwiastowanie o narodzeniu Jezusa /1,26-38/

Nawiedzenie Elżbiety przez Maryję /1,39-45/  
Magnificat /1,46-56/

Narodzenie Jana /1,57-66/                      Narodzenie Jezusa /2,1-7/  
Benedictus /1,67-79/                      Pasterze u źłóbka /1,8-20/

Ofiarowanie Jezusa w świątyni /2,21-40/  
Znalezienie Jezusa w świątyni /2,41-52/

Jak widzimy autor zastosował tu pewien schemat<sup>16</sup> dość elastyczny<sup>17</sup>, którego cechą charakterystyczną jest budowa symetryczna<sup>18</sup>. Łatwo się przekonać, że

<sup>15</sup> Tamże, s. 38.

<sup>16</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Leipzig 1971, s. 24; J. Leal, dz. cyt., s. 44; G. Leonardi, dz. cyt., s. 115; C. Ghidelli, *Luca. Novissima versione della Bibbia dai testi originali*, Roma 1977, s. 13.

<sup>17</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 23-24; L. Hermans, *L'Infanzia di Gesù nella Bibbia*, Bari 1969, s. 51.

<sup>18</sup> Już dawni autorzy zwrócili uwagę na schematyczne i paralelne ujmowanie relacji przez hagiografa w Łk 1-2. Patrz: B. Allo, *Le récit de l'Annonciation dans Saint Luc*,

opisy zwiastowań i narodzeń odpowiadają sobie nawzajem. Nawiedzenie Elżbiety jest w rzeczywistości uzupełnieniem zwiastowań. Natomiast opis ofiarowania Jezusa i znalezienie Go w świątyni, trudno uznać jako uzupełnienie opisów narodzeń Jana i Jezusa. Elementem łączącym całość Łk 1-2 jest świątynia, w niej bowiem rozpoczyna i kończy się całość opowiadań<sup>19</sup>. Z wyżej dokonanego zestawienia widać, że są dwa zwiastowania: /1,5-25 i 26,38/, dwa opisy narodzeń /1,57-66 i 2,1-20/, dwa kantyki /1,46-56 i 1,67-79/ oraz dwie sceny w świątyni /2,21-40 i 2,41-52/.

Zasadę dwuczłonowości<sup>20</sup>, która jest widoczna w powyższym zestawieniu, stosuje Łukasz nie tylko przy redagowaniu całości materiału /Łk 1-2/, ale również w budowie poszczególnych perykop<sup>21</sup>, zadań i nawet mniejszych elementów kompozycyjnych, jakimi są poszczególne słowa, np. ἀμφότεροι /ww. 6 i 7/, δίκαιοι /ww. 6 i 17/, προβεβηκότας /ww. 7 i 18/, τέκνον /ww. 7 i 17/, ἔσται /ww. 14 i 15/, ἐπιστρέψει /ww. 16 i 17/, τοῦ θεοῦ /ww. 6 i 8/, γὰρ /ww. 15 i 18/, πλησθήσεται /ww. 15 i 23/.

Oto kilka przykładów paralelizmu zdań: „Chłopiec rósł i umacniał się duchem...” /1,80/ i „Dziecię zaś roso i nabierało mocy...”/2,40/. „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” /2,19/ i „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu”/2,15/.

Paralelizmy w poszczególnych zdaniach perykopy Łk 1,5-25.

w. 5	τις ὀνόματι	imieniem	-	τὸ ὄνομα	imię
w. 9	θυμιᾶσαι	kadzenia	-	θυμιάματος	kadzenie
		(złożyć ofiarę)			
w. 11	θυσιαστηρίου	ołtarz	-	θυμιάματος	kadzenie
		kadzenia			
w. 12	ἐταράχθη	przeraził się	-	φόβος ἐπέπεσεν	starch padł
w. 14	χαρά ἀγαλλίαςις	radość	-	χαρήσονται	cieszyć się
		wesele			będzie (wielu)
w. 15	πνεύματος	duchem	-	πνεύματι	duchu
w. 18	πρεσβύτης	stary	-	προβεβηκυῖα	podeszła w
					latach
w. 19	ἄγγελος	anioł	-	Γαβριήλ	Gabriel

w: *Il Congres Marian breton*, Rennes 1908, s. 295-314; A. Durand, *L'Evangile de l'Enfance*, Paris 1908; S. Landesdorfer, *Bemerkungen zu Lk 1,26-38*, w: *Biblische Zeitschrift* 7/1909/, s. 30-48; P. D. Haldi, *L'Infanzia del Salvatore. Studio esegetico e autorico sui primi due capitoli di S. Matteo e di S. Luca*, Roma 1925.

<sup>19</sup> C. Ghidelli, dz. cyt., s. 13.

<sup>20</sup> L. Algisi, *Il Vangelo di S. Luca*, w: *Introduzione alla Bibbia*, Torino<sup>2</sup> 1962, s. 224; G. Saldarini, *Struttura letteraria dei primi due capitoli di S. Luca*, w: *Introduzione alla Bibbia*, dz. cyt., s. 427-432.

<sup>21</sup> O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 75; R. Laurentin, dz. cyt., s. 23-24.



Łatwo również zauważyć, że perykopa Łk 1,5-25 jest tak zbudowana, że szereg terminów użytych w pierwszej części perykopy /1,5-25/ ma swoje odpowiedniki w drugiej /1,18-25/:

w. 5	ταῖς ἡμέραις	w dniach	- w. 25	ἐν ἡμέραις	w dniach
w. 6	ἐναντίον τοῦ θεοῦ	przed Bogiem	- w. 19	ἐνώπιον τοῦ θεοῦ	przed Bogiem
w. 7	προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις	/byli/ posunięci w dniach swoich	- w. 18	προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις	/była/ posunięta w dniach swoich
w. 9	εἰς τὸν ναὸν	do przybytku	- w. 22	ἐν τῷ ναῶ	w przybytku
	εἰσελθὼν	żeby wejść	-	ἐξελθὼν	wyszedł
w. 10	τοῦ λαοῦ	lud	- w. 21	ὁ λαὸς	lud
w. 11	ἄγγελος	anioł	- w. 19	ἄγγελος	anioł
w. 13	γενήσεται	urodzi	- w. 20	γένηται	stanie się

Wyżej stwierdziliśmy, że Łukasz redagując ewangelię dziecięctwa posłużył się schematem. Rodzi się więc pytanie, co było przyczyną takiej decyzji autora?

Prawdopodobnie u podstaw Łukasowego schematu leży wcześniej wypracowany porządek /schemat/ kerygmatyczny<sup>22</sup>, któremu całość opowiadań w ŁK 1-2 została podporządkowana<sup>23</sup>. Powszechnie przyjmuje się, że jeszcze przed tzw. wojną żydowską /r. 66-70/, w więc w czasie, gdy redagowane były listy Pawłowe, istniał taki schemat kerygmatu<sup>24</sup>, który miał wpływ na teologiczne poglądy Łukasza. Treść kerygmatu apostołskiego stanowiło następstwo ściśle określonych wydarzeń, począwszy od działalności Jana Chrzciciela, a skończywszy na Wniebowstąpieniu /Dz 1,21-22/. Ten kerygmat miał dwie wersje<sup>25</sup>: Piotrową i Pawłową. Wersja kerygmatu przypisana Pawłowi, podkreśla Dawidowy rodowód Jezusa /Dz

<sup>22</sup> H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Kommentare und Beiträge zum Alten Nouen Testament*, Düsseldorf 1968, s. 199 i 201; E. Tomaszewski, *Historyczność ewangelii wg Dei Verbum*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 2/1969/, s. 34; C. Ghinelli, *Luca...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>23</sup> Niektórzy ewangelię dziecięctwa nazywają „kazaniem o Bożym Narodzeniu”, patrz: M. Czajkowski, *Biuletyn homiletyczny*, w: *Collectanea Thologica* 41/1971/, s. 128; tegoż autora, *Dwie ewangelie o jednym dzieciństwie*, w: *Tygodnik Powszechny* 24/1970/.

<sup>24</sup> D. M. Stanley, *Nauczanie Kościoła pierwotnego i jego tradycyjny schemat*, w: *Concilium* 1-10 /1966-67/ wydanie polskie, Poznań – Warszawa 1969, s. 605-612.

<sup>25</sup> D. M. Stanley, art. cyt., s. 606-607.

13,23/<sup>26</sup> oraz świadectwo Jana Chrzciciela, uznającego Jezusa za męża znaczniejszego od syna Zachariasza /Dz 13,25/. Piotrowe nauczanie zawierało dwie prawdy: śmierć Jezusa z Jego uwielbieniem przez Boga z jednej i kontrast pomiędzy Jego ziemskim życiem oraz stanem nowo nabytym przez uwielbienie z drugiej strony /Dz 2,23-24.36; 3,13-15; 4,10; 5,30; 10,39-40; 13,27-30/<sup>27</sup>.

Jeżeli przyjmujemy, że Łukasz do ewangelii, która właśnie rozpoczyna się od rozdziału trzeciego, dodaje „preludium 1-2”, to pragnie pokazać Jezusowe lata dziecięce przy pomocy odnalezionej tradycji i w ten sposób chce pogłębić naukę o przyjściu Jezusa<sup>28</sup>. Można przypuszczać, że przez ów dodatek starał się wyjaśnić dokładniej, kto to jest Jezus.

Trzeba wziąć jeszcze pod uwagę fakt, że Kościół apostołowski mocno akcentował charakter prorocki Starego Testamentu, a zasada „zapowiedzi i wypełnienia” znalazła prawo obywatelstwa w ewangeljach<sup>29</sup>. Klasycznym przykładem Łukasowego zastosowania wyżej wymienianej zasady jest właśnie ewangelia dzieciństwa, gdzie wpływ Starego Testamentu na narracje jest znaczny<sup>30</sup>. Słowa, zdania i obrazy wzięte ze Starego Testamentu, „służą do wykazania, że w historii Jezusa wypełniły się obietnice proroków”<sup>31</sup>. Łukasz powiązał zapowiedzi Starego Testamentu z ich realizacją, poczynwszy od lat dziecięcych Jezusa<sup>32</sup>. Dlatego też Łukasz posłużył się w 1,5-25 wyrażaniem πληρωθήσονται εις τον καιρον αυτων – spełnią się w swoim czasie /1,20/ i czasownikiem πληρωθημι – napełniać /1,15.23.41.57.67/, aby wykazać, że nastął czas wypełnienia zapowiedzi mesjańskich.

W związku z powyższym rodzi się problem historyczności redakcji perykopy 1,5-25. Dotychczasowe badania prehistorii ewangelii mają już swoje osiągnięcia i warto je sobie uświadomić. Przede wszystkim mając na uwadze trzy okresy tradycji<sup>33</sup>, poprzez które doszła do nas nauka Jezusa

<sup>26</sup> Por. J. Łach, *Królewska intronizacja Jezusa, Syna Dawida, w mowie św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej /Dz 13, 16-41/, w: Królestwo Boże w Piśmie świętym, (red.) St. Łacha i M. Filipiaka, Lublin 1976, s. 177-185; tegoż autora, *Dziecię nam się narodziło*, Częstochowa 2001, s. 85-104.*

<sup>27</sup> D. M. Stanley, art. cyt., s. 606-607.

<sup>28</sup> H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>29</sup> J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśnienia misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2-3/1971/, s. 95-109.

<sup>30</sup> C. Ghinelli, *Luca...*, dz. cyt., s. 12n.

<sup>31</sup> K. H. Schelkle, *Dzieciństwo Jezusa*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 259.

<sup>32</sup> Por. W. Knörzer, *Wir haben seinen Stern gesehen Die Kindheitsevanglion nach Lukas und Matthäus*, Stuttgart 1968, s. 67n.

<sup>33</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 75; tegoż autora: *Ewangelie na nowo odczytane*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa

i Jego życie, należy odróżnić jej przekazywanie od samej redakcji. Okres przekazu ustnego o dzieciństwie Jana Chrzciciela był długi i trudny jest dziś do uchwycenia. Na temat samej historii tradycji perykopy 1,5-25, jak i całej ewangelii dziecięctwa nie możemy wiele powiedzieć, gdyż jak pisze H. Schürmann<sup>34</sup>, stan badań jest na takim poziomie, że wciąż istnieje jeszcze wiele niejasności.

Najprawdopodobniej w środowisku żydowsko-chrześcijańskim Jerozolimy już przed rokiem siedemdziesiątym istniały pewne opowiadania o przyjściu na świat Jana Chrzciciela, o Jezusie i wydarzeniach w świątyni<sup>35</sup>. Zapewne z małych cząstkowych opowiadań<sup>36</sup> odnośnie przyjścia Jana Chrzciciela, pochodzących z osobistych wspomnień<sup>37</sup> powiązanych z refleksją nad tekstami Starego Testamentu powstało opowiadanie o narodzeniu Jana Chrzciciela, w którym nieznanemu redaktorowi starano się przedstawić prawdę, że Bóg jest wierny danym obietnicom i już je realizuje. W związku z tym powstaje kilka jednak kwestii dość istotnych dla zrozumienia tego zagadnienia. Najpierw - gdzie powstała tradycja o latach dziecięcych Jana Chrzciciela, potem - kto ją przekazywał i kiedy przyjęła ona formę pisaną.

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na te pytania, pragniemy podkreślić, iż kontekstem w którym formowały się literackie elementy i samodzielnie istniejące całości, jakie weszły do ewangelii była gmina chrześcijańska - pierwotny Kościół<sup>38</sup>, gdyż w nim powstały ewangelie<sup>39</sup>. W tej gminie „brała początek tradycja, tam ją rozumiano, strzeżono jej i kontrolowano ją”<sup>40</sup>, czyli jej „Sitz im Leben” upatrywać trzeba w społeczności Kościoła pierwotnego<sup>41</sup>.

Jest to zrozumiałe odnośnie ewangelii. Ale jak pogodzić z tą prawdą fakt, że perykopa Łk 1,5-25 relacjonuje wydarzenie, które miało miejsce ponad trzydzieści lat wstecz, zanim zaistniał Kościół Apostolski. Rodzi się więc pytanie: kiedy powstała pierwsza tradycja o narodzeniu Jana? Teoretycznie istnieją trzy możliwości rozwiązania tego zagadnienia.

---

1967 s. 157; P. Grelot, *Tradycja źródłem i kolebką Pisma św.*, w: *Concilium* 1-10/1966-1967/, wydanie polskie, Poznań - Warszawa 1969, s. 577-590.

<sup>34</sup> *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 143.

<sup>35</sup> Tamże, s. 143 i 258-259; CZ. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze Biblia i Ewangelia*, Warszawa 1961, s. 223-224.

<sup>36</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 143 i 258-259; CZ. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt., s. 223-224.

<sup>37</sup> Por. D. M. Stanley, *Słowo Boże Światłością i Drogą*, Kraków 1975, s. 135.

<sup>38</sup> V. O'Keefe, *O właściwe rozumienie ewangelii*, *Znak* 125/XVI 1964/ s. 1519; X. L. Dufour, *Les evangiles et l'histoire de Jesus*, Paris 1963, s.86.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> V. O'Keefe, art. cyt., s. 1319.

<sup>41</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie na nowo odczytane*, dz. cyt., s. 157.



Pierwsze najbardziej naturalne byłoby takie, które początek tradycji wiązałyby z czasem narodzenia Jana Chrzciciela. Łukasz w związku z narodzeniem Jana pisze: „w całej górskiej krainie Judei rozprowadano o tym wszystkim, co się zdarzyło” /1,65b/. Przyjście na świat syna w małżeństwie, które według Łukasza miało być w podeszłym wieku /1,7/ mogło wywrzeć silne wrażenie na najbliższych /1,58/ i głęboko zapaść w ich pamięci. Mogli oni te wiadomości przekazywać swoim najbliższym i tak powstała w miejscu narodzenia i w okolicy lokalna tradycja, która siłą rzeczy miała charakter czysto żydowski.

Istnieje też możliwość innego rozwiązania problemu: początek tradycji o narodzeniu Jana wiązać by można z jego działalnością nad Jordanem /3,1-18/. Byli może tacy wśród słuchających Jana i przyjmujących chrzest, którzy zainteresowali się jego pochodzeniem i dotarli do jego rodziny czy znajomych i od nich otrzymali pewne wiadomości w tej materii. Uzyskane wiadomości połączono z głoszoną przez niego nauką, zinterpretowano w duchu Starego Testamentu i tak powstała pierwsza tradycja o latach dziecięcych Jana Chrzciciela.

Wreszcie trzecia możliwość rozwiązania problemu była taka: powstanie pierwszej tradycji należałoby upatrywać w Kościele Apostolskim. Jedno wydaje się być pewne, że w Kościele Apostolskim do wystąpienia i działalności Jana Chrzciciela przywiązywano wagę wyjątkową. Jest to początek głoszenia Ewangelii światu<sup>42</sup> /Dz 1,22/, a Jezus jest kontynuatorem dzieła Jana Chrzciciela<sup>43</sup>.

Która z tych koncepcji jest bliższa prawdy trudno dać dziś odpowiedź. A może należałoby połączyć wszystkie te trzy możliwości?

Z kolei powstaje pytanie, kiedy tradycja ustna przybrała formę pisaną? I na to pytanie odpowiedzieć trudno. Stan badań nad prehistorią ewangelii dziecięctwa pozwala tylko stwierdzić, że w środowisku żydowsko-chrześcijańskim już przed rokiem siedemdziesiątym istniały pewne opowiadania o dziecięctwie Jana Chrzciciela<sup>44</sup>. Jest jeszcze jeden fakt, który rzuca nieco światła na ten problem. Chodzi bowiem o początek źródeł Logiów, w których jest mowa o działalności i nauce Jana Chrzciciela<sup>45</sup>. Skoro to źródło zawiera wzmiankę o Chrzcicielu już na początku, to wskazuje, że cieszył się on już rozgłosem. Trudno więc sobie wyobrazić sytuację, aby w atmosferze aprobaty względem działalności Jana Chrzciciela

<sup>42</sup> D. Rops, *Dzieje Chrystusa*, Warszawa 1968, s. 78.

<sup>43</sup> L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Peres*, Paris 1960, s. 60.

<sup>44</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 143; por. CZ. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, dz. cyt., s. 223-224.

<sup>45</sup> H. Langkammer, *Źródło Mów Pańskich /Q/*, w: *Ewangelia wg św. Marka. Wstęp Pismo Święte Nowego Testamentu*, pod red. E. Dąbrowskiego i F. Gryglewicza, Poznań – Warszawa 1977 s. 367-372.

nie było pewnych małych wątków literackich odnośnie jego przyjścia na świat<sup>46</sup>. Łukasz później pozbierał te małe epizody<sup>47</sup> i wykorzystał redagując ewangelię dzieciństwa. Na to, że korzystał on ze źródeł literackich, wskazuje tekst jego ewangelii dzieciństwa. Gdyby Łukasz układał sam relacje jedynie na podstawie informacji uzyskanych z tradycji ustnej, to z pewnością język tych relacji byłby jednakowy. Tymczasem dostrzegamy dość wyraźnie różnice językowe pomiędzy poszczególnymi perykopami<sup>48</sup>. Np. prolog ma styl literacki klasyczny, gdy tymczasem następne perykopy mają koloryt prawdziwie semicki<sup>49</sup>, a i same perykopy nie są wszystkie jednakowe, np. perykopy dotyczące Jezusa są bardziej opracowane<sup>50</sup>. Jedno wydaje się już pewne, że język, styl, etymologia i rytm języka Łk 1-2 wskazują na semicki sposób mówienia<sup>51</sup>.

Warto tu zaznaczyć, że kerygmat pierwotnego Kościoła od samego początku zawierał relacje o dzieciństwie Jezusa. Nie mniej cała historia okresu dzieciństwa mogła być znana przed jego spisaniem<sup>52</sup>. Czy zawierała ona opowiadania o dzieciństwie Jana? Ogólnie dziś się przyjmuje, że te opowiadania o dzieciństwie Jana i Jezusa istniały razem, a tylko niektóre z nich istniały oddzielnie<sup>53</sup>.

Wyłania się z kolei pytanie, które z opowiadań było pierwsze, czy o Janie Chrzcicielu, czy też o Jezusie?

W. Wink<sup>54</sup> zastanawiając się nad tym problemem mówi: iż nie ma dostatecznych racji aby sądzić, że opowiadania o dzieciństwie Jezusa w swojej genezie opierałyby się na opowiadaniach powstałych w kręgach uczniów Jana Chrzciciela o jego latach dziecięcych. Wydaje się, że Kościół Jerozolimski raczej posiadał te opowiadania równolegle, a każdy szczegół dodany do jednej tradycji wkrótce miał swoje echo w drugiej<sup>55</sup>. Razem te dwa opowiadania zostały ułożone symetrycznie przez co starano się wyrazić prawdę, iż Bóg przez Jezusa i Jana zrealizował to, co obiecał Izraelowi. I Jezus i Jan stali się z woli Boga współposłannikami, byli podwójnym instrumentem Bożego zbawienia, choć każdy we właściwy sobie sposób.

<sup>46</sup> Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 258.

<sup>47</sup> L. Randelini, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, s. 183.

<sup>48</sup> Por. F. V. Manning, *Biblia - Dogmat - Mit czy Tajemnica*, Warszawa 1973, s. 146.

<sup>49</sup> G. Saldarini, *Le due Annunciazioni /Lc 1,5-38/*, w: *Introduzione alla Bibbia*, dz. cyt., s. 426; A. Jankowski, *Dzieciństwo Jezusa*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1959, t. 1, s. 293.

<sup>50</sup> W. Wink, *John the Baptist in the Gospel of Luke*, London 1968, s. 62.

<sup>51</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 144; A. Jankowski, dz. cyt., s. 293; W. Wink, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>52</sup> W. Gnutek, *Cztery Ewangelie w świetle Konstytucji Soborowej Dei Verbum*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 20/1967/, s. 21.

<sup>53</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 143

<sup>54</sup> *John the Baptist...* dz. cyt., s. 60.

<sup>55</sup> Tamże, s. 81.

Skoro Łukasz zaczerpnął z tradycji pierwotnego Kościoła podstawowe wydarzenia z historii lat dziecięcych Jezusa jak: Jego poczęcie, narodzenie, ofiarowanie w świątyni i pierwszą podróż do Jerozolimy<sup>56</sup>, to i perykopa Łk 1,5-25 mogła się łączyć z tymi zdarzeniami życia Jezusa<sup>57</sup>. H. Schürmann<sup>58</sup> jest zdania, że perykopy: Łk 1,5-25.57-67.68-75.76-79.80 tworzyły zespolony blok opowiadań o Janie jeszcze przed ostateczną redakcją ewangelii dzieciństwa. Łukasz włączając te opowiadania do swojej ewangelii, nadał im interpretację zgodną ze swoimi założeniami.

## 2. PARALELE MIĘDZY Łk 1,5-25 i 1,26-38

Ze względu na nasze zainteresowanie perykopą Łk 1,5-25, wydaje się rzeczą wskazaną porównać ją z opisem zwiastowania Maryi /1,26-38/. Oba te opowiadania tworzą przeciw dyptyk zwiastowań. Mamy nadzieje, że zestawienie tych relacji biblijnych obok siebie pozwoli nam dostrzec, na ile są one do siebie podobne.

### Zwiastowanie narodzin Jana /1,5-25/

1. Prezentacja rodziców Jana /1,5-10/
2. Zjawienie się anioła /1,11/
3. Zmieszanie się Zachariasza  
ἐταράχθη /1,12/
4. „Nie bój się Zachariaszu”  
Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία /1,13/
5. Zapowiedź narodzenia /1,13/
6. „Będzie bowiem wielki”  
ἔσται γὰρ μέγας /1,15/
7. Powstanie wątpliwości:  
„Po czym poznam” -  
Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο /1,18/
8. Odpowiedź anioła /1,19/
9. Znak: „Oto pozostaniesz niemy” /1,20/
10. Przymusowe milczenie  
Zachariasza /1,22/
11. Odejscie Zachariasza /1,23/

### Zwiastowanie narodzin Jezusa /1,26-38/

1. Prezentacja rodziców Jezusa /1,26-27/
2. Wejście anioła /1,28/
3. Zmieszanie się Maryi  
διεταράχθη /1,29/
4. „Nie bój się Maryjo”  
Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ /1,30/
5. Zapowiedź narodzenia /1,31/
6. „Będzie On wielki”  
οὗτος ἔσται μέγας /1,32/
7. Powstanie kwestii:  
„Jakże to się stanie” -  
Πῶς ἔσται τοῦτο /1,34/
8. Odpowiedź anioła /1,31/
9. Znak: „Oto twoja krewna poczęła”  
/1,36/
10. Odpowiedź spontaniczna  
Maryi /1,38/
11. Odejscie Maryi do Elżbiety /1,39/

<sup>56</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza...* dz. cyt., s. 276; tegoż autora: *Ewangelia Dzieciństwa Jezusa...* dz. cyt., s. 82.

<sup>57</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 142.

<sup>58</sup> Tamże, s. 143.

Z tego porównania wynika, że paralelizm<sup>59</sup> został konsekwentnie przeprowadzony w dwu opisach na wszystkich szczeblach elementów kompozycyjnych. Rodzi się z kolei pytanie, jakie ma znaczenie stosowanie paralelizmów. Wydaje się, że w odpowiedzi na nie winno się wziąć pod uwagę, iż Jan Chrzciciel został włączony przez Boga w zbawczy plan Boży, a Łukasz przez swoją ewangelię daje świadectwo o Chrystusie. Układ paralelny, stosowany zresztą w całej Biblii<sup>60</sup> sprzyjał wyróżnieniu Jana Chrzciciela, który w soteriologii Nowego Testamentu odegrał ważną rolę<sup>61</sup>. Zasada paralelizmów stosowana przez Łukasza pozwala mu nie tylko uwydatnić podobieństwa, ale i istotne różnice między Janem Chrzcicielem a Jezusem. Następuje tu swego rodzaju konfrontacja<sup>62</sup>.

Podobieństwa jakie zauważamy między dwoma opisami zwiastowań, nie mogą ukryć istniejących między nimi różnic. Ukazują się one począwszy od prezentacji rodziców Jana Chrzciciela. Szczególnie wiele uwagi poświęcił autor Łk 1-2 Zachariaszowi, podając jego dane biograficzne. Tymczasem o Rodzicach Jezusa zamieścił jedynie lakoniczne wiadomości. Zwiastowanie o narodzeniu Jana zostało zlokalizowane w świątyni przed ołtarzem kadzenia, w czasie składania ofiary kadzielnej /w. 9-11/. W zlokalizowaniu zwiastowania Maryi autor posłużył się jedynie ogólnikowym stwierdzeniem, iż anioł został posłany do Galilei do miasta Nazaret /1,26/.

Anioł, który występuje w scenach zwiastowania zupełnie inaczej uzasadnia bezpodstawność lęku: „Nie bój się Zachariaszu, twoja prośba została wysłuchana” /1,13/, a do Maryi mówi: „Nie bój się Maryjo znalazłaś bowiem łaskę u Boga” /1,29/. W pierwszym wypadku podkreślony został element ludzki, bo człowiek prosił i został wysłuchany, natomiast wypowiedź anioła skierowana do Maryi na pierwszym miejscu ukazuje inicjatywę samego Boga. Poselstwo anielskie zostało również przyjęte krańcowo różnie. Zachariasz nie wierzy słowom anioła /1,18/ i za brak wiary spotyka go kara /1,20/, a Maryja wyraża zgodę na jego poselstwo /1,38/ i dlatego chwala ją Elżbieta<sup>63</sup>. Również bezpłodność Elżbiety ukazana została jako hańba a Maryja na propozycję anioła odpowiada: „Nie znam pożycia z mężem” /1,34/. Jan Chrzciciel w sposób naturalny staje się człowiekiem /1,23n/, a Jezus dzięki mocy Najwyższego /1,35/. Przyjście na świat tych ludzi było przyczyną radości. W sposób ziemski i naturalny radują się rodzice, sąsiedzi i krewni z narodzenia Jana Chrzciciela /1,58/.

<sup>59</sup> W. Jacques, *Autour de la naissance de Jésus accomplissement et prophétie*, Paris 1970, s. 12; C. Gancho, *Evangelio de la Infanzia /in Mt e Lc/*, w: *Encyclopedia della Bibbia* 4/1965/, s. 162-175.

<sup>60</sup> A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques Stude de theologie biblique et reflexion sur une methode d'exègèse*, Paris 1957, s. 228.

<sup>61</sup> G. Frizzi, *La soteriologia nell'opera Lucana*. w: *Rivista Biblica Italiana* 2/1975/, s. 113-145.

<sup>62</sup> G. Saldarini, *Struttura letteraria dei primi due capitoli di S. Luca*, w: *Introduzione alla Bibbia*, dz. cyt., s. 427; A. George, *Le parallèle entre Jean Baptiste et Jésus en Lc 1-2*, w: *Mélanges bibliques en homage de B. Rigaux*, Gembloux 1970, s. 147-171.

<sup>63</sup> Por. J. Galot, *Marie dans l'Évangile*, Paris 1958, s. 9-16.

a z Jezusowego narodzenia, raduje się ziemia i niebo /2,13-14/. Jan i Jezus są bliscy według ciała, ponieważ są spokrewnieni /1,36/, ale Jezus jest mocniejszym od niego /3,16/ i jest Jego Panem. Wyższość Jezusa została mocno podkreślona w wypowiedzi Elżbiety „... skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie” /1,43/.

Ten układ paralelny przeciwstawia także rodziców Jana Chrzciciela Matce Jezusowej<sup>64</sup>. W zapowiedzi narodzenia Jana, Zachariasz zajmuje pierwsze miejsce, a imię jego zostało wymienione przez autora przed imieniem Elżbiety /1,5-6/<sup>65</sup>. W opisie zwiastowania Maryji, Ona jest postacią pierwszoplanową, a Józef pozostaje w całkowitym cieniu<sup>66</sup>. Jeśli chodzi o ich przymioty moralne, to rodzice Jana są tylko sprawiedliwi wobec Boga /1,6/, a Maryja otrzymuje pełnię łaski /1,28/. Zachariasz i Elżbieta otrzymują pochwałę za zachowanie „wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” /1,6/, a Maryja jest „błogosławiona między niewiastami” /1,42/.

Ewangelia dziecięctwa zbudowana została w oparciu o dyptyki i paralelizmy, co ułatwiło autorowi ukazanie prawdy o transcendencji Jezusa<sup>67</sup>. Lektura dwóch pierwszych rozdziałów trzeciej ewangelii pozwala stwierdzić, że prawie wszystkie szczegóły z życia Jezusa znajdują ścisłą paralelę w opisach o Janie. Paralelizm nagle rwie się w dyptyku narodzeń po wierszu 1,79. W pierwszej jego części poświęconej Janowi, zabrakło informacji o jego losach dziecięcych, a takie właśnie wiadomości znajdujemy w drugiej części dyptyku poświęconej Jezusowi. Nie jest prosta odpowiedź dlaczego tu Łukasz odstąpił od zasady paralelizmu, o której mówiliśmy powyżej. Możliwe, że był w posiadaniu odpowiednich źródeł odnośnie lat dziecięcych Jana, ale świadomie z nich nie skorzystał<sup>68</sup>. Wydaje się, że zrezygnowanie z podania szczegółów dotyczących lat dziecięcych Jana, zostało podyktowane dość żywym ruchem jego uczniów jeszcze w drugiej połowie pierwszego wieku, zwanych Joannitami<sup>69</sup>. Na podstawie krótkich relacji ksiąg Nowego Testamentu /Łk 3,1-22; Mt 3,1-17; Mk 1,1-11; J 1,19-34; Dz 18,24-28; 19,2-7/ możemy wnioskować, że posiadali oni nawet pewną organizację. Wskazywałoby to na wspólne posty /Mt 9,14; Mk 2,18; Łk 5,33/ i nawet własne modlitwy /Łk 11,1/, a może Joannici stanowili realne niebezpieczeństwo dla uczniów Jezusa?

<sup>64</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 34.

<sup>65</sup> Por. O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 105.

<sup>66</sup> Łukasz w 3,23 napisał: że Jezus „jak mniemano był synem Józefa” /por., J 1,45; 6,42/. Mateusz pomija określenie Józefa jako ojca Jezusa.

<sup>67</sup> J. Wilk, *Teologia Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa*, w: *Studia z teologii św. Łukasza* s. 109; W. Wink, dz. cyt., s. 82.

<sup>68</sup> A. S. Geysler, *The Youth of John the Baptist, Novum Testamentum* 1/1956/, s. 70-75.

<sup>69</sup> J. Stępień, *Problem „Joannitów” w świetle dokumentów z Qumran*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 10/1957/ s. 452-462; tegoż autora: *Jan Chrzciciel*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt.; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 397.



Znamiennym jest fakt, że ewangeliści nie wspominają wcale o działalności uczniów Jana Chrzciciela oraz unikają wzmianki o esencjczykach, o których z pewnością wiedzieli. Brakująca paralela Jana do lat dziecięcych Jezusa musiałaby podać wiadomości o latach dziecięcych Poprzednika Mesjasza. Jeżeli weźmiemy pod uwagę Łk 2,41-50, gdzie autor podaje krótką historię Jezusa w wieku dwunastu lat, to będziemy mieć następujące najważniejsze punkty:

- 1/ Ilustracja wyjątkowych postępów Jezusa w znajomości Prawa.
- 2/ Dyskusja Jezusa z nauczycielami.
- 3/ Stosunek Jezusa do Rodziców.
- 4/ Świadomość powołania przez Boga.
- 5/ Jezus wraca do domu swych rodziców.
- 6/ Jest im posłuszny.
- 7/ Stwierdzenie, że Jezus wzrastał w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi.

Wydaje się, że autor ewangelii dziecięctwa rozmyślnie<sup>70</sup> pominął podobny opis o latach dziecięcych Jana Chrzciciela. Pomińta perykopa miałyby ukazać całe środowisko, w którym Jan spędził swoje dzieciństwo, a więc: gdzie i przez kogo był wychowany /rodzice chyba już nie żyli/, jego znajomość Prawa, którą stwierdzaliby jacyś nauczyciele /może ze środowiska qumrańskiego lub innego?/ powinna być rozmowa z uczonymi – jakimi? I gdzie?

Może ten sztucznie wypracowany paralelizm pochodził z teologii dwóch mesjaszy, według której Jan Chrzciciel byłby kapłańskim aaronowym, a Jezus królewskim – dawidowym Mesjaszem<sup>71</sup>.

Z ostatniej redakcji Łukasza jasno wynika, że Jezus zajmuje pierwsze miejsce w Łk 1-2, a relacja o Janie Chrzcicielu jest tak skonstruowana, iż pokazuje go jako tego, który poprzedza Jezusa oraz inauguruje spełnienie obietnic danych przez Boga w Starym Testamencie. Zastosowanie paralelizmów jest tego świadectwem. Metoda ta ma swoje wyjaśnienie i głęboki sens historyczny<sup>72</sup> oraz teologiczny<sup>73</sup>.

Łukasz nie widział Jezusa, dlatego też nie używa w swojej ewangelii takich terminów jak: świadczyć i świadectwo najliczniej występujących w czwartej ewangelii, która według założeń literackich autora bardziej, niż pozostałych ewangelii, opiera się na świadectwie wiary<sup>74</sup>. Łukasz poleca jednak swe dzieło jako godne zaufania, ponieważ opiera się ono na świadectwie, które pochodzi od „sług słowa” /1,2/ bezpośrednich świadków życia i działalności

---

<sup>70</sup> A. S. Geysler, dz. cyt., s. 74.

<sup>71</sup> W. Wink, dz. cyt., s. 81.

<sup>72</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 266.

<sup>73</sup> F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 54.

<sup>74</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana. Pismo święte Nowego Testamentu*, pod red. E. Dąbrowskiego i F. Gryglewicza, Poznań – Warszawa 1975, s. 79.84.

Jezusa. Łukaszowi chodziło między innymi o autentyczność historyczną<sup>75</sup>. Relacje o Janie Chrzcicielu w trzeciej ewangelii razem z perykopą 1,5-25 zostały również ujęte w ramy historyczne. Oczywiście, że ta historia jest skerygmatazowana<sup>76</sup> i napisana, aby ją głosić<sup>77</sup>.

Obok dostrzeżonych podobieństw pomiędzy opisami zwiastowań, wyróżnić można także inne elementy łączące Łk 1,5-25 z ewangelią dzieciństwa. Te elementy są następujące: jak świątynia z liturgią starotestamentalną, modlitwa, ukazywanie się anioła, lud, przymioty: starości, pobożności, bezdzietności Zachariasza i Elżbiety. Wymienione powyżej elementy występują w całej ewangelii dzieciństwa. Akcja perykopy 1,5-25 rozgrywa się w świątyni<sup>78</sup>. Zachariasz przybywa tu, aby złożyć ofiarę kadzenia /1,9/ i tu otrzymuje zapowiedź narodzenia Jana. Maryja z Józefem przynoszą dziecko Jezus również do świątyni /2,22/, gdzie dochodzi do spotkania z Symeonem i Anną prorokinią. W ostatniej perykopie o latach dziecięcych Jezusa, Łukasz mówi o przyjsciu Świętej Rodziny na Święto Paschy. Jezus pozostał w świątyni, gdzie odnaleźli Go Rodzice wśród nauczycieli /2,46/. Jest to inkluzja semicka, polegająca na kończeniu tekstu tą samą myślą, od której tekst się rozpoczął. W Jerozolimie Jezus ma dokonać odkupienia wszystkich ludzi, „ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom” /Tyt 2,11/. Dlatego też i cały układ trzeciej ewangelii ukazuje nam Jerozolimę, jako miejsce centralne, ku któremu zmierza cała działalność Jezusa. Tu rozpoczyna się całe dzieło zbawcze Boga poczynając od zwiastowania Zachariasza, a swą pełnię osiągnie w męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa<sup>79</sup> /por. 9,31.51-53; 13,33; 18,31n; 19,10n; 24,1-43/. Tu właśnie w Jerozolimie Apostołowie otrzymali „moc z wysoka” /Łk 24,49/ - moc Ducha Świętego i stąd rozejdą się do „wszystkich narodów”<sup>80</sup> /Łk 24,47/. Zanim jednak rozpoczną swą pracę misyjną, Łukasz stwierdza, że stale przebywać będą w świątyni, wielbiąc i wysławiając Boga /24,53/.

Z powyższych rozważań wynikają dwa wnioski. Łukasz spina, jak gdyby klamrą, całość opowiadań o latach dziecięcych, które rozpoczynają się /1,5-25/ i kończą w świątyni /2,22-52/, a Jerozolima ze względu na znajdującą się w niej świątynię, posiada znaczenie nie tylko topograficzno-

<sup>75</sup> Por. F. Józwiak, *Świadectwo Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie*, w: *Ateneum Kapłańskie* 3/1973/, s. 414-433; C. Ghidelli, *Luca...*, dz. cyt., s. 48-49.

<sup>76</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie na nowo odczytane...*, art. cyt., s. 191.

<sup>77</sup> Por. X. L. Dufour, *Les evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, s. 489.

<sup>78</sup> J. Leal, dz. cyt., s. 66.

<sup>79</sup> J. Łach, *Łukaszowe relacje o Wniebowstąpieniu Jezusa* /Łk 24,50-52; Dz 1,1-11/, w: (red.) Bpa B. Bejze, *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 65-75.

<sup>80</sup> J. Kudasiewicz, *Rola Jeruzalem w czasie zbawczej działalności Jezusa. Studium z teologii św. Łukasza*, Lublin 1971 /maszynopis KUL Th 18/, s. 4-35 i 271; tegoż autora: *Rola Jeruzalem w Łukaszowej sekcji podróży* /9,51 - 19,28/, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 16, 1 /1969/, s. 17-40; *Znaczenie Jezusa w czasie działalności galilejskiej Jezusa*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 17, 1 /1970/, s. 43-59.

polityczne, jako stolica Palestyny, ale przede wszystkim znaczenie historyczno-zbawcze, jako centrum Starego i Nowego Ludu Bożego<sup>81</sup>. Należy również stwierdzić, że dzięki technice kompozycji literackiej, polegającej na pewnego rodzaju prefiguracji przyszłych wydarzeń zbawczych, autor mógł ukazać Jeruzolimę, jako miejsce, w którym wypełni się wszystko, co napisali prorocy /Łk 18,31/.

Perykopa o zwiastowaniu Zachariaszowi /1,5-25/ jest wprowadzeniem w ten istotny problem trzeciej ewangelii<sup>82</sup>. Zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela miała miejsce w czasie sprawowanej liturgii przez Zachariasza /1,8-9/. Maryja z Józefem zgodnie z przepisami Prawa /2,22 - 24.27.39/ przybyli do świątyni, aby ofiarować Jezusa. Miało to miejsce na dziedzińcu niewiast<sup>83</sup>. Na nim również dokonywano szeregu liturgicznych obrzędów<sup>84</sup>, jak oczyszczenia /Kpł 12,1-8/, wykupienia syna pierworodnego /Wj 13,13-15; 34,20; Lb 3,13/. To, co powiedzieliśmy świadczy, że perykopa 1,5-25 jest wprowadzeniem w liturgiczny charakter ewangelii dzieciństwa i całej trzeciej ewangelii oraz Dziejów Apostolskich<sup>85</sup>.

Perykopa zapowiadająca narodzenie Jana rozpoczyna się oficjalną modlitwą Zachariasza z ludem: „cały lud modlił się na zewnątrz” /1,10/. Poczynając od tego stwierdzenia Łukasz jeszcze wiele razy będzie mówił o modlitwie<sup>86</sup>. Ewangelia dzieciństwa przepojona jest modlitwą. Modlą się tu wszystkie osoby występujące, a cztery hymny: Magnificat /1,46-55/, Benedictus /1,68-79/, hymn aniołów /2,14/ i błogosławieństwo Symeona /2,29-30.34-35/ to modlitwy dziękczynne i pochwalne. Interesujące jest w tym względzie specjalne słownictwo Łukasze, ale tym problemem zajmujemy się w dalszej części pracy.

W wierszu 10 czytamy: „naraż ukazał mu się anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia”. Anioł zjawia się również Maryi /1,28/, aby powiadomić ją, że pocznie i porodzi Syna /1,31/. Po narodzeniu Anioł Pański powie o tym wydarzeniu pasterzom, zwiastując im radość wielką /2,8-10/. Do anioła ogłaszającego pasterzom narodzenie Mesjasza, przyłączyło się „mnóstwo zastępów niebieskich” /2,13/. Aniołowie też przemawiają. W perykopie Łk 1,5-25 anioł przemawia do Zachariasza, w 1,26-38 przemawia do Maryi. Zjawienie się anioła wywołuje zawsze strach. Lęka się

<sup>81</sup> J. Kudasiewicz, *Rola Jeruzalem...*, dz. cyt., s. 271.

<sup>82</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 54; C. Ghidelli, *Luca...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>83</sup> H. L. Strack –P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1924, t. II, s. 804-805.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Por. J. Leal, dz. cyt., s. 66.

<sup>86</sup> Cała trzecią ewangelię nazywa się ewangelią modlitwy. J. Kudasiewicz, *Święty Łukasz ewangelista jako pisarz i teolog*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1977, s. 213-216; por. F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 69-70; C. Ghidelli, *Luca...*, dz. cyt., s. 39.



Zachariasz /1,12/, Maryja /1,29-30/ i pasterze /2,9/. To wszystko wskazuje, że dwa pierwsze rozdziały trzeciej ewangelii stanowią całość.

W Łk 1-2 występuje powtarzający się termin λαός lud. Jest on charakterystyczny dla Łukasza<sup>87</sup>. Temu słowu przeciwstawia się wyraz οἱ ἄλλοι /por. Łk 23,48/. Λαός – lud w perykopie zapowiadającej narodzenie Jana, występuje trzy razy: 1,10.17.21. W dalszej części ewangelii dziecięstwa Łukasz użyje tego słowa jeszcze dwa razy: 1,68.77. U autora trzeciej ewangelii słowo to ma zawsze wydźwięk pozytywny w przeciwieństwie do οἱ ἄλλοι.

Autor perykopy Łk 1,5-25 mówi, że Zachariasz i Elżbieta byli προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις – podeszli w latach. W ewangelii dziecięstwa jeszcze raz Łukasz użyje prawie tego samego wyrażenia, kiedy będzie mówił o Annie prorokini: αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς - /była/ ona w bardzo podeszłym wieku /2,36b/. Anna prorokini, w czasie pobytu Świętej Rodziny w świątyni mogła liczyć około 100 lat<sup>88</sup>. Obok niej Łukasz mówi o starcu Symeonie /2,25-35/. Z tego widać, że poza Maryją i Józefem /1,27/, osoby występujące w ewangelii dziecięstwa są ludźmi starszymi.

Łukasz podkreśla przymiot pobożności Zachariasza i Elżbiety – ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἀμεμπτοι – oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie wobec wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” /1,6/. Podobnie mówi Łukasz o Symeonie, że był to ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής – człowiek sprawiedliwy i pobożny /2,25/. Pobożną była również Anna prorokini, o której autor pisze: ἢ οὐκ ἀπίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστεύουσα καὶ δεήσασιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν – nie opuszczając świątyni, w postach i modlitwach służyła Bogu we dnie i nocy /2,37/. Wydaje się, że Łukasz celowo podkreślił pobożność Symeona i Anny, którym przypadła w udziale łaska uczestniczenia w oficjalnym przedstawieniu Dziecięcia w świątyni. Świadoma zapewne tej łaski Anna ἀνωμολογεῖτο τῷ θεῷ – wychwalała Boga, czyli głosiła Jego wielkość<sup>89</sup>.

Motyw bezdzietności Zachariasza i Elżbiety /1,7/ powtarza się w alszej części ewangelii dziecięstwa. To kapłańskie małżeństwo otrzyma dziecko, które będzie radością i weselem i z narodzenia którego ciszyć się będzie wielu /1,14/. Łukasz relacjonując zwiastowanie narodzin Jezusa na początku stwierdza dziewiczość Maryi /1,27/, która dzięki specjalnej interwencji Boga, porodzi Jezusa /1,35/. Z tego, co czytamy o Annie prorokini u Łukasza /2,36-38/, możemy sądzić, że jej małżeństwo było bezdzietne. Również o Symeonie /2,25/ nie możemy powiedzieć, że miał swoją rodzinę.

<sup>87</sup> Por. F. Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszej ewangelii dzieciństwa*, Lublin 1975 s. 38-84.

<sup>88</sup> H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, dz. cyt., s. 130.

<sup>89</sup> M. Bednarczyk, *Perykopa o Annie Prorokini (Łk 2,36-38) w świetle współczesnych badań*, w: *Novum*, 4/1980/ s. 64-83.

Powyższe rozważania wskazują, że perykopa Łk 1,5-25 jest połączona różnymi więzami z całą ewangelią dziecięctwa. Łączy ją przede wszystkim paralelizm z perykopą 1,26-38. W tych dwu opisach zwiastowań autor posłużył się takim samym układem, a nawet w wielu zdaniach takimi samymi zwrotami i wyrazami. Perykopę Łk 1,5-25 z resztą ewangelii dziecięctwa łączą te same idee teologiczne. W pełni będą rozwinięte w całym dziele Łukasza. Perykopa zapowiadająca narodzenie Jana Chrzciciela, jest przeto opowiadaniem wprowadzającym oraz inaugurującym tematykę dziecięctwa i całej trzeciej ewangelii. Oto ma się narodzić ten, który „dzieci Izraela nawróci do Pana” i „sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza”, aby przygotować Panu lud doskonały /1,16-17/.

### 3. ANALIZA JEZYKA Łk 1,5-25

Łukasz był wykształconym hellenistą i posiadał wysoką kulturę umysłową. Ewangelia Łukaszowa stawiana jest na pierwszym miejscu wśród pism Nowego Testamentu pod względem bogactwa i różnorodności słownictwa<sup>90</sup>. Nie należy oczywiście rozumieć tego w ten sposób, jakoby Łukasz niewątpliwie należący do ówczesnej inteligencji<sup>91</sup> był wytwornym znawcą języka mieszkańców Attyki, chociaż język jego w wielu wypadkach posiada ten charakter, np. język prologu<sup>92</sup>. Grecyzna Łukaszowa ma przede wszystkim znamiona języka κοινή διάλεκτος.

Łukasz nie był Żydem, ale antiochejczykiem, z zawodu lekarzem<sup>93</sup> i po nawróceniu, przez kontakty osobiste<sup>94</sup> związał się ze światem semickim i alestyną. Jest to widoczne w całym jego dziele, a szczególnie w tych partiach jego ewangelii, które wcale lub bardzo niewiele wykazują związków zwłaszcza z ewangelią Marka. Atmosferę semicką<sup>95</sup> przepojona jest także ewangelie dziecięctwa, którą po prologu, rozpoczyna perykopa, będącą

<sup>90</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 262-264; tegoż autora: *Święty Łukasz ewangelista*, dz. cyt., s. 204-206; F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza Pismo Święte Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 44; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie Pismo św. Nowego Testamentu*, t. 5, Poznań 1961, s. 105.

<sup>91</sup> Wykształceni Grecy posługiwali się hellenistycznym dialektem, chociaż w zkołach uczyli się dialektu attyckiego, por. T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, Warszawa 1959, t. 2, s. 15.

<sup>92</sup> Por. C. Stuhlmueller, *Il Vangelo secondo Luca*, w: *Grande commentario biblico*, Brescia 1973 s. 970.

<sup>93</sup> Por. E. Osty, *L'Évangile selon Saint Luc, /La sainte Bible... de Jérusalem/*, Paris<sup>3</sup> 1961, s. 8; J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 251; F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 40-44.

<sup>94</sup> J. Kudasiewicz, *Święty Łukasz ewangelista*, dz. cyt., s. 200.

<sup>95</sup> P. Benoit, *L'Enfranse de Jean-Baptiste selon Lc I*, w: *New Testament Studies 3/1956-1957/*, s. 169-173; F. Gryglewicz, *Poczęcie Jezusa*, w: *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 374-380; tamże: *Magnificat – aspekt teologiczny i maryjny*, s. 380, 388n.

przedmiotem naszych rozważań. W opisie zwiastowania narodzin Jana, z atwością dostrzegamy:

1. Semityzmy
  - a/ nazwy oraz imiona semickie
  - b/ zwroty właściwe językowi semickiemu
  - c/ składnię semicką
2. Paronomazje
3. Pleonazmy

#### Ad. 1

Nazwy oraz imiona semickie w perykopie Łk 1,5-25

Ἡρώδου	- /1,5/
Ἰουδαίας	- /1,5/
Ζαχαρίας	- /1,5/
Ἄβια	- /1,5/
Ἰακώβ - /1,5/	
Ἐλισάβετ	- /1,5/
Ἰωάννην	- /1,13/
Ἰσραήλ	- /1,16/
Ἡλίου	- /1,17/
Γαβριήλ	- /1,19/

Wpływ języka semickiego widoczny jest też w zwrotach, którymi posłużył się Łukasz w omawianej perykopie:

a/ Występowanie ἰδου bądź καὶ ἰδοὺ co wyraźnie wskazuje na wpływ hebrajskiego w<sup>o</sup>hinneh, np. Łk 1,20.

b/ Ulubionym zwrotem Łukasza jest ἐγένετο<sup>96</sup> - waj<sup>e</sup>hi. Zwrot ten występuje w trzech formach:

ἐγένετο	- /1,5/
ἐγένετο δὲ	- /1,8/
καὶ ἐγένετο	- /1,23/

W Ewangelii i Dziejach Apostolskich Łukasz użył tego zwrotu aż 53 razy. 36 razy występuje on w ewangelii, a w perykopie nas interesującej trzy razy i to w trzech różnych ujęciach. Mt posłużył się tym zwrotem tylko 6 razy, a Mk 4 razy.

c/ Zastosowanie ἐνώπιον również świadczy o wpływie języka hebrajskiego, jest to przekład wyrażenia lifne lub l<sup>o</sup>panajw, np. 1,17-19.

<sup>96</sup> M. Zerwick, *Graecitas Biblicas Novi Testamenti*, Romae<sup>5</sup> 1966, s. 132; por. J. Leal, dz. cyt., s. 85; por. F. Neirynek, *La matière marcienne dans l'évangile de Luc*, w: (red.) F. Neirynek, *L'évangile de Luc problemat littéraires et theologiques*, Gembloux 1973, s. 184-193.

d/ W perykopie Łk 1,5-25 podobnie jak w całej ewangelii Łukasza, występuje ἐν τῷ z bezokolicznikiem, co jest znowu znamionym przykładem konstrukcji hebrajskiej<sup>97</sup>.

e/ Uderzającym semityzmem w perykopie Łk 1,5-25 jest częste i w różnych znaczeniach używane καί.<sup>98</sup>, które autor zastosował aż 33 razy. Ten spójnik spełnia wielorakie znaczenie. Np. καί łączące wyrazy: ἦσαν ..... δίκαιοι ... πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι – byli sprawiedliwi, postępując wobec wszystkich przykazań i przepisów Pańskich nienagannie /w.6/.

Καὶ łączące zdania: ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτερος καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς - bo ja jestem stary i żona moja jest w podeszłym wieku.

Καὶ objaśniające: καὶ ἰδοὺ ἔση σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι – a oto będziesz niemy i nie będziesz mógł mówić.

Καὶ jako partykuła relatywna: Ἐγένετο ... ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ... καὶ γυνή αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ.

f/ Partykuły ἐπι i ἐν<sup>99</sup> możemy oddać faktycznie hebrajską partykułą min.

W wielu wypadkach także składnia perykopy Łk 1,5-25 jest hebrajska, np.:

w. 5 Ἐγένετο ... ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ... καὶ γυνή αὐτῷ (ἦν) ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς (ἦν) Ἐλισάβετ - żył ... kapłan pewien, imieniem Zachariasz, który miał za żonę /jedną/ z córek Aarona, której było na imię Elżbieta.

w. 7 i /18/ προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν – podeszli w dniach swoich /w wieku swoim/.

w. 8 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν - /a oto/, gdy on celebrował /pełnił służbę kapłańską/

w. 19 ... παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ – stoję przed Bogiem.

w. 24 μετὰ δὲ ταῦτας τὰς ἡμέρας – potem.

## Ad. 2

Analizując perykopę pod względem językowym zauważamy w niej zjawisko właściwe w tekstach semickich, gdzie następuje zestawienie wyrazów podobnych dźwiękowo, np. w w. 14 czytamy: ἔσται χαρὰ σοι ... καὶ πολλοὶ ... χαρήσουται – ty /Zachariaszu/ będziesz miał radość wielu radować się będzie.

## Ad. 3

<sup>97</sup> „Quamvie enim phrasis ἐν τῷ cum infinitivo sit omnino graeca, usus eius temporalis non est classicus sed hebraicus” – M. Zerwick, *Graecitas Biblicas Novi Testamenti*, dz. cyt., s. 131.

<sup>98</sup> Καὶ jest charakterystycznym terminem używanym przez Łukasza. Zachodzi on aż 1455 razy w trzeciej ewangelii / R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, s. 108/.

<sup>99</sup> P. Nowicki, *Greczyzna biblijna*, Warszawa 1967, s. 104.111.120.125.126.133.148.

W perykopie Łk 1,5-25 znajduje się również pleonazm, czyli jedno pojęcie określone bywa kilkoma bliskoznacznymi wyrazami, np. ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν /w. 19/ - odpowiedziawszy anioł rzekł.

W perykopie 1,5-25 ilość „czystych” semityzmów jest znikoma, bo zachodzi tylko jeden wyraz hebr. – σίκερα /1,15/<sup>100</sup>. Semityzmy zachodzące w perykopie przypominają w swym brzmieniu wypowiedzi starotestamentalne. Można stad wysunąć wniosek ogólny, że perykopa 1,5-25 powstała w środowisku żydowskim.

Wielka ilość semityzmów jest charakterystyczna nie tylko dla omawianej perykopy, ale i dla całej ewangelii dziecięctwa według Łukasza<sup>101</sup>. Rodzi się kwestia, jakie są źródła tych semityzmów?

Aby dać właściwą odpowiedź na to pytanie należy zwrócić uwagę na środowisko, w którym zaistniało wydarzenie i ewentualnie powstał pierwszy jego opis. Po pierwsze autor perykopy 1,5-25 mówi, że Zachariasz o narodzeniu syna dowiaduje się w czasie pełnienia służby kapłańskiej /1,8/ w świątyni, do której przybył z pewnego miasta w pokoleniu Judy /1,39/.

Z tego widać, że podobnie jak i inni kapłani pełniący służbę w świątyni, mieszkali w okolicach Jerozolimy. Mieszkańcy Jerozolimy posługiwali się raczej językiem hebrajskim niż aramejskim, o czym świadczą mogą liczne dokumenty z nad Morza Martwego redagowane w tym języku. Pierwsze opowiadanie o tym, co się wydarzyło w świątyni /1,5-25/, a może i opisy na ten temat mogły powstać w języku używanym w tym środowisku. Powstaje tylko problem: jaki to był język, hebrajski czy aramejski? Możliwe, że rację ma ks. E. Dąbrowski<sup>102</sup>, który pisze, że językiem pierwotnego chrześcijaństwa – jego „Credo”, liturgii i niektórych ksiąg biblijnych był język aramejski. Ale to nie jest jeszcze dostatecznym argumentem, by uważać, że i pierwsze redakcje perykopy Łk 1,5-25 były napisane w tym języku. Wiadomo bowiem, że język hebrajski był językiem Ksiąg Świętych, liturgii świątynnej i synagogałnej. Zwiastowanie narodzenia Jana Chrzciciela miało miejsce w świątyni, Zachariasz był kapłanem, a faryzeusze byli Janem zainteresowani /por. J 1,15-28/. To daje podstawę do twierdzenia, że opowiadanie o Janie mogło być redagowane po hebrajsku<sup>103</sup>. Możliwe, że Łukasz tę spisana tradycję uszanował, oczywiście dokonując niezbędnej relektury zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi. Niektórzy uczeni<sup>104</sup> są nawet zdania, że cała ewangelia dziecięctwa wykorzystana przez Łukasza została napisana w języku hebrajskim. Chyba

<sup>100</sup> H. Höpfl –B. Gut – A. Metzinger, *Introductio specialis in Novum Testamentum*, Neapoli-Romae 1962, s. 103.

<sup>101</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>102</sup> *Studia biblijne*, Poznań 1952, s. 146-170.

<sup>103</sup> Por. L. Algisi, *Il Vangelo di S. Luca*, art., cyt., s. 253.

<sup>104</sup> C. C. Torrey, *The Translation made from the Original Aramaic Gospels*, New York 1912, s. 152; za: E. Dąbrowski, *Studia biblijne*, dz. cyt., s. 146-170.

słuszność trzeba przyznać J. Lealowi<sup>105</sup>, że odpowiedzi jednoznacznej w tym względzie dać nie można.

Łukasz przez swoje nawrócenie związał się ze światem żydowskim i Palestyną. Już w Antiochii spotkał chrześcijan, od których otrzymał wiele informacji<sup>106</sup>. Przekonał się, że „na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do Ojców przez proroków” /Hbr 1,1/. Historię zbawienia<sup>107</sup> przybliżał im przekład Septuaginty, który nie był wolny od semityzmów. Łukasz znał Septuagintę, a tego dowodzą starotestamentalne cytaty jakie wprowadził do swych dzieł<sup>108</sup>, zwłaszcza zaczerpnięte z tych miejsc, które odbiegają od tekstu masoreckiego, np. Dz 2,25-28 cytat Ps 15,8-11; Dz 15,17 cytat Am 9,12. I styl<sup>109</sup> autora trzeciej ewangelii przypomina przekład aleksandryjski.

Łukasz wszedł w chrześcijaństwo prawdopodobnie przez Barnabę<sup>110</sup>, poznał również Piotra, a później nawiązał kontakty z Pawłem, którego spotkał około 50 roku w Troadzie /Dz 16,10-40/ i stał się jego współpracownikiem /Dz 20,5-15; 2 Tym 4,9/. Wydaje się, że najwięcej wiadomości i tradycji pierwotnych mógł zdobyć w czasie swego dwuletniego pobytu w Palestynie. Tam zetknął się z Filipem /Dz 8,5-8/ a może i z uczniami Jana Chrzciciela. Przede wszystkim zapoznał się z katechezą jerozolimską, której pisaniem wyrazem jest aramejska ewangelia Mateusza<sup>111</sup>. W katechezie jerozolimskiej znaczną rolę odegrało źródło Q, a przypuszcza się, że początek źródła Logiów stanowiły opisy działalności i nauki Jana Chrzciciela<sup>112</sup>. Wspomniane osoby i tradycje przepojone były duchem semickim. Uwidocznilo się to w redagowaniu perykopy 1,5-25 o której W. Wink<sup>113</sup> mówi, „że nigdzie nie ma cech palestyńskich i semickich bardziej wyraźnych niż w relacjach narodzin Jana”<sup>114</sup>. W podwójny sposób można zatem tłumaczyć semityzmy w Łk 1-2. Ich źródłami były: Septuaginta i dokumenty semickie, z których Łukasz korzystał.

<sup>105</sup> Dz. cyt., s. 84; por., W. Wink, dz. cyt., s. 61.

<sup>106</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 282; tegoż autora: *Święty Łukasz ewangelista ...*, dz. cyt., s. 200; J. Leal, dz. cyt., s. 67.

<sup>107</sup> S. Grzybek, *Pismo św. historia zbawienia*, w: *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 98.

<sup>108</sup> K. Romaniuk, *Teologia biblijna Nowego Testamentu*, w: *Studia Theologica Varsaviensia* 1/1970/, s. 403; H. Schürmann, dz. cyt., s. 141; por. F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 52; J. Leal, dz. cyt., s. 69; O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 77.

<sup>109</sup> Por. J. Leal, dz. cyt., s. 84; por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 265.

<sup>110</sup> E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 65.

<sup>111</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 198.

<sup>112</sup> H. Langkammer, *Oczekiwanie przyjścia „Pana” i „Syna” Człowieczego w najstarszych gminach chrześcijańskich*, w: *Ateneum Kapłańskie* 1 /1974/, s. 102; WINK W., dz. cyt., s. 57.

<sup>113</sup> *John the Baptist ...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>114</sup> Por. J. Leal, dz. cyt., s. 31-33.

Jak stwierdzają uczeni, autor trzeciej ewangelii reprezentuje w swoim dziele różny styl<sup>115</sup>. Mamy takie fragmenty ewangelii i Dziejów, które można porównać jedynie z klasycznym stylem greckim, np. Łk 1,1-4 i Dz 17,22-31. Są jednak i takie teksty, które dowodzą kurczowego trzymania się źródeł np. Łk 9,11-12; 13,10-17; Dz 5,1-11. Perykopa, która jest przedmiotem naszych zainteresowań, posiada jak mówi W. Wink<sup>116</sup> styl szorstki, który inspirowany mógł być przez Septuagintę oraz zredagowane już wcześniej opowiadanie o zwiastowaniu narodzin Jana. Ch. Berger<sup>117</sup> stwierdza, że styl opowiadania o zwiastowaniu Zachariaszowi jest naiwny i prosty. Można mówić o semickim charakterze stylu nie tylko kantyków w Łk 1-2, ale i części narracyjnych. Wydaje się, że J. Leal<sup>118</sup> ma rację, kiedy mówi, że perykopa Łk 1,5-25 ma styl biblijny.

Pragniemy zwrócić uwagę na jeszcze jedno interesujące zjawisko stylu Łukasowego, a mianowicie, na zasadę dwuczłonowości w kompozycji dzieła<sup>119</sup>, co było wyżej powiedziane, np. perykopa 1,5-25 ma swój odpowiednik w perykopie 1,26-38. Ale i w opisie zwiastowania Jana Chrzciciela z łatwością stosuje on tę zasadę. Oto przykłady:

w. 7	προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἰ
w. 18	προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς
w. 6	... ἐναντίον τοῦ θεοῦ ἰ
w. 19	... ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

Cechą charakterystyczną dla stylu Łukasza jest tzw. paralaksa czyli współrządne łączenie ze sobą zdań lub wyrazów za pomocą partykuły καί lub δέ. W trzeciej ewangelii na 145 perykop aż 53 wprowadza καί lub δέ /Marek aż 80 perykop rozpoczyna od καί, a tylko 6 od δέ.

W omawianej perykopie paralaksa ma również zastosowanie. Oto przykład: ἦσαν ... δίκαιοι ... πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιοῦμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι – byli sprawiedliwi, postępując wobec wszystkich przykazań i przepisów Pańskich nienagannie /1,6; por., w: 14.15.17/. W w. 6: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι – a oboje byli sprawiedliwi<sup>120</sup>. Łukasz posłużył się w wypowiedziach słownictwem sakralnym. Oto przykłady:

Θεός	–	Bóg /6.8.16.19/
Κυρίος	–	Pan /6.9.11.15a.17.25/
Πνεῦμα	–	Duch /15/
ναός	–	świątynia /9.21n/

<sup>115</sup> Por. J. Winandy, *Le prophétie de Syméon /Lc 2,34-35/*, w: *Revue Biblique* 72/1965/, s. 342.

<sup>116</sup> Dz. cyt., s. 62.

<sup>117</sup> *Die literarische Eigenart von Lk 1,5-38*, Jena 1972.

<sup>118</sup> Dz. cyt., s. 31.

<sup>119</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 265; J. Leal, dz. cyt., s. 44.70; F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 53.

<sup>120</sup> P. Nowicki, dz. cyt., s. 124-125.

ἱερεὺς	–	kapłan /5/
ἱερατεῦσα	–	pełnić służbę kapłańską /8/
θυμῶν	–	kadzić /9/
ἱερατεία	–	kapłaństwo /9/
θυμιάματος	–	kadzenie /10n/
προσευχόμεναι	–	modlić się /10/
θυσιαστήριου	–	ołtarz kadzenia /11/
ἅγιος	–	święty /15/
πίστεύω	–	wierzyć /20/

Jak z powyższego zestawienia wynika język perykopy Łk 1,5-25 jest językiem liturgicznym<sup>121</sup>. Dla pełności obrazu perykopy od strony językowej, należy jeszcze zwrócić uwagę na słowa często używane przez Łukasza tzw. lukanizmy<sup>122</sup>. Na podstawie szczegółowych badań statystycznych ustalono, że Łukasza pod względem liczby własnych wyrazów przewyższa tylko św. Paweł<sup>123</sup>. Autor trzeciej ewangelii chętnie posługuje się wyrazami złożonymi z ἀνά, ἀπό, διά, ἐκ, κατά, παρά, πρός, ἐν, i innymi<sup>124</sup>. Nie wszystkie wymienione wyżej przedrostki zachodzą w perykopie 1,5-25. Ale większość z nich ma tu swoje zastosowanie:

ἀποκρίνομαι	-	odpowiadać /19/
ἀποστέλλω	-	odesłać /19/
διαμένο	-	pozostawać /22/
διανεύω	-	dawać znaki /22/
ἐξέρχομαι	-	wyjsć /22/
προσδοκάω	-	oczekiwać /21/
προσεύχόμεναι	-	modlić się /10/
προέρχομαι	-	iść naprzód /17/

W perykopie 1,5-25 znajduje się wyraz, który w trzeciej ewangelii i Dziejach Apostolskich występuje 25 razy, a w pozostałych księgach Nowego Testamentu tylko 8 razy. Tym słowem jest πλήθος – mnóstwo /10/.

Charakterystycznym jest również fakt, że w ewangelii dziecięctwa wg Łukasza dużo „mówią” istoty pozaziemskie – aniołowie. W pierwszym rozdziale anioł wypowiada aż 246 słów<sup>125</sup>, a w perykopie o zwiastowaniu narodzin Jana, wypowiedział więcej niż 100 słów. W drugim rozdziale „słów anielskich” jest tylko 47.

<sup>121</sup> P. Winter, *Nazareth and Jeruzalem in Luke 1-2*, w: *New Testament Studies* 3/1957/, s. 136-142; J. Leal, dz. cyt., s. 73.

<sup>122</sup> P. Benoit, dz. cyt., s. 169-172.

<sup>123</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia ...*, dz. cyt., s. 262; F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 50; Z. Poniatowski, *Nowy Testament w świetle statystyki językowej*, Wrocław 1971.

<sup>124</sup> E. Dąbrowski, *Dzieje ...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>125</sup> Z. Poniatowski, dz. cyt., s. 133.



## 4. RODZAJ LITERACKI Łk 1,5-25

Znajomość rodzajów literackich prowadzi do poznania prawdy w Biblii czyli odkrycia prawdziwego, zamierzonego przez hagiografa sensu jego twierdzeń<sup>126</sup>.

Dzisiejszy stan badań nad Łukaszową ewangelią dzieciństwa, nie pozwala niestety na jednoznaczne określenie jej rodzaju literackiego. Uważa się, że podstawową warstwą w Łk 1-2 jest płaszczyzna historyczna, a obok niej midraszowa<sup>127</sup>. Inni dostrzegają w Łk 1-2 naśladownictwo opisu dzieciństwa Samuela /1 Sm 1-3/<sup>128</sup>. Są uczeni, którzy w Łukaszowej ewangelii dzieciństwa widzą literaturę apokaliptyczną<sup>129</sup>. Niektórzy wreszcie określają dwa pierwsze rozdziały trzeciej ewangelii jako Dobrą Nowinę o latach dziecięcych Jezusa<sup>130</sup>.

Aby rozwiązać problem rodzaju literackiego perykopy Łk 1,5-25 sięgnijmy przede wszystkim do Starego Testamentu, wszak Stary i Nowy Testament tworzą prawdziwą jedność i wzajemnie się wyjaśniają<sup>131</sup>. Dziś łatwo można zauważyć, że opis zwiastowania Jana Chrzciciela jest podobny do opisów mówiących o narodzeniu lub specjalnej misji bohaterów starotestamentalnych. Stary Testament ma wiele takich opowiadań np.: o narodzeniu Izaaka /Rdz 17, 9-12/, powołaniu Mojżesza /Wj 2,23-6/, Gedeona /Sdz 6/, o narodzeniu Samsona /Sdz 13/, Samuela /1 Sm 1-3/ itp<sup>132</sup>.

<sup>126</sup> Patrz: J. W. Rosłon i J. Łach, *Pismo święte jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja*, w: (red.) J. Homerski *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań – Warszawa 1973 s. 113.

<sup>127</sup> R. Laurentin, dz. cyt., s. 93-116; K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 260; S. Munoz – Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en S. Luca y las infancias de las hereos biblicos*, w: *Estudios Biblicos* 16 /1957/, s. 329-382; J. Danielou, dz. cyt., s. 140; L. Hermans, dz. cyt., s. 89; O. da Spinetoli, dz. cyt., s. 91-102; F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., 82; J. Leal, dz. cyt., 74; C. Ghidelli, *Luca ...*, dz. cyt., s. 48; J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelią Dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z biblistyki* t. 1, Warszawa 1978, s. 240-252.

<sup>128</sup> E. Burrows, dz. cyt., s. 63n.

<sup>129</sup> P. Neiryneck, *L'Évangile de Noël selon S. Luce*, Bruxelles 1966, s. 13-27 i 51-57.

<sup>130</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, art. cyt., s. 276; J. Łach, *Ze studiów nad teologią...*, dz. cyt., s. 242; F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza*, dz. cyt., s. 83; M. Czajkowski, *Biuletyn homiletyczny*, w: *Collectanea Theologica* 41 /1971/, s. 156; por. E. Szymanek, *Jezus Chrystus w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa*, *Więź* 12 /1976/, s. 19.

<sup>131</sup> M. Stolarczyk, *Harmonia Starego i Nowego Testamentu*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 9 /1/1962/, s. 25-40; J. Homerski, *Kierunki biblijne interpretacji a czytanie Pisma św.*, w: *Zeszyty Naukowe KUL* 2/1975/, s. 57-78; J. Kudasiewicz, *Harmonie obydwu Testamentów w świetle najnowszych badań*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10/1/1963/, s. 51-75; Cz. Jakubiec, *Wzajemne przenikanie się obu Testamentów*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16/1963, s. 25-29.

<sup>132</sup> C. Ghinelli, *Luca ...*, dz. cyt., s. 13-14.

Lektura tych opisów pozwala stwierdzić, że występuje w nich wiele elementów literackich takich samych, że są one zredagowane stereotypowo i schematycznie. Opisy te nie różnią się zbyt między sobą<sup>133</sup> i występują w nich następujące elementy:

Prezentacja osób  
 Zjawienie się anioła  
 Strach  
 Słowa pociechy /obietnica/  
 Boże zlecenie  
 Zastrzeżenie ze strony człowieka  
 Odpowiedź  
 Danie znaku  
 Odejście i zniknięcie

Wyżej wymienione elementy, nie wszystkie występują z taką samą ekspresją i nieraz może zabraknąć takiego czy innego z nich. Jest to uzależnione od różnych okoliczności, przede wszystkim od założeń teologicznych autora lub redaktora. S. Munoz - Iglesias<sup>134</sup> poddał szczegółowym badaniom schemat zastosowany w opisach „zwiastowań-rodzin”.

Oto wyniki jego badań:

	Objawienie się wysłannika Bożego /anioła/	Strach	Przekazanie zleceń Bożych	Zastrzeżenia	Potwierdzenie znak
Rdz 17,8 Izaak	17,1 i 18,1	17,3 i 18,2	17,14-16 i 18,10	17,7 i 18,10-12	7,19 i 18,13
Wj 3-4 Mojżesz	3,2-6,2		3,7-10	3,11-13 i 4,1.10.13	3,12 i 4,2.9.17
Sdz 6 Gedeon	6,12	6,22-24	6,14	6,15	6,16-21
Sdz 13 Samson	13,3.9	13,20-22	13,3.5 7,13	13,20	
Łk 1,5-25 Zachariasz	1,11	1,12	1,13-17	1,18	1,19-20
Łk 1,26-38 Maryja	1,26-28	1,29	1,30-33	1,34	1,35-37

<sup>133</sup> Por. O. da Spinetoli., dz. cyt., s. 77 i 95; G. Leonardi, *L'Infanzia di Gesù*, Padova 1975, s. 116-117.

<sup>134</sup> *El Evangelie de la Infancia ...*, art. cyt., s. 329-382.

Z tego zestawienia wynika, że schemat o wyjątkowym poczuciu, czy też misji bohaterów biblijnych, tworzy pięć stałych formuł literackich i pięć motywów – elementów. Według takiego schematu, mówi S. Munoz – Iglesias, są zbudowane wspomniane wyżej opowiadania. Zachodzą w nich jednakowe formuły literackie:

1. hinne – oto
2. Imię chłopca
3. Ki – przyczyny imienia
4. Sentencja – przyszłość chłopca
5. Pewna „dieta”.

Motywy – elementy:

1. Ukazanie się anioła
2. Strach
3. Zwiastowanie
4. Zarzut – pytanie
5. Potwierdzenie.

F. Neirynek<sup>135</sup> wyróżnia w Łukaszej ewangelii dzieciństwa trzy perykopy zbudowane według schematu „zwiastowania”, a mianowicie: Zachariaszowi /1,5-25/, Maryi /1,26-38/ i Pasterzom /2,8-20/. W ostatniej perykopie wyróżnił następujące elementy:

Prezentacja osób - /2,8/  
Zjawienie się anioła - /2,9a/  
Strach pasterzy - /2,9b/  
Słowa uspokojenia - /2,10/  
Objawienie o narodzeniu Zbawiciela - /2,11/  
Pouczenie o znaku - /2,12/  
Odejście aniołów - /2,15a/.

Jeżeli porównamy wyodrębnione przez Munoz – Iglesiasa elementy z powyższym schematem, to z łatwością dostrzegamy podobieństwa. To dowodzi, iż autor perykopy Łk 1,8-20 posłużył się przy redagowaniu schematem znanym ze Starego Testamentu. Odkryte elementy literackie przez S. Munoz – Iglesiasa znajdują się także w opowiadaniu o zwiastowaniu narodzin Jana.

Formuły literackie: Perykopa Łk 1,5-25

---

<sup>135</sup> *L'Evangile de Noël*, dz. cyt., s. 44-45.

1. Oto - „urodzi ci syna” /13/
2. Imię - „nadasz imię Jan” /13/
3. Przyczyna - „wielu...nawróci do Pana” /16/
4. Przyszłość chłopca - „będzie bowiem wielki w oczach Pana” /15/
5. „Dieta” - „wina i sycery pić nie będzie” /15/

Motywy – elementy: Perykopa Łk 1,5-25

1. Ukazanie się anioła - „naraż ukazał mu się anioł” /11/
2. Strach - „nie bój się Zachariaszu” /12/
3. Zwiastowanie - „żona twoja Elżbieta urodzi ci syna” /13/
4. Zarzut – pytanie - „Po czym to poznam? Bo ja jestem już stary i moja żona jest w podeszłym wieku” /18/
5. Potwierdzenie - „Jestem Gabriel ... zostałem posłany, aby mówić z Tobą” /19/

Powyższe porównanie ukazuje, że budowa perykopy Łk 1,5-25 odpowiada schematowi wypracowanemu w Starym Testamencie<sup>136</sup>. Podobnie ujmuje ten problem L. Hermans<sup>137</sup> mówiąc, że budowa perykopy Łk 1,5-25 bazuje na opowiadaniu o narodzeniu Izaaka, Samsona i Samuela oraz tych bohaterów starotestamentalnych, a te z kolei zbudowane są według schematu stałego<sup>138</sup>. Autor ten jest zdania, że formuła bardziej czysta – pierwotna, jako pewien wzór dla tych opowiadań, znajduje się w Rdz 16,11-12<sup>139</sup>. Jeśli zaś chodzi o zwiastowanie Zachariaszowi, podobnie jak i Maryi, to ramy i tło tych opowiadań mają charakter apokaliptyczny<sup>140</sup>. Wykazano bowiem, że między opisami tych zwiastowań, a wizją Daniela /7-10/, zachodzą liczne podobieństwa<sup>141</sup>. W ogóle opowiadanie o zwiastowaniu narodzenia Jana

---

<sup>136</sup> Por. O. da Spinetoli., dz. cyt., s. 95-97; G. Leonardi, dz. cyt., s. 115n; por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa w przepowiadaniu Kościoła, w: Chrystus żywy w sakramentach, Materiały III kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa*, (red.) J. Myśkowa, Warszawa 1970, s. 91-92.

<sup>137</sup> Dz. cyt., s. 88.

<sup>138</sup> Tamże, s. 98; J. Schmid, *Das Evangelium nacht Lukas*, Regensburg 1960, s. 35.

<sup>139</sup> Anioł Jahwe mówił: „Jesteś brzemienne i urodzisz syna, któremu nadasz imię Izmael, bo słyszał Jahwe, gdy byłaś upokorzona. A będzie to człowiek dziki jak onager: będzie on walczył przeciwko wszystkim i wszyscy – przeciwko niemu: będzie on utrapieniem swoich pobratymców”.

<sup>140</sup> F. Neirynek, dz. cyt., s. 13-27nn; L. Hermans, dz. cyt., s. 95; O. da Spinetoli., dz. cyt., s. 80.

<sup>141</sup> P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste*, art. cyt., s. 177.

Chrzyciela, pisze O. da Spinetoli<sup>142</sup>, jest małą mozaiką z tekstów biblijnych: księgi Rodzaju, Sędziów, Samuela, Daniela i Malachiasza<sup>143</sup>. Wspomniany wyżej egzegeta, w relacji o zwiastowaniu narodzenia Jana upatruje nie tylko opowiadanie zbudowane według pewnego schematu, ale także jest to opowiadanie o wizji ujęte w charakterystyczne ramy apokaliptyki<sup>144</sup>, a Gabriel i aniołowie w Łk 1-2 są apokaliptycznymi znakami<sup>145</sup>. Jest to zgodne z poglądem F. Neiryńcka<sup>146</sup>, który widzi pokrewieństwo literackie Łk 1-2 z apokaliptyczną literaturą żydowską, tak kanoniczną jak i pozakanoniczną. Angelofania w scenach zwiastowania /Łk 1-2/ ma więc swoje podobieństwo w angelofanii mającej miejsce w wizji apokaliptycznej Daniela 7-10. Opis zwiastowania Zachariaszowi Neiryńck nazywa wprost „apokalipsą Zachariasza”. Wydaje się jednak, że pogląd ten nie jest słuszny. Nie wszyscy uczeni upatrują wzór literacki zwiastowań w starotestamentalnym schemacie, o którym wyżej była mowa.

R. Laurentin<sup>147</sup>, który wszechstronnie rozpracował dwa pierwsze rozdziały Łukaszej ewangelii, wzór dla zwiastowania narodzin Jezusa widzi raczej w tekstach mesjańskich: Sof 3,14-17; Jl 2,21-27; Zach 9,9-10. Zasadniczym przedmiotem tych zapowiedzi jest radość mesjańska<sup>148</sup>, a przyczyną tej radości jest przybywający Jahwe na Syjon, jako Król i Zbawiciel. R. Laurentin<sup>149</sup> zestawiając obok siebie prorocstwo Sofoniasza /3,14-17/ z Łukaszym opisem zwiastowania Maryi /1,28-33/ wykazał, że istnieją między nimi uderzające podobieństwa szczególnie w terminologii. To stwierdzenie rzuca pewne światło na opis zwiastowania Zachariaszowi, wszak Łk 1,5-25 i 1,26-38 od strony literackiej są prawie identyczne. Wyżej wspomniany uczyony, a wraz z nim L. Moraldi, są zdania, że echem tych trzech mesjańskich prorocstw jest zapowiedź narodzenia Jana i Jezusa. Plan o zamieszkaniu Jahwe w Izraelu /Wj 33,3; 34,9/ w szczególny sposób, ma być zrealizowany przez Mesjasza, a Jan pójdzie przed Nim ... aby przygotować Mu lud doskonały.

Wydaje się, że teksty mesjańskie /Sof 3,14-17; Jl 2,21-27; Zach 9,9-10/ mogły też w pewnym stopniu inspirować Łukasza przy redagowaniu 1,5-

<sup>142</sup> Dz. cyt., s. 79.

<sup>143</sup> Dz. cyt., s. 79.107.

<sup>144</sup> Tamże, s. 80.

<sup>145</sup> H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche*, dz. cyt., s. 203-204.

<sup>146</sup> Dz. cyt., s. 14-27.

<sup>147</sup> *Structure et theologie*, dz. cyt., s. 64-71; L. Moraldi, *L'annunciazione a Maria SS. /Lc 1,26-38/ w: Introduzione alla Bibbia*, Torino 1962, s. 426-476.

<sup>148</sup> S. Potocki, *Księga Sofoniasza, Pismo św. Starego Testamentu tom XII – 2, Księgi Proroków Mniejszych*, Poznań 1968 s. 196; J. Homerski, *Księga Zachariasza*, w: *Pismo św. Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 376-379.

<sup>149</sup> Dz. cyt., s. 64-71.

25 co do treści. Słusznie chyba mówi P. Benoit<sup>150</sup>, że opis zwiastowania Zachariasza łączy różne motywy, elementy i modele, które znajdujemy w Biblii.

Na podstawie powyższych rozważań należy powiedzieć, iż od strony literackiej opisy zwiastowań w Biblii wykazują daleko idące podobieństwa, gdyż przy ich redagowaniu uwzględniono pewien wypracowany schemat. Łukasz posłużył się nim przy redakcji opowiadania o zwiastowaniu Zachariaszowi i dlatego jest ono podobne od strony literackiej do tego rodzaju opisów, które znajdujemy w księgach Starego Testamentu. Należy wziąć jeszcze pod uwagę fakt, że w Łk 1,5-25 są sformułowania, które wskazują na refleksję autora do różnych tekstów starotestamentalnych:

Łk	1,5-6	-	Sdz 13,2-5
	1,7	-	Rdz 18,11
	1,9	-	Wj 30,7
	1,15	-	Lb 6,3; Sdz 13,4n; Jr 1,5
	1,17	-	Ml 2,66; 3,24
	1,18	-	Rdz 15,8; 18,11; Sdz 6,18; Iz 7,11; 38,7
	1,19	-	Dn 8,16; 9,21; Tb 12,15
	1,25	-	Rdz 30,23-25

bądź dowodzą świadomego naśladowania pewnych opisów przy redagowaniu zwiastowania Zachariaszowi:

Łk	1,5	-	1 Sm 1,1-2a
	1,6	-	1,3
	1,7	-	1,26.5-7
	1,9	-	1,4
	1,10	-	1,9-11
	1,13	-	1,17.20
	1,15	-	1.11b; 3,19
	1,23-24-	-	1,19.

Pozostaje pytanie, czy w związku z częstotliwością odniesień 1 Sm nie należałoby sądzić, że Łukasz przy redagowaniu tekstu 1,5-25 nie brał na wzór właśnie 1 Sm 1-3. Twierdząca odpowiedź na powyższą kwestię stanowi wystarczającą rację porównania Łk 1,5-25 z 1 Sm 1-3.

---

<sup>150</sup> *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, w: *New Testament Studies* 3/1956-57/1, s. 177.

Przeprowadzone porównanie<sup>151</sup> perykopy Łk 1,5-25 z Sm 1-3 wykazuje bardzo daleko idące podobieństwa na co słusznie zwrócił już dawno uwagę E. Burrows. Należy tu powiedzieć, że termin podobieństwo, jest za słaby do wyrażenia związków istniejących między tymi relacjami biblijnymi. Bardziej adekwatnym terminem jest zależność. Trzeba tu bowiem mówić o świadomym nawiązaniu autora perykopy Łk 1,5-25 do opisu narodzenia i powołania proroka Samuela. Porównując zaś te teksty stwierdzamy, że autor perykopy Łk 1,5-25 posłużył się przy redagowaniu opowiadania o zwiastowaniu Zachariaszowi terminami, słownictwem, a nawet składnią zaczerpniętą z 1 Sm. Niektóre zdania tych opowiadań biblijnych są takie same. Za tymi podobieństwami literackimi kryje się oczywiście wiele treści. To one zadecydowały o tym, że Łukasz posłużył się 1 Sm 1-3 przy redagowaniu opisu zwiastowania o narodzeniu Jana.

Powyższe uwagi nie rozwiązują jednak zagadnienia rodzaju literackiego opisu zwiastowania Zachariaszowi. Wiemy przecież, że pisarze Nowego Testamentu świadomie korzystali z Ksiąg Starego Przymierza<sup>152</sup> i w bardzo wielu wypadkach naśladowali wypracowane w nich formy<sup>153</sup>. Czynili to w tym celu, aby wykazać, że nowe wydarzenia są kontynuacją Bożego działania zapoczątkowanego w Starym Testamencie<sup>154</sup>. Na jakość obu Testamentów zwracali szczególną uwagę Ojcowie Kościoła<sup>155</sup> a także ostatni sobór<sup>156</sup>. W związku z naśladowaniem, istniejących już ksiąg Pisma św. przy pisaniu nowych, mówi się nawet o stylu antologicznym<sup>157</sup> hagiografów.

<sup>151</sup> M. Bednarczyk, *Relacja o zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela /Łk 1,5-25/ w świetle współczesnych metod biblijnych*, praca doktorska w maszynopisie (UKSW).

<sup>152</sup> J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, art. cyt., s. 56-58.

<sup>153</sup> Tamże, s. 56-75.

<sup>154</sup> CZ. Jakubiec, *Wzajemne przenikanie się obu Testamentów*, art. cyt., s. 25-29.

<sup>155</sup> św. Ireneusz, *Adv. Hear.* 3,21, PG 7,949; św. Jan Chryzostom, *Comment. in epist. ad Gal.*, PG 61,655; św. Hieronim, *Comment. in epist. ad Gal.*, Pl 26,368; Od św. Augustyna pochodzi powiedzenie: "Vetus Testamentum in Novo patet et Novum in Vetere latet", *Quest. in Hept.* 2,73; PL 34,623.

<sup>156</sup> „Bóg ... autor ksiąg obu Testamentów, mądrze postanowił, by Nowy Testament, był ukryty w Starym, a Stary w Nowym znalazł wyjaśnienie. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe Przymierze we Krwi swojej /por. Łk 22,20; 1 Kor 11,25/, wszakże księgi Starego Testamentu, przyjęte w całości do nauki ewangelicznej w Nowym Testamencie uzyskują i ujawniają swój pełny sens, /por. Mt 5,17; Łk 24,27; Rz 16,25-26; 2 Kor 3,14-16/ i nawzajem oświetlają i wyjaśniają Nowy Testament” - *Dei Verbum* 16.

<sup>157</sup> J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, dz. cyt., s. 53; tegoż autora: *Styl antologiczny a alegoryczna interpretacja Pieśni nad Pieśniami*, w: *Studia Warmińskie* 2/1975/ s. 407-418.

Podobieństwa jakie istnieją między opowiadaniem w Starym Testamencie o narodzeniu lub misji bohaterów biblijnych, a perykopą Łk 1,5-25 dadzą się wytłumaczyć przede wszystkim jednością obu Testamentów oraz tym, że fakty opisane w Starym Testamencie mają to samo środowisko religijne.

Podobieństwa zewnętrzne, choć nawet wielkie, nie są dowodem identyczności. Nowy Testament przy pomocy cytatów, formuł, terminologii, obrazów, a nawet struktur i form literackich Starego Testamentu, przekazuje nową treść, której podstawę stanowią zdarzenia historyczne i czyny zbawcze Boga<sup>158</sup>, a w perykopie Łk 1,5-25 płaszczyzna historyczna jest oczywista. Przede wszystkim na podstawie dokumentów można wykazać historyczność osób Heroda i Jana Chrzciciela. O nich wspomina J. Flawiusz<sup>159</sup>. O tym, że Jan jest postacią historyczną dowodzą również wzmianki biblijne /Dz 18, 24nn; 19,2-7/ oraz jego zwolennicy zwani Joannitami<sup>160</sup>. Niewątpliwie jest historycznym ołtarz kadzenia<sup>161</sup> /1,9-12/, przy którym ukazał się anioł Zachariaszowi. Historia potwierdza również zwyczaj losowania wśród kapłanów sprawujących służbę w świątyni<sup>162</sup> oraz zwyczaj obowiązujący przy nadaniu imienia Janowi<sup>163</sup>.

Trudno określić jednoznacznie rodzaj literacki perykopy Łk 1,5-25. Zwykło się mówić, o tak zwanym anuncjacyjnym rodzaju literackim. Takie określenie jest zbyt ogólne i nie rozwiązuje zagadnienia odnośnie perykopy Łk 1,5-25, w której należy wziąć pod uwagę przede wszystkim fakt historyczny, iż Bóg zaczął realizować swoje plany i Zachariasz z Elżbietą zostali włączeni w tę realizację<sup>164</sup>. Te wydarzenia autor biblijny przedstawił w sposób mistyczny, teologiczny a nawet liryczny. Pomocą w jego ilustracji były wydarzenia oraz sposoby ich przedstawienia wypracowane w Starym Testamencie. Nie chodzi tu o stworzenie faktu, którego nie było, ale o ilustrację za pomocą tekstów Biblii historycznego początku realizowania planów Bożych. Cały opis zwiastowania Zachariaszowi mający tak wielorakie powiązania ze Starym Testamencie, jest także i medytacją teologiczną<sup>165</sup> o wielu wątkach. W perykopie Łk 1,5-25 odnajdujemy elementy apokaliptyczne, eschatologiczne i midraszowe, a całość opowiadania została ujęta artystycznie.

---

<sup>158</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Harmonia obydwu Testamentów*, dz. cyt., s. 58.

<sup>159</sup> *Antiquitates Judaicae*, O Herodzie w: XIV, XVI i XVII, a o Janie w XVIII.

<sup>160</sup> J. Stępień, *Problem Joannitów w świetle dokumentów z Qumran*, art. cyt., s. 452-462.

<sup>161</sup> Wj 30,7; J. Flawiusz, *Antiquitates*, dz. cyt., XIII.

<sup>162</sup> Joma II, 4; Tamid V,2.

<sup>163</sup> J. Łach, *Ze studiów nad teologią...*, dz. cyt., s. 248.

<sup>164</sup> H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche*, dz. cyt., s. 204.

<sup>165</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelia Dzieciństwa Jezusa*, dz. cyt., s. 83.



Gdy mówimy, że perykopa Łk 1,5-25 ma rodzaj anuncjacyjny, wydaje się, że wszystkie te elementy należy brać łącznie i przy ich pomocy odczytywać bogatą treść opisu.

## 5. STRUKTURA LITERACKA PERYKOPY Łk 1,5-25

Na pierwszy rzut oka, opowiadanie o narodzeniu Jana Chrzciciela pod względem konstrukcji literackiej wydaje się przejrzyste i nieskomplikowane. Uczniowie zajmujący się tą perykopą nie omawiają szczegółowo jej struktury. Ograniczają się jedynie do ogólnego podziału<sup>166</sup>, który opierają najczęściej na dwóch kryteriach. Pierwszym jest ogólny tok opowiadania, a drugim jego układ sceniczny. Łatwo też zauważyć, że całość Łukaszejskiej relacji o zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela składa się z szeregu mniejszych, umiejętnie połączonych przez autora obrazów. Ale nie można ich chyba nie traktować z uwagą, gdyż i one mogą być podstawą podziału perykopy Łk 1,5-25. Przyglądając się znanym podziałom widzimy, iż autorzy dzielili tę perykopę właśnie w ten sposób, że zasugerowani byli przede wszystkim układem tych obrazów i one wytyczały główne punkty podziału. Słusznie zwraca się uwagę, iż całość opowiadania Łukaszejskiego 1,5-25 została przez autora należycie uporządkowana. Odnosi się wrażenie, że każdy szczegół posiada tę samą wartość, to jednak nie oznacza ich równowartości. Egzegezie biblijnej znakomicie ułatwiło zadanie odkrycie w wielu tekstach struktur literackich zamierzonych przez autorów natchnionych<sup>167</sup> oraz wypracowanie teoretycznych zasad dotyczących języka i w ogóle struktur literackich<sup>168</sup>.

W związku z tym rodzi się pytanie: które wiersze perykopy uważać za pierwszoplanowe i najważniejsze. Jeśli istnieje możliwość ich wyodrębnienia, to przypuszczać można, że Łukasz zawarł w nich zasadniczą prawdę, która umieszczona została w kontekście innych podporządkowanych prawd. Były już różne próby podziału opisu zwiastowania o narodzeniu Jana

<sup>166</sup> Np.: G. Saldarini, *L'anunciazione a Zaccaria /Lc 1,5-25/*, w: *Introduzione alla Bibbia*, dz. cyt., s. 433-451 dzieli tę perykopę na części następujące: środowisko – ww. 8-10; ukazanie się anioła – w. 11; objawienie – ww. 13-14; osoba Jana – w. 15; misja Jana – ww. 16-17; znak – ww. 18-20; zakończenie – ww. 21-25; G. Leonardi, *L'Infanzia di Gesù*, Padova 1975 s. 120-133 /znowu dzieli ją na trzy części: dwoje małżonków szlachetnych i sprawiedliwych ale bezdzietnych – ww. 5-7, zwiastowanie o poczęciu Prekursora – ww. 8-22, poczęcie Jana Chrzciciela – ww. 23-25.

<sup>167</sup> A. Vanhoye, *Structure de „Benedictus”*, w: *New Testament Studies* 12/1965-66/ s. 582-589.

<sup>168</sup> Np. A. J. Greimas, *Semantique structurale*, Paris 1966; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967.

Chrzyciela, co zostało wspomniane na początku tego paragrafu. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że żadna z tych prób nie tłumaczy wystarczająco całości opisu. Wydaje się, że chcąc rozwiązać to zagadnienie należy wziąć pod uwagę następujące fakty:

1. Całość opowiadania została poprzedzona wstępem, który autor poświęcił osobie Zachariasza i jego żony /ww. 5 i 6/.
2. O bezdzietności Zachariasza i Elżbiety Łukasz mówi dwa razy /ww. 7 i 18/.
3. Relacja z pełnionej przez Zachariasza służby kapłańskiej oraz sytuacji na terenie świątyni, została zamieszczona w ww. 8.9.10 i 21.22.23.
4. Opis wizji Zachariasza, został podzielony przez autora na dwa fragmenty. Pierwszy znajduje się w ww. 11.12.13.14, a drugi stanowią wiersze 19 i 20.
5. Trzy wiersze /15.16.17/ stanowią swego rodzaju ewenement w całej perykopie. Treść ich dotyczy wielkości i roli Jana Chrzyciela. Autor odrywa się jak gdyby od konkretnej rzeczywistości i kronikarskiego charakteru relacji, a ukazuje Jana Chrzyciela w czasach przyszłych.
6. Wreszcie dwa ostatnie wiersze perykopy /24.25/ stanowią wyraźne zakończenie opowiadania.

Powyższe spostrzeżenia pozwalają nam postawić tezę, że perykopa Łk 1,5-25 jest zbudowana koncentrycznie. Hipotetycznie układ ten przedstawia się następująco: wiersze 15.16.17 stanowią środkową część opowiadania. Pozostałe wiersze podzielić można w ten sposób:

Wstęp /ww. 5 i 6/

Sam wstęp pod względem konstrukcji literackiej jest przejrzysty i nieskomplikowany. Składa się z trzech części:

a/ Część pierwsza zawiera tylko jeden element, w którym autor stwierdza, że rzecz dzieje się za czasów Heroda, król Judei. Charakter tego stwierdzenia jest właściwy Łukaszowi.

b/ Na część drugą składają się następujące elementy:

- Imię, podanie stanu, profesji oraz relacji do oddziału kapłańskiego i rodu, z którego pochodził.
- Imię żony Zachariasza.

Poza wstępem, całość opowiadania Łk 1,5-25 została tak ułożona, że tworzy następujące kręgi koncentryczne:

1. ww. 7 i 18;
2. ww. 8.9.10. i 21.22.23;
3. ww. 11.12.13.14 i 19-20.

Podstawę wyróżnienia kręgów koncentrycznych stanowi najprzód treść poszczególnych wierszy oraz liczne podobieństwa literackie.

**ad. 1. Bezdzietność Zachariasza i Elżbiety /ww. 7 i 18/**

Wiersze: 7 i 18 tworzą zewnętrzny krąg całości koncentrycznego układu perykopy. Przymiot bezdzietności Zachariasza i Elżbiety w pierwszej części tego kręgu czyli w wierszu 7 został podkreślony przez stwierdzenie, że:

a/ nie mieli dziecka – οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον

b/ Elżbieta była niepłodna – ἦν ἡ Ἐλισάβετ στειρα

c/ oboje byli posunięci w latach – ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις

Na tle tych stwierdzeń, autor w wierszu 18 ukazuje Zachariasza, który nie widzi możliwości zmiany tego stanu i dlatego żąda:

a/ znaku – Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο

b/ mówi o sobie, że jest stary - ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης

c/ i żona jego jest w podeszłym wieku - προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς

Widzimy też, że Łukasz w redagowaniu wierszy 7 i 18 posłużył się podobnymi wyrażeniami. Pomiedzy tymi wierszami zachodzą więc nie tylko związki treściowe, ale również liczne podobieństwa literackie. Oba wiersze mają po trzy zdania, które podobnie są zbudowane. W tych zdaniach, które składają się na wiersze 7 i 18 dostrzegamy też liczne związki wyrazowe. Oto one:

w. 7

προβεβηκότες

ἐν ταῖς

ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν

-

w. 18

προβεβηκυῖα

ἐν ταῖς

ἡμέραις αὐτῆς

-

Dostrzeżone wyżej związki, jakie zachodzą między tymi wierszami, wzajemnie się uzupełniają i podkreślają prawdę, że Zachariasz i Elżbieta nie mieli i nie mogli mieć dziecka.

**ad. 2. Zachariasz w świątyni /ww. 8.9.10 i 21.22.23/**

Wiele uwagi poświęca autor osobie Zachariasza. Występuje tu on jako kapłan spełniający swe czynności, które zostały mu przydzielone. Część pierwsza tego kręgu koncentrycznego /ww. 8.9.10/ zawiera następujące elementy:

a/ opis wyznaczenia służby oddziałowi kapłańskiemu, do którego należał Zachariasz;

b/ opis służby kapłańskiej Zachariasza przed Bogiem.

Ta relacja została przez autora rozwinięta przez:

- a/ wzmiankę o zwyczaju kapłańskim losowania czynności
- b/ o umiejscowieniu służby kapłańskiej w przybytku Pańskim
- c/ określenie ofiary, jaką ma złożyć Zachariasz /ofiara kadzenia/
- d/ wzmianka o modlącym się ludzie w czasie składania ofiary.

W części drugiej układu koncentrycznego, uwaga autora skupia się na dwóch sprawach:

1. Na ludzie znajdującym się na terenie świątyni, który:
  - a/ oczekuje na Zachariasza
  - b/ i dziwi się, że tak długo zatrzymuje się w przybytku
  - c/ rozumie, że miał widzenie.
  
2. oraz na Zachariaszu, który:
  - a/ wyszedł z przybytku
  - b/ nie może mówić
  - c/ porozumiewa się z ludem znakami
  - d/ spełnia swoją posługę do końca dni wyznaczonych
  - e/ powraca do domu.

Wiersze: 8.9.10 i 21.22.23 stanowią zamknięty krąg opowiadania. Jego tematem jest to, co działo się na terenie świątyni. Pominięta została natomiast wzmianka o samej wizji Zachariasza.

W części pierwszej tego opowiadania /ww. 8.9.10/ autor przekazuje relacje o czynnościach poprzedzających złożenie ofiary kadzielnej. W drugiej zaś /ww. 21.22.23/ jest mowa o reakcji ludu z powodu dłuższego zatrzymania się Zachariasza oraz jego zachowaniu się po opuszczeniu świętego przybytku. Pomiędzy tymi dwoma grupami wierszy dostrzegamy jeszcze inne związki, na które pragniemy zwrócić naszą uwagę. Najprzód autor podkreśla fakt wejścia Zachariasza do przybytku Pańskiego /w. 9/ - εἰσελθὼν – żeby wejść i wyjścia – ἐξελθὼν – wyszedł /w. 22/. Posłużył się tu tym samym czasownikiem – ἔρχομαι. Także między czasownikami: ἰερατεῦειν – pełnił służbę kapłańską /w.8/ i ἐπλήσθησαν – wypełnił /w. 23/ istnieje ścisły związek znaczeniowy. Pierwszy z nich wzmiankuje o pełnieniu służby kapłańskiej, drugi zaś o jej znaczeniu.

Łk 1,8.9.10 i 21.22.23 wykazuje także związki wyrazowe:

- εἰς τὸν ναὸν /w. 9/ i ἐν τῷ ναῷ /w. 22/  
ἦν τοῦ λαοῦ /w. 10/ i ἦν ὁ λαὸς /w. 21/

Istnieje również ścisła łączność między wyrażeniami:

- τὸ πλήθος (ἦν προσευχόμενον) – tłum /modlił się/ w. 10/  
ἦν ὁ λαὸς (προσδοκῶν) – lud /oczekiwał/ w. 21/

Wyraz πλήθος znaczy tu mnóstwo ludzi /por. Łk 2,13/ 23,27; Dz 5,16; 14,14 - tłum<sup>169</sup>. Jest to więc to samo co λαός = lud, zgromadzenie ludzi... Autor używając tych dwu terminów mówił w obu wypadkach o ludziach, którzy przybyli do świątyni, aby wziąć udział w liturgii. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że czasowniki zostały użyte w tej samej formie gramatycznej imperfectum periphrasticum. I one zawierają, jeżeli nie tę samą, to bardzo zbliżoną treść. Trudno przecież wyobrazić sobie taki moment, w którym ludzie zgromadzeni na dziedzińcu świątyni przestali się modlić. Oczekiwali przecież na błogosławieństwo, którego miał udzielić Zachariasz po spełnieniu czynności związanych ze składaniem ofiary kadzielnej. To oczekiwanie należy rozumieć jako przedłużającą się modlitwę wszystkich zgromadzonych.

Warto w końcu zwrócić uwagę na dwa czasowniki:

ἱερατεῖν – pełnił służbę kapłańską /w.8/ i ἐπλήσθησαν – wypełniły się /w.23/. Pierwszy czasownik mówi o Zachariaszu rozpoczynającym służbę przed Panem, a następny o jej zakończeniu. Z tego więc widać, że wiersze 8.9.10 i 21.22.23 są ze sobą powiązane tak pod względem literackim, jak i treściowym. Jest to więc zamknięta całość, którą odczytać można z pominięciem pozostałych elementów perykopy.

### ad. 3. Angelofania /ww. 11.12.13.14 i 19.20/

Ten krąg koncentryczny znajduje się najbliżej środka perykopy. Jest tu mowa o ukazaniu się anioła i misji, którą spełnia on wobec Zachariasza. Autor zamieścił tu następujące elementy:

#### a/ Opis ukazania się anioła.

Element ten rozbudował on przez:

- podanie pozycji anioła – ἐστὼς
- wskazanie miejsca jego ukazania się – ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος

#### b/ Opis reakcji Zachariasza na ukazanie się anioła, która została bliżej określona dwoma wyrażeniami:

- „przeraził się” – ἐταράχθη
- „strach padł na niego” – φόβος ἐπέπεσεν ἐπ’ αὐτόν

#### c/ Anioł powiadamia Zachariasza o:

- wysłuchaniu jego próśb – εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου
- urodzeniu przez Elżbietę syna – Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι

<sup>169</sup> Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1964, t. III, s. 14 i 554.

- nadaniu imienia, radości Zachariasza oraz innych ludzi - καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην καὶ ἔσται χαρὰ σοὶ καὶ ἀγαλλίασις καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται.

W części drugiej tego kręgu, a więc w wierszach: 19.20 autor tak grupuje materiał, że można go ująć w następujących punktach:

1/ Referencje anioła i jego misja. Autor rozbudowuje to przez podanie:

a/ imienia anioła – Ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ

b/ stosunku jego względem Boga – παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ

c/ stwierdzenia, że anioł został posłany, aby mówić z Zachariaszem - ἀπεστάλην

d/ i to, że co mu oznajmi, będzie radosne – χαρὰ ἀγαλλίασις

2/ Zachariasz nie wierzy słowom anioła, dlatego też:

a/ będzie niemy – ἔση σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι

b/ okres ten trwać będzie aż do czasu urodzenia się dziecka.

Oprócz podobieństw treściowych dostrzec można też związki literackie.

Interesujące są tu dwa sformułowania, którymi posłużył się Łukasz: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος - ukazał się Anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia /w.11/ i ... Ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ – ja jestem Gabriel, który stoję przed Bogiem /w. 19/.

Oba zawierają prawdę, że anioł zjawiający się po prawej stronie ołtarza stoi przed Bogiem: Ἐγὼ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Świątynia, a szczególnie sam przybytek był miejscem obecności Boga /1 Krl 8,10 n/, a ołtarz kadzielnny stał przecież w miejscu świętym. I chociaż Łukasz w w. 11 nie mówi wprost, że anioł stoi przed Bogiem, jak to czyni w w. 19 to jednak przez podanie miejsca jego ukazania się ἑστὼς ἐκ δεξιῶν wyraża właściwie tę samą prawdę. W obu tych wierszach występuje również ten sam termin – ἄγγελος na oznaczenie posłańca Bożego /ww.: 11.12. i 19/. Należy jeszcze zwrócić uwagę na związek między fragmentami wiersza 13: Ἐλισάβητ γεννήσει υἱόν σοὶ - Elżbieta urodzi ci syna i fragmentem w. 20: γένηται ταῦτα – to się stanie. Treść tych dwóch wyrażen łączy te dwa wiersze.

Z tego, co zostało wyżej ukazane wynika, że część pierwsza opisu zjawienia się anioła /ww. 11.12.13.14/ ma swoje uzupełnienie i wyjaśnienie w ww. 19 i 20.

Dostrzeżone związki w poprzednich kręgach koncentrycznych przedstawić możemy następująco:

ἡμέραις  
 γυνή αὐτοῦ  
 προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν  
 ἐγένετο  
 εἰσελθῶν  
 ἦν τοῦ λαοῦ  
 ἄγγελος  
 Ζαχαρίας  
 εἶπεν  
 ἀγαλλίασις

ww.5-14

ww.15.16.187

εὐαγγέλιο  
 αἰσθαί  
 εἶπεν  
 Ζαχαρίας  
 ἄγγελος  
 ἦν τοῦ λαοῦ  
 ἐξελθῶν  
 ἐγένετο  
 προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς  
 γυνή αὐτοῦ  
 ἡμέραις

ww. 18-25

## 6. JAN CHRZCICIE, WEDŁUG ww. 15,16,17

Pozostały jeszcze trzy wiersze perykopy: 15.16.17 wokół których umieszczone są kręgi ukazane powyżej. Te zaś wiersze odnoszą się do samego Jana Chrzciciela, którego narodzenie zapowiedział anioł Gabriel. Konstrukcja literacka tych wierszy jest następująca: najpierw autor stawia tezę, a potem następują wyjaśnienia oraz wnioski. Podstawowym tekstem jest zdanie ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου - będzie wielki przed Panem.

Temat ten został rozwinięty przez trzy kolejno następujące stwierdzenia rozpoczynające się od καί:<sup>170</sup>

καί οἶνον καί σίκερα οὐ μὴ πῖνῃ - gdyż wina i sycery pić nie będzie  
 καί πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ - gdyż Duchem Świętym będzie napełniony już w łonie matki

<sup>170</sup> Podobną konstrukcję literacką odnajdujemy w zwiastowaniu Maryi. Łukasz stawia tam tezę: - „On będzie wielki”, którą rozwija przez cztery zdania podrzędne rozpoczynające się również od καί.

καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν –  
gdyż wielu spośród Izraela nawróci do Pana Boga ich.

Do tezy wyżej postawionej, wyraźnie nawiązuje dalsza relacja hagiografa:  
καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἑλίου –  
i on pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza. Mamy tu nie tylko nową  
rzeczywistość, która kwalifikuje Jana, ale w tym zdaniu zostały powtórzone  
elementy zdania głównego /αὐτοῦ ἐνώπιον αὐτοῦ/.

Zdanie to zostało rozwinięte za pomocą dwóch infinitiwów z dopełnieniami:

1. ἐπιστρέψαι - nawrócić
2. ἐτοιμάσαι – przygotować.

Dopełnienie do pierwszego czasownika jest następujące: καρδίας πατέρων  
ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων – serca ojców ku dzieciom  
a nieposłusznych do usposobienia sprawiedliwych.

Drugie dopełnienie odnoszące się do ἐτοιμάσαι

- przygotować – brzmi: κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον – Panu lud doskonały.  
Wydaje się, że to drugie dopełnienie jest zarazem wnioskiem Łukasza,  
którym on zamyka podaną charakterystykę zadań Jana Chrzciciela<sup>171</sup>.

W perykopie Łk 1,15-17 znajdujemy również szereg paralelizmów:

1. μέγας - αὐτοῦ
2. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ - ἐνώπιον αὐτοῦ
3. πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται - νεύματι καὶ δυνάμει
4. πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει - ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα

Charakterystyczne są także dokonane zestawienia terminów:

a/	οἶνος - wino	i	σίκερα - sycera
b/	πνεῦμα - duch	i	δυνάμις - moc
c/	πατήρ - ojciec	i	τέκνον - dziecko
d/	ἀπειθής - nieposłuszny	i	δίκαιος – sprawiedliwy.

Na podstawie tego, co wyżej zostało ukazane, możemy powiedzieć, że literacka konstrukcja wypowiedzi Łk 1,15-17 jest inna od pozostałych elementów opowiadania. Zdanie: ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου<sup>172</sup> zawiera najważniejsze stwierdzenie w Łukaszej charakterystyce przyszłej działalności poprzednika Mesjasza. Relacja Łk 1,15-17 stanowi więc odrębną całość, którą można by wyłączyć z perykopy Łk 1,5-25.

---

<sup>171</sup> Charakterystyczny /podwójny/ infinitivus / M. Zerwick, *Graecitas biblicas Novi Testamenti*, dz. cyt., s. 391n/.

<sup>172</sup> Patrz: Łk 1,32.



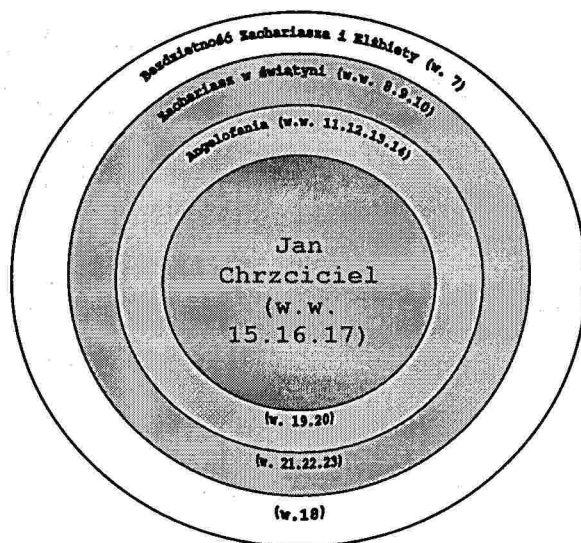
## 7. ZAKOŃCZENIE PERYKOPY Łk 1,5-25 – ELŻBIETA – MATKĄ

Dwa wiersze: 24 i 25 stanowiące zakończenie opowiadania o zwiastowaniu Zachariaszowi zawierają jedynie stwierdzenie, że Elżbieta poczęła dziecko. Na tym autor urywa opowiadanie. Konstrukcja literacka zakończenia jest następująca:

- a/ Elżbieta poczęła dziecko (συνέλαβεν)
- b/ Pozostawała w ukryciu przez pięć miesięcy (περιέκρυβεν ... μήνας πέντε)
- c/ Cieszyła się, że została brzemienną (Οὕτως μοι πεποίηκεν)
- d/ Była przeświadczona, że Bóg zdjął z niej hańbę (ἀφελεῖν ὄνειδός) w oczach ludzi przez fakt zostania matką.

Ukazana powyżej struktura opowiadania o narodzeniu Jana Chrzciciela dowodzi, że w centrum perykopy Łk 1,5-25 znajdują się wiersze: 15.16.17. Powyższa analiza literacka perykopy Łk 1,5-25 wykazała, że zbudowana ona została koncentrycznie. Przedstawić to można za pomocą następującego wykresu:

Wstęp  
Prezentacja rodziców Jana Chrzciciela (w. 5-6)



Zakończenie (w. 24.25)

Wiersze w poszczególnych kręgach zawierają tę samą treść, która często wyrażana jest również takimi samymi lub podobnymi pojęciami

i wyrażeniami. Istnieje wyraźna korelacja wierszy w poszczególnych kręgach koncentrycznych.

Układ koncentryczny jest stosowany przez autora trzeciej ewangelii i w innych perykopach, np. hymn Benedictus został tak zbudowany<sup>173</sup>, że w jego centrum zamieścił on charakterystykę misji Jana Chrzciciela /ww. 76-79/. Mając na uwadze powyższą strukturę perykopy Łk 1,5-25 możemy to biblijne opowiadanie ukazać w taki oto sposób.

ww. 5.6

Za czasów Heroda, króla Judei, żył pewien kapłan imieniem Zachariasz, z oddziału Abiasza. Miał on żonę z rodu Aarona, a na imię było jej Elżbieta. Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich.

ww. 7.8.9.10.11.12.13.14

Nie mieli jednak dziecka, ponieważ Elżbieta była nieplodna, oboje zaś byli już posunięci w latach. Kiedy w wyznaczonej dla swego oddziału kolei pełnił służbę kapłańską przed Bogiem, jemu zgodnie ze zwyczajem kapłańskim przypadł los, żeby wejść do przybytku Pańskiego i złożyć ofiarę kadzenia. Naraz ukazał mu się Anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia. Przeraził się na ten widok Zachariasz i strach padł na niego. Lecz anioł rzekł do niego: Nie bój się Zachariaszu; twoja prośba została wysłuchana: żona twoja Elżbieta urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan. Będzie to dla ciebie radość i wesele, i wielu z jego narodzenia cieszyć się będzie.

ww.18.19.20.21.22.23

Na to rzekł Zachariasz do anioła: Po czym to poznam? Bo jestem już stary i moja żona jest już w podeszły wieku.. Lud tymczasem czekał na Zachariasza. I dziwił się, że tak długo zatrzymuje się w przybytku. Kiedy wyszedł nie mógł do nich mówić i zrozumieli, że miał widzenie w przybytku. On zaś dawał im znaki i pozostał niemy. A gdy upłynęły dni jego posługi kapłańskiej, powrócił do swego domu.

Odpowiedział mu anioł: Ja jestem Gabriel, który stoję przed Bogiem. A zostałem posłany, aby mówiąc z tobą i oznajmić ci te wieści radosne. A oto będziesz niemy i nie będziesz mógł mówić aż do dnia, w którym się to stanie, bo nie uwierzyłeś moim słowom, które się spełnia w swoim czasie

<sup>173</sup> A. Vanhoye, dz. cyt. s. 582-589; G. Leonardi, *L'Infanzia di Gesù*, dz. cyt., s. 190-199; G. Saldarini, *Il cantico Benedictus*, w: *Introduzione alla Bibbia*, dz. cyt., s. 470-492.

ww. 15.16.17

Będzie bowiem wielki w oczach Pana, wina i sycery pić nie będzie i już w łonie matki napełniony będzie Duchem Świętym.

Wielu spośród dzieci Izraela nawróci do Pana, Boga ich; on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza, żeby serca ojców nakłonić ku dzieciom, a nieposłusznych – do usposobienia sprawiedliwych, by przygotować Panu lud doskonały.

ww.24-25

Potem żona jego, Elżbieta, poczęła i pozostawała w ukryciu przez pięć miesięcy. Tak uczynił mi Pan – mówiła – wówczas kiedy wejrzał łaskawie, iż zdjął ze mnie hańbę w oczach ludzi.

Powyższe analizy wykazały, że perykopa Łk 1,5-25 jest istotną częścią całej ewangelii dzieciństwa i stanowi pierwszą część pierwszego dyptyku. Analiza języka perykopy pozwoliła na następujące ustalenia:

- istnieje bardzo wyraźna zależność w Łukaszej relacji o zwiastowaniu narodzin Jana od jakiegoś semickiego źródła, z którego korzystał autor;
- naśladowanie stylu Septuaginty;
- posłużenie się słownictwem liturgiczno-sakralnym.

Ustalenie rodzaju literackiego Łk 1,5-25 okazało się sprawą niełatwą. Nie jest to relacja tylko historyczna, czy midraszowa i dlatego można powiedzieć, iż jest to specjalny rodzaj literacki, tj. dobrej nowiny o szczególnej interwencji Boga w zwiastowaniu nowej rzeczywistości zbawczej. Jest ona ujęta w szczegółowo przemyślany schemat składający się z szeregu elementów tworzących doskonałą całość konstrukcyjną. Tekst Łk 1,5-25 wykazuje zobowiązujące regularności w budowie. Opowiadanie o zwiastowaniu narodzenia Jana Chrzciciela składa się ze specjalnych kręgów ułożonych koncentrycznie, a główną myśl perykopy zawarł Łukasz w wierszach 15.16.17. Jest to pierwsza charakterystyka poprzednika Pana Jezusa.



Ks. Wiesław Kazimieruk  
WSD Siedlce

## **„ŹRÓDŁO I SZCZYT”. NIEKTÓRE ASPEKTY EUCHARYSTII W ŚWIETLE WYBRANYCH PUBLIKACJI KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO**

Dzięki soborowej odnowie liturgicznej liturgia stała się bardziej czytelna i zrozumiała dla jej uczestników. Praktyka życia pokazuje jednak szereg nieprawidłowości i naleciałości związanych z dawnym, bardziej statycznym i zewnętrznie bardziej „misteryjnym” pojmowaniem liturgii, które wciąż stanowi przeszkodę na drodze pełnego urzeczywistnienia odnowy liturgii. Szukamy zatem pewnych wzorców, które mogą być pomocne we właściwym kształtowaniu życia liturgicznego, tak aby liturgia rzeczywiście stawała się źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego. Niewątpliwie to, co czynił i publikował w tym zakresie ks. Franciszek Blachnicki – jeden z głównych teologów i duszpasterzy zabiegających o wprowadzenie odnowy liturgicznej w Kościele w Polsce – może stanowić ogromną pomoc także obecnie, gdy formacja liturgiczna ciągle potrzebuje ożywienia i pogłębienia.

### **„PEDAGOGIA” INICJACJI SAKRAMENTALNEJ**

Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych aspektów celebracji Eucharystii według spojrzenia ks. Blachnickiego, przez chwilę zatrzymamy się nad jego rozumieniem sakramentów w perspektywie historiozbowczej, biblijnej, która daje – jak twierdzi Autor – mocne podstawy sakramentalnego życia<sup>1</sup>. Według tego teologa bowiem to, w jaki sposób

---

\* Artykuł był publikowany, *Teologia i Człowiek* 6 (2005), s. 159-179

<sup>1</sup> Uczynimy to w oparciu o jeden z licznych artykułów ks. Blachnickiego podejmujących tę tematykę, mianowicie: *Tajemnica wyjścia. Biblijne podstawy inicjacji liturgicznej*, w: *Podręcznik Oazy Nowego Życia II stopnia. Części A – ogólna.* <sup>3</sup>, 1986, b/w, F. Blachnicki, s. 16-26.

sakramenty są pojmowane, ma istotne znaczenie dla życia całego Kościoła i poszczególnych chrześcijan. Ks. Blachnicki bardzo mocno podkreśla fakt, że wśród katolików rozumienie istoty życia sakramentalnego oraz samego sakramentu jest bardzo mgliste. W rozumieniu, czym jest sakrament, pokutuje mentalność traktowania go jedynie jako środka do otrzymania tego, co on oznacza, a pomija się obecność w nim Boga żywego, który poszukuje człowieka i wychodzi mu na spotkanie w całej historii zbawienia, aby prowadzić z nim zbawczy dialog<sup>2</sup>. Dlatego właśnie ks. Blachnicki podkreśla nieodzowność sięgnięcia do podstaw biblijnych w celu pogłębienia wiary w porządek sakramentalny. „Jeżeli współczesna, posoborowa sakramentologia coraz bardziej podkreśla znaczenie aksjomatu *sacramenta significando causant* – sakramenty sprawiają swoje skutki przez to, że coś oznaczają – to w katechezie sakramentalnej jest sprawą pierwszorzędnej wagi wyjaśnienie, co i w jaki sposób poszczególne sakramenty oznaczają, a to jest niemożliwe bez sięgnięcia do Biblii i historii zbawienia. Bo sakramenty nie wypowiedają się tylko w wymiarze naturalnych znaków (np. obmycie wodą = obmycie z grzechów), ale wskazują na wydarzenie z historii zbawienia i mają jako zadanie włączyć przyjmujących je do tej historii”<sup>3</sup>.

Ks. Blachnicki wskazuje kilka momentów historii zbawienia, poczynając od objawienia się Boga Mojżeszowi w krzaku gorejącym. Bóg objawia się tam jako ten, który przychodzi do człowieka znajdującego się w niewoli, któremu współczuje i którego chce wyprowadzić z niewoli i wprowadzić do nowego życia. Taki właśnie Bóg, zainteresowany człowiekiem, by go wybawić, jest ukazywany w całym Piśmie świętym. Przychodzi On zarówno do poszczególnych ludzi, jak i do całego narodu wybranego. Człowiek jest włączony we wspólnotę ludu i jego historia dokonuje się w powiązaniu z dziejami całego narodu – wspólnoty. Historia Starego Testamentu przygotowywała typycznie to, co ostatecznie spełniło się w sposób nieodwracalny w Jezusie Chrystusie i w Jego paschalnym misterium. Od tego wydarzenia historia konkretnych osób i nowego ludu Bożego rozwija się poprzez wrastanie w tę nową rzeczywistość zapoczątkowaną przez Chrystusa, aż każdy dojdzie do miary wielkości według pełni Chrystusa (Ef 4, 13) i zostanie włączony do wiecznej wspólnoty zbawionych.

Widzenie sakramentów w tym wymiarze historiozbawczym pozwala wysunąć Autorowi istotne wnioski, a mianowicie:

---

<sup>2</sup> Taka postawa wobec sakramentów jest widoczna także dzisiaj, co przejawia się chociażby w magicznym traktowaniu sakramentu chrztu, przyjmowaniu którego towarzyszy czasami posługiwanie się różnymi talizmanami, magicznymi praktykami, jak np. wkładanie pieniędzy w becik, w oczekiwaniu, że chrzest ma zabezpieczyć przed nieszczęściem i przynieść powodzenie w życiu, bogactwo, karierę itd.

<sup>3</sup> *Tajemnica wyjścia*, s.19.

a/ Sakramentów nie można ukazywać tylko jako „środków łaski” w odniesieniu do Boga jako odrębne od historycznego źródła mocy uświęcającej człowieka.

b/ Należy je ukazywać w powiązaniu z historią zbawienia, z działaniem Boga wchodzącego w historię człowieka, ludzkości na przestrzeni dziejów, tworzącego historię zbawienia na tle całościowej, szeroko przedstawionej w Biblii ekonomii zbawienia.

c/ Uwzględniając całą symbolikę sakramentalną trzeba ją widzieć w ścisłym związku z całym światem typów i znaków Starego Testamentu, gdzie ukazany jest Boży plan zbawienia i zapowiedzi jego realizacji w przyszłości.

d/ Poprzez sakramenty człowiek zostaje włączony w powszechny Boży plan zbawienia i we wspólnotę ludu Bożego, wyrwany z ograniczenia relacji tylko do wymiaru prywatności „ja i Pan Bóg”, „moja prywatna sprawa”.

e/ Sakramenty sprawiają, że człowiek przeżywa w wierze nie tylko swój osobisty kontakt z Bogiem, ale doświadcza też wspólnoty ludu Bożego i uczestnictwa w jego powołaniu i historii.

f/ Dzięki sakramentom lud Boży Nowego Przymierza włączony jest w czyn zbawczy Jezusa Chrystusa, w tajemnicę Jego Paschy, uczestnicząc już tu w wymiarze eschatologicznym, przez co chrześcijanin żyjąc w świecie już nie jest z tego świata<sup>4</sup>.

Szczyt i ośrodek całej historii zbawienia stanowi Tajemnica Paschalna Jezusa Chrystusa. Wszystko, co było w Starym Przymierzu, do niej prowadzi i typicznie ukazuje. Wszystko, co następuje potem, w istocie polega na włączeniu człowieka w to misterium. Dotyczy to nie tylko pojedynczych ludzi, ale całej wspólnoty odkupionych na przestrzeni dziejów ludzkiej egzystencji. To wszczepienie w Tajemnicę Paschalną Jezusa, przyjęcie jej w wierze, jest niezbędne człowiekowi, aby mógł dostąpić odpuszczenia grzechów i być uwolnionym od śmierci wiecznej. Ujmując to inaczej: każdy człowiek musi przejść przez śmierć Chrystusa, aby w Nim powstać do nowego życia, musi być wszczepiony w drogę, w przejście, w Paschę Chrystusa. Dokonuje się to w trojaki sposób czy też w trzech aspektach: przez wiarę, sakramenty i życie poddane rytmowi Tajemnicy Paschalnej. Wiara, która rodzi się ze słuchania, jest odpowiedzią na przepowiadanie, obwieszczenie Tajemnicy Paschalnej i stanowi pierwszy, podstawowy kontakt z tą rzeczywistością zbawczą, prowadzi do sakramentu. Poprzez sakrament człowiek, który uwierzył Bogu, przyjął osobiście tę prawdę objawioną, wchodzi w pełny kontakt z Tajemnicą Paschalną Jezusa. Przyjęcie zaś sakramentu jest wezwaniem do realizacji drogi Jezusa w życiu

---

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 20-21.

przez zadanie śmierci grzechowi i egoizmowi oraz wejście w przestrzeń bezinteresownej miłości jako drogi nowego życia. Taki jest zasadniczo porządek sakramentalny, tzn. przez wiarę i sakrament człowiek dokonuje „wyjścia” z porządku naturalnego i staje się uczestnikiem rzeczywistości nadprzyrodzonej, zostając w nią włączonym mocą sakramentu. Chociaż tkwi w historycznym, doczesnym porządku, żyje w tym świecie, ale nie jest z tego świata.

Ks. Blachnicki podkreśla bardzo wyraźnie ten aspekt sakramentów, jaki stanowi płynące z nich nieustanne wezwanie skierowane do chrześcijan, aby w wierze dokonali „wyjścia” z tego świata do innego – tego, który zapoczątkował Chrystus swoim zmartwychwstaniem. Natomiast postrzeganie sakramentów w powiązaniu z Tajemnicą Paschalną Jezusa Chrystusa pozwala – jego zdaniem – uniknąć formalnego ich traktowania jako tylko narzędzia łaski i traktowania ich w oderwaniu od historii zbawienia<sup>5</sup>.

Po tych ogólnych uwagach, które nakreślają perspektywę, w jakiej należy odczytywać teksty ks. Blachnickiego na temat sakramentów, podejmiemy próbę wydobycia tych szczegółowych wymiarów celebrowania Eucharystii, na które zwracał on szczególną uwagę.

## **CELEBROWANIE TAJEMNICY PASCHALNEJ W EUCHARYSTII I W ŻYCIU**

Zauważa się dzisiaj, że celebrowanie Eucharystii często bywa spłykana i traktowana tylko jako sprawowanie obrzędu, bez głębszego rozumienia tego, co się dokonuje pod osłoną znaków. Wszystko dzieje się tylko na płaszczyźnie obrzędowej, bez odniesienia do rzeczywistości, którą się w znakach celebrowuje. W kontekście tego, co zostało powiedziane wyżej, może zachodzić niebezpieczeństwo traktowania mszy świętej wręcz w wymiarze magii, rytualizmu, w oderwaniu od historii zbawienia, jako środka czy narzędzia do otrzymania łaski. To niebezpieczeństwo nie było czymś obcym także dla ks. Blachnickiego, który mając je na uwadze starał się przybliżyć sens sprawowanej Tajemnicy. Bez cienia wątpliwości można przyjąć, że doskonale rozumiał on ideę soborowej odnowy liturgicznej, która bardzo uwydatniła w rozumieniu liturgii jej aspekt historiozbowczy, soteryjny. Odnosząc się do soborowego przypomnienia prawdy, że celebrowanie Eucharystii jest uobecnieniem ofiary krzyża Chrystusa, a także Jego chwalebego zmartwychwstania (zob. KL 47), ks. Blachnicki mocno podkreśla, że „Cała odnowa Kościoła koncentruje się w jednym zagadnieniu: żeby misterium paschalne Chrystusa było coraz bardziej świadomie przeżywane i żeby owocowało w życiu wiernych, w życiu całego Kościoła”.

---

<sup>5</sup> Por. tamże, s.20-25.



I zwraca uwagę, że właśnie nie chodzi tutaj „o odnowę obrzędów, rytów, ale o to, żeby Misterium Paschalne wyrażało się w życiu wiernych, w życiu wspólnot chrześcijańskich, żeby ono naprawdę kształtowało to życie, żeby całe życie Kościoła było stopniowo włączane w rytm Tajemnicy Paschalnej Chrystusa”<sup>6</sup>. A dokonuje się to wtedy, gdy „chrześcijanie przeżywają swoje powołanie chrztu świętego na co dzień, kiedy pojmują swoje życie jako przechodzenie z Chrystusem przez śmierć do życia, kiedy realizują swoje życie jako umieranie, jako dawanie siebie, kiedy swoje życie poddają planom miłości Boga i kiedy w ten sposób sami przechodzą do coraz pełniejszego życia zmartwychwstałego Chrystusa, stając się dla innych źródłem tego życia”<sup>7</sup>.

Autor przypomina, że to, co stanowi istotę chrztu świętego, a więc to wszczepienie w śmierć i w zmartwychwstanie Chrystusa, stale na nowo dokonuje w każdej mszy świętej. W każdej celebracji eucharystycznej jesteśmy wszczepiani w śmierć Chrystusa i w Jego zmartwychwstanie. Podkreśla jednocześnie, że na tyle żyjemy z Chrystusem, na ile z Nim umieramy – zadając śmierć temu, co jest w nas z grzechu. Ten udział w śmierci i zmartwychwstaniu Pana, który rozpoczyna się sakramentalnie podczas każdej mszy świętej, ma być programem naszego życia – nie tylko w zgromadzeniu eucharystycznym, ale wszędzie tam, gdzie jesteśmy. Inaczej mówiąc stary człowiek w nas, ogarnięty mentalnością grzechu, musi umierać, aby mocą Chrystusa mógł w nas narodzić się nowy człowiek, żyjący zgodnie z wolą Bożą. To umieranie w codzienności jest przedłużeniem uczestnictwa w śmierci Chrystusa, celebrowanej w Eucharystii, i wprowadza do nowego życia. Dokonuje się ono w rzeczywistości wiary i trwa aż po kres człowieczej egzystencji<sup>8</sup>.

Ks. Blachnicki akcentuje tę prawdę, że choć śmierć fizyczna jest koniecznością, to jednak przeżywana przez chrześcijan w perspektywie Tajemnicy Paschalnej i celebrowana w liturgii Eucharystii, staje się momentem pełnego urzeczywistnienia się ich życia. „Jeżeli istotą życia osoby jest posiadanie siebie w dawaniu siebie, jeżeli codziennie we mszy świętej uczymy się ofiarowywać Bogu samych siebie, to w pełni uda się nam to dopiero w chwili śmierci. Wtedy będziemy mogli spełnić świadomy i wolny akt oddania siebie Bogu, będziemy mogli powiedzieć z Chrystusem:

<sup>6</sup>*Triduum paschalne. Podręcznik dla duszpasterzy i służby liturgicznej*, Światło-Życie 1988, s. 17.

<sup>7</sup>Tamże.

<sup>8</sup>Por. F. Blachnicki, *Eucharystia. Pokarm na śmierć i życie*, Kraków 2004, s. 16. Warto tu zaznaczyć, że książka ta zawiera artykuły Autora, które były publikowane w „Collectanea theologica”, w redagowanym przez niego „Biuletynie Odnowy Liturgicznej” w latach 1966-1976.

Ojciec w Twoje ręce oddaję życie moje (por. Łk 23,46)<sup>9</sup>. W takim przeżywaniu śmierci Autor widzi spełnienie się paradoksu ludzkiego istnienia, który został przez Chrystusa ujęty w słowach: Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie, ten je znajdzie (por. Łk 9,24).

Ks. Blachnicki bardzo mocno podkreśla, że Tajemnica Paschalna, celebrowana w Eucharystii, wprowadza chrześcijan w życie na wzór Boga, polegające na życiu nie dla siebie, ale w posiadaniu siebie w taki sposób, by żyć dla innych. Właśnie ta zdolność posiadania siebie w dawaniu siebie w ostateczności wyprowadza człowieka z życia dla siebie, czyli ze stanu śmierci, i prowadzi do nowego życia, do pełni życia, które staje się darem dla innych. Jest realizacją paschy – przejścia<sup>10</sup>. Moc do takiego życia dla człowieka, który sam z siebie nie potrafi żyć dla innych, płynie z całkowitego, ostatecznego wydania się Chrystusa w Jego męce i śmierci oraz w Eucharystii, gdzie wydaje się On także na naszą „łaskę i niełaskę”. Owocem tego wydania się Chrystusa na zniszczenie, na śmierć, jest Jego nowe życie w zmartwychwstaniu. „Na miarę wydania siebie (...) Bóg Ojciec obdarzył Go życiem, zmartwychwstaniem”<sup>11</sup>. W chrzcie i w Eucharystii człowiek otrzymał moc do życia, które jest określone „prawem życiodajnej śmierci”, to znaczy polega na stałym przechodzeniu przez śmierć do życia. Dzięki wejściu na drogę umierania, człowiek znajduje swoje życie. Jego śmierć jest włączona w śmierć Chrystusa i rodzi nowe życie. Ks. Blachnicki stwierdza, że właśnie „Ta droga posiadania siebie w dawaniu siebie, zatracania siebie prowadzi nas do pełni życia i szczęścia w Bogu”<sup>12</sup>.

Zaprezentowane tutaj wypowiedzi ks. Blachnickiego ukazują, że według jego rozumienia celebrowanie Tajemnicy Paschalnej, w którą chrześcijanin zostaje wszczepiony przez chrzest i jest ciągle na nowo włączany w Eucharystii, ogarnia całe doczesne życie chrześcijańskie i otwiera perspektywę życia wiecznego – w całkowitym spełnieniu się paschy w życiu konkretnych ludzi.

## **EUCHARYSTIA ZNAKIEM JEDNOŚCI**

W swoich wypowiedziach ks. Blachnicki zwraca uwagę na często niezauważany czy niedostatecznie podkreślany aspekt Eucharystii, jakim jest jedność, którą ona sprawia i której jest znakiem. Autor pisze, że choć Kościół, któremu została powierzona objawiona prawda o Eucharystii, czuwał nad tym, by ta prawda była przechowywana bez błędu, to jednak w sposobie nauczania oraz w praktyce duszpasterskiej Kościoła pojawiły się

---

<sup>9</sup>Tamże, s. 16.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 18-20.

<sup>11</sup> Tamże, s. 21.

<sup>12</sup> Tamże, s. 22.

takie rozłożenia akcentów, które sprawiły rozerwanie jedności sakramentu Eucharystii, przyczyniły się do jej „pokawałkowania”<sup>13</sup>. Nie miały wpływu na ten stan rzeczy miał okres reformacji, który kwestionował niektóre punkty nauki Kościoła o Eucharystii, co niejako zmuszało Kościół do formułowania jasnej wykładni właśnie tych kwestii, które stanowiły cel ataków. Miejszem formułowania tych wykładni był Sobór Trydencki, gdzie nie wyłożono w formie całościowej nauki dotyczącej Eucharystii, ale zdefiniowano tylko te aspekty, jakie były przedmiotem negacji ze strony reformacji. Ks. Blachnicki wymienia trzy podjęte wtedy aspekty. W odpowiedzi na zarzut przeciwko przyjmowaniu Komunii świętej pod jedną postacią sobór sformułował tezę o pełnej obecności Chrystusa w tej postaci. Dalej zdefiniował tezę o obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, w postaciach chleba i wina, jako odpowiedź na zakwestionowanie nauki o obecności Chrystusa w postaciach sakramentalnych poza mszą świętą, poza momentem przyjmowania Komunii podczas mszy świętej. Określił także, że ofiara mszy jest ofiarą Nowego Przymierza odpierając zarzut, że msza święta nią nie jest.

Te trzy aspekty zdefiniowane przez Sobór weszły do katechizmów, do nauczania Kościoła, co znalazło odbicie w przedstawianiu Eucharystii w trzech jak gdyby odrębnych aspektach. Mówiono o prawdziwej obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych, o Eucharystii jako sakramencie, tj. o przyjmowaniu Komunii świętej i o mszy świętej jako ofierze. W wyniku tego w pobożności i praktyce Kościoła funkcjonowało pewne rozdzielne traktowanie Eucharystii, a mianowicie „czymś odrębnym był kult obecności, czymś innym msza jako ofiara, a jeszcze czymś innym komunია święta jako sakrament”<sup>14</sup>. Ks. Blachnicki pisze, że takie pojmowanie Eucharystii przetrwało w nauczaniu aż do naszych czasów – to znaczy do okresu Soboru Watykańskiego II, po którego zakończeniu Autor publikował swoje artykuły.

Ks. Blachnicki wspomina praktykowane w niektórych kościołach udzielanie Komunii świętej co piętnaście minut, niezależnie od tego, w jakim momencie mszy to wypadało. Był to jeden z przejawów, jak w praktyce Kościoła oderwano ofiarę od uczy ofiarnej. Znalazło to swój wyraz także w sztuce: w kościołach eksponowano tabernakulum jako miejsce najważniejsze, natomiast ołtarz był elementem mniej ważnym, podporządkowanym i złączonym z nastawą ołtarza, która miała wygląd tronu Boga Najwyższego. Zapomniano, że ołtarz jest stołem, w związku z tym wprowadzono tzw. balaski, stanowiące odrębny stół eucharystyczny, nakrywane białym obrusem, przy którym wierni klękali, by przyjmować Komunię świętą. Autor zwrócił też uwagę na to, że wskutek akcentowania

<sup>13</sup> Tamże, s. 23. Zob. także F. Blachnicki, *Eucharystia – sakrament jedności*, w: tenże. *Liturgia a wspólnota*, Lublin 1996, s. 37-38.

<sup>14</sup> F. Blachnicki, *Eucharystia ...*, s. 24.



niektórych aspektów Eucharystii kult obecności wysunął się na pierwszy plan, a zapomniano o tym, co jest istotą Eucharystii, o uczcie ofiarnej. Miały wówczas miejsce msze z wystawieniem Najświętszego Sakramentu, gdzie Eucharystię sprawowano na tym samym ołtarzu, na którym wystawiony był do adoracji Najświętszy Sakrament w monstrancji, lub też sprawowano ją na bocznym ołtarzu. Pojawiły się także przepisy, które zabraniały udzielania komunii świętej w czasie mszy, jeżeli wystawiony był do adoracji Najświętszy Sakrament. Można powiedzieć, że przy poprawności nauczania Kościoła w praktyce powstał pewien nieporządek, wypływający z tego, że zatracono świadomość, że Eucharystia jest sakramentem jedności<sup>15</sup>.

Warto tu zauważyć, że także dzisiaj, w dobie realizowania reformy liturgicznej, jaką wprowadził Sobór Watykański II, tu i ówdzie w praktyce wspólnot parafialnych pokutuje myślenie jeszcze przedsoborowe, można powiedzieć „potrydenckie”. Wyraża się ono chociażby w tym, że podczas sprawowania Eucharystii, nawet po słowach konsekracji, w dalszym ciągu pierwszoplanowa pozostaje obecność w tabernakulum. Uwidacznia się to np. w tym, że przy przechodzeniu przez prezbiterium podczas celebracji eucharystycznej przykłęka się przed tabernakulum, aczkolwiek przepisy liturgiczne mówią o przykłonieniu przed tabernakulum na początku i końcu celebracji Eucharystii. Także wierni przyjmują postawę klęczącą już podczas śpiewu „Baranku Boży”, gdy kapłan otwiera tabernakulum, aby wyjąć z niego puszkę z komunikantami.

Mówiąc o jedności Eucharystii, czy raczej o jej braku wskutek rozdzielnego traktowania różnych jej aspektów, ks. Blachnicki wskazuje na to, że ten sakrament jest znakiem jedności – zjednoczenia ludzi z Bogiem i ludzi pomiędzy sobą: *communio cum Christo et inter nos*. Autor podkreśla nierozdzielność tych dwóch aspektów jednej rzeczywistości: zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą, i twierdzi, że byłoby wielkim błędem przeżywanie jedynie zjednoczenia z Chrystusem podczas celebracji eucharystycznej bez wchodzenia we wspólnotę – *communio* z braćmi.<sup>16</sup>

Celebracja Eucharystii od początku do końca wyraża jedność, wspólnotę a szczytowym wyrazem tej jedności jest wspólna uczta eucharystyczna. Brak spożywania tego samego chleba, nie przystępowanie do stołu uczty ofiarnej jest brakiem jedności, kwestionowaniem prawdy, że Eucharystia jest znakiem jedności. Ks. Bachnicki stawia pytanie: „co to za znak jedności, co to za uczta eucharystyczna, uczta jedności, jeżeli na kilkaset osób obecnych w kościele tylko delegacja przystępuje do komunii świętej? Co to za uczta bez spożywania?”<sup>17</sup>. Zwraca też uwagę na to, że

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 25-26.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 26.

często, nawet jeżeli wiele osób przystępuje do Komunii świętej, to jest to dla nich tylko komunია z Chrystusem, a nie z braćmi, ze wspólnotą. I podaje konkretne przykłady, kiedy tak się dzieje: „Gdy przepychamy się przez tłum, potracając po drodze swoich braci, nie zauważając ich, kiedy idziemy przyjąć «swojego» Pana Jezusa. Potem uciekamy w jakiś kąt i pogrążamy się w milczeniu, w rozmowie ze «swoim» Panem Jezusem, a nic nie obchodzi nas Kościół, wspólnota, bracia. Załamuje się śpiew, załamuje się wspólna modlitwa”<sup>18</sup>. Natomiast włączenie się ze śpiewem do procesji staje się wyrazem tej jedności, którą sprawia i objawia Eucharystia<sup>19</sup>.

Ks. Blachnicki zwraca uwagę na to, że szczytowym znakiem jedności jest przystępowanie do stołu uczy ofiarnej. Podkreśla, że Chrystus nie powiedział: „Bierzcie i oglądajcie”, ale: „Bierzcie i jedzcie”. Obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest wielką tajemnicą, jednak ona sama nie sprawia jeszcze jedności. Dopiero gdy ją spożywamy, możemy wchodzić w jedność z Bogiem i między sobą i przeżywać Eucharystię jako sakrament jedności. Autor pisze: „W jakim celu Chrystus ustanowił taki sposób swojej obecności wśród nas? Żebyśmy mogli sentymentalnie wzruszać się, że Boski więzień przebywa z nami w tabernakulum, że dzieli nasze wygnanie, że nie jesteśmy opuszczeni? A gdzież nasza wiara w podstawowy dogmat wszechobecności Boga, że Bóg jest obecny wszędzie, w każdym z nas, w każdym miejscu (...) Chrystus chce, abyśmy spożywali Jego Ciało i w ten sposób wchodzili w komunię, w jedność, w zjednoczenie z Nim i z braćmi. Dopiero wtedy Eucharystia jest przeżywana przez nas jako sakrament jedności”<sup>20</sup>. Obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest zaproszeniem do spożywania pokarmu. Oczywiście może być tzw. komunია duchowa, zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę, ale ks. Blachnicki zaznacza, że nie ma jednak ona znaczenia w czasie mszy świętej. W tradycji Kościoła duchowa komunია jest zjednoczeniem się z Chrystusem przez wiarę i miłość i wtedy jest możliwa, ale przecież ten, kto ma wiarę i miłość nie ma żadnej przeszkody, aby złączyć się z Chrystusem sakramentalnym. Dlatego też nie ma podstaw do mówienia o duchowej komunii podczas mszy świętej. „Przyjąć duchowo – to jest wszystko, to znaczy złączyć się osobowo z Chrystusem przez wiarę i miłość za pośrednictwem sakramentu”<sup>21</sup>. Autor nie podejmuje w omawianym artykule faktu zaistnienia przeszkody wpływającej z przepisów dyscyplinarnych Kościoła, niemniej jednak wydaje się, że w kontekście dążenia do przywrócenia bardziej powszechnej praktyki Komunii duchowej warto by

<sup>18</sup> Tamże, s. 27.

<sup>19</sup> Zob. tamże.

<sup>20</sup> Tamże s. 28.

<sup>21</sup> Tamże s. 29.



uwzględnić to myślenie, które prezentuje ks. Blachnicki i które jest bliskie wielowiekowej tradycji Kościoła<sup>22</sup>.

W tym kontekście warto jeszcze zwrócić uwagę na to, co było też istotne dla ks. Blachnickiego, mianowicie na konieczność uświadomienia sobie, że sakrament Eucharystii jest znakiem jedności już istniejącej, a nie jedności, która dopiero ma powstać. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, ponieważ sakrament jest znakiem czegoś, co już istnieje. Aby więc mogła zaistnieć Komunia sakramentalna, konieczna jest komunია duchowa. Autor przypomina, że Kościół zawsze troszczył się o to, aby ludzie najpierw się pojednali, weszli przez wiarę i miłość w komunię z Chrystusem w Duchu Świętym i z braćmi, a następnie uczestniczyli w uczcie, w zewnętrznym znaku jedności. Do sakramentu Eucharystii może bowiem przystąpić tylko ten, kto już jest w jedności, w komunii. Taki warunek istniał i istnieje w tradycji Kościoła. Człowiek nieochrzczony nie mógł i nie może uczestniczyć w Eucharystii, nie może przyjmować Komunii sakramentalnej, ponieważ nie ma w nim jedności, nie otrzymał Ducha Świętego. Także i ci, którzy są w grzechu ciężkim nie mogą przystąpić do stołu Pańskiego, ponieważ grzech zniszczył w nich komunię z Chrystusem i z braćmi. Jeżeli człowiek będąc w grzechu ciężkim przychodzi na zgromadzenie eucharystyczne i przyjmuje Komunię sakramentalną, to zachodzi wówczas jakaś sprzeczność. Znak zewnętrzny nie znajduje pokrycia w wewnętrznej rzeczywistości, którą oznacza i na tym właśnie polega komunია święta przyjęta niegodnie, a nie do serca skalanego grzechem. Ks. Blachnicki stwierdza, że: „Niestety w naszych czasach (...) nie traktujemy Eucharystii poważnie. Nie jesteśmy zainteresowani tymi, którzy przyszli na Eucharystię, nie wiemy, czy pomiędzy uczestnikami jest jedność. Zresztą nikt nie jest w stanie sprawdzić tego np. w dużych miejskich parafiach. Na Eucharystię może przyjść każdy, i ten, kto żyje w związku niesakramentalnym, i ten, kto jest w grzechu, kto wyznaje poglądy heretyckie, kto w ogóle w Boga nie wierzy”<sup>23</sup>. Dla określenia takich osób Autor używa pojęcia: „poganie w zgromadzeniu świętych”<sup>24</sup>.

W kontekście tego, co zostało powiedziane, nasuwa się pytanie czy Komunია, która jest znakiem jedności już istniejącej, jest potrzebna? Odpowiedź należy jednoznacznie sformułować twierdząco, ponieważ ona jednocześnie sprawia tę jedność, daje łaskę. Sakrament Eucharystii daje to, co już wcześniej posiadamy, doprowadza do pełni. „Ponieważ sakrament

---

<sup>22</sup> Zob. np. *Instrumentum laboris* na Synod Biskupów „Eucharystia w życiu i misji Kościoła”, p.71.

<sup>23</sup> F. Blachnicki, *Eucharystia...*, s. 37.

<sup>24</sup>Tamże.

Eucharystii oznacza jedność, to także sprawia tę jedność, ale w wymiarze pełniejszym<sup>25</sup>.

Eucharystia jest sakramentem jedności. Ta prawda jest jednocześnie ogromnym wyzwaniem, aby tak właśnie odkrywać i kształtować Eucharystię. To zadanie wypływa z dokumentów Soboru Watykańskiego II i jest jednym z ważnych przejawów liturgicznej odnowy. Posiada ono swoją wagę, ponieważ budowanie Kościoła, które jest celem wszelkiego apostołstwa, dokonuje się przede wszystkim w skutecznym znaku eucharystycznego zgromadzenia<sup>26</sup>.

### ZGROMADZENIE EUCHARYSTYCZNE REALIZACJĄ OSTATECZNEGO CELU CZŁOWIEKA

Ksiądz Blachnicki mówiąc o sakramencie Eucharystii jako znaku jedności zaznacza, że nie tylko znak łamania chleba najpełniej wyraża tę prawdę, ale wszystko w Eucharystii, a ostatecznie całe zgromadzenie eucharystyczne. Jest ono bowiem zwołaniem. Bóg wzywa, gromadzi lud przez swoje słowo, które proklamowane w zgromadzeniu scala go w jedno. Zgromadzeni przez krzyż Chrystusa, włączeni w zbawczy czyn Jezusa chrześcijanie są budowani w jedno, ponieważ w tym zgromadzeniu padają przeszkody wzniesione przez grzech. Zgromadzenie eucharystyczne poprzez różnorodność podejmowanych w nim funkcji i zadań objawia, że Kościół jest jednością, wspólnotą służb i charyzmatów. Wzajemna służba, diakonia buduje jedność Ciała Chrystusowego. Wreszcie w zgromadzeniu eucharystycznym objawia się wspólnota Kościoła jako pielgrzymujący lud Boży, co dokonuje się przede wszystkim w momencie procesji komunijnej<sup>27</sup>.

Ks. Blachnicki stawia też pytanie, czy zgromadzenie eucharystyczne może być nazwane celem życia religijnego, chrześcijańskiego? Stawia je w kontekście stwierdzenia, że czasami odnosi się wrażenie, że zgromadzenie eucharystyczne nie jest przeżywane jako wartość i cel sam w sobie i msza święta, choć sprawowana według norm soborowych, odpycha jednak sztuywnością i chłodem. Nasuwa się wówczas wrażenie, że ani celebrans ani wierni nie rozumieją sensu soborowej odnowy liturgii, nie weszli w ducha eucharystycznej wspólnoty w Chrystusie. W ich postawie wyraża się pojmowanie Eucharystii jako tylko środka do osiągnięcia pewnego celu. Dla kapłana jest ona narzędziem do „sprowadzenia Chrystusa na ołtarz”, aby mógł być adorowany i przyjmowany w Komunii świętej, a sprawując ją

<sup>25</sup> Tamże, s. 39.

<sup>26</sup> Por. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, s. 161; Zob. także A. Wojtas, *Apostoł Żywego Kościoła*, Kraków 2003, s. 42.

<sup>27</sup> Por. B. Biela, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004, s. 38.



kapłan koncentruje się na tym, aby wszystko uczynić zgodnie z przepisami. Dla wiernych natomiast uczestnictwo we mszy jest spełnienie religijnego obowiązku<sup>28</sup>. Przy takim nastawieniu msza święta – zgromadzenie eucharystyczne, nie jest przeżywane jako cel, wartość sama w sobie.

Aby wskazać na wartość zgromadzenia eucharystycznego, ks. Blachnicki ukazuje cel człowieka, jakim z chrześcijańskiego punktu widzenia jest włączenie się w Boży plan zbawienia i wypełnienie go w życiu. Boży plan zbawienia wyraża się w pragnieniu zgromadzenia rozproszonych przez grzech ludzi. Punkt kulminacyjny tego planu znajduje się w Jezusie Chrystusie, w Jego tajemnicy paschalnej i zesłania Ducha Świętego. Te tajemnice nieustannie uobecniają się w Kościele, w jego misteriach. Uczestnictwo w tych misteriach jednoczy zgromadzonych z Chrystusem przychodzącym w słowie i sakramentach, przez Niego, z Nim i w Nim z Ojcem, a także między sobą. Dokonuje się to w zgromadzeniu eucharystycznym, w nim realizuje się i pogłębia wspólnota ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Ta wspólnota zaś jest celem całej historii zbawienia. Można więc powiedzieć, że zgromadzenie eucharystyczne już samo w sobie jest wartością i celem życia chrześcijanina, bo w nim realizuje się ostateczne przeznaczenie człowieka. W aspekcie eschatologicznym zgromadzenie jest równocześnie środkiem do celu gdyż jest znakiem wskazującym na ostateczną wspólnotę, środkiem do osiągnięcia zgromadzenia eschatologicznego. Jednocześnie zawiera w sobie to, do czego ma prowadzić i dlatego właśnie może być rozumiane jako cel życia chrześcijańskiego. „Wydaje się, że dopiero takie spojrzenie na mszę świętą prowadzi do zrozumienia sensu jej soborowej odnowy. Wszystko w niej zmierza bowiem do tego, aby przywrócić mszy świętej charakter społeczny, wspólnotowy i jej rolę w budowaniu wspólnoty chrześcijańskiej. Jeżeli się tego nie pojmie, dzieło odnowy liturgii będzie groziło niebezpieczeństwem wypaczenia, zredukowania do zewnętrznej reformy rubrycystycznej”<sup>29</sup>.

Mając na uwadze takie rozumienie zgromadzenia eucharystycznego, ks. Blachnicki zwraca uwagę na to, że w kształtowaniu życia liturgicznego należy zmierzać do stwarzania możliwości przeżywania braterskiej wspólnoty w Chrystusie. Ks. Blachnicki stwierdza wprost, że „Msza święta, która nie tworzy i nie pogłębia wspólnoty, a więc taka, która nie buduje Kościoła, nie jest przeżywana w sposób dojrzały”<sup>30</sup>.

Autor pisze też o konieczności wychowywania do świadomego, pełnego i czynnego uczestnictwa w liturgii – ponieważ liturgia chrześcijańska jest rozumną służbą Bożą. Uczestnictwo *świadome* wyraża się

---

<sup>28</sup> F. Blachnicki, *Eucharystia*, s. 49.

<sup>29</sup> Tamże, s. 52.

<sup>30</sup> Tamże; zob. także F. Blachnicki, *Zgromadzeni przez Chrystusa*, w: *Liturgia a wspólnota...*, s. 46-51.



w tym, że wierni wiedzą, w czym uczestniczą, w *sposób pełny*, tzn. łącznie z przyjęciem Komunii świętej, uczestnictwo *czynne* zakłada zaangażowanie, a nie tylko postawę widzów pięknej ceremonii dostarczającej wrażeń estetycznych. Owocnego uczestnictwa w liturgii – twierdzi ks. Blachnicki – domaga się sama natura akcji liturgicznej i to też wynika z istoty liturgii, do sprawowania której lud Boży został uprawniony i zobowiązany na mocy chrztu świętego<sup>31</sup>.

Kościół, wszczepiony w funkcję kapłańską Chrystusa, razem z Nim sprawuje ją (wienien ją sprawować) nie mechanicznie, zewnętrznie, ale świadomie włączając się w to, co czyni Chrystus. Tę prawdę ukazuje Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej, z której wynika, że przez Chrystusa dokonuje się w liturgii oddanie chwały Bogu i uświęcenie człowieka (zob. KL 7). Pośrednictwo Chrystusa jest dwukierunkowe: zstępujące i wstępujące. Chrystus przynosi nam zbawienie i jednocześnie oddaje chwałę Ojcu, przyłączając nas do siebie. W Eucharystii działanie Chrystusa osiąga swój punkt szczytowy. Najpełniej dokonuje się uświęcenie człowieka. Przez Chrystusa dokonuje się też uwielbienie Boga. Aby to działanie Chrystusa było skuteczne, udział wiernych w Eucharystii powinien być właśnie świadomy, pełny i czynny. Wiele jest bowiem bezmyślności w sprawowanej liturgii. Wcześniej, kiedy liturgia celebrowana była w języku łacińskim była mniej zrozumiała. Na pewnym etapie także w nauczaniu liturgiki w seminariach był taki okres, który cechowało podejście czysto formalne. Chodziło wtedy o przekazanie wiedzy – przede wszystkim rubrycystycznej. Sobór Watykański II podejmując dzieło odnowy liturgicznej, choć pozostawił rubryki, czyli przepisy, to we wprowadzeniach do ksiąg liturgicznych podał uzasadnienie dla czynności liturgicznych, ukazując ich sens teologiczny; tam również zostały zamieszczone wskazania dotyczące właściwych postaw służby liturgicznej i wiernych. Wszystko to ma służyć odpowiedniemu przeżywaniu tej bosko-ludzkiej rzeczywistości, jaka dokonuje się w liturgii: chwalenia Boga i uświęcenia człowieka (por. KL 10)<sup>32</sup>.

Ks. Blachnicki akcentuje tę prawdę, że sprawowanie liturgii dokonuje się za pomocą widzialnych znaków, poprzez które wyraża, umacnia i żywi się wiara. Wiara odczytuje znaki i przez to się ożywia. Ona wyraża się też na zewnątrz, w modlitwach, aklamacjach, w przyjmowaniu Eucharystii. W ten sposób zgromadzeni wyrażają swoją wiarę i faktycznie stają się podmiotem liturgii, współtworzą liturgię. Jeśli jednak pojawi się formalizm i rutyna oraz zabraknie zrozumienia głębi znaków, może to zrodzić postawę pewnej tylko obrzędowości, mechanicznego wykonywania postaw, gestów,

<sup>31</sup> Por. F. Blachnicki, *Eucharystia ...*, s. 59.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 55.



znaków, za którymi nie kryje się żywa wiara. Ks. Blachnicki nazywa to „tresurą liturgiczną”<sup>33</sup> i kładzie wielki nacisk na to, aby w przygotowaniu liturgii mieć na uwadze pełniejsze uczestnictwo wiernych, to znaczy wszystko to, co jest lepsze dla ich pożytku, a nie np. dla kapłana, który chce szybciej skończyć mszę świętą. Dotyczy to doboru pieśni, modlitw, sposobu wygłaszania homilii i jej treści, a także sposobu wykonywania czynności liturgicznych. Wzgląd na uczestnictwo wiernych, którzy w zgromadzeniu liturgicznym mają szansę realizować najpełniej swoje powołanie do urzeczywistniania Kościoła jako wspólnoty, musi zawsze być na pierwszym miejscu, zarówno w przygotowaniu jak i w sprawowaniu liturgii<sup>34</sup>.

### **POPRAWNOŚĆ I PIĘKNO LITURGII W SŁUŻBIE SPOTKANIA Z BOGIEM I OBJAWIANIA KOŚCIOŁA**

Ks. Blachnicki pisze o liturgii eucharystycznej, że jest ona przedsmakiem nieba: „Liturgia eucharystyczna jest znakiem niebieskich, wiecznych godów Chrystusa-Baranka, Oblubieńca i Kościoła- Jego Oblubienicy. W niej mamy zakosztować radości i szczęścia tych niebieskich godów, do których jako Kościół, tzn. jako Oblubienica Chrystusa- Baranka, jesteście wezwani i zaproszeni.”<sup>35</sup>

Aby jednak liturgia mogła być tak przeżywana i pozwalała doświadczać tych rzeczywistości, których jest znakiem, wymaga poprawnego i starannego sprawowania. Tutaj jednak pojawia się wiele przeszkód, do których możemy zaliczyć m.in. wspomniane już, dość rozpowszechnione – jak zauważa Autor – magiczne podejście, przy którym w czynnościach liturgicznych widzi się ryty, obrzędy, mające same przez się automatycznie sprawiać pewne skutki. Bardzo często sprawowaniu liturgii towarzyszy też bezmyślność, która wyraża się w tym, że ani ci, którzy wykonują pewne obrzędy, ani ci, którzy w nich uczestniczą, nie rozumieją ich sensu. Liturgia wówczas nie jest dla nich światem znaków, które pokazują określoną rzeczywistość zbawczego spotkania z Bogiem w Chrystusie. Podobnie przeszkodę stanowi mnóstwo błędów, aż po brak elementarnego wyczucia estetycznego, sprawiających, że człowiek aczkolwiek bierze udział w liturgii, to jednak czyni to w dużej mierze z powodu zwyczaju, przez co nie wnosi ona nic w jego życie, a on sam jest znudzony i znużony. W zderzeniu z wysoką kulturą estetyczną w śpiewie, mowie, muzyce, sztuce, do której człowiek ma dostęp w innych miejscach, czy też za pomocą środków przekazu, niedbalstwo w celebracjach liturgicznych przyczynia się do

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 60.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 60; por. także F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota...*, s. 152.

<sup>35</sup> Tamże, s. 61.

hołdowania myśleniu, że pomimo pojawiających się braków, w tych obrzędach jest widocznie jakieś magiczne siła. Z tak sprawowaną liturgią trudno jest wychodzić do przyszłych pokoleń, ponieważ ona niczym nie pociąga. Stąd też w wielu środowiskach pustoszeją kościoły. Można rzec, że wszystko jakoś się kręci, ale bez wewnętrznego przekonania i zaangażowania<sup>36</sup>.

Ksiądz Franciszek Blachnicki dostrzega ogromną szansę, jaką w tym zakresie przynosi soborowa odnowa liturgii. Zmiana może się dokonać w oparciu o formację liturgiczną, która jest niezbędna, aby świat znaków i symboli w liturgii przemawiał, aby czynności liturgiczne zostały napełnione głęboką treścią, aby zgromadzenie liturgiczne mogło być dla wszystkich wielkim, głębokim przeżyciem, i wreszcie, aby w liturgii można było przeżywać przedsmak nieba, godów Chrystusa-Baranka-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą. Liturgia dobrze przygotowana i przeżyta napełnia człowieka pokojem, wprowadza w rzeczywistość ładu i harmonii, pozwala znaleźć oddech od świata, który wskutek skażenia ludzkiej natury napełniony jest niepokojem. Wówczas uczestnictwo w liturgii nie sprowadza się już do przymusu, nakazu, ale staje się przywilejem i radością, zgodnie ze słowami psalmu: „Ucieszyłem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pana” (Ps 122,1)<sup>37</sup>.

Ks. Blachnicki zwraca uwagę, że znakiem tajemnicy Kościoła, który jest jednością w wielości, jest niedzielne zgromadzenie eucharystyczne. W nim jak w ludzkim ciele złożonym z wielu członków każdy spełnia właściwą sobie funkcję, zadanie, tworząc przy tym jedność wielu służb, charyzmatów, powołań. W tym objawia się piękno, harmonia i pokój. Każda z podejmowanych czynności i każdy znak posiada głęboką wymowę. Poprzez poprawnie wykonane i odczytane znaki objawia się tajemnica Kościoła, który jest rzeczywistością spotkania z Bogiem przychodzącym przez Chrystusa w słowie i sakramencie, który w Duchu Świętym może być przyjmowany. Dzięki temu dialogowi pomiędzy Bogiem przychodzącym w Chrystusie jako Oblubieńcem a Kościołem Oblubienicą, urzeczywistniającym się w liturgii, powstaje komunია, zjednoczenie. Tajemnica Kościoła jako Oblubienicy ukazuje się właśnie w różnorodności funkcji podejmowanych w zgromadzeniu liturgicznym. Dobrze rozumiane i wykonywane prowadzą one do głębszego zrozumienia i przeżycia tajemnicy Kościoła jako miejsca spotkania, zjednoczenia z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Piękno liturgii i jej zrozumienie wymaga ogromu pracy włożonej w przygotowanie i jej przebieg. Wówczas nie będzie

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 62-63.

<sup>37</sup> Por. tamże, s.63-64; por. także F. Blachnicki, *Życie moje oddałem za Kościół*, Kraków 2005, s.29-30.



ona jakąś magią, zespołem niezrozumiałych obrzędów i rytów, ale prowadzić będzie do spotkania człowieka z Bogiem i ukaże misterium Kościoła Oblubienicy wychodzącej w Duchu Świętym na spotkanie Chrystusa Oblubieńca. Ks. Blachnicki stwierdza, że „Dobrze by było, aby każdy kapłan – przewodniczący zgromadzenia liturgicznego oraz odpowiedzialny za formację służby liturgicznej miał właściwy zmysł liturgiczny i wycucie liturga. Potrzeba bowiem, aby potrafił dostosowywać przepisy liturgiczne do aktualnej sytuacji, do rodzaju zgromadzenia, do okoliczności czasu i miejsca, żeby uniknąć skostnienia i sformalizowania w stosowaniu norm liturgicznych, aby wszelkim rubrykom nadać charakter pożytecznej pomocy pastoralnej”<sup>38</sup>. Wszystko to ma stać w służbie właściwego i głębokiego przeżycia liturgii przez zgromadzenie.

### **DYNAMICZNY CHARAKTER FORMACJI EUCHARYSTYCZNEJ**

Ks. Blachnicki z predylekcją podkreśla, że w ofercie Chrystusa najważniejszy jest dobrowolny i świadomy akt miłości, czyli oddania swego życia. Jest on ponadczasowy, przekracza granice czasu i przestrzeni, z natury swej jest wieczny. W Eucharystii ten akt Chrystusa uobecnia się pod osłoną znaków. Zgromadzenie eucharystyczne staje w jego obliczu. Dotykamy tu dynamicznego rozumienia Eucharystii, wokół którego można skonstruować chrześcijańskie wychowanie, które stawia i wzywa człowieka do dania odpowiedzi na akt największej miłości, posiadania siebie w dawaniu siebie. Nie można bowiem – jak pisze Autor – w oparciu o tajemnicę obecności wychowywać do postawy cichej modlitwy, adoracji, kontemplacji. Eucharystia jest dialogiem, gdzie wezwanie stanowi ostatecznie akt największej miłości Chrystusa, oddanie życia, odpowiedzią zaś jest współofiowanie uczestniczących w tajemnicy. Teksty liturgiczne wielokrotnie zwracają uwagę na ten aspekt. Tak przeżywana i rozumiana Eucharystia jest zadaniem, wezwaniem do przyjęcia takiej formy życia, która w istocie polega na dawaniu siebie, na życiu miłością.

Dynamiczne ujęcie Eucharystii – zdaniem ks. Blachnickiego – winno znajdować urzeczywistnienie w codzienności życia człowieka, a także być w centrum całego procesu kształtowania nowego człowieka. W Eucharystii bowiem chodzi o przyjmowanie postawy ofiary z siebie, ofiary miłości. „Takie dynamiczne potraktowanie Eucharystii daje szansę zobaczenia bogactwa możliwości wychowawczych, jakie ona daje. Trzeba wychowywać młodego człowieka do spotkania z Chrystusem, do życia w dialogu z Nim (...) do przeżywania liturgii jako zbawczego dialogu” (...).<sup>39</sup> Ks. Blachnicki

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 70.

<sup>39</sup> Tamże, s. 79.

zwraca uwagę na rzecz – jak się wydaje ciągle aktualną, mianowicie na to, że choć z pewnością nurt odnowy liturgicznej przyniósł ze sobą głęboką rewolucję w takim rozumieniu Eucharystii, to jednak trzeba stwierdzić, że daleko jest jeszcze do właściwego zrozumienia ducha odnowy, która może została dość szybko przyjęta – aczkolwiek pod hasłem „powoli i roztropnie” – to jednak przede wszystkim bardzo powierzchownie, bez wniknięcia w to, co stanowi jej istotę i określa dynamizm mający ogarniać całe chrześcijańskie życie<sup>40</sup>.

Takiemu dynamicznemu rozumieniu Eucharystii ks. Blachnicki przeciwstawia wiele braków i jednostronności w kulcie eucharystycznym, na które złożyły się uwarunkowania historyczne minionych epok, tj.: wpływy kontrowersji antyreformacyjnej (wspominane już w tym opracowaniu), myśli teologii scholastycznej, jansenizmu a także dziewiętnastowiecznego indywidualizmu. Autor wymienia kilka takich jednostronnościach czy uproszczeniach dotyczących Eucharystii: pragmatyzm, indywidualizm, materializm, klerykalizm, legalizm i moralizm.

O pragmatyzmie eucharystycznym ks. Blachnicki pisze, iż wynika on z zastosowania do nauki o sakramentach, a zwłaszcza Eucharystii, zasady przyczynowości, która obowiązuje w świecie fizycznym. Wskutek tego w powszechnej świadomości msza święta jest pojmowana jako przyczyna wywołania tego skutku, jakim jest obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych. Msza święta przestaje być wartością w sobie, a służy jedynie do sprowadzenia Chrystusa na ołtarz w celu adoracji i spożywania. To pociąga za sobą „walidyzm” eucharystyczny, gdyż istotne staje się to, aby msza była odprawiona przez kapłana ważnie i zgodnie z przepisami (*rite et valide*), natomiast uczestnictwo wiernych we mszy świętej aż do konsekracji czy Komunii staje się mniej ważną sprawą. Msza sprowadza się wtedy niejako do „produkcji” komunikantów, w konsekwencji czego nie jest ważne, w którym momencie mszy czy poza nią udziela się Komunii świętej. Konsekracja dużych puszek z komunikantami i odpowiedniej wielkości tabernakula do ich przechowywania stało się zaś praktycznym rozwiązaniem problemu, aby nie zabrakło konsekrowanych hostii i aby nie trzeba było o tym zbyt często pamiętać. Ks. Blachnicki pisze dalej, że w gruncie rzeczy konsekrowanie i rozdawanie hostii stało się problemem liturgiczno-technicznym, oderwanym od spożywania chleba eucharystycznego w zgromadzeniu wokół stołu Pańskiego<sup>41</sup>.

Takie rozumienie Eucharystii, jak twierdzi Autor, prowadzi do indywidualizmu, czemu sprzyjały także prądy myślowe w XIX wieku. Jego cechą charakterystyczną jest zawężenie wspólnotowego przeżywania

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 77-78.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 83.



Eucharystii do momentu „przyjmowania Komunii świętej”, a nie przeżywania tej komunii w zgromadzeniu. Przyjęcie zaś komunii świętej jest rozumiane jako przyjęcie „swojego Pana Jezusa” – bez odniesienia do bliźnich. W takiej sytuacji wspólnotę gromadzącą się na celebrację można postrzegać jako przeszkodę do skupienia i pobożnego przyjmowania komunii świętej<sup>42</sup>.

Z kolei „materializm eucharystyczny” ks. Blachnicki wiąże z nauką o realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wyjaśnia to w ten sposób, że – jak pisze – w dość powszechnym mniemaniu pojęcie realnej obecności utożsamia się z pojęciem obecności materialnej, bez uwzględnienia tego, że terminologia dogmatyczna posługuje się innym określeniem obecności niż potocznie przyjęte do obecności materii w przestrzeni. Konsekwencją takiego rozumienia jest traktowanie Eucharystii jako rzeczy, która jest Panem Jezusem. Widoczne jest to chociażby w takich sformułowaniach, jak: „kapłan bierze Pana Jezusa” bądź „zamyka Pana Jezusa w tabernakulum”. Także miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu ujmuje się w kategoriach czysto materialnych, przyjmując za brak szacunku odwrócenie się plecami do tabernakulum czy też przeniesienie go z miejsca centralnego w kościele na inne. Zapomina się przy tym – zaznacza ks. Blachnicki – że Eucharystia jest tajemnicą wiary i że obecność Chrystusa w niej nie może być ujmowana w oderwaniu od całego dzieła zbawczego, jako obecność sama w sobie, w oderwaniu od wewnętrznej obecności Chrystusa w człowieku przez wiarę, która otwiera dostęp do obecności sakramentalnej. Obecność w Eucharystii nie może być traktowana w izolacji do innych sposobów prawdziwej i realnej obecności Chrystusa w Kościele. One bowiem również są prawdziwe i realne i warunkują prawidłowe rozumienie sensu i skuteczności zbawczej obecności w postaciach eucharystycznych. Czysto formalne i materialistyczne pojmowanie obecności Chrystusa w Eucharystii prowadzi do magicznego jej traktowania<sup>43</sup>.

W wyniku traktowania konsekracji mszy świętej jako najważniejszego i najistotniejszego momentu rodzi się „klerykalizm eucharystyczny”. Kapłan konsekратор staje się wówczas jedynym podmiotem celebracji eucharystycznej, a sama Eucharystia nie jest przeżywana jako ofiara Kościoła i dziękczynienie ludu Bożego, który to lud zostaje sprowadzony do roli biernych odbiorców „owoców” mszy świętej. W świadomości zanika prawda o powszechnym kapłaństwie wiernych, na mocy którego całe zgromadzenie jest podmiotem liturgii. Samo zaś uczestnictwo we mszy świętej może być traktowane przede wszystkim

---

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 84.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 84-86.

w aspekcie wypełnienia moralnego obowiązku, co ks. Blachnicki określa mianem „legalizmu eucharystycznego”. Inny jeszcze problem stanowi „moralizm eucharystyczny”, obecny w katechezie i pobożności eucharystycznej, w świetle którego Eucharystia jest nagrodą dla dusz świętych i czystych. Zjednoczenie z Chrystusem w Eucharystii ukazywane jest jako zjednoczenie z Nim na wzór dusz zbawionych w niebie, bądź też jako lekarstwo wspomagające słabą wolę ludzką w jej dążeniu do doskonałości etycznej, a nie jako zjednoczenie ze Zbawicielem i Odkupicielem, jako wprowadzenie w tajemnicę paschalną Jezusa Chrystusa<sup>44</sup>.

Ks. Franciszek Blachnicki zauważa, że zarysowane przez niego jednostronne tendencje mocno wpłynęły na kształt katechezy i pobożności eucharystycznej. Wskazuje również na to, że niejako naprzeciw tym brakom wychodzi instrukcja o kulcie i tajemnicy eucharystycznej „Eucharisticum mysterium” (1967), która nie zajmuje wprost stanowiska względem nich, ale mówi całościowo o tajemnicy eucharystycznej, obejmując tym terminem wszystkie jej aspekty, a tym samym odchodząc od trydenckiego schematu katechezy o Eucharystii. Autor podkreśla, że jest to pierwszy charakterystyczny rys katechezy eucharystycznej epoki Vaticanum II. Wspomniana instrukcja ma na uwadze zasadniczą postać tajemnicy eucharystycznej, o ile jest ona obchodem pamiątki Pana, będącej zarazem ofiarą i ucztą we wspólnocie ludu Bożego. Tak też winna być ukazywana Eucharystia w katechezie – jako centrum całego życia Kościoła, czyli nie w aspekcie obecności Chrystusa w postaciach eucharystycznych, ale w sensie celebracji. „To właśnie sprawowanie Eucharystii, a więc msza święta jako rzeczywistość dynamiczna, jako wydarzenie, jako celebracja, jako zgromadzenie ludu Bożego, jest naprawdę ośrodkiem całego życia chrześcijańskiego zarówno dla całego Kościoła, jak i dla miejscowych wspólnot tego Kościoła”<sup>45</sup>.

Ujęcie Eucharystii w aspekcie dynamicznym, jako wydarzenie, celebracja, zgromadzenie ludu Bożego wyraża i objawia tajemnicę Kościoła i zarazem ten Kościół buduje i urzeczywistnia. Spojrzenie na Eucharystię w aspekcie całościowym i dynamicznym przewyższa pragmatyzm eucharystyczny, ujęcie zaś Eucharystii jako zgromadzenie, które jest znakiem Kościoła sprzeciwia się indywidualizmowi eucharystycznemu. Natomiast ukazywanie w katechezie różnych sposobów Chrystusowej obecności w liturgii, a także związku między liturgią słowa a liturgią eucharystyczną, przeciwstawia się tendencjom materializmu eucharystycznego. Niebezpieczeństwa klerykalizmu eucharystycznego można zaś uniknąć przez

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 86-88.

<sup>45</sup> Tamże, s. 89.

pokazywanie prawdy o powszechnym kapłaństwie wiernych. Istotne jest także właściwe ustawienie stosunku moralności do sakramentu, aby zapobiec eucharystycznemu moralizmowi. I w końcu Autor ukazuje drogę przewyciężenia legalizmu eucharystycznego przez uświadamianie, co jest istotą czynnego uczestnictwa w liturgii. Jednym z jego przejawów jest świadomość wiernych, że razem z kapłanem są podmiotem ofiary eucharystycznej i że składają Bogu dziękczynienie i ofiarę nie tylko przez ręce kapłana, ale razem z nim. Drugim zaś momentem czynnego uczestnictwa w Eucharystii jest łączenie się z Bogiem i innymi wiernymi przez Komunię sakramentalną, by w ten sposób współuczestniczyć cel Eucharystii, jakim jest tworzenie wspólnoty ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą<sup>46</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Nakreślone aspekty tajemnicy Eucharystii w świetle publikacji Ks. Franciszka Blachnickiego nie obejmują całości na ten temat, niemniej jednak wskazują na wagę, jaką Autor przykładał do problemu odnowy liturgii w duchu Soboru Watykańskiego II. W konfrontacji z aktualną rzeczywistością okazuje się, jak wiele pozostaje ciągle do zrobienia w zakresie zrozumienia istoty Eucharystii, co prowadzi do przemiany mentalności i pociąga zmianę postaw wobec tej rzeczywistości, która jest źródłem i szczytem życia Kościoła i życia każdego chrześcijanina. Godny podkreślenia jest fakt, że ks. Franciszek Blachnicki właściwie odczytał ducha odnowy liturgii, w tym także spojrzenie soboru na tajemnicę Eucharystii. Jego wskazania w dalszym ciągu pozostają aktualne i warto się do nich odnosić, podejmując działania mające na celu pogłębienie życia eucharystycznego.

---

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 90-93.



ks. Paweł Kindracki  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

## POSTAWY RELIGIJNE MŁODZIEŻY A MODLITWA RÓŻAŃCOWA

Różaniec wśród różnych nabożeństw jest jedną z podstawowych praktyk Maryjnego kultu Kościoła. Jest to nabożeństwo głębokie, a przy tym dziwnie proste i prawie każdemu człowiekowi dostępne. Modlitwa różańcowa, uświęcona wiekami i głoszona przez świętych – począwszy od Św. Dominika, jest zalecana przez papieży i wzbogacona niezliczonymi odpustami. Różaniec jest jednym z wielu sposobów modlenia się. Jest modlitwą, dlatego też należy podchodzić do niego z uwzględnieniem całego bogactwa jakie każda modlitwa niesie dla człowieka.

Różaniec jest modlitwą ustną i myślą równocześnie. W nim łączą się bardzo ściśle obydwie formy modlitwy. Jedna i druga należy do istoty modlitwy różańcowej. Odmawianie <Ojcze nasz> i <Zdrowaś Maryjo> bez rozważania tajemnic nie jest jeszcze modlitwą różańcową. I na odwrót. Rozważanie tajemnic bez odmawiania ustnego nie stanowi też różańca. W życiu Kościoła różaniec odgrywa wielką rolę nie tylko jako prosta i doskonała modlitwa osobista, lecz także jako forma kultu maryjnego jednocząca wiernych we wspólnotach religijnych. Najgłębszym i wewnętrznym motywem tej więzi różańcowej jest chęć solidaryzowania się katolików w synowskim oddaniu czci Matce Bożej oraz uproszenia dla siebie i dla całego Kościoła Jej macierzyńskiej opieki.

Historia Kościoła dowodzi, że wspólne modły różańcowe przybierały często charakter obronny wiary przed szerzącymi się błędami doktrynalnymi i przed ich demoralizacyjnym wpływem na życie chrześcijańskie. Były to też wierne zbiorowe wołania o ratunek potężnej Orędowniczki w obliczu klęsk żywiołowych lub najazdów innowierców. Żadna ze znanych form pobożności ludowej nie znalazła w nauczaniu Kościoła tak wielkiego uznania jak Koronka Najświętszej Maryi Panny. Papież Paweł VI w adhortacji „*Marialis cultus*” mówi o teologicznym bogactwie modlitwy różańcowej, które trzeba nam zgłębiać i rozwijać. Adhortacja w swej zasadniczej treści ukazuje różaniec jako modlitwę bliźnią, chrystologiczną i medytacyjną.

Dokument posiada charakter praktyczny, dlatego też wyjaśnia relacje pomiędzy liturgią a różańcem, omawia jego strukturę oraz gorąco zaleca do wspólnotowego odmawiania tej modlitwy, zwłaszcza w rodzinach. Różaniec jest szczytem prostoty modlitwowej i zarazem głębi teologicznej, jest on „streszczeniem całej Ewangelii”<sup>1</sup>.

Młodzież w okresie dorastania w dużym stopniu podatna jest na wpływ rodziny, szkoły i otoczenia, które nie zawsze umożliwia właściwy wybór wartości. Powinna umieć obronić się przed tym, co stanowi dla niej zagrożenie, zarówno to zewnętrzne – w postaci nałogów, uzależnień, ucieczki od odpowiedzialności za popełnione czyny, a także wewnętrzne – przejawiające się w braku celu i sensu życia, zatarciu granicy między dobrem i złem. Trzeba zwrócić baczną uwagę i szukać środków uzdrowienia wnętrza, które decydują o jakości życia w określonym środowisku. Do takich środków możemy zaliczyć modlitwę różańcową.

Celem naszego opracowania jest ukazanie, w jakim stopniu modlitwa różańcowa ma wpływ na kształtowanie się postaw młodych ludzi, na ich doznania, wybory i na sposób wartościowania.

Zasadniczym materiałem źródłowym naszego artykułu są przeprowadzone badania empiryczne w formie ankiety. Budowa ankiety została opracowana na podstawie „Kwestionariusza do badań nad religijnością” opracowanego przez Zakład Socjologii Religii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Warszawie i odpowiednio zmodyfikowana do potrzeb niniejszego artykułu. Badania zostały przeprowadzone w październiku 2000 roku w czterech klasach maturalnych Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika w Parczewie.

Przed rozdaniem ankiety odbyło się wprowadzenie dotyczące jej naukowego charakteru, z zaznaczeniem, że jest ona dobrowolna i anonimowa. Zwrócono uwagę, że ankieta nie posiada ani złych ani dobrych odpowiedzi, dlatego też poproszono o udzielenie odpowiedzi zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy i przekonań. Podczas przeprowadzonych badań obecna była osoba, która mogła pomóc w ewentualnym wyjaśnieniu pytań i wątpliwości. Młodzież w sposób pozytywny i odpowiedzialny potraktowała przeprowadzone wśród niej badania, gdyż wszystkie ankiety zostały zwrócone. Do analizy wykorzystano 113 ankiet. Udział w próbie badawczej wzięły 72 kobiety, wśród których 47 mieszka w mieście, a 25 na wsi oraz 41 mężczyzn. Wśród mężczyzn 35 pochodzi z miasta a 6 mieszka na wsi. W naszych rozważaniach przedstawione zostaną postawy religijne młodzieży wobec wiary i wierzeń. Ukażemy uczestnictwo respondentów w praktykach religijnych oraz ich wiedzę religijną.

---

<sup>1</sup> Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus* 42.

Nasze opracowanie ma charakter socjologiczny, dlatego posłużymy się w pracy metodą opisową, statystyczną oraz porównawczą. Dzięki tym metodom będziemy mogli pełniej i lepiej przedstawić kształtowanie postaw religijnych młodzieży z Liceum Ogólnokształcącego w Parczewie.

## 1. PROBLEMATYKA RELIGIJNOŚCI

Religijność od kilkudziesięciu lat jest żywym przedmiotem badań socjologicznych w krajach Europy. Jedni zauważają jej osłabienie a inni ożywienie. W końcu lat osiemdziesiątych odnotowano w Polsce ożywienie religijności. Można to zaobserwować poprzez wzrost liczby osób deklarujących się jako wierzący. Wśród wierzących wzrosła liczba osób bardziej gorliwie i świadomie uczestniczących w aktach kultu religijnego takich jak spowiedź święta i Eucharystia. Powstały nowe grupy religijne, a te które wcześniej istniały ożywiły swoją działalność, powracano do zarzuconych tradycji religijnych w życiu rodzinnym, inteligencja zbliżyła się do Kościoła katolickiego. Rozwijał się ruch pielgrzymkowy, powstało szereg nowych stowarzyszeń katolickich i innych form działalności świeckich. Wyżej wymienione zjawiska potwierdzają powiązanie religii ze społeczeństwem<sup>2</sup>.

Religijność jest złożonym zjawiskiem. Przejawia się ona w codziennym życiu każdego człowieka jak i całego społeczeństwa. Obejmuje swoim zakresem stany wewnętrzne człowieka i praktyki zewnętrzne, które są odzwierciedleniem tego, co człowiek przeżywa. Postawy i zacofania religijne ulegają określonym różnicowaniom w zależności od tego, do jakich grup społecznych przynależą działające jednostki<sup>3</sup>.

Religijność polska – w tym także religijność młodzieży – funkcjonuje szczególnie dobrze na płaszczyźnie ogólnie narodowej jako wartość wspólna. Wyraża się ona w powszechnej aprobacie wierzeń religijnych (tzw. globalne wyznania wiary), w masowym uczestnictwie w rytuałach i innych formach praktyk religijnych, we wpływie Kościoła na życie publiczne, w obecności i widzialności symboli religijnych w życiu społecznym<sup>4</sup>. Religijność indywidualna w sytuacji polskiej kształtowana jest w kontekście instytucjonalno – środowiskowym. Obejmuje ona to, co głosi

<sup>2</sup> T. Kowalewski, *Obraz religijności społeczeństwa polskiego na przełomie lat 80 – tych i 90 – tych*, w: „*Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża.*” 12 (1994), s. 317.

<sup>3</sup> J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 25.

<sup>4</sup> J. Mariański, *Religijność współczesnej młodzieży polskiej*, w: *Collectanea Theologica* 58 (1988) f. 3, s. 5.

Kościół oraz to, co funkcjonuje w środowisku społecznym jako zwyczaj, obyczaj czy wzór kulturowy<sup>5</sup>.

Postawy religijne ludzi młodych odzwierciedlają w rzeczywisty lub w mniej rzeczywisty sposób szanowanie i przeżywanie ich religijności. Różnorodność postaw i ich zasięg świadczą o przeobrażeniach, jakie zachodzą „tu i teraz”<sup>6</sup>. U młodzieży jest to bowiem czas „burz i naporu”, w którym ma miejsce ustosunkowanie się do religii w mniej lub bardziej definitywny sposób. Młodzi ludzie starają się wyrobić sobie pewne opinie, w niniejszy sposób wypowiadają się o religii, co wiąże się z ogólną postawą ambiwalencji i poszukiwania<sup>7</sup>.

## 2. POSTAWY WOBEC WIARY I WIERZEŃ

W religii katolickiej wiara, jak podaje Katechizm Kościoła Katolickiego „jest osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się objawia. Obejmuje ono przyłgnięcie rozumu i woli do tego, co Bóg objawił o sobie przez swoje czyny i słowa”<sup>8</sup>. „Wiara jest sama w sobie rzeczywistością tajemniczą, lecz ma swoje widoczne przejawy w zachowaniu obrzędów, praw etycznych i przyjęcia formuł dogmatycznych”<sup>9</sup>. W socjologii zaś wiara jest rozumiana jako deklaracja przynależności wyznaniowej.

Parametr globalnych postaw wobec religii, zwany też niekiedy globalnym wyznaniem wiary, wprowadzili do socjologii religii L. Dingemans i J. Remy. Według nich chodzi tu o identyfikację jednostki z określoną grupą wyznaniową, która to identyfikacja może być uwarunkowana motywacjami niekiedy obcymi samym faktom religijnym i zmieniać się w swojej treści w zależności od osoby, która ją określa<sup>10</sup>.

Analizę postaw wobec wiary rozpoczniemy od samoidentyfikacji religijnej respondentów.

---

<sup>5</sup> E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: (red.) W. Zdaniewicz. T. Zembrzuski, *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 385.

<sup>6</sup> Por. E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*, w: (red.) L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 16.

<sup>7</sup> Por. J. Makselon, *Dynamika religijności*, w: *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, s. 291.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego* nr. 176.

<sup>9</sup> W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie, t. I*, Lublin 1972, s. 414.

<sup>10</sup> J. Mariański, *Młodzież polska a religia*, w: *Życie katolickie* 4 (1985), s. 53.

## 2.1. Samoidentyfikacja religijna młodzieży

Samoidentyfikacja	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Niewierzący	1	1,4	1	2,4	2	1,8
Obojętny	2	2,6	3	7,3	5	4,4
Niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji	4	5,6	4	9,8	8	7,1
Wierzący	57	79,1	31	75,6	88	77,9
Głęboko wierzący	8	11,1	2	4,9	10	8,8
Ogółem	72	100	41	100	113	100

Badana młodzież miała określić swój stosunek do wiary. Jej zdecydowana część, jak można było się spodziewać, zadeklarowała się jako wierzący 88 osób (77,9%), przy czym nieznacznie większy jest w tej grupie odsetek kobiet – 79,1% (57 osób) jak mężczyzn – 75,6% (31 osób). Spośród ankietowanych 10 osób (8,8%) określiło się jako głęboko wierzący. Przy tej możliwości odpowiedzi ponownie odsetek kobiet (11,1%) przewyższał odsetek mężczyzn (4,9%).

W badanej grupie znalazły się osoby deklarujące się jako niewierzące - jedna kobieta i jeden mężczyzna, oraz jako obojętne – dwie kobiety i trzech mężczyzn. Grupa 8 osób (7,1%) przypisuje sobie niezdecydowanie w kwestiach wiary ale z przywiązaniem do tradycji religijnej.

Młodzież maturalna, która jest w fazie kształtowania się indywidualnego światopoglądu religijnego lub laickiego, w fazie poszukiwania sensu życia i odnajdywania dla siebie miejsca w otaczającym świecie, stosunkowo często określa swój „stan ducha” jako niezdecydowanie, nawet wtedy, gdy de facto uznaje istnienie Boga i przyznaje się do wierzeń religijnych. Jest to jednak wiara dwuznaczna, niekonsekwentna, pomieszana z podejrzeniami i powątpiewaniem<sup>11</sup>.

Zachowanie się młodego człowieka, kształtowanie jego poglądów, opinii i postaw to zjawisko bardzo złożone. Składa się na nie szereg czynników mocno powiązanych ze sobą. Te zaś charakteryzują się różną siłą oddziaływania na jednostkę. Dlatego też pytając badanych o motywację obojętności lub niewiary pozwolono udzielić więcej niż jednej odpowiedzi.

<sup>11</sup> J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością, Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 93.

Obraz motywacji obojętności lub niewiary i rozkład procentowy podaje poniższa tabela.

## 2.2. Motywy obojętności lub niewiary

Motywy obojętności i niewiary	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Osobiste przemyślenia i przekonania	2	2,8	6	14,6	8	7,1
Zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa	12	16,6	7	17,1	19	16,8
Wpływ lektur	0	0	1	2,4	1	0,9
Wpływ szkoły	3	4,1	0	0	3	2,6
Wpływ środowiska	3	4,1	5	12,2	8	7,1
Przeżycia i doświadczenia życiowe	5	6,9	1	2,4	6	5,3
Inne	0	0	4	9,8	4	3,5
Nie dotyczy	50	69,4	21	51,2	71	62,8

*Procenty nie sumują się do 100%, ze względu na możliwość udzielenia kilku odpowiedzi.*

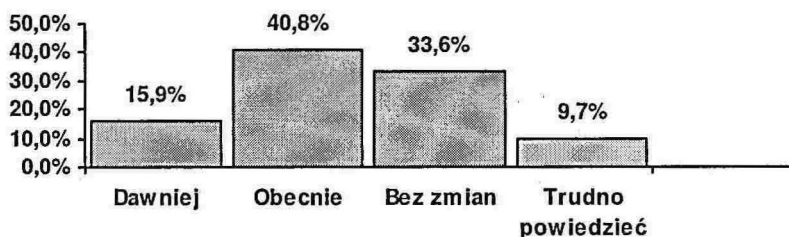
Następne pytanie, jakie zostało postawione parczewskiej młodzieży było naturalną konsekwencją poprzedniego, gdyż postawiona była kwestia podstaw obojętności lub niewiary u badanych. Porównując uzyskane wyniki z poprzednimi należy stwierdzić, że zaledwie 71 osób (62,8%) stwierdziło, iż obojętność i wiara ich nie dotyczy. W tej grupie znalazło się 50 kobiet (69,4%) i 21 mężczyzn (51,2%).

Z podanych zaś do wyboru podstaw niewiary lub obojętności ankietowani najczęściej wybierali zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa (19 osób – 16,8%). Na drugim miejscu znalazły się osobiste przekonania i przemyślenia - 7,1% oraz wpływ środowiska – 7,1%. Najmniejszy wpływ na postawę obojętności lub niewiary respondentów mają lektury stanowiące - 0,9%.

Analizę stosunku młodzieży wobec wiary uzupełnimy poprzez uwzględnienie samooceny przemian religijności.

## 2.3. Samoocena zmian w postawach religijnych

Informacje zawarte na powyższym wykresie wskazują, iż badana



młodzież świadoma jest przemian w jej życiu religijnym. Świadczy o tym fakt większej religijności obecnie – 46 osób (40,8%), niż dawniej - 18 osób (15,9%). Można stąd wnioskować, że wśród pewnej grupy ludzi zarysowuje się tendencja do bardziej świadomej religijności<sup>12</sup>.

U licznej grupy respondentów - 33,6% nie zanotowano zmiany w religijności. Grupa 11 osób miała trudności z jednoznacznym odpowiedzeniem na to pytanie. Z powyższych danych wynika, że 64 osoby zostały objęte przemianami religijności, przy czym są to zmiany zarówno w kierunku pogłębienia jak i osłabienia religijności.

Kolejnym zagadnieniem, które poddaliśmy analizie była modlitwa różańcowa i jej wpływ na pogłębienie wiary.

Różaniec jest modlitwą Maryi, otwartej stale ku całej misji Kościoła, ku Jego trudnościom, nadziejom, ku prześladowaniom i nieporozumieniom, ku wszelkiej służbie, jaką Kościół spełnia wobec ludzkości i narodów. Aby modlitwa wiernych była skuteczniejsza papieże wskazują na pośrednictwo Bogarodzicy.

Matka Boża daje nam dzisiaj – nam odpowiedzialnym za nową ewangelizację, skróconą Ewangelię - różaniec. Różaniec ma nas nauczyć prawdziwego życia w Bogu. Ma stanowić lekcję prawdziwego życia, ma ożywić i umocnić naszą wiarę. Jeżeli ktoś dużo i świadomie modli się różańcem, może mieć uzasadnioną nadzieję, że jego wiara będzie się nieustannie pogłębiać.

Modląc się na różańcu, mamy pogłębiać wiarę w siebie i równocześnie wypraszać łaskę dla tych, co ją stracili. Oto wielka misja modlitwy różańcowej w nowej ewangelizacji i racja, dlaczego Matka Najświętsza do tej modlitwy nawołuje<sup>13</sup>.

#### 2.4. Wpływ modlitwy różańcowej na pogłębienie wiary

Deklaracje	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Tak	39	54,2	16	39,1	55	48,7
Nie	2	2,8	6	14,6	8	7,1
Nie umiem powiedzieć	31	43,0	19	46,3	50	44,2
<b>Ogółem</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	<b>41</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Jak wykazały badania 48,7% respondentów uważa, że modlitwa różańcowa pomaga w pogłębianiu wiary. Ze stwierdzenia, iż modlitwa różańcowa pomaga w pogłębianiu wiary, wyrażonego przez 55 badanych

<sup>12</sup> Por. W. Piwowarski, *Przemiany globalnych postaw wobec religii*, w: (red.) W. Piwowarski, *Religijność ludowa, ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 194.

<sup>13</sup> S. M. Kaldon, *Jestem Królową Różańca Świętego*, Sandomierz 1997, s. 67-69.

osób możemy uważać, że młodzi chętnie odmawiają tą modlitwę. Odpowiedź, że modlitwa różańcowa nie ma wpływu na pogłębianie wiary wyraziło 8 osób, w tym 6 mężczyzn i 2 kobiety, co stanowi 7,1% próby badawczej. Natomiast 50 osób (44,2%) nie umiało odpowiedzieć na to pytanie.

Badając i analizując zagadnienia stosunku młodzieży do modlitwy różańcowej trudno pominąć pytanie o motywy tej modlitwy, które są ważne w procesie jej dowartościowania. Wśród badanej grupy młodzieży na pytanie: „Co skłania Pana(ia) do modlitwy różańcowej?”, pojawiły się różne odpowiedzi. Tę rzeczywistość ilustruje poniższa tabela.

### 2.5. Motywy modlitwy różańcowej.

Motywy modlitwy różańcowej	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Miłość do Boga	16	22,2	7	17,1	23	20,4
Pragnienie uwielbiania Boga	15	20,8	2	4,9	17	15,0
Świadomość niewystarczalności i zależności człowieka od Boga	9	12,5	10	24,3	19	16,8
Potrzeba własnego uświęcenia	10	13,9	3	7,3	13	11,5
Potrzeba włączania się w życie i działalność Apostolską Kościoła	8	11,1	3	7,3	11	9,7
Lęk przed Bogiem	1	1,4	3	7,3	4	3,5
Pragnienie odpowiedzi na dobroć Boga	13	18,1	2	4,9	15	13,3
Potrzeba pomocy od Boga i bliźnich	16	22,2	4	9,8	20	17,7
Inne	6	8,4	7	17,1	13	11,5

*Procenty nie sumują się do 100%, ze względu na możliwość udzielenia kilku odpowiedzi.*

Z przeprowadzonych badań wynika, że ankietowani na postawione pytanie wybrali odpowiedź, która ilustruje umiłowanie Boga. Określenie, że najważniejszym motywem modlitwy różańcowej jest miłość do Niego wyrażone przez 20,4% badanej młodzieży, ilustruje wiarę, której charakterystyczną cechą jest podłoże emocjonalne. Wyraża ona postawę wyniesioną z domu i tradycji rodzinnych. Pozwala pogłębiać ufność do Boga we wszystkim, co człowieka w życiu spotyka. Jest siłą, która uzdalnia go do wytrwałej modlitwy i ufności wobec Stwórcy.

Ważnym motywem modlitwy różańcowej jest potrzeba pomocy od Boga i bliźnich. Taki pogląd wyraziło 17,7% badanych. Świadomość niewystarczalności i zależności człowieka od Boga, jako jeden z motywów modlitwy różańcowej wyraziło 16,8% ankietowanych.

Pragnienie uwielbienia Boga, jako jeden z motywów wyraziło 17 osób, czyli 15,0% respondentów. Wyraża ona postawę osób bardziej zaangażowanych w wierze, która w modlitwie różańcowej pragnie nie tylko



przedstawić prośby i podziękowania, ale chce przede wszystkim uwielbiać Boga. Jest to obraz optymistyczny, podkreślający fakt, że każdy, kto pragnie trwać w modlitwie przez szereg ćwiczeń i postanowień, dochodzi do coraz dojrzszej wiary, wyrażającej się w modlitwie uwielbienia.

Na dalszych miejscach wśród najważniejszych motywów modlitwy różańcowej uznanych przez ankietowaną młodzież znalazły się następujące odpowiedzi:

- Pragnienie odpowiedzi na dobroć Boga 13,3%;
- Potrzeba własnego uświęcenia 11,5%;
- Inne odpowiedzi 11,5%;
- Potrzeba włączenia się w życie i działalność apostolską Kościoła 9,7%;
- Lęk przed Bogiem 3,5%.

Reasumując przeprowadzone analizy badań, które opierają się na wskaźnikach autodeklaracji możemy stwierdzić, że nadal utrzymuje się duży wskaźnik wierzących – 77,9% i głęboko wierzących – 8,8%. Niewiara jest zjawiskiem występującym bardzo rzadko – 1,8%. Badani w 40,8% stwierdzają, że ich religijność większa jest obecnie. Natomiast 33,6% ankietowanych uważa, że ich religijność pozostaje bez zmian. Badana młodzież w 48,7% uważa, że modlitwa różańcowa pomaga w pogłębianiu wiary, a w związku z tym można wywnioskować, że młodzi odmawiają tę modlitwę.

## 2.6. Aktywność w zorganizowanej formie modlitwy różańcowej

Deklaracja	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Tak	25	34,7	15	36,6	40	35,6
Nie	41	56,9	19	46,3	60	53,3
Nie wiem	6	8,4	7	17,1	13	11,1
<b>Ogółem</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	<b>41</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Jak wynika z powyższej tabeli, ankietowani w 35,6% uznali, że ktoś z ich rodziny należy do Żywego Różańca, 50,3% uznało, że nikt z ich rodziny nie należy do kółka różańcowego. Na postawione pytanie 11,1% ankietowanych nie umiało odpowiedzieć.

Należy pamiętać, że Żywy Różaniec to nie sama modlitwa, lecz także płynąca z niej różnorodna działalność apostolska. Do Żywego Różańca należą zazwyczaj ludzie najbardziej czynni, zaangażowani, oddani Bogu i duszpasterzowi, najgorliwsi i najlepsi. Niezmiernej wagi jest fakt przynależności do Żywego Różańca wszystkich stanów: dzieci, młodzieży, ojców, matek. Żywy Różaniec może i powinien być jakby niewyczerpaną

„duchową elektrownią”, zasilającą całą parafię w moc Bożą i ożywiająca w niej wiarę, nadzieję i miłość<sup>14</sup>.

Papież Paweł VI w adhortacji „*Marialis cultus*” akcentuje znaczenie odmawiania różańca w rodzinie. Rodzina „przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okazuje się niejako domowym sanktuarium Kościoła. Zatem rodzina chrześcijańska okazuje się jakby domowym Kościołem”<sup>15</sup>.

Dalej postawiliśmy młodzieży pytanie związane z różańcem. Pytanie brzmiało: „Czy w Pana(i) rodzinie odmawia się różaniec?” Wyniki zanotowano w poniższej tabeli.

### 2.7. Obecność modlitwy różańcowej we wspólnocie rodzinnej

Deklaracja	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Tak	45	62,5	21	51,2	66	58,4
Nie	27	37,5	20	48,8	47	41,6
<b>Ogółem</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	<b>41</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Jak wykazały badania, ankietowani w 58,4% odpowiedzieli, że w ich rodzinie odmawia się różaniec. Taką odpowiedź udzieliło 45 dziewcząt (62,5%) i 21 chłopców (51,2%). Na postawione pytanie 41,6% respondentów stwierdziło, że w ich rodzinie nie odmawia się różańca.

Zwrócimy teraz uwagę na częstotliwość modlitwy różańcowej w ostatnim roku.

### 2.8. Częstotliwość modlitwy różańcowej w ostatnim roku

Częstotliwość modlitwy różańcowej	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Codziennie	9	12,5	-	-	9	7,8
Raz w tygodniu	4	5,6	-	-	4	3,6
Kilka razy w tygodniu	5	6,9	2	4,9	7	6,2
Raz w miesiącu	5	6,9	-	-	5	4,5
Od czasu do czasu	38	52,8	24	58,5	62	54,9
Tylko w październiku	5	6,9	5	12,1	10	8,9
Wcale	6	8,4	10	24,4	16	14,1
<b>Ogółem</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	<b>41</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

<sup>14</sup> Sz. Niezgoda, *Tradycyjne formy różańca świętego*, w: *Róże Maryi 2* (1978), s. 15.

<sup>15</sup> *Marialis cultus* 52.

Spoglądając na tabelę możemy zauważyć, że większość młodzieży modli się na różańcu od czasu do czasu 54,9%, w tym młodzież żeńska 52,8% i męska 58,5%. Codziennie różaniec odmawia 7,8% respondentów i są to same kobiety. Raz w tygodniu modli się na różańcu 3,6% młodzieży, 6,2% kilka razy w tygodniu a raz w miesiącu 4,5% ankietowanych. Tylko w październiku 8,9% respondentów odmawia modlitwę różańcową, w tym 5 chłopców (6,9%) i 5 dziewczyn (12,1%), natomiast 14,1% badanej młodzieży nie modli się wcale.

Do praktyk publicznych nadobowiązkowych należą także nabożeństwa paraliturgiczne. Praktyki te, zwane sezonowymi, okresowymi lub pobożnymi, są oznaką intensywniejszego życia religijnego katolików<sup>16</sup>. Wyrazem kultu Matki Boskiej są nie tylko omówione już wcześniej nabożeństwa majowe ale także uczestnictwo w nabożeństwie październikowym.

## 2.9. Uczestnictwo w nabożeństwie różańcowym w październiku

Uczestnictwo w nabożeństwie październikowym	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
	N	%	N	%	N	%
Codziennie	10	13,9	2	4,9	12	10,7
Raz w tygodniu	6	8,4	-	-	6	5,3
Od czasu do czasu	38	52,7	22	53,7	60	53,0
Wcale	18	25,0	17	41,4	35	31,0
<b>Ogółem</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	<b>41</b>	<b>100</b>	<b>113</b>	<b>100</b>

Na podstawie przedstawionych w powyższej tabeli wyników możemy stwierdzić, że największy odsetek młodzieży, bo aż 53,0% uczęszcza na nabożeństwo różańcowe od czasu do czasu. Ankietowani w 10,7% uczęszzczają na to nabożeństwo codziennie, a 5,3% raz w tygodniu i są to same kobiety. W nabożeństwie październikowym nie bierze udziału wcale 31,0% respondentów, w tym 25,0% młodzieży żeńskiej i 41,4% młodzieży męskiej.

## 3. POTRZEBA KATECHEZY

Modlitwa różańcowa nastawiona na hołd i uwielbienie, a także na wytrwałą, usilną prośbę, przedstawia najintensywniejszą formę praktyki pobożności maryjnej. W swojej prostocie jest dostępna każdemu człowiekowi. Różaniec przedstawia też najbardziej uniwersalną formę modlitwy w katolickim chrześcijaństwie. Jest metodą modlitewnego

<sup>16</sup> R. Kamiński, *Przynależność do parafii katolickiej*, Lublin 1987, s. 227.

wnikania w samą istotę chrześcijaństwa, zaś istotną cechą modlitwy różańcowej jest jej maryjność. Ta forma modlitwy ma wprowadzać chrześcijanina w tajemnicę Jezusa Chrystusa. Jest to specyficzna droga, w towarzystwie Matki Jezusa i naszej najlepszej Matki – Maryi.

Modlitwa różańcowa była już od dawna polecana przez Kościół. Bardzo często podkreślano jej wartość i zachęcano do jej odmawiania. Modlitwa ta zajmuje szczególne miejsce wśród innych modlitw. Różaniec jest modlitwą najmiłszą Bogu i Matce Najświętszej. Ci, którzy modlą się na różańcu wiedzą, że wtedy najlepiej uwielbiają Boga i Jego Matkę.

Różaniec jest powiązany z życiem i przekształca życie. Modlitwa ta powinna wywierać wpływ na życie i postępowanie ludzi, winna je przekształcać. Wielkim brakiem naszej religijności jest to, że oddzielamy nurt modlitewny od nurtu dnia powszedniego. Wszystkie sposoby rozważania różańca powinny być silnie powiązane z życiem praktycznym. Dzięki rozważaniom tajemnic różańcowych, modlitwa ta jest ściśle powiązana z naszymi codziennymi problemami. Maryja wzywa wszystkich ludzi do modlitwy. Tę właśnie modlitwę wskazuje Niepokalana jako skuteczną, aby przebłagać Boga i uprosić Jego miłosierdzie dla nas, dla naszego narodu i całego świata.

Możemy zatem stwierdzić, że różaniec jest drogowskazem na wszystkie momenty naszego życia. Na chwile radości i smutku, modlitwy i pracy, trudu i chwały. Modlitwa różańcowa uczy nas, ponieważ w tajemnicach poleca rozważać dzieje naszego odkupienia i uświęcenia: Różaniec pociąga, gdyż ukazuje wzór i przykład Maryi, która całe swoje życie poświęciła swojemu Synowi Jezusowi Chrystusowi, a także nam swym ziemskim dzieciom. Modlitwa różańcowa na pozór tak prosta i osobista, a jednak w swej prostocie tak wzniosła i głęboka, pełna myśli i bogata w treść, że w niej każde ludzkie serce znajdzie dla siebie pokarm. Z pośród tylu nabożeństw, jakie Kościół ustanowił i zaleca, pewne nabożeństwa z szybkością ogarniają cały świat katolicki i pociągają ku sobie rzesze wiernych. Z pewnością do takich nabożeństw możemy zaliczyć różaniec.

#### **4. RÓŻANIEC A POSTAWY RELIGIJNE MŁODZIEŻY**

Przeprowadzone badania empiryczne wśród młodzieży parczewskiego liceum dotyczyły też ich postaw wobec religii, zatem postawy wobec wiary i wierzeń, uczestnictwa w praktykach religijnych a także wiedzy religijnej, kształtowanych przez różaniec. Z przeprowadzonych badań wynika, że młodzież w 86,7% uważa się za osoby wierzące. Jest to duży wskaźnik biorąc pod uwagę fakt, iż „7,1% jest niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji. Niewiara jest zjawiskiem bardzo rzadkim - 1,8%. Głównym motywem obojętności lub niewiary, jaki wymienili ankietowani

jest zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa. Respondenci w 40,8% stwierdzili, że obecnie są bardziej religijni niż dawniej.

Analiza modlitwy różańcowej i jej wpływu na pogłębienie wiary wykazała, że młodzież w 48,7% uważa, iż modlitwa różańcowa pomaga w pogłębianiu ich wiary. Najważniejszym motywem tej modlitwy, jaki wymienili respondenci jest miłość do Boga - 20,4%; potrzeba pomocy od Boga i bliźnich - 17,7%; świadomość niewystarczalności i zależności człowieka od Boga - 16,8%.

Najbardziej widocznym przejawem religijności są praktyki religijne. Praktyki religijne spełniane przez naszych ankietowanych, którzy praktykują modlitwę różańcową, kształtują się na dość wysokim poziomie. Wskaźnik dotyczący uczestnictwa w niedzielnej Mszy św. pokrywa się z wynikami systematycznego praktykowania. Wskaźnik ten wynosi 53,1%. Wiodącym motywem uczestnictwa we Mszy św. jest nakaz sumienia — 42,4%. Analiza badań wykazała, że duże znaczenie ma modlitwa dla 45,1% respondentów, a bardzo duże dla 25,7%.

Badania młodzież, która odmawia różaniec, uczestniczy również w nabożeństwach okresowych. Wśród nich są nabożeństwo majowe, Droga krzyżowa, Gorzkie żale i nabożeństwo różańcowe. Najbardziej uczęszczanym nabożeństwem okresowym jest Droga krzyżowa. Ankietowani w 37,1% regularnie uczęszczają na to nabożeństwo. Natomiast 53,0% respondentów uczestniczy w nabożeństwie różańcowym od czasu do czasu. Mimo, że udział młodzieży w praktykach nadobowiązkowych nie jest zbyt duży, to pocieszającym jest fakt, że praktyki te są znane i podejmowane przez młodych ludzi.

Modlitwa różańcowa ma również związek z aprobowaniem praw wiary. Większość badanej młodzieży osobiście modli się na różańcu od czasu do czasu (54,9%), a 58,4% respondentów stwierdziło, że żyje w klimacie różańca, ponieważ w ich rodzinach praktykuje się tę formę modlitwy maryjnej. Młodzież parczewska w dużym stopniu akceptuje prawdy wiary. Wyniki ankiety pokazały, że 89,4% respondentów akceptuje prawdę wiary w Trójjedynego Boga, a w 86,7% jest przekonana o tym, iż Bóg jest Stwórcą świata. Nieco mniej, bo 81,5% respondentów jest zdania, że Bóg jest Stwórcą człowieka. Ankietowani w 82,3% potrafili wymienić wszystkie sakramenty. Natomiast tylko 69,0% badanej młodzieży uważa Maryję za Matkę Syna, Jezusa Chrystusa, która wstawia się za nami u Boga.

Bardzo duża jest znajomość wydarzeń historycznych, stanowiącymi tajemnice różańcowe. Grupa 97,3% badanych wiąże tajemnice różańcowe z życiem Jezusa i Maryi. Analiza wyników ankiety pokazała, że 71,7% ankietowanych zna wszystkie części stanowiące strukturę różańca. Natomiast mała jest znajomość tajemnic różańcowych. Tylko 26,5% badanej

młodzieży zna i potrafi wymienić wszystkie tajemnice. Okazało się, że głównym źródłem wiadomości o modlitwie różańcowej jest katecheza - 47,8%.

Analiza postaw moralnych i wpływu modlitwy różańcowej na kształtowanie się postaw religijno - moralnych młodzieży parczewskiej wskazała, że według respondentów najważniejszą wartością w życiu jest szczęście rodzinne. Taką wartość wybrało 36,3% ankietowanych. Wartością stanowiącą ostateczny cel życia jest osiągnięcie życia wiecznego. Tak stwierdziło 47,7% badanych. Duża liczba młodzieży (69,0%) kieruje się w rozwiązywaniu konfliktów moralnych własnym sumieniem, które staje się najbardziej powszechną normą moralnego postępowania człowieka.

Natomiast normy etyki życia przedmałżeńskiego, także małżeńsko - rodzinnego, są przez młodzież kwestionowane i traktowane w sposób wybiórczy. Szczególnie kwestionowane są normy porządkujące sferę seksualną człowieka. Stosowanie antykoncepcji, biorąc pod uwagę okoliczności, dopuszcza 87,6% respondentów. A 67,2% młodzieży uznało, że przerywanie ciąży jest niedopuszczalne. Troska o bliźniego leży bardzo głęboko w sercach młodzieży.

Z przeprowadzonych badań wynika, że ankietowani w 50,4% uznali, że modlitwa różańcowa ma wpływ na kształtowanie się postawy moralnej chrześcijanina. Natomiast 53,1% ankietowanych uważa, że wiara religijna daje ludziom oparcie i poczucie bezpieczeństwa. Także wiara dla 67,3% ankietowanych stanowi wyraźną pomoc w życiu codziennym. Z przeprowadzonych analiz wynika, że 77,0% badanej młodzieży wierzy w istnienie piekła, natomiast 90,3% respondentów jest przekonana o tym, iż Pismo św. jest słowem Bożym. Dla 44,2% ankietowanych modlitwa różańcowa stanowi pomoc w pokonywaniu trudności życiowych. Analiza badań ukazała, iż ankietowana młodzież z liceum parczewskiego w 37,2% doświadczyła bliskości Maryi podczas modlitwy różańcowej.

## ZAKOŃCZENIE

Modlitwa różańcowa stanowi formę pobożności maryjnej. Ta modlitwa, praktykowana nieprzerwanie przez stulecia, jest też współcześnie zalecana przez najwyższy autorytet Kościoła, papieża. Ta czcigodna modlitwa maryjna o charakterze chrystocentrycznym przeżywała okresy dynamicznego rozkwitu. Różaniec odmawiano podczas burz dziejowych. Odmawiano go zarówno jako modlitwę osobistą, prywatną, ale też

wspólnotowo. Jest ona ulubioną modlitwą rodzin i organizacji katolickich. Dla niektórych z nich stanowi istotny element życia religijnego.<sup>17</sup>

Analiza postaw religijnych młodzieży w kontekście praktyki modlitwy różańcowej przeprowadzona w powyższym opracowaniu ukazuje potrzebę pogłębionej katechezy maryjnej oraz większej troski duszpasterskiej, by różaniec nie stawał się praktyką dewocyjną, a stał się modlitwą biblijną, którego celem jest uwielbienie Boga przez wstawiennictwo Maryi, Matki Jezusa i Kościoła.

---

<sup>17</sup> A. Klein, *Modlitwa różańcowa*, w: (red.) W. Beinert, *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992, s. 287.





Ks. Roman Krawczyk  
Akademia Podlaska

## **Ps 72. MODLITWA O IDEALNEGO KRÓLA PRZYSZŁOŚCI**

Wśród egzegetów panuje zgodna opinia jedynie co do tego, że Ps 72 jest psalmem królewskim. Natomiast istnieje rozbieżność zdania co do okoliczności historycznych, w których psalm mógł powstać: czy psalm został ułożony z okazji koronacji króla czy raczej z okazji rocznicy objęcia władzy, czy w jeszcze innych okolicznościach. I drugie pytanie jeszcze ważniejsze: czy w psalmie chodzi o jakiegoś historycznego króla czy raczej króla oczekiwanego, który ma dopiero kiedyś nadejść i zapoczątkować nowe królestwo izraelskie.

Innymi słowy - czy psalm 72 jest utworem wyłącznie historycznym, czy też wyrazem oczekiwania na przyszłego idealnego króla - Mesjasza? Istotnym problemem naszego artykułu jest problem mesjańskiego charakteru psalmu 72. Aby ten problem możliwie najdokładniej zanalizować, niezbędne jest najpierw ustalenie czasu powstania i gatunku literackiego Ps 72 (1), a przede wszystkim przeprowadzenie analizy egzegetycznej psalmu (2). Dopiero te wstępne procedury badawcze umożliwią udzielenie odpowiedzi na główny problem badawczy tego artykułu - problem mesjańskiego charakteru Ps 72 (3).

### **1. CZAS POWSTANIA I GATUNEK LITERACKI Ps 72.**

Ps 72 jest modlitwą za idealnego króla, w której autor ukazuje ideał władcy, jakiego naród pragnie posiadać i jakiego oczekuje. Ps 72, podobnie jak większość psalmów nie zawiera danych literackich, które pozwoliłyby dokładnie określić czas jego powstania. W tytule psalmu wymienia się imię Salomona, co wskazuje na to, że tradycja żydowska łączyła psalm z Salomonem i jego epoką. Tradycji tej nie można jednak uznać za

historyczną, trudno bowiem sobie wyobrazić, „by Salomon pisał modlitwę za jakiegoś innego króla”<sup>1</sup>.

Problem czasu powstania psalmu podzielił egzegetów na dwie grupy. Jedni opowiadają się za powstaniem psalmu w czasach królewskich, inni za późnym jego powstaniem.

Ci pierwsi powołują się na treść psalmu, która ich zdaniem harmonizuje z dynastycznymi rządami rodu Dawida. Z tą dynastią mianowicie wiązano nadzieje pomyślnych losów narodu. Zwolennicy tej interpretacji przyznają jednak, że trudno na podstawie samej treści psalmu powiedzieć, czy odzwierciedla ona uroczystość z okazji objęcia władzy przez nowego króla, czy też chodzi tylko o rocznicę rządów któregoś króla z dynastii Dawidowej, czy raczej psalm przedstawia tylko modlitwy odprowadzane w świątyni z jednej czy drugiej okazji: intronizacji czy rocznicy objęcia rządów królewskich. W każdym razie - według zwolenników wczesnego datowania psalmu - nadzieje, jakie psalmista łączy z osobą nowego króla mogą wskazywać na to, że psalmista ma na myśli któregoś z następców Dawida, wobec tego psalm mógłby powstać przed niewolą, gdy jeszcze istniała dynastia Dawida.

Druga grupa egzegetów - zwolennicy późnego pochodzenia psalmu - wymieniają czasy perskie czy machabejskie jako najbardziej prawdopodobny okres zredagowania tego psalmu. Ma za tym przemawiać podobieństwo literackie niektórych wierszy psalmu z wówczas powstałą literaturą (np. Ps 72,3 z Iz 45,8; 52,7; Ps 72,6 z Iz 45,8; Ps 72,11 z Iz 42,4.10; 49,23; 54,1). Bohaterem psalmu według nich mógłby być któryś król z dynastii Ptolomeuszów, a psalm mógł powstać w okresie po powrocie Izraelitów z niewoli babilońskiej, a więc dopiero po 538 roku przed Chr. Może za tym przemawiać między innymi zależność wiersza 8 naszego psalmu od prorocstwa Za 9,9-10, według którego Mesjasz będzie panował od morza do morza i od Rzeki aż po krańce ziemi (Za 9, 10).

Co więcej - zwolennicy późnego pochodzenia psalmu 72 sugerują, że psalm może być modlitwą za króla perskiego. Może to potwierdzać fakt, że Jr 25,9 w królu Nabuchodonozorze widział Sługę Jahwe, a Deuteroizajasz nazwał pomazańcem Jahwe Cyrusa, króla Persów (Iz 45,1).

Trudno jednoznacznie opowiedzieć się za jednym lub drugim datowaniem powstania Ps 72. W każdym razie bardzo wątpliwa jest możliwość identyfikacji króla, bohatera psalmu, z jakimś obcym władcą. Byłoby to całkowicie niezgodne z religijnym duchem całego Psalterza, a więc i psalmu 72. Ale również mało prawdopodobne jest pochodzenie psalmu z okresu panowania króla Dawida. Jego monarchia nigdy nie miała tak uniwersalnego wymiaru, jaki sugerują wiersze 8-11 naszego psalmu.

---

<sup>1</sup> J. S. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s.267-268.

Najprawdopodobniej autor psalmu nie miał na myśli żadnego konkretnego króla. Ponieważ rzeczywistość historyczna okresu po upadku monarchii Dawidowej przyniosła dla całego narodu bolesne doświadczenia, myśl psalmisty wybiega poza współczesną mu rzeczywistość. Autor chce zgłębionym rodakom ogłosić dobrą nowinę o nadejściu króla idealnego, który spełni nadzieje i oczekiwania narodu.

Z kolei kwestia gatunku literackiego Ps 72 jest dość jednoznaczna: psalm ten należy do grupy psalmów królewskich. Wszystkie nadzieje swoje narodu psalmista łączy z osobą króla przyszłości. Żaden z dotychczasowych potomków Dawida nie zrealizował nadziei związanych z jego dynastią. Psalmista kreśli więc obraz króla przyszłości, który - jak ufa autor - zapewni swemu ludowi rządy oparte na sprawiedliwości i którego uniwersalne panowanie przyniesie pokój i zbawienie. Kim będzie ten król?

## 2. ANALIZA EGZEGETYCZNA Ps 72.

W Ps 72 wyróżnić możemy pięć strof i doksologię. Oto ich główne treści. Rządy króla cechować będą: pokój, sprawiedliwość, obrona uciśnionych (1.W.1-4). Jego panowanie będzie miało uniwersalny wymiar czasowy (2.W.5-7) i terytorialny (3.W.8-11). Opiekuńcza władza króla obejmie szczególnie najbiedniejszych (4.W.12-14), ale błogosławić go będą za doznane dobrodziejstwa wszyscy poddani (5.W.15-17). Doksologia zawarta w w. 18-19 jest późniejszym dodatkiem który nie ma wyraźnego związku z treścią Ps 72.

### 2.1. Wersety 1-4.

„Boże, przekaz swe wyroki królowi  
i twoją sprawiedliwość synowi królewskiemu” (w. 1).

Psalm zaczyna się inwokacją do Boga (‘ēlōhîm), aby synowi królewskiemu, który został nowym królem, dał (tę) (władzę) (mišpāt<sup>ka</sup>) wymierzania sprawiedliwości (šidqat<sup>ka</sup>). W Izraelu istniało przekonanie, że król jest ustanowionym przez Boga najwyższym sędzią, prawodawcą i stróżem sprawiedliwości (1 Krl 8,15; 2 Sm 15,4; Mi 4,14). Wyrażają to użyte w w. 1 (i powtórzone w w.2) terminy: š<sup>o</sup>dāqāh i mišpāt. Termin š<sup>o</sup>dāqāh, „sprawiedliwość” nie odnosi się tylko do sfery sądowniczej; odniesiony do Boga oznacza, że Bóg karze za wykroczenia, przebacza, okazuje łaskę, nagradza, przychodzi z pomocą uciśnionym. W taki właśnie sposób ma wymierzać sprawiedliwość król.

Dodatkowo wyraża to drugi termin: mišpāt. Oznacza on jeszcze wyraźniej niż š<sup>o</sup>dāqāh myśl, że władza panującego względem poddanych na się wyrażać nie tylko w sprawowaniu władzy sądowniczej, ale także w trosce

o naród. W tekście Ez 34,16 Jahwe kieruje się wobec swego narodu mišpāt, to znaczy troszczy się o niego jak dobry pasterz<sup>2</sup>. Pełnia władzy sądowniczej należy jednak do Boga, najwyższego Pana narodu; król jedynie w Jego imieniu może sprawować tę władzę (Ps 122,5) - takie było przekonanie nie tylko w Izraelu, ale ma całym biblijnym Wschodzie. W szczególny sposób odnosiło się to do Izraela starożytnego, w którym królestwo izraelskie miało charakter teokratyczny. Królowie i sędziowie sprawowali swoją władzę z mandatu i w imieniu Jahwe. W Pwt 1,16-18 Jahwe nakazuje sędziom izraelskim, by w rozstrzyganiu spraw nie lękali się nikogo; „gdyż jest to sąd Boży (w.17b; por.2 Sm 8,15) - sąd Boży sprawowany w imieniu i na polecenie Boga;

„Będzie rządził<sup>3</sup> Twoim ludem sprawiedliwie  
i ubogimi Twoimi zgodnie z prawem” (w.2).

Król będzie rządził w imieniu Jahwe, a to oznacza, że jego rządy będą oparte na sprawiedliwości i prawie. Sprawiedliwość jako przymiot rządów króla warunkuje nie tylko pomyślność jego podwładnych, ale także trwałość jego władzy: „Król, który sprawiedliwie osądza ubogich, mieć będzie tron umocniony na wieki” (Prz 29,14). Przedmiotem troski króla będzie cały lud powierzony jego opiece, szczególnie biedni (ʿānījīm),<sup>4</sup> wszyscy potrzebujący Bożej pomocy. Ta myśl o Bożej opiece nad swoim ludem jest autorowi szczególnie bliska, dlatego wraca do niej jeszcze raz w następnym wierszu:

„Niech góry przyniosą pokój ludowi  
a wzgórze sprawiedliwość”(w.3).

W poprzednim wierszu psalmista mówił o sprawiedliwości i prawie, teraz dodaje kolejny przymiot rządów króla: pokój (šālôm). Pod rządami obiecanego króla nastaną sprawiedliwość, prawo i pokój<sup>5</sup>, a więc sytuacja społeczna niemal idealna. Pragnienie psalmisty, by taka sytuacja nastąpiła, wyraża metaforyczny obraz gór i wzgórz: nawet prawa przyrody w swoim

---

<sup>2</sup> J. S. Synowiec, dz. cyt., s. 263.

<sup>3</sup> W TM mamy: jāđin, „będzie sądził”. W Starym Testamencie władza sądownicza obejmowała całość funkcji sprawowanych przez władców.

Terminy: jāđin, mišpāt i š ʿdāqāh użyte w w.1 i 2 są wyrażeniami bliskoznacznymi.

<sup>4</sup> S. Łach, *Anaw i Ani w Psalmach*, w: *Kongres Biblistów Polskich*, Kraków 1973.

<sup>5</sup> Termin šālôm, „pokój” ma w Starym Testamencie bardzo szerokie znaczenie. Oznacza różną dobrą doczesną, np. zdrowie (Ps 38,4), poczucie bezpieczeństwa (Sdz 6,23), zgodę między braćmi (Ps 41,10), zaufanie wzajemne (Lb 25,12), to co dobre w przeciwieństwie do tego, co złe (Prz 12,20; Ps 28,3). W naszym wierszu może oznaczać pokój, jako brak wojny.

funkcjonowaniu będą za sprawą Jahwe oparte na sprawiedliwości i pokoju, a więc będą służyć dobru człowieka<sup>6</sup>.

W następnym wierszu psalmista koncentrując się na pojęciu sprawiedliwości pokazuje, jak będzie wyglądać jej sprawowanie:

„Otoczy opieką uciśnionych z ludu,  
ratować będzie dzieci ubogich,  
wymierzy karę krzywdzicielom”(w.4).

Sprawiedliwość Boża obejmuje wszystkich ludzi, ale szczególnie wyraża się w opiece nad potrzebującymi i biednymi oraz w karaniu tych, którzy innym wyrządzają krzywdę. Dla tych, którzy sami nie mogą się obronić, ucieczką będzie sam Bóg. Jeśli dotrze do Niego głos krzywdzonych, Bóg krzywdzicieli „wygubi mieczem i będą ich żony wdowami, a dzieci sierotami” (Wj 22,23; por. Am 4,1n; 8,4-8). Tak właśnie, jak stwierdzał prorok Izajasz będzie rządził Mesjasz (Iz 9,6; Jr 23,5), opiekun ubogich (Iz 11,4).

## 2.2. Wersety 5-7.

Opiekuńcza władza Jahwe będzie miała uniwersalny wymiar czasowy, nigdy nie ustanie:

„Trwać będzie tak długo jak słońce,  
jak blask księżyca, przez wszystkie pokolenia” (w.5).

Tekst jest krytycznie niepewny, ale zapewne chodzi tu o trwałość rządów króla. Podobną zapowiedź przynoszą liczne teksty biblijne: „Wtedy wzbudzę po tobie potomka twój, który wyjdzie z twoich wnętrzności i utwierdzą jego królestwo”(2 Sm 7,12b; por. Ps 89, 5.30.37-38). Taka interpretacja wiersza 5 odwołująca się do trwałości rządów króla oparta jest na tekście LXX, w TM bowiem mamy lekcję: „Niech się ciebie lękają”. Za lekcją LXX jako bardziej prawdopodobną przemawia też wiersz 17 naszego psalmu, który mówi o trwałości rządów króla: „Sława jego przetrwa wieki...i będą w nim błogosławione wszystkie narody” (por. Ps 89, 37-38).

Od tematu trwałości rządów króla psalmista przechodzi do charakterystyki tych rządów :

„Zstąpi jak deszcz na trawę  
i jak ulewa, która nawadnia ziemię” (w.6).

Dla przedstawienia dobroczynności rządów króla psalmista posłużył się w tym wierszu obrazem deszczu, który użyźnia ziemię i tym samym

<sup>6</sup> Widać tu ścisły związek między porządkiem moralnym a fizycznym, dlatego sprawiedliwość przechodzi w dobrobyt. Według J. S. Synowca (dz. cyt., s. 263) w życzeniu, by „góry przyniosły ludowi pokój i sprawiedliwość zawarte jest pragnienie, by nie były one już nigdy miejscem walk, ale ośrodkami bezpieczeństwa i pomyślności”.

zapewnia dobre urodzaje. Psalmista wyraża pragnienie, aby król był dla poddanych tym, czym dla ziemi są rosa i deszcz. Deszcz jest tu symbolem błogosławieństwa Bożego, od niego bowiem zależą i deszcz i dobrobyt w kraju (por. Oz 6,3; Mi 5,6; Prz 16,15; Iz 55,10).

Ale najpełniej dobroczynne rządy króla wyrażą się w sprawiedliwości i pokoju, jakie zapanują w kraju:

„Za dni jego zakwitnie sprawiedliwość  
i pełnia pokoju dopóki księżyc nie zagaśnie” (w.7).

Termin „pokój” jest syntezą wielorakich dóbr, jeśli więc psalmista użył sformułowania „pełnia pokoju”, to chciał powiedzieć, że owe dobra nie „będą ograniczone żadnym brakiem, ani nie będą zagrożone niczym z zewnątrz; co więcej, trwać będą nieprzerwanie – „dopóki księżyc nie zagaśnie”. Ta wyjątkowa sytuacja egzystencjalna stanie się realna, ponieważ kimś wyjątkowym jest król, który ją zapewni. Psalmista tak oto przedstawia tego króla w kolejnej, trzeciej części psalmu.

### 2.3. Wersety 8-11.

„Panować będzie od morza do morza  
i od Rzeki aż po krańce ziemi”(w.8).

Wielkość mesjańskiego królestwa podkreślają dwa charakterystyczne określenia: „od morza do morza” i „od Rzeki aż po krańce ziemi”. Pierwsze z tych określeń jest świadectwem starożytnej koncepcji świata, według której cały świat jest otoczony ze wszystkich stron morzem. Drugie wynika z historycznych doświadczeń Izraela, który z nakazu Jahwe (Rdz 12,1nn) wyszedł „od Rzeki”<sup>7</sup> to jest z Mezopotamii znad Eufratu, aby zrealizować swoje uniwersalne królestwo „aż po krańce ziemi”. Łącznie oba określenia wyrażają myśl, że panowanie króla ma objąć cały (wówczas znany) świat<sup>8</sup>.

Słowa wiersza 8 naszego psalmu są niemal dosłownym powtórzeniem mesjańskiego tekstu Za 9,10b) Jego władztwo sięgać będzie od morza do morza, po brzegów rzeki aż po krańce ziemi oraz tekstu Syr 44,21 („W jego potomstwie będą błogosławione narody im dziedzictwo od morza aż do morza i od rzeki aż po krańce ziemi”).

Po określeniu wielkości mesjańskiego królestwa psalmista przedstawia konkretnie, jak będzie wyglądało panowanie władcy tego królestwa:

---

<sup>7</sup> „Rzeka” oznaczała tutaj Eufrat, gdyż „innej takiej rzeki poza Nilem w tamtych stronach nie było” (W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 249).

<sup>8</sup> Według Biblii Poznańskiej: „Wyrażenie: od morza do morza ma chyba znaczenie ogólne, choć może też konkretnie odnosić się do Morza Śródziemnego i Zatoki Perskiej”.

„Pokłon mu złożą mieszkańcy pustyni,  
jego wrogowie będą przed nim lizać proch” (w.9).

Na określenie tych, którzy królowi złożą pokłon, psalmista użył słowa *šijjîm*, które niektórzy autorzy tłumaczą jako „mieszkańcy pustyni”.

Tak tłumaczy np. J. Synowiec<sup>9</sup>, według którego „chodzi przypuszczalnie o niesfornych koczowników Pustyni Synajskiej, którzy wymykali się spod władzy królów”. Dosłownie termin ten oznacza zwierzęta albo demony, które blakają się po pustyni (Iz 13,21; 34,14; Jr 50,39; Ez 34,28). W naszym tekście jest to symbol pokonanych państw pogańskich. Inni autorzy poprawiają termin *šijjîm* na *šarîm* (lub: *šārāw*) to jest „nieprzyjaciele, wrogowie”<sup>10</sup>. W treści w.9 widać stopniowanie oddawania czci królowi: najpierw oddawanie pokłonu, potem „lizanie prochu” (zob. Iz 49,23b). Wyrażenie „lizać proch” (Mi 7,17) oznacza być maksymalnie upokorzonym, poniżonym. Wyrażenie to występuje również w dokumentach pozabiblijnych.

W kolejnym wierszu psalmista określa narody oraz ich władców, którzy jako poddani mesjańskiego króla przyjdą składać mu hołd:

„Królówie Tarszisz i wysp przyniosą mu dary,  
a królówie Saby i Szeby złożą daninę” (w. 10).

Trudno zidentyfikować wymienione tu kraje: Tarszisz, Seba, Szeba. Tarszisz i wyspy znajdowały się prawdopodobnie gdzieś na dalekim Zachodzie, zaś Seba i Szeba na wschodzie<sup>11</sup>. Wymieniając te krainy psalmista chciał więc wyrazić myśl o uniwersalizmie władzy króla, któremu składają daniny zależni od niego wasalowie.

Taką samą myśl o powszechnym królestwie mesjańskiego króla wyraża kolejny, jedenasty wiersz naszego psalmu:

„Oddadzą mu pokłon wszyscy królówie,  
będą mu służyć wszystkie narody” (w.11).

Widać w tym wierszu wyraźne stopniowanie w określaniu władzy króla: w poprzednim wierszu psalmista wymieniał królów konkretnych krain, teraz zaś w w.11 powie, że królowi „oddadzą pokłon” i „będą mu służyć wszystkie narody”. Tak przedstawiając zapowiadanego króla przyszłości psalmista chciał powiedzieć, że ów król swoją władzą przewyższy Salomona; podlegaj mu będą nie tylko obszary, nad którymi panował Salomon, ale właściwie cały świat będzie podlegał jego władzy.

<sup>9</sup> J. S. Synowiec, dz. cyt., s. 264.

<sup>10</sup> Tłumaczy: Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, Biblia Jerozolimska, W. Borowski (dz. cyt., s. 247). LXX ma: Ajtiopes, „Etiopczycy”.

<sup>11</sup> Tarsisz wspomniane jest u Izajasza 66,19, zaś Seba i Szeba w Rdz 10,7.28 i Iz ; 43,3; 45,14; 60,6 - dokładna lokalizacja jest jednak niemożliwa.

#### 2.4. Wersety 12-14.

W kolejnej, czwartej części psalmu autor nawiązując do treści wyrażonych już w w.2-4 pokazuje, w jak sposób król, uniwersalny władca, troszczy się o swoich poddanych:

„Wyzwoli ubogiego wołającego o pomoc,  
i biednego, który nie ma obrońcy.  
Umiłuje się nad nędzarzem i potrzebującym  
i życie biedaków ocali”(w.12-13).

Troska o biednych jest realizacją sprawiedliwości, którą kieruje się król wobec wszystkich swoich poddanych, szczególnie zaś wobec tych najbiedniejszych, których nikt nie broni - oni najbardziej potrzebują wsparcia. Takiego wsparcia udzieli im Bóg:

„Od udręki i przemocy uwolni ich życie,  
bo ich krew cenna jest w jego oczach” (w.14).

Kto ma zapewnioną opiekę Jahwe i kto na tej opiece oprze swoje życie, tego nie zdołają przemoc żadne udręki. Dlatego, jak mówił święty Paweł: „Mam upodobanie w moich słabościach, w prześladowaniach, w uciskach” (2 Kor 12,10).

Dużą trudność interpretacyjną stwarza druga część tego wiersza (14b) stanowiąca umotywowanie litowania się Jahwe nad biednymi, mianowicie: w TM cenna w oczach Jahwe jest krew prześladowanych i potrzebujących, natomiast w LXX cenne jest dla Jahwe ich imię. Wydaje się, że bardziej myśli psalmisty odpowiada wersja TH, natomiast LXX jest już interpretacją tekstu oryginalnego. Za rozumieniem tego tekstu zgodnie z TM przemawiają inne teksty biblijne. „Dawidzie, już nigdy nie zrobię ci krzywdy, gdyż cenne było w twych oczach moje życie” (Sm 26,21b). „...Lecz teraz niech życie moje drogie będzie w oczach twoich” (2 Krl 1,14b). A zatem: krew biedaków czyli ich życie jest cenne w oczach Bożych, dlatego Bóg nie zostawia ich samych, otoczy ich opieką.

#### 2.5. Wersety 15-17.

Wiersz 15 wprowadza czwartą część psalmu. Wiersz ten jest przez egzegetów tłumaczony i interpretowany w bardzo różny sposób. Najbardziej prawdopodobna jest następujące brzmienie tekstu:

„Życie będzie i otrzyma złoto z Szeby,  
i nieustannie popłynie za niego modlitwa  
i stale będą go błogosławić” (w.15).

Psalmista wyraża swoje pragnienie i wiarę w to, że król będzie obdarowany długim życiem. Ze strony poddanych będzie nieustannie płynąć modlitwa za niego i będzie przez nich błogosławiony. Podmiotem



błogosławieństw - tym, który błogosławi - jest najczęściej Bóg. Błogosławienie Boga przez człowieka nie jest niczym innym, jak tylko wyznawaniem Bożej hojności i składaniem dziękczynienia Bogu za wszystkie Jego dobrodziejstwa. Psalmista mówiąc o błogosławieniu króla miał na myśli to, że król będzie otaczał opieką swoich poddanych, oni zaś swoimi modlitwami będą go wspierać, by spełniły się wszystkie nadzieje związane z Jego panowaniem<sup>12</sup>.

Z takim odczytaniem treści wiersza 15 harmonizuje treściowo wiersz następujący:

„Obfitość zboża urodzi się w kraju  
i zaszumi na szczytach gór.  
Jak (drzewa) Libanu będą jego plony,  
mieszkańcy miast rozrodzą się jak polna trawa” (w.16).

W czasie rządów oczekiwanego i zapowiadanego króla kraj będzie się cieszył wyjątkowymi urodzajami zbóż, a to wpłynie na to, że mieszkańcy miast będą szybko wzrastać w liczbę. Dobrodziejstwa, jakich zazna kraj opromienia chwałą jego króla, sprawcą tych dobrodziejstw.

„ Imię jego trwać będzie na wieki  
i rozprzestrzeni się pod słońcem jego imię.  
Będą w nim błogosławione wszystkie narody,  
(wszystkie narody) będą go uwielbiać” (w. 17).

Sława króla („Imię jego”) obejmie wszystkie narody i trwać będzie „na wieki”. Wszystkie narody ziemi korzystając z błogosławionych skutków jego rządów „będą go uwielbiać”. Błogosławieństwa wypowiedane przez ludzi w Starym Testamencie były rozumiane jako słowa, którym Bóg zapewnia spełnienie się ich treści<sup>13</sup>. W naszym psalmie natomiast skutkiem Bożego błogosławieństwa będą dobrodziejstwa, jakich doznają narody. Król opiewany w w.17 odziedziczy te same przywileje, jakich Bóg obiecał Abrahamowi: „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia na wzór twego potomstwa”( Rdz 22,18a; 26,4b).

## 2.6. Wersety 18-20.

W ostatniej części psalmu 72 (w.18-20) zawarta jest doksologia dodana prawdopodobnie później jako zakończenie drugiej części Psalterza na podobieństwo doksologii w Ps 41,14; 89,53; 106,48; 150,1-6 (- końcowa

<sup>12</sup> Według niektórych autorów w w.15 chodzi raczej o to, że to król nieustannie będzie się modlił za ubogich (1 Krl 8,14), a nie odwrotnie.

<sup>13</sup> Zob. hasło: „Błogosławieństwo” w: X Leon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1982, s.78-85.

doksologia całego Psalterza). Dodatkiem późniejszym (nie wiadomo kiedy i przez kogo sformułowanym) jest uwaga końcowa (w.20):

„Błogosławiony Jahwe, Bóg Izraela,  
który sam jeden czyni cuda!  
Błogosławione na wieki chwalebne jego imię.  
Niech cała ziemia napelni się jego chwałą.  
Amen. Amen” ( w.18-19) .

Psalmista wyraża życzenie, by całą ziemię „na wieki” objęła chwała oddawana Bogu. Ma to wynikać nie tylko z wdzięczności za Boże opiekuństwo nad wszystkimi potrzebującymi, o czym psalmista mówił w poprzednich wierszach (2-3.7-8.12-14), ale dla uznania majestatu Boga: „On sam jeden czyni cuda” w.18a; por. Ps 86,10; 136,4). Kończące psalm wyrażenie: „Amen. Amen” (w.19c) należy do właściwości doksologii Psalterza.

### 3.CHARAKTER MESJAŃSKI Ps 72.

Do rozstrzygnięcia pozostaje problem: czy autor Ps 72 przedstawił w swoim utworze w idealnych barwach tylko jednego z królów, potomków Dawida, czy też myślał o idealnym, eschatologicznym królu przyszłości? Wielu egzegetów dawnych, a także współczesnych opowiada się za wyłącznie historyczną interpretacją Ps 72. Według nich, niezależnie od tego, kiedy psalm powstał - w czasach królewskich, machabejskich czy perskich - autor psalmu ma na myśli wyłącznie historycznego króla. Wiersze psalmu mówiące o uniwersalnym wymiarze jego królestwa mogą być albo wyrazem pochlebstwa, jakim się często na starożytnym biblijnym Wschodzie posługiwano, albo wyrazem nadziei, że kiedyś taki król rzeczywiście nadejdzie. Ale wyrażanie takiej nadziei mieści się wyłącznie w ramach historii i nie może być uznane za mesjańską zapowiedź.

Druga grupa egzegetów opowiada się za uznaniem Ps 72 jako zapowiedzi mesjańskiej. Królestwo przedstawione w tym psalmie ma wymiar królestwa mesjańskiego. Autor posłużył się obrazami i terminologią z historii królów Izraela (np. inauguracja lub rocznica objęcia rządów), ale są one tylko literackim środkiem do przedstawienia króla mesjańskiego. Żaden z potomków Dawida nie zrealizował nadziei związanych z jego dynastią, ale autor psalmu zapowiada, że przyjdzie kiedyś król, którego panowanie obejmie wszystkie narody i przyniesie pokój i zbawienie. „Rządy jego będą wieczne i sprawiedliwe. Rozciągną się na cały świat i przyniosą ludziom, zwłaszcza ubogim, pomoc i opiekę. Wszystko to, co zrobili Salomon i Ezechiel dla utrwalenia sprawiedliwości w królestwie Dawida, było tylko

częścią t ego, czego dokona król – Mesjasz”<sup>14</sup>. A zatem - zapowiadana przez psalmistę postać odnosi się do osoby Mesjasza.

Bardziej przekonujący jest pogląd tych autorów, którzy przyjmują mesjański charakter Ps 72. Uniwersalizm królestwa, o jakim mówi autor psalmu nie urzeczywistnił się w żadnej epoce historycznej Starego Testamentu; żaden król nie spełniał warunków idealnego króla zapowiadanego przez psalmistę. Król ten wypełni wszystkie pokładane w nim nadzieje i oczekiwania. Przyniesie sprawiedliwość i pokój (w.2-3.7). Rządy jego będą wieczne (w.5), obejmą cały świat (w.8), uznawać go będą „wszystkie narody” i „wszyscy królowie” (w.11). Jego panowanie przyniesie ludziom, zwłaszcza ubogim pomoc i opiekę (w.12-14). Tak przedstawionego króla przyszłości tradycja i wiara chrześcijańska upatruje w Jezusie Chrystusie, a królestwo opisane w psalmie jest konsekwentnie królestwem mesjańskim, które zrealizowało się w Kościele Chrystusa.

---

<sup>14</sup> S. Łach, *Księga Psalmów*, Poznań 1990, s. 216.





Ks. Kazimierz Matwiejuk  
WSD Siedlce

## KOINONIJNY WYMIAR EUCHARYSTII

### WSTĘP:

Jan Paweł II uczył, że Kościół żyje dzięki Eucharystii. Wyjaśniał, że ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę misterium Kościoła. Lud Boży bowiem doświadcza z radością i na różne sposoby obecności swego Zbawiciela. W Eucharystii najpełniej realizuje się Jego obietnica: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). W Eucharystii właśnie, zarówno podczas jej celebracji, jak również po jej zakończeniu, w sposób rzeczywisty, choć ukryty, bo sakramentalny, jest obecny zmartwychwstały Kyrios<sup>1</sup>.

Eucharystia buduje wspólnotę Ludu Bożego. Jej celebracja i uczestnictwo w „łamaniu chleba” przez jego pożywanie jest wchodzeniem w szczególną komunię z Jezusem i bliźnimi. Dokonuje się to zwłaszcza przez Komunię eucharystyczną. Eucharystia jest dana Ludowi Bożemu, by miał udział w ofierze Chrystusa i w uczcie z ciała i krwi wcielonego Syna Bożego. Tak rozwija się Jego Mistyczne Ciało. Eucharystyczny wymiar Kościoła wskazuje na koinonijny wymiar Eucharystii. Tego zagadnienia dotyczy niniejsza refleksja.

### 1. ISTOTA KOMUNII EKLEZJALNEJ

Jezus uczniom idącym do Emaus, którzy prosili nieznanego Współtowarzysza drogi, by pozostał z nimi, odpowiedział darem Eucharystii. Poznali Go podczas „łamania chleba”. Przez udział w tej celebracji urzeczywistniła się ich koinonia ze Zmartwychwstałym. Doświadczenie wspólnoty z Kyriosem stało się imperatywem do budowania jej z innymi. Dlatego „w tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy (...)

---

<sup>1</sup> Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (= EdE) n 1 (17 .04.2003 r.). Poznań. Pallottinum 2003.

opowiedzieli, co ich spotkało w drodze, i jak Go (Zmartwychwstałego) poznali przy łamaniu chleba” (Łk 24, 33).<sup>2</sup>

Eklezjologia komunii jest centralną i podstawową ideą obecną w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Kościół jest nowym Ludem Bożym, jest wspólnotą<sup>3</sup>. Komunia eklezjalna ma podwójne odniesienie, mianowicie wertykalne i dotyczy wspólnoty Boga z człowiekiem, oraz horyzontalne i określa komunie między ludźmi<sup>4</sup>. Tak rozumiana wspólnota jest darem Boga, owocem Jego inicjatywy zbawczej, która dopełniła się w misterium paschalnym wcielonego Słowa.

Komunia eklezjalna jest skutkiem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. A ta polega na wtajemniczeniu w misterium Chrystusa i Jego Kościoła. Sam Chrystus wprowadza tych, których do końca umiłował (J 13, 1), w centrum swych wydarzeń zbawczych. One osiągnęły punkt kulminacyjny w Jego śmierci krzyżowej na Golgocie i w zmartwychwstaniu w poranek rezurekcyjny.

Komunia z Chrystusem i Jego Kościołem rozpoczyna się w sakramencie powtórnych narodzin. Dokonuje się w znaku wody, ale mocą Ducha Świętego (J 3, 5). Polega zaś na zanurzeniu w śmierci i zmartwychwstaniu wcielonego Syna Bożego. Odbywa się przez oficjalny akt liturgiczny Kościoła, sakrament chrztu. Owocem inicjacji chrześcijańskiej jest udział ochrzczonego w życiu Trójjedynego Boga, zatem komunie z Nim, oraz wejście do wspólnoty Ludu Bożego, więc komunie z ludźmi. Jedność z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym jest istotnym warunkiem prawdziwej komunii między ludźmi. Jej podstawą jest fakt, że Chrystus umarł i zmartwychwstał za wszystkich ludzi, gdy ci byli jeszcze grzesznikami (Rz 5, 8). On „umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając, przywrócił nam życie”<sup>5</sup>. Wspólnota Boga z człowiekiem ma charakter soteryjny. Urzeczywistnia się ona w Chrystusie mocą sakramentów świętych i w klimacie wiary<sup>6</sup>. Rozciąga się zaś na nowe relacje między ludźmi. Te nowe relacje dokonują się nade wszystko poprzez bezinteresowny dar z siebie dla innych ludzi, także nieprzyjaciół.

Człowiek jednak wciąż boi się, że stając się bezinteresownym darem dla drugich, sam musi stracić coś ze swojego życia. A przecież egoizm, chciwość, interesowność, zatem taka troska o własne życie jest rzeczywistą jego utratą. Jezus mówi: „Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto

---

<sup>2</sup> Zob. Jan Paweł II. *Mane nobiscum, Domine* (MnD) (07.10.2004 r.).

<sup>3</sup> Zob. KK 8, 13-15, 18, 21, 24-25; KDK 32.

<sup>4</sup> S. Hołodok. *Wspólnota*. [www.opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/euchakomunia.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/M/MR/euchakomunia.html).

<sup>5</sup> *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Wyd. II. Katowice 1987 n 2.

<sup>6</sup> *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, n. 1, Katowice 1988.

straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa" (por. Łk 9, 24). Sobór Watykański II zaś mocno podkreślił, że człowiek nie może się odnaleźć w pełni jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego<sup>7</sup>. Jest to także forma naśladowania Chrystusa, który stał się Sługą wszystkich<sup>8</sup>.

Przygotowanie do komunii z Bogiem i z ludźmi, począwszy od czasach apostoelskich, koncentruje się wokół kerygmatu o paschalnej tajemnicy Chrystusa. Główną treścią tego kerygmatu jest to, „co Bóg uczynił dla ludzi" przez Chrystusa. Jego główne elementy doktrynalne stanowi prawda o ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa (Dz 2, 23; Rz 10, 9), także o Jego zmartwychwstaniu i ukazywaniu się Apostołom (Dz 2, 24. 32; 1 Tes 1, 10), również władza sędziowska Zmartwychwstałego (Dz 10, 42; 2 Tm 4, 1) oraz wezwanie do wiary, nawrócenia i chrztu, jako koniecznych warunków do zbawienia (Dz 2, 38; 3, 19-21)<sup>9</sup>.

Pomocą do wejścia w komunie z Bogiem i Kościołem jest katechumenat. Ta instytucja, powstała w starożytnym Kościele, stanowi wspólnotę osób, w której dorośli katechumeni są otoczeni opieką ochrzczonych. Razem z nimi słuchają Chrystusowej Dobrej Nowiny o zbawieniu, a posłuszni natchnieniom i łasce Ducha Świętego otwierają swe serca, by uwierzyć w Boga żywego. W takim klimacie dokonuje się ich nawrócenie<sup>10</sup>.

Komunia eklezjalna jest równocześnie widzialna i niewidzialna<sup>11</sup>. W swojej rzeczywistości widzialnej bazuje na sakramentalnej naturze Kościoła. Jest wspólnotą, którą stanowią odkupieni przez Chrystusa<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> „Człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego", KDK 24.

<sup>8</sup> O. Casel. *Chrześcijańskie misterium kultyczne*. Tł. A. J. Znak. Oleśnica 1992 s. 22.

<sup>9</sup> Kerygmat w znaczeniu biblijnym jest uroczystą i publiczną proklamacją zbawienia dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączoną z wezwaniem do wiary i nawrócenia. Było to przepowiadanie misyjne skierowane do niechrześcijan, zwłaszcza żydów i pogan, zob. J. Kudasiewicz. *Jezus historii a Chrystus wiary*. Lublin 1987 s. 159- 160.

<sup>10</sup> Zob. Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła, cz. I*, Siedlce 2006. B. Mokrzycki. *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*. Warszawa 1983. S. Czerwik. *Historycznoliturgiczne podłoże rytuału Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1988. Anamnesis 8, 1/1996 s. 19- 33.

<sup>11</sup> Kongregacja Nauki Wiary. *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunie* (28.05.1992) (= KJK).

<sup>12</sup> „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności polegającej na więzach

W rzeczywistości niewidzialnej jest komunią każdego człowieka z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Związek między niewidzialnymi elementami komunii eklezjalnej i jej elementami widzialnymi konstituuje Kościół jako sakrament zbawienia. Z tego sakramentalnego charakteru wynika jego otwartość, zarówno misyjna, jak i ekumeniczna. Kościół jako ewangeliczne miasto położone na górze jest posłany do świata, aby głosić misterium komunii. Ta tajemnica go kształtuje, a jej wewnętrzny dynamizm jest skierowany, by odkupionych gromadzić w jedno w Chrystusie<sup>13</sup>.

## 2. EUCHARYSTIA BUDUJE KOMUNIE EKLEZJALNĄ

Kościół, jako wspólnota Boga z ludźmi i ludzi między sobą, żywi się Eucharystią. Przez nią też wzrasta<sup>14</sup>. Komunia eklezjalna jest ożywiana dynamizmem zbawczym ofiary Chrystusa obecnej w Eucharystii<sup>15</sup>. Jej celebrowanie uobecnia sakramentalnie paschę Chrystusa, zatem Jego śmierć i zmartwychwstanie<sup>16</sup>. Chrystus pozwolił się ukrzyżować na Kalwarii. Ale w noc poprzedzającą ofiarę krzyżową za zbawienie świata ustanowił sakramentalny obrzęd swojej ofiary. Podczas Ostatniej Wieczerzy, w klimacie anamnezy zbawczej ingerencji Jahwe, który wyprowadził mocnym ramieniem swój lud z niewoli egipskiej ku wolności, wcielony Syn Boży dokonał własnej Paschy<sup>17</sup>. On, tajemnicę swego przejścia przez śmierć

---

wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (communio)” (KK 14); z Kościołem są związani licznymi więzami ochrzczeni, którzy noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty pod zwierzchnictwem Następcy Piotra (KK 15). Do Ludu Bożego są zaś przyporządkowani: naród żydowski, który pierwszy otrzymał przymierze i obietnice i z którego narodził się Chrystus wedle ciała (por. Rz 9,4-5), ci, którzy uznają Stworzyciela, jak muzułmanie, także ci, którzy szukają nieznanego Boga po omacku, również ci, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Jego Kościoła, szczerym sercem szukają Boga i pełnią Jego wolę postępując wg nakazu sumienia, wreszcie ci, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie (KK 16).

<sup>13</sup> KJK n 4.

<sup>14</sup> EdE, n 34.

<sup>15</sup> Zob. *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*. Red. K. Matwiejuk. Wydawnictwo Diecezjalne. Radom 2004.

<sup>16</sup> Misterium paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebrowania. W każdej z nich dokonuje się wylanie Ducha Świętego. Paraklet aktualizuje jedyne misterium zbawienia, dokonane przez wcielone Słowo (KKK 1104).

<sup>17</sup> K. Matwiejuk. *Celebracja przymierza Boga z ludźmi w świętach żydowskich*. Roczniki Teologiczne. Tom XLVIII, z. 6 – 2001 s. 161-182.



ku życiu przez zmartwychwstanie, zawarł w znakach chleba i wina, które przemienił w swoje Ciało i Krew (Łk 22, 15). Dając je uczniom do pożywania pouczył ich, że Jego ciało i krew będą wydane na ofiarę przebłagalną za grzechy świata (zob., Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Łk 22, 17-20; I Kor 11, 23-26). Uczniowie spożywając w wieczerniku Posiłek eucharystyczny mieli już udział w owocach zbawczej śmierci i chwalebnej rezurekcji swego Boskiego Mistrza<sup>18</sup>.

Ofiara Chrystusa z Golgoty jest uobecnianą w liturgii za pomocą znaków. Są one skutecznymi znakami Jego umierania i zmartwychwstania. Postacie eucharystyczne chleba i wina, pod którymi jest obecny Chrystus, wyobrażają krwawe rozdzielanie Jego ciała i krwi w śmierci krzyżowej. Dzięki tym znakom uobecnia się sakramentalnie Jego ofiara, która w wymiarze historycznym, w sposób krwawy, dokonała się tylko jeden raz. Autor Listu do Hebrajczyków z naciskiem podkreśla, że Chrystus ofiarował się „raz na zawsze” (Hbr 10,10). Ale z Jego woli ofiara krzyżowa aktualizuje się „dzisiaj” w celebracjach eucharystycznych na ołtarzach całego świata.

Chrystus, arcykapłan Nowego Przymierza, jest głównym działającym w ofierze na krzyżu i we Mszy św. Tylko On „sam jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyřeczony. Tylko On mógł i wciąż może być prawdziwą i skuteczną „propitiatio pro peccatis nostris... sed etiam totius mundi”. Tylko Jego Ofiara, a nie żadna inna, mogła i może mieć „vim propitiatoriam”, „ową moc przebłagalną przed Bogiem, przed Trójcą Przenajświętszą, przed Jej transcendentalną świętością”<sup>19</sup>.

Na krzyżu ofiarowanie Źertwy dokonało się przez śmierć krwawą, dobrowolnie przyjętą. Na ołtarzu niemożliwe jest przelanie krwi, ponieważ natura ludzka Chrystusa jest w stanie chwały i śmierć nad Nim nie ma już władzy (Rz 6, 9). Ofiara z krzyża jest uobecnianą za pomocą znaków<sup>20</sup>. Msza św. jest ofiarą, ale nie samą w sobie, lecz w ścisłej łączności z ofiarą krzyżową Chrystusa. „Chrystus złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga (...). Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 12). Jego śmierć na krzyżu i sprawowanie Eucharystii są, co do istoty, jedną i tą samą ofiarą<sup>21</sup>. „Ilekróć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której <na Paschę naszą

<sup>18</sup> J. Miazek. *Eucharystia – ofiara – kult – obrzęd*. AK 448 (1983) s. 315 – 325.

<sup>19</sup> Jan Paweł II. List na Wielki Czwartek *Tajemnica i kult Eucharystii* (=TKE) (24.02.1980) n 8.

<sup>20</sup> R. Cantalamessa. *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*. Przekład A. J. Zebik, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2004 s. 31

<sup>21</sup> K. Hoła. *Sakramenty w aspektach dziejzbawczych. Eucharystia cz.2*. Kraków 1986 s. 64.



ofiarowany został Chrystus > (1Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia<sup>22</sup>.

Msza Święta jest znakiem obecności Chrystusa paschalnego. Łamanie Chleba eucharystycznego daje udział w uczcie z Jego ciała i krwi. Ich spożywanie pod postaciami chleba i wina wprowadza człowieka w eucharystyczną wspólnotę ze zmartwychwstałym Panem. Eucharystia jest uczestnictwem w tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego, który żyje. W niej Zmartwychwstały jest prawdziwie obecny i jest Pokarmem dla tych, którzy Go przyjęli za swego Pana i Zbawiciela. Ile razy spożywa się Chleb eucharystyczny i pije Kielich Pański głosi się śmierć wcielonego Syna Bożego. Tak czyni Lud Boży, aż Chrystus powtórnie przyjdzie (1Kor 11,26).

Jedność eklezjalna jest wynikiem działania Bożego wśród tych, którzy doświadczają swojego rozproszenia. Jest to jedność hierarchiczna. Ona nie jest warunkowana ludzkimi motywami i nie jest zależna od ludzi, ale jest owocem Zmartwychwstałego. Ta jedność jest niezniszczalna. Dzięki Eucharystii także człowiek staje się uzdolniony do bycia darem dla innych<sup>23</sup>.

Każdy, kto bierze udział w celebracji ofiary wcielonego Słowa, uczestniczy w zbawczej rzeczywistości<sup>24</sup>. W Eucharystii trwa z całym dynamizmem przymierze Chrystusa z Kościołem, przypieczętowane na krzyżu krwią jego Głowy. Żywą i skuteczną staje się Jego tajemnica paschalna. Eucharystia, będąc anamnezą wydarzeń paschalnych, obejmuje także wszystkie wydarzenia, które je przygotowały i po nich nastąpiły, poczynsz od wcielenia Słowa, aż po zesłanie Ducha Świętego. W Eucharystii jest już sakramentalnie obecna także Chrystusowa paruzja.

### 3. EUCHARYSTIA EPIFANIĄ KOŚCIOŁA

Chrzest inicjuje komunie z Bogiem i ludźmi. Eucharystia jest siłą tworzącą komunie między członkami Ludu Bożego, mocą komunii z wcielonym Synem Bożym. W celebracji Eucharystii dokonuje się objawienie Kościoła. Ta epifania jest warunkowana i aktualizowana różnymi sposobami obecności Zmartwychwstałego w Kościele, a zwłaszcza w celebracjach liturgicznych. Paschalny Chrystus jest obecny swoją mocą w sakramentach. To On sam chrzci. W ofierze Mszy świętej, zmartwychwstały Kyrios jest obecny już w zgromadzeniu liturgicznym, zatem gdy Kościół celebkuje, modli się i śpiewa psalmy. Ten sposób obecności określił wcielony Syn Boży, gdy obiecał, że „gdzie dwaj albo trzej

---

<sup>22</sup> KK 3. Zob. W. Hryniewicz. *Eucharystia sakrament paschalny*. AK 101 (1983) s. 239

<sup>23</sup> Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 213.

<sup>24</sup> Jan Paweł II. *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego* (Warszawa 1987 r.).

są zgromadzeni w imię moje, tam i Ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Jest On obecny także w swoim słowie, bowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi. Znakiem obecności zmartwychwstałego Kyriosa jest osoba przewodniczącego celebracji eucharystycznej, ponieważ „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów”. Szczególna, bo substancjalna jest obecność paschalnego Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi (por. KL 7).

Komunia eklezjalna objawia się w celebracji Eucharystii. Celebranssem liturgii bowiem jest wspólnota kościelna, a nie tylko kapłan. Ta wspólnota jest Ciałem Chrystusa zjednoczonym ze swoją Głową. To Ciało jest ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz aktami Kościoła. One ukazują istotę i naturę Ludu Bożego, ale także kształtują jego oblicze i dynamizują jego misję.

Natura Kościoła, jako komunii uformowanej hierarchicznie, uwidacznia się w celebracji Eucharystii poprzez różność stopni święceń i urzędów, które nie wymagają święceń, lecz są wykonywane na mocy kapłaństwa wiernych, którego źródłem jest chrzest. Ochrzczeni są poświęceni przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym. Oni jako uczestnicy świętego kapłaństwa są uzdolnieni, aby składać ofiary duchowe. Te zaś są składane podczas świadomego, czynnego i pełnego udziału w obrzędzie eucharystycznym. Ochrzczeni nie tylko są do takiego udziału uprawnieni, ale i zobowiązani (KKK 1140-1141).

Niektórzy członkowie Ludu Bożego są wybierani i konsekrowani przez sakrament święceń. Duch Święty uzdalnia ich do działania w osobie Chrystusa-Głowy. Tak wyświęcony szafarz Bożych tajemnic jest jakby „ikoną” Chrystusa Kapłana. Działa „in persona Christi”. „A to „znaczy więcej niż „w imieniu” czy „w zastępstwie” Chrystusa. „In persona” to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem”<sup>25</sup>. Wyświęcony szafarz nie może jednak uważać się za właściciela, który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym oraz najświętszym obrzędem i nadaje mu kształt osobisty. „Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać”<sup>26</sup>.

Kapłan, będąc „ikoną” Chrystusa jest posłuszny Kościołowi, także w zakresie przepisów liturgicznych, określonych przez Stolicę Apostolską. W przeciwnym wypadku, jego postuga świadczyłaby o braku szacunku dla

<sup>25</sup> TKE n 8.

<sup>26</sup> TKE n 12.

Jezusa eucharystycznego i utrudniałaby budowanie jedności eklezjalnej. Byłaby wyrazem samowoli, indywidualizmu, a może braku żywej wiary<sup>27</sup>.

Komunijny wymiar Eucharystii oraz epifania Kościoła ukazują się w pełni, gdy celebracji Eucharystii przewodniczy biskup w otoczeniu prezbiterów i diakonów oraz wiernych świeckich. W zgromadzeniu liturgicznym ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru, zbierający ofiary w kościele czy dbający o porządek spełniają prawdziwe funkcje liturgiczne (KL 29). Każdy spełniający swą funkcję liturgiczną, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów prawa liturgicznego (KKK 1144).

#### 4 EUCHARYSTIA ŹRÓDŁEM DYNAMIZMU LUDU BOŻEGO

Eucharystia umacnia i rozwija komunie eklezjalną w aspekcie wertykalnym, zatem komunie z Bogiem; z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, ale także dynamizuje komunie horyzontalną, tj. z bliźnimi. Eucharystia pogłębia sposób myślenia i działania uczestników jej celebracji. Uzdalnia do przekraczania subiektywizmu i indywidualizmu, także iurydyzmu, zatem traktowania uczestnictwa w celebracji eucharystycznej, zwłaszcza w dniu Pańskim, w kategoriach tylko prawnego obowiązku. Celebrowanie zbawczych czynów Chrystusa uczy radosnego trudu tworzenia wspólnoty z innymi.

Eucharystia jest wielkodusznym darem Chrystusa dla Kościoła. Uczestnictwo w niej jest radosnym przywilejem, którym zaszczyca Chrystus, gromadząc wierzących przy sobie. Udział w celebracji Eucharystii stanowi okazję i szansę do kształtowania postaw wielkoduszności i bezinteresowności. Asymilowanie tych idealnych przymiotów, które były w pełni we wcielonym Synu Bożym, rozjaśnia zwykłą codzienność, oddziałuje na innych ludzi i kształtuje bardziej humanistyczną kulturę<sup>28</sup>. Dzieje się tak, gdy uczestnicy eucharystycznej celebracji przeżywają ją w klimacie wiary. Na liturgię bowiem trzeba przyjść wierzącym. Owszem, ona nie wyczerpuje całej działalności Kościoła (KL 9).

Eucharystia przynagla wiernych, aby żyli w coraz doskonalszej jedności, zachowując w życiu, co otrzymali przez wiarę. Jest to szczególnie ważne w klimacie kultury postmodernistycznej, kiedy są kwestionowane

---

<sup>27</sup> TKE n 12: „W warunkach normalnych nieliczenie się z przepisami liturgicznymi musi być odbierane jako brak poszanowania dla Eucharystii - podyktowany może indywidualizmem, a może bezkrytycznym stosunkiem do lansowanych opinii, a może jakimś brakiem ducha wiary”.

<sup>28</sup> Por. MnD n 25. Zob. K. Czuba. *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*. Warszawa 2003.

ewangelijne i ludzkie wartości a gloryfikowana samowola i samowystarczalność człowieka. W rzeczywistości, człowiek czuje się zagrożony nawet przez owoce pracy swego umysłu i rąk. One mogą stać się narzędziami, wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia. Dlatego człowiek bytuje i żyje w lęku<sup>29</sup>.

Pomiędzy ludźmi i narodami ciągle istnieją egoizmy różnych odcieni, ciasne nacjonalizmy w miejsce autentycznej miłości ojczyzny, czy dążenie do panowania nad drugimi wbrew ich słusznym prawom i zasługom, zatem swoisty imperializm, tak polityczny, jak i gospodarczy. Sprawiedliwość, solidarność, miłość społeczna, poszanowanie praw każdego człowieka, jak i narodów, to wciąż niezrealizowane pragnienia większości ludzi<sup>30</sup>. W takim świecie, wyznawcy ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, przeżywający Eucharystię, swoim życiem dokonują dyslokacji treści tego misterium, które w wierze przeżyli we wspólnocie Kościoła. Ci, którzy spotkali Pana, potrafią być rzecznikami komunii przez postawę dialogu, orędownikami pokoju przez umiejętność przebaczenia oraz budowniczymi solidarności przez bezinteresowność i ofiarną miłość wobec wszystkich ludzi. To jest możliwe dzięki Eucharystii, gdzie człowiek doświadcza bezinteresowności ze strony Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się sprawcą zbawienia grzeszników. Kościół stale odnawiany w celebracji eucharystycznej staje się „znakiem i narzędziem” nie tylko wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, ale także jedności całego rodzaju ludzkiego (por. KK 1).

## 5. KULT EUCHARYSTYCZNY JAKO ŹRÓDŁO SENSOWNEJ CODZIENNOŚCI

Kult eucharystyczny poza Mszą świętą jest formą aktualizacji świadomości o żywej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie<sup>31</sup>. Jest on ściśle związany ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej. Obecność Chrystusa pod świętymi postaciami, trwająca dopóki istnieją konsekrowane postaci chleba i wina, stanowi możliwość przeżywania tajemnicy Jego obecności integralnie, zatem w wymiarze ofiary i aspekcie pamiątki Jego paschy oraz pokarmu owocującego życiem wiecznym. Ten sakrament obecności stanowi najwznioślejszy sposób wypełnienia obietnicy Jezusa,

<sup>29</sup> J. Kalinowski. *Zagrożenia ideowe współczesnego człowieka*. W: „Gdzie jesteś Adamie?”. *Człowiek w poszukiwaniu własnej tożsamości*. Red. T. Styczeń. Lublin 1987 s. 42-46.

<sup>30</sup> Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis* (04.03.1979 r.) n 15.

<sup>31</sup> K. Matwiejuk. *Kult eucharystyczny w świetle listu apostolskiego Jana Pawła II „Mene nobiscum, Domine”*. *Anamnesis* 42, 3/2005 s. 85-89.

który zapowiedział, że pozostanie ze swymi uczniami aż do skończenia świata<sup>32</sup>.

Kult eucharystyczny ożywia codzienność wyznawców Chrystusa. Przedłuża bowiem w czasie eucharystyczną celebrację poprzez kontemplację rzeczywistej, choć sakramentalnej obecności zmartwychwstałego Kyriosa w Najświętszym Sakramencie. Rezurekcyjny Jezus w tabernakulum jest dynamiczny zbawczo. On pragnie napełniać serca swoich wyznawców głębokim doświadczeniem swojej przyjaźni. A ta nadaje sens i pełnię życiu tych, którzy uwierzyli w Niego<sup>33</sup>. Ta kontemplacja dynamizuje ich codzienność. Jest to bowiem sytuacja, jak o niej mówił Jan Paweł II, zatrzymania się przy Chrystusie, by jak umiłowany uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13, 25), poczuć dotknięcie nieskończonej miłości Jego Serca i niejako uzgodnić z jego rytmem, rytm własnego serca. To dokonuje się na adoracji, która winna się spełniać w klimacie miłości. To doświadczenie eucharystyczne owocuje siłą, pociechą i wsparciem<sup>34</sup>.

Pozostawanie w łączności z Chrystusem prowadzi do przemiany siebie i świata. Najświętszy Sakrament jest znakiem skutecznej przemiany przemocy w miłość oraz śmierci w życie. Dzięki niemu mamy ciągle Chrystusa Zbawiciela przed sobą. Zbawcza dynamika Jego sakramentalnej obecności udziela się adorującym Go i przez nich dociera do innych ludzi, rozprzestrzenia się na całe środowiska. Adoracja przypomina, że Bóg jest prawdziwą miarą dobra. Jest źródłem praw, których winni przestrzegać Jego wyznawcy<sup>35</sup>.

Pozostawanie przy Chrystusie eucharystycznym pozwala też zrozumieć, że wolność człowieka nie jest używaniem życia w poczuciu pełnej autonomii, lecz polega na życiu według miary prawdy i dobra. Tak On czyni ludzi prawdziwie dobrymi. Miłość „uwięziona” w tabernakulum poucza, że podporządkowanie się jej ma głęboki sens. Ona nie narzuca człowiekowi niczego z zewnątrz, lecz go wewnętrznie wyzwala<sup>36</sup>.

Sakrament Eucharystii jako przedmiot adoracji czyni Chrystusa bliskim ludzkich spraw. Odkupiciel ludzi ustawicznie daje im siebie. Umożliwia życie według woli Boga. Kult eucharystyczny uczy postawy posłuszeństwa wobec Stwórcy i bezinteresownej służby wobec ludzi. Na ten ostatni aspekt zwrócił uwagę papież Benedykt XVI, który przypomniał, że „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

---

<sup>32</sup> KK n 1.

<sup>33</sup> MnD n 30.

<sup>34</sup> EdE n 25.

<sup>35</sup> Benedykt XVI, *Eucharystia musi być centrum waszego życia*. Homilia. Kolonia 2005. W: *Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*. R. LXXIV, 12 (2005) s. 475.

<sup>36</sup> Tamże.

wymiarze globalnym. Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzać miłość w czyn<sup>37</sup>.

W Kościele apostołskim dokonywało się to w sposób bardzo radykalny. „Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2, 44-45). Ta radykalna forma wspólnoty materialnej, mówi Papież, nie mogła być utrzymana, gdy Kościół zaczął się rozrastać. Pozostała jednak istotna idea, mianowicie, że „we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia”<sup>38</sup>.

Dzięki adoracji eucharystycznej człowiek potrafi łatwiej zrozumieć sens wydarzeń, w których uczestniczy na co dzień i przyjmować trudne doświadczenia, które Opatrzność Boża na niego dopuszcza. Wtedy łatwiej jest wszystko czynić na chwałę Boga.

Kult eucharystyczny nie jest ucieczką przed obowiązkami stanu czy powołania. Jan Paweł II przestrzegał przed pokusą zredukowania Eucharystii do ludzkich wymiarów. Eucharystia jest zbyt wielkim darem, ażeby można było tolerować w kulcie eucharystycznym powierzchowność, dewocję czy jakiegokolwiek magiczne traktowanie sakramentu obecności zmartwychwstałego Pana. Stąd zachęta, aby poza Mszą świętą pozostawać długo na klęczkach przed Jezusem Chrystusem obecnym w Eucharystii i wynagradzać wiarą i miłością zaniedbania, zapomnienia, oraz zniewagi, jakich Zbawiciel świata doznaje od ludzi, za których umarł i zmartwychwstał. Papież pouczał, żeby adoracyjną kontemplację pogłębiać, sięgając po modlitewniki inspirowane słowem Bożym. Podpowiadał, że szczególnie odpowiednim sposobem kontemplacji eucharystycznej, realizowanej razem z Maryją i w Jej szkole, jest różaniec, rozumiany jako modlitwa biblijna o wyraźnym charakterze chrystocentrycznym<sup>39</sup>.

Podczas adoracji eucharystycznej dokonuje się kontemplacja Chrystusowego oblicza. Trwanie w klimacie Jego zbawczej obecności, nie emocjonalne czy podyktowane tylko interesownością, dynamizuje zbawczym dialog, zwłaszcza gdy ta kontemplacja jest zasilana Pismem św. A ono, od pierwszej do ostatniej strony, jest przeniknięte tajemnicą Chrystusa Zbawiciela. Jego misterium zostało ukazane, choć jeszcze w niejasnym zarysie, już w Starym Testamencie. W pełni objawiło się w Nowym Przymierzu, w osobie i dziele wcielonego Syna Bożego<sup>40</sup>.

Przez kontemplację tajemnicy Eucharystii człowiek jest prowadzony ku „przebóstwieniu”. Ta kontemplacja dotyczy całej tajemnicy zbawienia,

<sup>37</sup> Encyklika *Deus caritas est* n 20.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> MnD n 18. Zob. K. Matwiejuk. *Psalterz Maryjny w świetle Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*. Roczniki Teologiczne. Tom XLVI. z. 6 –1999 s. 249-264.

<sup>40</sup> Zob. Jan Paweł II, *List apostołski Novo millennio ineunte* (06.01.2001), n 17.

która jest zawarta w Najświętszym Sakramencie, począwszy od tajemnicy wcielenia, gdy Słowo Boże przyjęło naturę ludzką, aby człowiek stał się dzieckiem Bożym<sup>41</sup>. Adorując Jezusa eucharystycznego człowiek kontempluje także Jego konanie w Ogrójcu. Doświadcza w sobie paradoksu Jezusa udręczonego i jednocześnie szczęśliwego. Chrystus bowiem przeżywający konanie w Ogrójcu zaznał tam wszelkich radości Trójcy Świętej i z radością przyjął wolę Ojca<sup>42</sup>. Poprzez adorację Chrystusa eucharystycznego, inspirowaną Biblią, dotyka się wiarą Jego mesjańskiej misji, zatem chrztu w Jordanie, Kany Galilejskiej, publicznej działalności, a nade wszystko tajemnicy Krzyża<sup>43</sup>. Kościół nieustannie kontempluje zakrwawione oblicze Chrystusa, ale nie zatrzymuje się na wizerunku Ukrzyżowanego, ponieważ On zmartwychwstał. Kontemplacja tajemnicy zmartwychwstania najpełniej potwierdza kairologiczny wymiar historii zbawienia, dając pewność, że Zmartwychwstały jest z nami, aby budować ewangelijną cywilizację miłości.

## ZAKOŃCZENIE

„Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą” (KKK 1325). Kościół staje się sobą przez komunie życia z Bogiem, której najpełniejszym znakiem jest Komunia eucharystyczna. Przez nią stajemy się tym, kogo pożywamy. Koinonia z Chrystusem podtrzymuje jedność w Ludzie Bożym. Spożywanie Wieczerzy Pańskiej wpływa, niejako w sposób naturalny, na tworzenie braterskiej komunii z bliźnimi, także z tymi, których tak trudno jest zaakceptować. A to jest najbardziej wiarygodny sprawdzian prawdziwości koinonii z Chrystusem, jedynym Zbawicielem świata.

---

<sup>41</sup> Tamże. n 23.

<sup>42</sup> Tamże. n 27.

<sup>43</sup> Okrzyk Jezusa na krzyżu nie wyraża lęku i rozpacz, ale jest modlitwą Syna Bożego, który z miłości oddaje swe życie Ojcu dla zbawienia wszystkich. „W chwili, gdy utożsamia się z naszym grzechem, «opuszczony» przez Ojca, Jezus «opuszcza» samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu. (...) Tylko On, który widzi Ojca i w pełni się Nim raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech. Jego męka jest przede wszystkim strasliwą udręką duchową, dotkliwszą nawet niż cierpienie cielesne. Tradycja teologiczna nie uchylała się przed pytaniem, w jaki sposób Jezus mógł przeżywać jednocześnie głębokie zjednoczenie z Ojcem, który ze swej natury jest źródłem radości i szczęścia, oraz mękę konania aż po ostateczny okrzyk opuszczenia. Współobecność tych dwóch wymiarów na pozór niemożliwych do połączenia jest w rzeczywistości zakorzeniona w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej” (Tamże. n 26).



Ks. Sławomir Mazur

## WARTOŚĆ CZYSTOŚCI PRZEDMAŁŻEŃSKIEJ I WIERNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

### WSTĘP

W latach sześćdziesiątych jeden z teologów (S. Pfürnter) został pozbawiony katedry teologii moralnej, ponieważ nauczał, że są możliwe moralnie usprawiedliwione stosunki przedmałżeńskie w sytuacji, kiedy partnerzy - poważnie związani ze sobą uczuciowo - pragną swej miłości dać zewnętrzny wyraz. Nie zamierzał w ten sposób wyrażać aprobaty na swobodne życie płciowe przed zawarciem małżeństwa, twierdził tylko, że stosunki seksualne w niektórych okolicznościach czy relacjach są dozwolone<sup>1</sup>.

Z badań przeprowadzonych wśród młodzieży szkolnej i akademickiej wynika, że większość narzeczonych nie widzi w czystości przedmałżeńskiej wartości, o którą warto by zabiegać<sup>2</sup>. Niektóre osoby o nastawieniu radykalnym określały postulat czystości przedmałżeńskiej jako anachronizm, inne zaś, o nastawieniu liberalno-hedonistycznym traktowały współżycie seksualne jako źródło rozrywki i przyjemnego spędzenia wolnego czasu. Wśród przeciwników czystości przedmałżeńskiej spotyka się argumenty typu: istniejące uczucie upoważnia do pełnego, nieskrępowanego współżycia, istnieje potrzeba seksualnego sprawdzenia się przed ślubem. Niewiele osób zwraca uwagę na normy moralne, dotyczące sfery życia seksualnego.

W poruszanej kwestii nie chodzi tylko o to, że także chrześcijanom niełatwo jest zachować wstrzeźliwość seksualną czyli postępować zgodnie z nauczaniem Kościoła, ale rodzi się poważny problem związany z tym, że wielu chrześcijan wątpi, czy w tej kwestii w ogóle mamy do czynienia z grzechem. Oprócz wyżej wymienionych argumentów powołują

---

<sup>1</sup> Por. A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna - zagadnienia szczegółowe*, Kraków 2002, s. 27.

<sup>2</sup> Por. J. Laskowski, *Opinie młodzieży o czystości przedmałżeńskiej*, w: „Chrześcijanin w świecie” (1986) nr 163, s. 32.

się na nową wizję kontaktów płciowych, uważanych teraz za niewerbalną formę komunikacji. Stąd niektórzy widzą potrzebę rozpoczęcia pożycia seksualnego jeszcze przed zawarciem małżeństwa.

Powyższe spostrzeżenia domagają się ukazania wartości czystości przedmałżeńskiej i potrzeby jej kształtowania w życiu młodych ludzi. Można stwierdzić, że tylko właściwe podejście do problemu czystości i przeżywanie tej cnoty w życiu codziennym pozwoli na zachowanie wierności w małżeństwie.

## **1. WARTOŚĆ CZYSTOŚCI PRZEDMAŁŻEŃSKIEJ**

Omawiając cnotę czystości przedmałżeńskiej, warto zwrócić uwagę na szczególne i zarazem wyraziste ukazanie jej w Biblii jako podstawę relacji do Boga. Niniejszy punkt przedstawi także czystość przedmałżeńską jako wyraz miłości, następnie ukaże konsekwencje braku tejże czystości, jak również - w jaki sposób należy tworzyć klimat sprzyjający czystości małżeńskiej.

### **1.1. Czystość przedmałżeńska i małżeńska w Piśmie Świętym**

Stary Testament ukazuje czystość jako cnotę przeciwną nadużyciom seksualnym. Naturalna godność małżeństwa ustanowionego przez Stwórcę (por. Rdz 2, 24) sprawiła, że zostało ono obwarowane surowymi przepisami broniącymi czystości (por. Wj 20, 14; Pwt 5, 18). W sytuacjach najcięższych wykroczeń przeciwko czystości przewidywano nawet karę śmierci (por. Kpł 20, 10-21). W licznych tekstach ST ukazany jest gniew Boga za grzechy przeciw czystości małżeńskiej (por. Rdz 38, 8-10) i pozamałżeńskiej (por. 2 Sm 11, 2 - 12, 19).

Nauczanie Chrystusa uwalnia chrześcijan od starotestamentalnych przepisów o czystości kultycznej (por. Mk 7, 14-23). Prawdziwa czystość związana jest z sercem człowieka i dlatego bierze się pod uwagę myśli i pragnienia człowieka (por. Mt 5, 28). Czystość jest stanem najbardziej zbliżającym człowieka do Boga: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Jest siłą jednoczącą wiernych z Chrystusem (por. 2 Kor 11, 2). Nowy Testament zawiera nie tylko przestrogi przed swobodą seksualną w małżeństwie (por. 1 Kor 7, 25-40) i poza nim (Mt 5, 32), ale także zachęca do czystości wszystkich wiernych (por. Rz 12,1; Flp 4, 8);

Pan Jezus, zwracając uwagę na cnotę czystości, w przeciwieństwie do Starego Testamentu, przedstawia wyższą ocenę bezżeństwa. Ludzie, gdy powstaną z martwych, już nie będą się żenić ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie (por. Mk 12, 25). Chrystus mówi o osobach, które w imię królestwa niebieskiego rezygnują z małżeństwa (por. Mt 19, 12; 1

Kor 7, 25-40). Oczywiście, związane jest to ze szczególnym powołaniem przez Boga<sup>3</sup>.

## 1.2. Czystość przedmałżeńska wyrazem miłości

Często z ust młodych ludzi można usłyszeć pytanie: dlaczego stosunki seksualne – zwłaszcza te „oparte na miłości” – są przed zawarciem małżeństwa zabronione i grzeszne? Jeśli się kochamy, to nam wolno. Warto tutaj zwrócić uwagę na potrzebę właściwego rozumienia miłości. Dość powszechnie przyjmuje się, że miłość jest uniesieniem uczuciowym, połączonym z zauroczeniem i pragnieniem seksualnym. Jest to, oczywiście, fałszywe rozumienie tej kwestii.

Miłość jest to świadomy akt woli w kierunku wyboru rzeczywistego dobra drugiej osoby, którym jest to wszystko, co rozwija drugiego człowieka, co buduje w nim miłość. Życie seksualne przed małżeństwem nigdy nie jest dobrem współpartnera, ale jest krzywdą obojga. Pomniejsza ich oboje jako ludzi, bo zawsze jest dowodem nieopanowania i braku zdolności do wyrzeczenia się własnych pragnień zmysłowych.

Każdy człowiek ma popęd płciowy, który jest wielkim darem od Boga. On jest dany i zadany. Ma on ułatwić zakochanie się i znalezienie towarzysza życia, założyć związek małżeński, w którym ważną rolę odgrywa zjednoczenie płciowe, będące źródłem zrodzenia nowego człowieka. Siła ta (popęd płciowy), po grzechu pierworodnym, wykazuje tendencję do usamodzielnienia się, czyli wymknięcia się spod kontroli rozumu i woli, by zawiązać człowiekiem. Stąd popęd płciowy jest nie tylko darem, pozwalającym zjednoczyć się z drugą osobą, ale jest także zadany człowiekowi. To zadanie polega na podporządkowaniu go kierownictwu duchowemu, czyli używanie go tylko wtedy, gdy to jest zgodne z miłością, rozumianą jako rzeczywiste dobro drugiej osoby, a w efekcie z obustronnym dobrem.

Cnota czystości rozumiana jako opanowanie, wstrzemięźliwość seksualna, uzdalnia do miłości, bo czyni człowieka panem, a nie niewolnikiem popędu. Oznacza to zarazem dojrzałą osobowość zdolną do wyrażania autentycznej miłości, a tym samym do założenia rodziny. Taki człowiek, w którym prawidłowo przebiega rozwój emocjonalny i umysłowy, jest zdolny do wyrzeczeń, do wysiłku ze względu na dobro drugiego, jest przygotowany do prawdziwej, ofiarnej miłości.

W przypadku narzeczonych, czyli osób nastawionych na małżeństwo, zachodzi potrzeba przyjrzenia się sobie z bliska. Mają oni prawo i obowiązek doświadczenia wzajemnego upodobania. Oznacza to zwrócenie uwagi na reakcje uczuciowe na obecność i zachowanie partnera, jak też

<sup>3</sup> Por. A. Marcol, *Etyka życia seksualnego*, Opole 1995, s. 17.

obserwowanie ich u drugiej strony w stosunku do siebie. Muszą u siebie stwierdzić, jak i dopatrzeć się u drugiej strony, uczucia sympatii i pociągu cielesnego. Należy także pamiętać, że prawdziwa miłość to nie tylko uczucie i pociąg cielesny, ale również poznanie i wola. Wszystko powinno zintegrować się w osobowej miłości.

W sytuacji narzeczonych zbliżają się oni do pewnej granicy, którą przy właściwym dla narzeczonych sposobie postępowania łatwo przekroczyć. W związku z tym dla należytego przeżycia narzeczeństwa i realizowania cnoty czystości przedmałżeńskiej norma etyczna jest następująca: „jak najwięcej duchowego oddania przy równoczesnym zachowaniu fizycznego dystansu”<sup>4</sup>. Współżycie cielesne w tym okresie jest niegodziwe. Nie jest to doświadczanie miłości, lecz jej niszczenie. Czas, który należało przeznaczyć na poznanie przyszłego partnera, trwoni się na organizowanie współżycia.

Czystość przedmałżeńska, obok współżycia cielesnego, zabrania również podejmowania tzw. gry miłosnej, która siłą naturalnego ciężenia prowadzi do aktu seksualnego. Nie znaczy to, że wszystkie czułości między narzeczonymi są zakazane. „Na ile pieśczoły są wyrazem intymnej więzi mężczyzny i kobiety, są one zastrzeżone do małżeństwa. Tam, gdzie są pierwszym skromnym przejawem wzajemnego upodobania, mają do nich prawo również młodzi ludzie, którzy na serio sprawdzają, czy sobie odpowiadają i czy mogą się pobrać”<sup>5</sup>.

### 1.3. Konsekwencje braku czystości przedmałżeńskiej

Nauczanie Kościoła katolickiego podkreśla, że wszelka działalność seksualna we właściwym tego słowa znaczeniu powinna się mieścić w ramach małżeństwa<sup>6</sup>. Każde pożyte przedślubne niszczy instytucję małżeństwa i godzi w godność poczętego dziecka. Człowiek jest istotą bezcenną, powołaną do życia wiecznego. Okoliczności, w jakich przychodzi na świat, powinny harmonizować z tak wielką godnością. W związku z tym nowo narodzone dzieci powinny znaleźć się w przestrzeni osobowego, coraz pełniejszego i czystszeo wzajemnego oddania się rodziców, które zostało potwierdzone obustronnym ślubowaniem dożgonnej wierności oraz Bożą obietnicą mocy z góry<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> A. Marcol, dz. cyt., s. 103.

<sup>5</sup> H. Ordon, *Jezusowa interpretacja zakazu cudzołóstwa*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31(1984) z. 1, s. 87.

<sup>6</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (1975), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998; Sobór watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (KDK), nr 49.

<sup>7</sup> Por. J. Salij, *Seks. Miłość. Obyczaj*, Poznań 2000, s. 57.

Doświadczenie uczy, że miłość potrzebuje zabezpieczenia instytucjonalnego, jeśli zjednoczenie cielesne ma odpowiadać swojej immanentnej celowości i ludzkiej godności. W stosunkach przedmałżeńskich tej właściwej celowości pożycia seksualnego nie dostrzega się, przeciwnie, tu wyklucza się potomstwo pozytywnym aktem. W takiej sytuacji miłość kochanków nigdy nie osiąga pułapu miłości rodzicielskiej, jaką jest miłość małżeńska. Cięża jest tą sytuacją, której kochankowie naprawdę nie chcą. A jeżeli mimo to trafi się dziecko, to będzie ono cierpieć z powodu niedojrzałości i niestałości związku takich rodziców<sup>8</sup>. Tylko dojrzałe praktykowanie cnoty czystości przedmałżeńskiej pozwala na godne i odpowiedzialne podejście do problemu poczęcia dziecka.

Stosunki seksualne tak do końca nigdy nie są sprawą dwojga. Zawsze można mówić o społecznym charakterze pożycia dwojga osób. Przychodzące na świat dziecko stawia przed społeczeństwem poważne zadania materialne: odżywki, żłobek, szkoła, praca, mieszkanie, itd. Jeżeli jest to związane z normalnym funkcjonowaniem rodziny, ta odpowiedzialność jest jakoś rozłożona, rodzice mogą liczyć na pomoc państwa, a społeczność lokalna na odpowiedzialne zaangażowanie rodziców w wychowanie.

Wielce tragicznym skutkiem życia seksualnego przed małżeństwem jest usunięcie przedślubnej ciąży. Jest to zniszczenie życia nowego człowieka, obywatela, zniszczenie zdrowia i radości życia tej kobiety oraz wielu osób, które tego czynu dopuściły się. Specjaliści twierdzą, że dwie trzecie podobnych przypadków kończy się niepłodnością kobiety na całe życie. Inne konsekwencje społeczne pożycia seksualnego przed małżeństwem to: samotne matki, dzieci bez ojców, płacenie alimentów, łatwość zdrady i rozwodów, rozszerzanie się różnych chorób wenerycznych.

W sytuacji przedślubnej żadne prawo nie chroni tego związku, a społeczeństwo nie wie, co o nim sądzić. Dopiero ślub związany jest z podjęciem uroczystej decyzji i wzięciem pełnej odpowiedzialności. Ślub jest publiczną deklaracją i uroczystą przysięgą miłości, a to niesie z sobą określone konsekwencje prawne, które bronią interesów mężczyzny, kobiety i dziecka.

#### 1.4. Tworzenie klimatu sprzyjającego czystości przedmałżeńskiej

Kościół apeluje do rodziców, wychowawców i tych wszystkich, którzy powinni dbać o dobro społeczności ludzkiej, aby tworzyli klimat sprzyjający czystości. W związku z tym należy unikać w nowoczesnych środkach społecznego przekazu tego wszystkiego, co podnieca zmysły i podsyca rozwiązłość obyczajów. Wszelkie formy pornografii powinny spotkać się z otwartym i jednoگłosnym potępieniem ze strony tych

<sup>8</sup> Por. A. Marcol, dz. cyt., s. 144.

wszystkich, którzy dbają o rozwój kultury społecznej i obecność wartości duchowych w codziennym życiu.

Rodzice poprzez wychowanie swoich dzieci nie powinni stwarzać okazji do naruszenia czystości przedmałżeńskiej. Dochodzi do takich przykrych sytuacji szczególnie wtedy, kiedy rodzice bez skrupulów starają się o własne mieszkania dla swych dorosłych synów i córek, w których mogliby bez przeszkód zamieszkać ze swoją przyjaciółką lub przyjaciелеm. Podobny problem dotyczy korzystania przez rodziców i wychowawców z prasy i programów telewizyjnych. Należy zwrócić uwagę, aby przedstawiana treść - na płaszczyźnie wiary i moralności - była zgodna z nauczaniem Kościoła i wpływała pozytywnie na kształtowanie osobowości z odpowiedzialnym patrzeniem na sprawy płciowości i instytucję małżeństwa.

Wielka odpowiedzialność spoczywa w tej materii także na elitach rządzących, ponieważ „im to przed wszystkim powierzone zostało najważniejsze zadanie ochrony dobra wspólnego i oni mogą tak wiele uczynić dla ratowania dobrych obyczajów... Nie pozwólcie stanowczo, żeby w życie rodziny, tej podstawowej komórki społeczeństwa, wprowadzono ustawowo praktyki sprzeczne z prawem naturalnym i Boskim!”<sup>9</sup>.

### 1.5. Czystość przedmałżeńska a sakramentalność małżeństwa

Właściwe widzenie małżeństwa, jego istoty, natury i celów, domaga się przyjęcia i realizowania wartości, jaką jest czystość przedmałżeńska. Małżeństwo jest doskonałym symbolem stosunku Boga do ludzi. To małżeństwo należy rozumieć jako trwanie męża i żony we wzajemny uścisku. Dlatego nie są dozwolone stosunki pozamałżeńskie. „Tego rodzaju stosunki nie są bowiem wyrazem pełnej jedności dwojga ludzi, lecz tylko stwarzają jej pozór”<sup>10</sup>. Relacja Stwórcy do człowieka może być przedstawiana na wzór męża kochającego swą żonę. Człowiek powinien odnosić się do Chrystusa, jak kochająca do oblubienica. Nie da się tego właściwie zrozumieć bez odniesienia się do płaszczyzny sakramentalnej.

Jan Paweł II, ukazując głęboki wymiar małżeństwa, powiedział: „Wszystkie sakramenty Nowego Przymierza swój prawzór znajdują niejako w małżeństwie, jako prasakramencie. Po drugie, małżeństwo jest sakramentem nie tylko dlatego, że stanowi model, odbicie, prawzór relacji między Bogiem i człowiekiem, ale także z tej racji że jest w nim rzeczywiście obecne to, czego dokonało odkupienie: nowa, tajemnicza, dosłownie nadprzyrodzona jakość miłości. Miara prawdziwej miłości

---

<sup>9</sup> Paweł VI, *Humanae vitae. O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego* (HV), w: *W trosce o życie*, dz. cyt., nr 23.

<sup>10</sup> A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, dz. cyt., s. 45.

oblubieńczej znajduje swoje najgłębsze źródło w Chrystusie, który jest Oblubieńcem swej Oblubienicy – Kościoła”<sup>11</sup>. Ludzie, którzy dbają o czystość przedmałżeńską wiedzą, że jest to słuszna droga prowadząca do płodnej miłości dwojga ludzi, która w małżeństwie jest także znakiem i obecnością Tego, który jest źródłem wszelkiej miłości.

## 2. WARTOŚĆ WIERNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ JAKO OBOWIĄZEK MIŁOŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI

Małżeństwo dwojga ochrzczonych jest realnym symbolem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, zjednoczenia nie czasowego czy „na próbę”, ale wiernego na całą wieczność. Pomiędzy dwojgiem ochrzczonych nie może więc istnieć inne małżeństwo, aniżeli nierozzerwalne<sup>12</sup>.

### 2.1. Wierność jako wzór miłości Boga do Kościoła

Przy zawieraniu małżeństwa kobieta i mężczyzna ślubują sobie wierność. O obowiązku tym mówi Boże przykazanie „nie będziesz cudzołożył” (Wj 20, 24; Pwt 5, 18). Chrystus potwierdza to przykazanie i podkreśla, że cudzołóstwem jest już samo pożądanie kobiety (por. Mt 5, 28). Św. Paweł dodaje, że cudzołóstwo jest profanacją świętości związku ukształtowanego na wzór miłości Chrystusa do Kościoła.

Obowiązek wierności małżeńskiej wypływa już z samego charakteru związku małżeńskiego, uświęconego sakramentem Chrystusowym<sup>13</sup>. Miłość Boża zawsze wierna staje się wzorem wiernej miłości, jaka powinna łączyć małżonków. Miłość małżonków zmierza „do jedności osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza. Wymaga ona nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności”<sup>14</sup>. Grzech, który może zniszczyć czy zranić przymierze małżeńskie, staje się obrazem niewierności ludu wobec swego Boga.

Dar sakramentu jest powołaniem i przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, aby byli sobie wierni na zawsze, ponad wszelkie próby i trudności, podporządkowując wszystko woli Bożej: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6). Dokumenty II Soboru Watykańskiego przypominają, że Chrystus poprzez sakrament małżeństwa

<sup>11</sup> Jan Paweł II, List Apostolski „*Mulieris dignitatem*”, w: *Wybór Listów Ojca świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, nr 24.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska „*Familiaris consortio*” (FC), Katowice 1981, nr 80.

<sup>13</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (KKK), Poznań 1994, nr 2365.

<sup>14</sup> *Familiaris consortio*, nr 13.

pozostaje z nimi, aby przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałą wierność. Łaska sakramentalna umacnia i przygotowuje małżonków do wypełniania obowiązków ich stanu, a jednocześnie pozwala na wspólne uwielbianie Boga<sup>15</sup>.

Decyzja zaangażowania całego życia w nierozzerwalnej miłości i bezwarunkowej wierności zakłada w rzeczywistości postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej. Taka postawa nie jest możliwa bez specjalnej pomocy – łaski sakramentalnej. Łaska Boża w sposób szczególny jest potrzebna w momencie, kiedy jeden ze współmałżonków popadnie w nałóg alkoholizmu czy w inne uzależnienie.

Małżonkowie chrześcijańscy, dzięki łasce sakramentalnej, zostali powołani do dawania świadectwa bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej we współczesnym świecie. Na szczególną uwagę zasługują ci małżonkowie, którzy, opuszczeni przez partnera, dzięki nadziei chrześcijańskiej i wierności Bogu, nie wstąpili w nowy związek. Samotność i inne trudności są często udziałem małżonka odseparowanego, zwłaszcza gdy nie ponosi on winy i rozwiedzionego. Osoby takie, nie zawierając nowego związku, poświęcają się spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wypływają z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego. Ich świadectwo powinno ukazywać wielką wartość wspólnoty małżeńskiej, jak również dawać szansę wszystkim tym, którzy nieustannie walczą o zachowanie jedności i nierozzerwalności w życiu małżeńskim.

Małżeństwo chrześcijańskie, które cechuje jedność, nierozzerwalność, wierność, nie może mieć nic wspólnego z poligamią. Przekreśla ona bowiem zamiysł Boży, objawiony nam na początku o „równej godności osobowej mężczyzny i kobiety, oddających się sobie w miłości całkowitej, a przez to jedynej i wyłącznej”<sup>16</sup>. Głębokie zjednoczenie, będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków. Nauczanie Katechizmu przypomina, że „chrześcijanin, uprzednio żyjący w poligamii, jest odpowiedzialny ze sprawiedliwości za wypełnienie z całą powagą zobowiązań podjętych wobec swoich dawnych żon i swoich dzieci”<sup>17</sup>.

## 2.2. Potrzeba pielęgnacji wierności w szczególnych okolicznościach

Wierność małżeńska zostaje zagrożona lub wystawiona na próbę w szczególnych okolicznościach:

- emigracja całych rodzin lub poszczególnych członków – współmałżonka w poszukiwaniu pracy;

---

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, nr 49.

<sup>16</sup> *Familiaris consortio*, nr 19.

<sup>17</sup> KKK, nr 2387.



- przymusowe długie przebywanie poza domem: wojskowi, marynarze, podróżujący, więźniowie, uchodźcy;
- małżeństwa z dziećmi upośledzonymi lub dotkniętymi narkomanią;
- rodziny alkoholików;
- małżeństwa wyobcowane ze swego środowiska kulturowego i społecznego;
- małżeństwa podzielone ideologicznie;
- rodziny, które nie utrzymują kontaktu z parafią;

### 2.3. Wybór rytmu naturalnego wzmocnieniem wierności małżeńskiej

Wyrazem uczciwości i wierności małżeńskiej jest wybór rytmu naturalnego, szczególnie w sytuacji braku pełnej gotowości na przyjęcie dziecka w życiu rodzinnym. Takie spojrzenie na płciowość ludzką pociąga za sobą akceptację cyklu biologicznego kobiety, a w związku z tym mowa jest o dialogu, wzajemnym poszanowaniu, wspólnej odpowiedzialności. Przyjęcie cyklu i dialogu oznacza uznanie charakteru duchowego i cielesnego wspólnoty małżeńskiej, a co najważniejsze przeżywanie miłości osobowej w wierności<sup>18</sup>. W tym kontekście płciowość ludzka jest uszanowana i rozwinięta w wymiarze ludzkim i nie ma mowy o traktowaniu jej na sposób przedmiotowy, jak to odbywa się na przykład w przypadku stosowania środków antykoncepcyjnych.

Naturalna metoda kierowania płodnością związana jest z powściągliwością seksualną. Ta ostatnia wymaga od małżonków wiele, ale też daje im wiele i tym również różni się od antykoncepcji. Budzi większy szacunek dla współmałżonka, uczy osobowego bycia z sobą oraz sztuki panowania nad sobą.

### 2.4. Stosowanie antykoncepcji zniszczeniem wierności małżeńskiej

Wielkim zagrożeniem dla wierności małżeńskiej jest stosowanie środków antykoncepcyjnych. Antykoncepcja jest ingerencją w funkcjonowanie organizmu kobiety lub mężczyzny, która zarówno w przewidywaniu zbliżenia cielesnego, jak i podczas jego spełnienia czy w rozwoju jego naturalnych skutków miałaby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiła środek prowadzący do jego celu<sup>19</sup>. „Przez działanie antykoncepcyjne małżonkowie nie tylko odrzucają otwartość na życie, ale fałszują wewnętrzną prawdę miłości małżeńskiej powołanej do całkowitego

---

<sup>18</sup> Por. *Familiaris consortio*, nr 32.

<sup>19</sup> Por. *Humanae vitae*, nr 14.

osobowego daru”<sup>20</sup>. Antykoncepcja powoduje degradację aktu małżeńskiego, gdzie liczą się tylko doznania seksualne i kształtuje postawę egoistyczną, ponieważ małżonkowie myślą tylko o własnych doznaniach.

Antykoncepcja sprzyja niewierności małżeńskiej, przygotowuje podłoże do zdrady. Mężczyzna, który nie jest zdolny do zachowania okresów wstrzemięźliwości seksualnej, na przykład podczas naturalnej regulacji poczęć, nie daje żonie gwarancji, że nie ulegnie pokusie współżycia z inną kobietą. Trzeba zaznaczyć, iż w życiu małżeńskim istnieją naturalne sytuacje, kiedy współżycie jest niemożliwe, np. choroba jednego z małżonków, rozłaka na jakiś czas, wysoka ciąża, okres połogu... W tym okresie wielką rolę odgrywają wierność i wzajemne zaufanie.

Niektórzy zwolennicy środków antykoncepcyjnych podkreślają, że istnieje zbieżność pomiędzy stosowaniem naturalnego rytmu biologicznego a antykoncepcją. Otóż w obu przypadkach chodzi o świadome i wyraźnie zamierzone uniknięcie poczęcia. Mimo to między tymi dwoma sposobami zachodzi istotna różnica. Nie jest nią sposób postępowania, lecz nastawienie wewnętrzne. Jest to różnica postaw, a nie metod, różnica, jaka istnieje między akceptacją a negacją tego, co w akcie seksualnym jest naturalne, bo oparte na strukturze płci. W encyklice „*Humanae vitae*” czytamy: „W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia!”<sup>21</sup>.

## 2.5. Wierność zagrożona przez pornograficzne upodobania współmałżonka

W pożyciu małżeńskim zdarza się – pod wpływem różnych czasopism i filmów pornograficznych – że współmałżonek, najczęściej mąż, onanizuje się. W takiej sytuacji żona czuje się odepchnięta, zdradzona, nieważna. Do tego dochodzą nierzadko prośby czy żądania współżycia seksualnego, dalekiego od normalnych stosunków płciowych. W takim małżeństwie trudno jest dostrzec wierność właściwie rozumianą. Pojawia się forma bezwstydu, która polega na tym, że ktoś przestaje się wstydzić czynionego przez siebie zła albo domaga się tego, żeby czynienie zła uznać za coś normalnego.

Często w takiej sytuacji formułuje się różne pretensje pod adresem Pana Boga, że Jego Przykazania są takie „nieżyciowe” albo że to On sam jest winien naszych grzechów. Już Adam próbował obciążać Stwórcę swoim

---

<sup>20</sup> *Familiaris consortio*, nr 32.

<sup>21</sup> *Humanae vitae*, nr 16.

grzechem: „Niewiasta, która ty postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z drzewa i zjadłem” (Rdz 3, 12).

W pożyciu małżeńskim, w którym dochodzi do uzależnienia się od pornografii, błędem jest przyzwalanie na bycie używaną przez męża do zaspokojenia jego potrzeb seksualnych. Nie wypędza się diabła przy pomocy Belzebuba ani skłonności seksualnych nie usunie poprzez doradzanie rozpusty męsko – damskiej<sup>22</sup>. Poza tym występuje tu problem egocentrycznego nastawienia na zaspokajanie potrzeby seksualnej, z pominięciem - a nawet z podeptaniem - praw i godności współmałżonka. Dla zachowania chrześcijańskiej atmosfery życia małżeńskiego, pełnego miłości i wierności, Kościół zachęca do okazywania takiemu uzależnionemu współmałżonkowi wiele szacunku, przyjaźni, tego wszystkiego, co nazywa się miłością bliźniego. Jest to bardzo ważne, ponieważ zranienia w dziedzinie seksualnej zdradzają jakąś nieumiejętność prawdziwego dawania siebie innym.

## 2.6. Zdrada małżeńska zniszczeniem wierności

Trwanie w wierności małżeńskiej domaga się pielęgnowania i podtrzymywania bliskich związków miłości małżeńskiej. Od strony negatywnej obowiązek wierności żąda unikania okazji do zdrady oraz zerwania wszelkich relacji, które mogłyby do niej doprowadzić. Małżonkowie powinni strzec swej wspólnoty przed licznymi zagrożeniami zewnętrznymi (styl życia, masmedia), jak i przed niebezpieczeństwem grożącym od wewnątrz, czyli przed własną słabością. Występuje ona szczególnie w sytuacjach kryzysu miłości, kiedy małżonek okazuje się niewiernym miłości małżeńskiej czy też w pożyciu seksualnym wykazuje brak elementarnej kultury. W takich momentach wielką rolę odgrywa wytrwała i wielkoduszna miłość, gotowa do ponoszenia licznych ofiar.

Zdrada małżeńska jest poważnym wykroczeniem przeciwko wierności i miłości małżeńskiej. Następuje złamanie przysięgi małżeńskiej i zaprzeczenie świętości sakramentu. Cudzołóstwo narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymując umowy znajdującej się u jego podstaw oraz naraża dobro dzieci, które potrzebują trwałego związku rodziców<sup>23</sup>.

Współmałżonek, dochowujący wierności, odczuwa zdradę małżeńską jako wielką krzywdę, upoważniającą go do zerwania wspólnoty miłości. Ale nikt nie może zwolnić małżonka od obowiązku dochowania wierności, nawet

---

<sup>22</sup> Por. J. Salij, *Małżeństwo – rozwód – związki niesakramentalne*, Poznań 2000, s. 53.

<sup>23</sup> Por. KKK nr 2381.

gdy współmałżonek związał się z kimś innym. Moralność chrześcijańska, odwołująca się do nauczania Chrystusa, podpowiada potrzebę przebaczenia krzywd bliźniemu, a w przypadku małżonków – przebaczenia zdrady.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że cudzołóstwo poważnie zagraża trwałości małżeństwa i wspólnocie rodzinnej. Kościół nawołuje i zachęca małżonków do dawania świadectwa wierności, co jest „jednym z najcenniejszych i najpiękniejszych zadań małżonków chrześcijańskich naszych czasów”<sup>24</sup>. W przypadku zdrady małżeńskiej, cudzołóstwa, Kościół naśladuje Miłosiernego Ojca i w sakramencie pojednania Chrystusową mocą dźwiga grzesznika z jego upadku, a zdradzony współmałżonek, wzmocniony łaską sakramentalnego małżeństwa, powołany jest do okazania przebaczenia.

### 3. WOLNE ZWIĄZKI ZAPRZECZENIEM CNOTY CZYSTOŚCI I WIERNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

O rzeczywistych wolnych związkach mówi się wówczas, kiedy dochodzi do związku pomiędzy mężczyzną i kobietą (ostatnio również między osobami tej samej płci) poza jakąkolwiek więzią instytucjonalną, cywilną czy religijną. Niektóre osoby twierdzą, że są niemal przymuszone do tego rodzaju życia przez trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe i religijne, ponieważ zawarcie małżeństwa naraziłoby je na utratę korzyści materialnych czy dyskryminację. Spotkać można także osoby w związkach wolnych z tej racji, że mają pogardę do instytucji małżeńskiej, do rodziny, porządku społeczno – politycznego czy też szukają szczególnej przyjemności poza życiem małżeńskim. Mówi się także o pewnej niedojrzałości psychicznej, która sprawia że są zbyt niepewni, by zawrzeć trwałe i ostateczne związki. W takich związkach wierność jest swoiście rozumiana i związana jest raczej z jakąś korzyścią czy przyjemnością.

Konsekwencje takiego podejścia do małżeństwa, a raczej do wspólnego życia płciowego poza instytucją małżeńską, są religijno – moralne i społeczne. Te pierwsze podkreślają: zatracenie religijnego sensu małżeństwa widzianego w świetle Przymierza Boga z Jego ludem, pozbawienie łaski sakramentalnej, zgorzenie. Konsekwencje społeczne to zniszczenie samego pojęcia rodziny, osłabienie poczucia wierności, także wobec społeczeństwa, możliwość psychicznych urazów u dzieci, wzrastanie w egoizmie.

---

<sup>24</sup> *Familiaris consortio*, nr 20.

## ZAKOŃCZENIE

Przed człowiekiem wierzącym i każdym, kto rozumie znaczenie trwałego, pełnego miłości i zaufania, związku małżeńskiego stoi poważne zadanie ukazywania wartości czystości przedmałżeńskiej i wierności między małżonkami. Widząc kondycję współczesnej rodziny czy też człowieka pozbawionego domu i ciepła rodzinnego, należałoby dołożyć wszelkich starań, aby uczyć kultury czystości młodych ludzi, przygotowujących się do zawarcia związku małżeńskiego. Ma to być czas przedstawiania miłości, pełnej odpowiedzialności za drugą osobę i wyrażającej się troską o nią. Mimo różnych przeciwności czy zagrożeń będzie to związek szczęśliwy, jeżeli obie strony okażą dobrą wolę i otworzą się na działanie łaski Bożej.

Ta szczególna pomoc widoczna jest w związku dwojga osób, połączonych sakramentem małżeństwa. Miłość i wierność małżonków kształtuje się na wzór miłości Boga do Kościoła. Dzięki łasce sakramentalnej małżonkowie okazują sobie wzajemne zaufanie, nawet w sytuacjach trudnych, jak konieczna rozłąka, choroba, kłopoty finansowe, problem bezpłodności. Będąc dla siebie nierozłącznym wsparciem, nie tylko dają świadectwo komunii małżeńskiej, gdzie nie ma miejsca na antykoncepcję czy zdradę, ale służą pomocą także innym związkom, które z różnych powodów zagubiły wartość, sens i cele życia małżeńskiego.

## DIE WICHTIGKEIT DER KEUSCHEIT UND DER EHELICHE TREUE

### Zusammenfassung

Jesus ist gekommen, um die Schöpfung in der ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. In der Bergpredigt legt er den Plan Gottes entschieden aus: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüster ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5, 27-28).

Das Sakrament der Ehe nimmt den Mann und die Frau in die Treue Christi zu seiner Kirche hinein. Durch die eheliche Keuschheit bezeugen sie vor der Welt dieses Mysterium. Die Ehegatten schenken sich einander endgültig und ganz. Sie sind nicht mehr zwei, sondern bilden fortan einziges Fleisch. Der von den Ehegatten in Freiheit geschlossene Bund verpflichtet sie, an seiner Einheit und Unauflöslichkeit festzuhalten.

Die eheliche Liebe verlangt von Natur aus von den Gatten unverletzliche Treue. Das ergibt sich aus der gegenseitigen Hingabe, in der die beiden Gatten sich einander schenken. Liebe will endgültig sein. Sie kann

nicht bloss „bis auf weiteres“ gelten. Der tiefste Grund liegt in der Treue Gottes zu seinem Bund und in der Treue Christi zu seiner Kirche. Durch das sakrament der Ehe werden die Gatten fähig, diese Treue zu leben und sie zu bezeugen.

Ks. Marek Paluszkiwicz  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

## OJCOWSKIE PRAWA I OBOWIĄZKI W ŚWIETLE ADHORTACJI JANA PAWŁA II „REDEMPTORIS CUSTOS”

Czasy współczesne charakteryzują się głębokim kryzysem ojcostwa, który wyraża się nie tylko postawą i zachowaniem samych mężczyzn, ale także kryzysem małżeństwa i rodziny, która jest fundamentem dojrzałego i odpowiedzialnego ojcostwa. Analizując kryzys ojcostwa dochodzi się do stwierdzenia, że najgłębszą jego przyczyną jest kryzys współczesnego człowieka, kryzys, który Jan Paweł II w liście apostoelskim *Tertio Millennio Adveniente* określał jako *kryzys cywilizacji*. Mówiąc o przyczynach tego kryzysu papież wskazywał na to, iż człowiek zapomniał o Bogu Ojcu, lub zepchnął Go na ubocze.<sup>1</sup> Zapomnienie jak i odrzucenie wiary w Boga Ojca jako prazródła ludzkiego istnienia i ludzkiej miłości w swej konsekwencji uderza w człowieka oraz w zasadnicze jego więzi, które były i są u podstaw jego życia: więzi małżeńskie, rodzinne, ojcowskie i macierzyńskie. Bez Boga Ojca człowiek przestaje rozumieć siebie jak i własne powołanie do miłości i przekazywania życia.<sup>2</sup> Tę właśnie destrukcję rodziny zarzucał Jan Paweł II współczesnej cywilizacji: dzisiaj „kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny. Dzieci stają się przeszkodą dla rodziców. Rodzina staje się instytucją ograniczającą wolność swoich członków”.<sup>3</sup> Taka cywilizacja „to cywilizacja skutków – pisał dalej papież – *cywilizacja «rzeczy»*, a nie osób, cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy”.<sup>4</sup>

Odrzucenie Boga jako Ojca rzuca cień na ojcostwo ludzkie, na miłość ojcowską. Wszystkie bowiem „nawet najbardziej naturalne zasady i prawa, którymi dotychczas kierowała się miłość ojcowska, stają się

<sup>1</sup> Jan Paweł II, List apostoelski *Tertio Millennium Adveniente* (dalej TMA), Watykan 1994, 52.

<sup>2</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999, s. 47.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, Częstochowa 1994, s. 62.

<sup>4</sup> Tamże.

relatywne i względne. Wszystko, co ludzie robią wbrew Bogu i Jego prawom wpisanym w człowieka, obraca się przeciw nim samym także wówczas, kiedy szukają w tym większego własnego szczęścia. Człowiek nie jest bowiem zdolny do tworzenia nowych zasad i praw dla miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Może jedynie odkrywać, przyjmować i wprowadzać w życie te, które Bóg swoim aktem stwórczym w nim wszczepił”.<sup>5</sup> Stąd też trzeba współczesnemu człowiekowi na nowo „odnaleźć Boga jako Ojca, wejść z Chrystusem w doświadczenie synostwa”,<sup>6</sup> a to z kolei pozwoli na nowo odkryć godność ludzkiego ojcostwa.

Niniejszy artykuł, którego tematem jest: „Ojcowskie prawa i obowiązki w świetle adhortacji Jana Pawła II *Redemptoris Custos*” jest właśnie próbą ukazania ojcowskich praw i obowiązków w świetle „autentycznego ojcostwa”<sup>7</sup> św. Józefa. Mimo licznych pozycji przedstawiających ojcostwo ludzkie, wydaje się uzasadnionym podjęcie tematu godności ojcostwa w świetle adhortacji *Redemptoris Custos*, w której to Jan Paweł II mówiąc o Oblubieńcu Maryi, który równocześnie jest prawnym opiekunem Jezusa, wskazywał na powiązanie ojcostwa ludzkiego z ojcostwem Boga, «od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi» (por. Ef 3,15).<sup>8</sup> To zaś Boskie Ojcostwo jest z kolei podstawą godności ludzkiego ojcostwa.

Materiałem źródłowym powyższego artykułu jest opublikowana 15 sierpnia 1989 roku adhortacja apostolska Jana Pawła II *Redemptoris Custos*. Drugą część materiału bibliograficznego stanowią dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz niektóre Encykliki, Adhortacje i Listy apostolskie Jana Pawła II. Dokumentami Soboru Watykańskiego II, które wykorzystane zostały w artykule są: Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W opracowaniu wykorzystane są następujące Encykliki, Adhortacje i Listy apostolskie Jana Pawła II: *Laborem Exercens*, *Familiaris consortio*, *List do rodzin*, *Tertio millennio adveniente*. Trzecią część materiału bibliograficznego stanowi literatura pomocnicza, zawierająca opracowania dotyczące ojcostwa Bożego i związanego z nim ojcostwa ludzkiego.

## 1. BÓG SWOJĄ OPATRZNOŚCIĄ WSZYSTKO TO CO STWORZYŁ ZACHOWUJE ORAZ KIERUJE

Bóg Stwórca wszelkiego stworzenia jest Tym, który ma pierwszą i wyjątkową władzę nad wszystkim tym, co jest stworzone. On bowiem

---

<sup>5</sup> J. Augustyn, *Ojcostwo. Aspekty*, dz. cyt., s. 49.

<sup>6</sup> G. Danneels, *Gdy ojciec znika, dzieci trzęsą się z zimna*, List Nr 10/1996, s. 11.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris Custos* (dalej RC), Watykan 1989, 21.

<sup>8</sup> RC nr 8.



„powołał z nicości do istnienia wszystko, co zaistniało poza Nim. Na tym jednakże akt stwórczy Boga się nie kończy. To, co powstało z nicości, pozostawione sobie samemu wróciłoby do nicości, gdyby nie było podtrzymywane w istnieniu przez Stwórcę. W istocie Bóg, który stworzył wszechświat, stwarza go w dalszym ciągu podtrzymując jego istnienie. To podtrzymywanie jest ciągłym stwarzaniem (*conservatio est continua creatio*)”,<sup>9</sup> stwarzaniem, w którym, jak uczy Sobór Watykański II, „Bóg swoją Opatrznością wszystko to co stworzył zachowuje oraz kieruje”.<sup>10</sup> Boże Objawienie Starego i Nowego Testamentu ukazuje dwa elementy zawierające się w pojęciu Bożej Opatrzności: „element troski («zachowuje»), a równocześnie element władzy («kieruje»). Te dwa elementy wzajemnie się przenikają. Bóg jako Stwórca posiada w stosunku do całego stworzenia władzę najwyższą (*dominium altum*) — określenie analogiczne do suwerennej władzy władców ziemskich. Wszystko bowiem, co stworzone, z racji samego stworzenia należy do Boga jako Stwórcy. Konsekwentnie więc od Niego też zależy. Poniekąd bardziej jest «Boże», a później «swoje». Zachodzi to w sposób tak radykalny i całkowity, że zdecydowanie przerasta każdą analogiczną zależność między władcą a poddanymi na ziemi. Władza Stworzyciela („kieruje”) wyraża się jako troska Ojca („zachowuje”). W tym zawiera się niejako sam rdzeń prawdy o Bożej Opatrzności. [...] Opatrzność Boża jest bowiem «władzą pełną troski», odpowiada zaś odwiecznemu planowi mądrości i miłości w kierowaniu światem stworzonym, a w szczególności «losami ludzkiej wspólnoty». Owa «troskliwa władza» Bożej Opatrzności jest z jednej strony pełna mocy, równocześnie zaś pełna dobroci. Wedle wyrażenia Księgi Mądrości przytoczonego w tekście Soboru Watykańskiego I: «z mocą (*fortiter*) i pełnią dobroci (*suaviter*) sięga od krańca do krańca» (por. Mdr 8,1), czyli ogarnia, wspiera, strzeże i — według innego porównania biblijnego — karmi niejako wszystko, co stworzone”.<sup>11</sup> Innymi słowy, Bóg swą troskliwą i pełną dobroci władzę, objawia ojcowską troską wychowania swojego ludu, co z kolei realizuje nauczając, strzegąc, karmiąc jak i karcąc go. Podkreśla to prorok Ozeasz, ukazując Boga nauczającego lud chodzenia i pochylającego się nad nim, aby dać mu pokarm: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. (...) A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem; oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich. Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę - schyliłem się ku niemu

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Katechezy. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki 1999, s. 162.

<sup>10</sup> *Dei Filius*, rozdz. I (Denz., 3003), cyt. za: Jan Paweł II, *Katechezy. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 165.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Katechezy. Bóg Ojciec*, dz. cyt., s. 165.



i nakarmiłem go” (Oz 11,1-4). Aspekt wychowawczy ojcostwa Bożego ukazuje się wyraźnie w Księdze Przysłów: „Synu mój, nie zapomnij mych nauk, twoje serce niech strzeże nakazów, bo wiele dni i lat życia i pełni ci szczęścia przyniosą. (...) Upomnieniem Pańskim nie gardź, mój synu, nie odrzucaj ze wstrętem strofowań. Bowiem karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3,1-2; 11-12).

## 2. Z PRZYWILEJEM WŁADZY OJCOWSKIEJ WIĄŻĄ SIĘ RÓWNIEŻ OBOWIĄZKI

Bóg, Pan wszelkiego stworzenia przez nakaz dany *pierwszym rodzicom*, aby czynili sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28), daje człowiekowi udział w swojej własnej władzy nad światem stworzonym, niejako dzieli się z człowiekiem władzą, która z samej natury tylko Jemu się należy.

Bóg Ojciec powierzając swojego Syna-Jezusa pod opiekę Józefa, przyznaje mu równocześnie ojcowską władzę nad Jezusem.<sup>12</sup> Z przywilejem władzy ojcowskiej wiążą się również obowiązki, jakie ona nakłada na domniemanego ojca Jezusa. Na nim to spoczywało „wzniosłe zadanie «wychowania», czyli żywienia i odziewania Jezusa, nauczania Go Prawa i zawodu, zgodnie z powinnościami przypadającymi ojcu”.<sup>13</sup>

Podobnie jak niegdyś Bóg powierzył swojego Syna opiece Józefa, tak teraz powierza swoje dzieci opiece ojców ziemskich, których obdarowuje ojcowską władzą. Jednak tak jak w przypadku Józefa, tak i tutaj z tą władzą wiążą się pewne prawa i obowiązki. Bóg, który na przestrzeni wieków objawił się jako Ten, który mając władzę nad człowiekiem, równocześnie troszczy się o niego, chroni go, karmi i wychowuje, oczekuje, aby każdy ojciec ziemski w podobny sposób jak On wykonywał swoją władzę. Tak więc obowiązkiem a zarazem prawem każdego mężczyzny, który od Boga otrzymał władzę ojcowską jest wychowanie dzieci, zapewnienia im poczucia bezpieczeństwa, szacunku, godności ludzkiej, odpowiednich środków finansowych niezbędnych do życia.

Święty Józef jest tym, który w możliwie jak najlepszy dla człowieka sposób wywiązał się z obowiązków, które nałożył nań Bóg, obdarzając go ojcowską władzą nad Jezusem. Dzięki temu «dokładnemu» wypełnieniu poleceń Ojca, święty Józef, dla ojców ziemskich, staje się wzorem ziemskiego ojca. On to będąc posłusznym wezwaniu Bożemu podejmuje się

---

<sup>12</sup> Zob. RC nr 8.

<sup>13</sup> RC nr 16.

zadania wychowania Jezusa, czyli „żywienia i odziewania, nauczania Go Prawa i zawodu, zgodnie z powinnościami przypadającymi ojcu”.<sup>14</sup>

Jednak tak jak Józef, nie sam, ale wraz z Maryją, Matką Jezusa, realizuje «powinność przypadającą ojcu», tak również ojciec ziemski wspólnie z matką ma obowiązek podjęcia tej trudnej misji wychowania człowieka. Uczy o tym ostatni Sobór mówiąc: „Rodzice [...]w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci”.<sup>15</sup>

Jednak, aby w pełni rodzice mogli wypełnić swoje obowiązki wychowawcze względem Boga i społeczeństwa, związek ich musi być – na wzór związku Józefa z Maryją – uświęcony sakramentem małżeństwa. W sakramencie małżeństwa bowiem, mąż i żona odnajdują nową i specjalną pomoc w posłannictwie wychowawczym, gdyż ten sakrament „konsekuje ich do prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, to znaczy powołuje ich do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza, a także w macierzyńskiej miłości Kościoła, wzbogaca ich darami mądrości, rady, męstwa i wszystkimi innymi darami Ducha Świętego po to, ażeby pomogli dzieciom w ich ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu”.<sup>16</sup>

Ojciec, jako głowa rodziny jest w sposób szczególny odpowiedzialny za wychowanie swoich dzieci. On to jako wychowawca jest „osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostołstwo. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”.<sup>17</sup>

### 3. MIŁOŚĆ JAKO PIERWSZY OBOWIĄZEK OJCA

Pierwszym zasadniczym obowiązkiem ojca rodziny, obowiązkiem, który wypływa z obowiązku wychowania jest miłość, jaką powinien on darzyć swoje dzieci. Ojcowskiej miłości oczekiwał również Jezus,<sup>18</sup> który narodziny się w rodzinie doświadcza jej ze strony Józefa, który „otacza Jezusa całą naturalną miłością i czułą troskliwością, jaka może się zrodzić

<sup>14</sup> RC nr 16.

<sup>15</sup> Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 3.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (dalej FC), Watykan 1981, 38.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt., s. 83.

<sup>18</sup> RC nr 27.

w sercu ojca”.<sup>19</sup> Podobnie i ojciec ziemski wpatrzony w przykład Józefa powinien w «pierwszym rzędzie» pokochać swoje dzieci. Miłość bowiem „znajduje w dziele wychowawczym wypełnienie doskonałej służby życiu: miłość rodzicielska od początku staje się duszą, a przez to i normą, która inspiruje i nadaje kierunek całej konkretnej działalności wychowawczej, ubogacając ją tak cennymi owocami miłości, jak czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i duch ofiary”.<sup>20</sup>

Proces wychowania dziecka tak religijny jak i ogólnoludzki „domaga się właściwie ustawionego autorytetu ojcowskiego”.<sup>21</sup> Autorytet ojca stanowi istotny element w wychowaniu dziecka, gdyż jakiegokolwiek wychowanie zakłada choćby minimum autorytetu ojcowskiego.<sup>22</sup> Jedynym zaś trwałym fundamentem tego autorytetu są własne postawy życiowe ojca, jego osobisty przykład, na którym dziecko może się wzorować.<sup>23</sup> Przykładem właściwie ustawionego autorytetu ojca w rodzinie jest przykład *Rodziny nazaretańskiej*. Świadczą o tym lata ukrytego życia Jezusa, o których mówi Ewangelista (po wydarzeniu w świątyni Jerozolimskiej): „poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany” (Łk 2,51). Był im poddany, czyli był posłuszny Józefowi i Maryi. To posłuszeństwo niezbitnie wynikało z autorytetu, jaki w Jego oczach mieli Jego rodzice. W Józefie, swoim «opiekunie» widział „wcielony wzór posłuszeństwa – po Maryi – który wyróżnił się wiernym wypełnieniem Bożych przykazań”;<sup>24</sup> widział w nim świetlany przykład życia wewnętrznego,<sup>25</sup> oddanie pracy, jak również «ojcowską» miłość, która z pewnością wpływała na «synowską» miłość Jezusa.<sup>26</sup> Naturalnym następstwem tej autentycznej postawy *opiekuna* Jezusa było to, że „Słowo odwieczne z pokorą było św. Józefowi poddane i okazywało mu cześć, jaką dzieci rodzicom okazywać winny”.<sup>27</sup>

Podobnie i ziemski ojciec rodziny pragnąc stać się dla własnych dzieci autorytetem, chcąc, aby jego wychowanie było w jak największym stopniu wychowaniem na chwałę Bożą, musi na wzór św. Józefa prowadzić głębokie życie wewnętrzne, dzięki któremu Józef „czepał rozwagę i siłę –

---

<sup>19</sup> RC nr 8.

<sup>20</sup> FC nr 36.

<sup>21</sup> B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, w: *Communio* 6(1986) Nr 6(36), s. 70.

<sup>22</sup> B. Mierzwiński, *Nieobecność ojca w rodzinie*, w: *Chrześcijanin w świecie* 20(1988) Nr 12/183, s. 34.

<sup>23</sup> B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, art. cyt., s. 70; por. K. Meissner, *A tak już nie są dwoje lecz jedno ciało – rozmowy z narzeczonymi i młodymi małżeństwami*, Wrocław 1991, s. 69.

<sup>24</sup> RC nr 30.

<sup>25</sup> RC nr 27.

<sup>26</sup> RC nr 27.

<sup>27</sup> RC nr 8.

właściwą duszom prostym i jasnym – dla swych wielkich decyzji, jak wówczas gdy bez wahania podporządkował Bożym zamysłom swoją wolność, swoje prawo do ludzkiego powołania, swoje szczęście małżeńskie, godząc się przyjąć w rodzinie wyznaczone miejsce i ciężar odpowiedzialności, ale rezygnując, mocą nieporównanej dziewiczej miłości, z naturalnej miłości małżeńskiej, która tworzy rodzinę i ją podtrzymuje. To poddanie się Bogu, będące gotowością woli do poświęcenia się Jego służbie, nie jest niczym innym jak praktyką pobożności, która stanowi jeden z przejawów cnoty religijności.”<sup>28</sup> Ojciec, który obok matki ma być dla swoich dzieci „pierwszym zwiastunem wiary”,<sup>29</sup> „pierwszym głosicielem Ewangelii”<sup>30</sup> musi na wzór św. Józefa wykazywać się «cnotą religijności», gdyż przekazywanie wiary szczególnie domaga się dobrego przykładu. Przywództwo, kierownictwo duchowe ojca jest w sposób bezpośredni uzależnione od jego własnej żywej więzi z Panem. Nie ma możliwości, aby ojciec mógł skutecznie oddziaływać na dzieci, jeżeli sam nie rozwija się duchowo.<sup>31</sup> W wychowaniu religijnym ojciec nie tylko „przez swoje słowa, ale przede wszystkim przez przykład własnego życia opartego na silnej i głębokiej wierze, ma doprowadzić swoje dzieci do autentycznego spotkania z Bogiem najlepszym Ojcem. [...] Ojciec powinien być dla dziecka nie drogowskazem, lecz przewodnikiem. [...] Najpierw on sam musi być przekonany o potrzebie wiary, znać ją dobrze i żyć według jej zasad. Dopiero wówczas może przekazać ją dzieciom jako skarb”.<sup>32</sup> Mówił o tym o. Honorat: „Lecz choćbyś i religijnie i napędzał dzieci do modlitwy i karał surowo za kradzież i klątwy, jeżeli nie dajesz obok tego dobrego przykładu i sam albo nigdy, albo lada jak się modlisz i w obowiązkach religijnych się zaniedbujesz i często przeklinasz, wtedy jesteś nie tylko jak ta świeca pod korcem, ale sam jesteś ciemnością, która roztaczaś dokoła i wtedy daremne są twoje nauki i przestrogi, których dobrym przykładem nie potwierdzasz”.<sup>33</sup> Religijność bowiem „przekazuje się nie metodą napelniania pustego naczynia, ale metodą zapalania świecy od świecy już płonącej.”<sup>34</sup>

<sup>28</sup> RC nr 26.

<sup>29</sup> Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11.

<sup>30</sup> FC nr 39.

<sup>31</sup> R. Martin, *Chrześcijański mąż*, w: *Z pomocą rodzinie* 1 (43) 1992, s. 246.

<sup>32</sup> B. Mierzwiński, *Rola ojca w rodzinie*, art. cyt., s. 71; por. Jan Paweł II, *Rodzina szkołą życia. Orędzie na Światowy Dzień Misji – 10. 10. 1981 r.*, w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II – antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, Kraków 1990, s. 142.

<sup>33</sup> O. Honorat, *O wpływie niewiasty*, cyt. za.: T. Tworek, *Model rodziny katolickiej*, w: *Communio* 6(1986) Nr 6(36), s. 88.

<sup>34</sup> J. Korycki, *Współdziałanie Kapłana z rodziną*, w: *Communio* 2(1981) Nr 5, s. 101.

#### 4. ZAPEWNIENIE GODZIWYCH WARUNKÓW ŻYCIA

Kolejnym ważnym obowiązkiem ojca rodziny jest zapewnienie godziwych warunków życia, co też nieodłącznie wiąże się z koniecznością pracy. Obowiązek ten spełnia również i Józef, który poprzez swoją pracę, starał się wypełnić wzniosłe zadanie żywienia i odziewania Jezusa.<sup>35</sup> Podobnie jak w Rodzinie z Nazaretu obowiązek «żywienia i odziewania» spoczywał na Józefie, tak w dzisiejszych rodzinach zadanie zdobycia środków utrzymania spoczywa głównie na mężczyźnie jako głowie rodziny.<sup>36</sup> Z tego też tytułu praca staje się dla niego koniecznością, którą pragnie aktualizować na miarę swojej godności i miłości.<sup>37</sup> Nie można oddzielić pracy od rodziny, gdyż praca i rodzina są dwoma biegunami, pomiędzy którymi przebiega życie człowieka. Praca istnieje w zależności od rodziny, a rodzina może się rozwijać między innymi dzięki wkładowi pracy – fundamentu, na którym buduje się życie rodziny.<sup>38</sup> Tak więc „te dwa kręgi wartości — jeden związany z pracą, drugi wynikający z rodzinnego charakteru życia ludzkiego — muszą łączyć się z sobą prawidłowo i prawidłowo wzajemnie się przenikać. Praca jest poniekąd warunkiem zakładania rodziny, rodzina bowiem domaga się środków utrzymania, które w drodze zwyczajnej nabywa człowiek przez pracę”.<sup>39</sup>

Wpatrując się w przykład życia Rodziny z Nazaretu, w której Jezus „uczył się pracy od swego domniemanego ojca”,<sup>40</sup> nie można pominąć innej istotnej roli pracy, jaką jest wychowanie człowieka. *Cnota pracowitości* bowiem, odegrała ważną rolę w procesie wzrastania Jezusa w *mądrości*, w *latach i w tasce*, gdyż praca będąc dobrem człowieka, które przekształca przyrodę, sprawia, że człowiek poniekąd bardziej staje się człowiekiem.<sup>41</sup> Przykład Jezusa, który się «wychowuje» dzięki pracy wykonywanej przy boku Józefa, świadczy o tym, że rodzina „jest nie tylko odbiorcą wartości wytwarzanych w procesie pracy, ale także pierwszym środowiskiem

---

<sup>35</sup> RC nr 16.

<sup>36</sup> E. Jarmoch, *Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, w: E. Jarmoch, J. Jaroń, H. Piluś, *Człowiek darem i tajemnicą w nauczaniu Jana Pawła II*, Siedlce 1999, s. 267.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w Saint – Denis 31.05.1980. Przez pracę człowiek wyraża swoje powołanie do miłości i sprawiedliwości*, w: *Chrześcijańskie w świecie* 12(1980) Nr 10/94, s. 62.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie noworoczne Papieża do Korpusu Dyplomatycznego. Kościół wobec największych problemów współczesnego świata*, w: *L'Osservatore Romano* nr 3(1982) Nr 125, s. 11.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem Exercens*, Watykan 1980, nr 10.

<sup>40</sup> RC nr 22.

<sup>41</sup> RC nr 23.

wychowywania do pracy”,<sup>42</sup> dzięki której „dokonuje się proces dojrzewania ludzkiej istoty”.<sup>43</sup> Praca i pracowitość warunkują „cały proces wychowania w rodzinie właśnie z tej racji, że każdy «staje się człowiekiem» między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania. Oczywiście, że wchodzi tutaj w grę poniekąd dwa znaczenia pracy: ta, która warunkuje życie i utrzymanie rodziny i ta, poprzez którą urzeczywistniają się cele rodziny, zwłaszcza wychowanie”<sup>44</sup> przez pracę, którego zadaniem „jest ukazanie dziecku, iż osiągnięcie zamierzeń życiowych może być rezultatem uczciwej i wytrwałej pracy, co ma również ogromne znaczenie dla urzeczywistniania w nim powołania do pracy”.<sup>45</sup> Stąd też, rodzina może być nazwana „pierwszą, wewnętrzną szkołą pracy dla każdego człowieka”.<sup>46</sup> Zadaniem ojca w tym procesie wychowawczym jest „stworzenie korzystnych warunków dla wychowania do pracy i poprzez pracę. Pozwoli to dziecku na nabranie tak wartościowych cech jak pracowitość, sumiennosc, obowiązkowość i odpowiedzialność. Jak również dostarczyć doświadczeń i wzorców działań we wszystkich sferach i fazach egzystencji człowieka oraz życia wspólnoty”.<sup>47</sup>

Należy, za Janem Pawłem II, jeszcze raz podkreślić szczególną rolę Chrystusa jako tego, który najpełniej wskazuje kierunek, cel i kres ludzkiego wychowania: „Odwieczne Słowo Ojca, które stając się człowiekiem, objawiło człowiekowi jego własne człowieczeństwo i jego pełny wymiar, to znaczy synostwo Boże. Objawiło mu również, jakie jest właściwe znaczenie wychowania człowieka. Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie i poza rodziną *zostaje wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin i osiągnętej swą pełni w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym szczytowym punkcie naszego Odkupienia rozpoczyna się cały i każdy proces chrześcijańskiego wychowania, które jest zarazem wychowaniem do pełni człowieczeństwa*”.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> A. Tomkiewicz, S. Chrobak, *Wychowawcze znaczenie pracy według Jana Pawła II*, w: *Roczniki Nauk Społecznych. Prawo – Ekonomia – Socjologia* 23(1995) z. 2, s. 20.

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Przymierze pomiędzy pracą a rodziną*, w: *L'Osservatore Romano* 6(1985) Nr 3(36), s. 7.

<sup>44</sup> FC nr 10.

<sup>45</sup> A. Tomkiewicz, S. Chrobak, *Wychowawcze znaczenie pracy według Jana Pawła II*, art. cyt., s. 18.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> J. B. Reczkowscy, *Praca w wychowaniu dzieci i młodzieży*, Warszawa 1990, s. 43.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, dz. cyt., s. 87.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było ukazanie praw i obowiązków ojcowskich w świetle adhortacji Jana Pawła II *Redemptoris Custos*. W adhortacji tej, papież przedstawił postać św. Józefa, który zostaje przez Boga powołany do tego, aby strzegł Dziewicy Maryi i Jej Syna Jezusa. Z woli więc Bożej, Józef zostaje opiekunem Zbawiciela, w tym sensie, że ma się nim opiekować nie jak zwykły strażnik, ale jako ojciec. Do tego zaś, aby Józef mógł stać się «domniemanym ojcem» Jezusa, musiał zostać mężem Maryi, gdyż to małżeństwo stanowi prawną podstawę ojcostwa Józefa.

Mówiąc o małżeństwie Józefa z Maryją papież zwracał uwagę na rangę tego związku dla wszystkich innych ludzkich małżeństw. Małżeństwo Józefa i Maryi stanowi szczyt, z którego świętość rozlewa się na całą ziemię. Dzięki Rodzinie z Nazaretu, w której żył i wychowywał się Jezus, małżeństwo zostaje na nowo oczyszczone i odnowione stając się nową rzeczywistością, sakramentem nowego Przymierza. Przez sakrament małżeństwa, chrześcijańscy małżonkowie w sposób szczególny złączeni są z Chrystusem Arcykapłanem, w Jego Misterium Paschalnym, przez co małżeństwo chrześcijańskie, a wraz z nim ludzkie ojcostwo, które z niego wypływa, zdobywają nową i niepowtarzalną godność.

W rodzinie z Nazaretu Józef posiada pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa, przez co Józef staje się wzorem i przykładem ludzkiego powołania do ojcostwa. Powołania, w którym Józef, a wraz z nim każdy ziemski ojciec, uczestniczy w ojcostwie Boga, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15).

Dla najpełniejszego zrozumienia godności powołania do ojcostwa jak i wypływających z niego praw i obowiązków, istotną rzeczą dla ojcostwa ziemskiego jest poznanie Boga, który objawia siebie jako *Ojciec*. Powyższe opracowanie chcąc przedstawić Boga, który jest *Ojcem*, ukazuje Boże ojcostwo w świetle Starego i Nowego Testamentu. Boże ojcostwo wyraża się poprzez *władzę*, jaką Bóg sprawuje nad swoim ludem, a w sposób szczególny poprzez *miłość* – *miłosierną*, którą *Ojciec* darzy swoje dzieci. Pełnia ojcowskiej miłości Boga objawia się w Osobie Jezusa Chrystusa. Jezus mówi: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). On to, poprzez swoje życie objawia Boga – Ojca, który jest Miłością. Szczytem objawienia się miłości Boga jest Krzyż Chrystusa, poprzez który Bóg wyraża swą bezgraniczną miłość do człowieka.

Wraz z udziałem w ojcostwie Bożym, Józef a z nim każdy ziemski ojciec zostaje napełniony pełnią miłości, która ma swoje źródło w Ojcu. W artykule tym, obok ukazania źródła owej «pełni» miłości, jaką zostaje napełniony ojciec ziemski, zostają równocześnie wskazane obowiązki, jakie ów «dar miłości» nakłada na ziemskiego ojca. Ojciec ziemski obdarzony



łaską Boskiej miłości ma obowiązek miłować swoje dzieci podobnie jak Józef, który otaczał Jezusa całą naturalną miłością i czułą troskliwością, jaka się może zrodzić w sercu ojca. Miłość ta jest konieczna dla dzieci, gdyż to ona warunkuje wzrost do «pełni człowieczeństwa», który dokonuje się głównie w procesie wychowania. Wychowanie zaś, aby przyniosło oczekiwane rezultaty musi przebiegać w atmosferze miłości.

Codziennym wyrazem ojcowskiej miłości jest praca, w której ojciec rodziny poprzez codzienną troskę o zapewnienie godnych warunków życia swojej rodziny, wyraża swą najgłębszą miłość do tych, którzy z woli Bożej zostali powierzeni jego opiece. Jan Paweł II mówiąc o pracy, którą wykonywał Józef, wskazywał równocześnie na Jezusa, który uczestniczył w pracy swojego «domniemanego ojca». Dzięki pracy wykonywanej przez Jezusa, praca ludzka wraz z człowieczeństwem Syna Bożego została przyjęta do tajemnicy Wcielenia, a tym samym w szczególny sposób została odkupiona.

Niniejszy artykuł opierając się na adhortacji Jana Pawła II *Redemptoris Custos* w sposób wyraźny wskazuje na najwyższą godność ojcostwa ludzkiego, która jest możliwa do dostrzeżenia dzięki osobie Józefa, który zawierając z Maryją prawdziwe małżeństwo, posiada pełną autentyczność ludzkiego ojcostwa. Godność człowieka jest tym większa, im człowiek bardziej zbliża się i uczestniczy w źródle godności, jakim jest Bóg. W powyższym opracowaniu zostało ukazane, że Św. Józef, a wraz z nim każdy ziemski ojciec uczestniczy we władzy i miłości ojcowskiej, która ma swoje źródło w Bogu – Ojcu. To uczestnictwo w ojcostwie Boga, który «udziela się» człowiekowi stanowi o najwyższej godności ojcostwa ludzkiego.

Świadomość tej wyjątkowej godności ludzkiego ojcostwa, o której pisał Jan Paweł II, powinna mobilizować mężczyzn do szczególnej odpowiedzialności za dar ojcostwa tak, aby współczesna cywilizacja przestała być *cywilizacją rzeczy*, a mogła stać się *cywilizacją miłości*. Pobudzanie do tej świadomości, która wskazuje na wyjątkową godność ludzkiego ojcostwa powinno być jednym z zadań jakie stawia przed sobą katecheza i to nie tylko młodzieży, ale i dorosłych.

Współczesna myśl katechetyczna odchodzi od stwierdzenia, że dorosły jest osobą w pełni uformowaną, wychowaną, dojrzałą, która nie potrzebuje już być katechizowaną. Dzisiaj opierając się na badaniach psychologicznych D. Levinsona wiemy, że dorosłość nie jest rzeczywistością statyczną, lecz dynamiczną, podlegającą ciągłemu rozwojowi fizycznemu, psychicznemu ale i również duchowemu. Jean Guilton katolicki pisarz i filozof w swojej koncepcji rozwoju człowieka podkreśla myśl, że dorosły ciągle na nowo i w odpowiedni dla siebie sposób przeżywa swoje życie, poddając je refleksji, także od strony wiary, a szczególnie gdy dotyczy to

ofiarniej fazy miłości jako pewnej drogi rozwoju. Wielu dorosłych, stając wobec wyzwań współczesnego świata, jak podkreśla Kardynał Hans Urs von Balthazar między innymi w Słowie Objawionym szuka odpowiedzi na swoje pytania, szuka własnej tożsamości.<sup>49</sup>

Niewątpliwie jednym z pytań jakie stawia dorosły człowiek, a szczególnie mężczyzna jest rola i miejsce ojca w rodzinie i społeczeństwie wobec tego wszystkiego co niesie dzisiejsza kultura XXI w. Rzeczą oczywistą jest to, że od jakości „dzisiejszego ojcostwa” w głównej mierze zależy „jakość” naszych rodzin, dzieci, młodzieży, a w konsekwencji lat przyszłego dorosłego pokolenia. Stąd też pomoc w odpowiedzi na pytanie „jak i jakim być ojcem” jest jednym z zadań jakie powinna przed sobą postawić współczesna katecheza dorosłych.

---

<sup>49</sup> Zob. A. Kiciński, *Dorosły – jako podmiot katechezy*, w: *Katecheta* 01/2002, s. 9 – 18.

Ks. Marian Zdzisław Stepulak  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

## CNOTY A ROZWÓJ MORALNY I RELIGIJNY CZŁOWIEKA

### WPROWADZENIE

Współcześnie mówi się o kilku podejściach związanych z działaniem ludzkim w aspekcie moralnym. Można więc koncentrować się na działaniu, które powinno być dokonane ze względu na normy moralne (podejście nomologiczne), jak i na wartościach działania spełniającego powinność jego podjęcia wymaganą przez normę (podejście aksjologiczne), na tzw. wzorcach osobowych (podejście egzemplarystyczne) oraz to, co jest szczególnym przedmiotem naszego zainteresowania, na postawach moralnych czyli cnotach (podejście aretologiczne)<sup>1</sup>.

Nauka, która w szczególny sposób zajmuje się problematyką cnót nosi nazwę *aretologii* (gr. *arete* – dzielność, cnota, *logos*, słowo). Jest to dział etyki i teologii moralnej. Początki aretologii sięgają starożytnych kierunków etycznych, zorientowanych antropocentrycznie. Już Ajschylos akcentował kilka cnót podstawowych (roztropność, cierpliwość). Próbę interpretacji cnót podjęli sofisci, którzy uzależniali cnoty od płci i wieku. Sokrates uważał cnotę za sprawność moralną właściwą wszystkim ludziom, zapewniającą im korzyść i szczęście. Cynicy zaś uważali cnotę za jedyne dobro i najwyższy cel życia. Platon wprowadził teorię współdziałania cnót, kierujących działaniem poszczególnych warstw duszy: rozumnej – mądrość, impulsywnej – męstwo, pożądlivej – umiarkowanie. Ich współdziałaniem kieruje sprawiedliwość. Arystoteles natomiast, dzieląc cnoty na dianoetyczne (odnoszące się do poznawczej działalności rozumu) i etyczne (obejmujące działanie rozumu w sferze życia praktycznego), podkreślił naczelną rolę roztropności, która stanowi podstawę dla cnót etycznych, spaja je, choć równocześnie jest od nich zależna. Aretologia stoików opierała się na podporządkowaniu cnoty idei *apathei*, którą uważali za najwyższy cel życia moralnego, zapewniający niezależność. Według Plotyna, który stworzył

---

<sup>1</sup> T. Styczeń, *Etyka*. w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.4. Lublin 1985, s. 1231.

własny podział cnót (obywatelskie, oczyszczające, kontemplacyjne), występuje idea upodobnienia się człowieka przez cnotę do Boga. U epikurejczyków cnota spełniała jedynie funkcję uszczęśliwiająca<sup>2</sup>.

Podstawę aretologii biblijnej cechuje teocentryzm w centrum którego jest sam Chrystus jako zapowiedziany Mesjasz obdarzony pełnią cnót. Według aretologii biblijnej cnota jest zarówno darem boskim, jak i sprawnością ludzką, zawiera też kilka zestawów cnót chrześcijańskich. U podłoża aretologii pisarzy chrześcijańskich, znajdujących się pod wpływem stoików, było biblijne uzasadnione przeświadczenie o religijnych charakterze cnoty i jej roli w dążeniu człowieka do Boga. Np. św. Ambroży w odniesieniu do czterech cnót, które nazwał kardynalnymi, pierwszeństwo przypisywał męstwu. Augustyn oparł swoją aretologię o ewangelijną ideę miłości. Także Grzegorz I Wielki oparł aretologię na cnocie miłości.

Św. Tomasz z Akwinu na schemacie 3 cnót teologicznych, 5 sprawności intelektualnych i 4 cnót kardynalnych zbudowała wielką syntezę aretologiczną. Przez ukazanie miłości jako podstawowej cnoty chrześcijańskiej oraz związku między cnotami aretologia Tomasza ma postać całościową i uwypukla pozytywny charakter moralności chrześcijańskiej<sup>3</sup>.

Inny kierunek poszukiwań obrał Duns Szkot. Twierdził on, że cnoty moralne oparte są na woli i są niezależne od roztropności. Nie przyjmował nadprzyrodzonych cnót moralnych, ponieważ miłość z racji swej centralnej pozycji nadaje wszystkim cnotom naturalnym rangę nadprzyrodzonych.

D. von Hildebrand w dyskusji z aktualnymi tendencjami w aretologii i w nawiązaniu do klasycznej definicji cnót określał je jako trwałe właściwości charakteru osoby, stałe postawy i nieustanne poczucie odpowiedzialności<sup>4</sup>.

Obecnie aretologia spotyka się z pewnymi sprzeciwami z uwagi na możliwość interpretowania jej w sposób zbyt atomizujący osobowość ludzką, mimo to znajduje ona swoich zwolenników, zwłaszcza w kręgu tomistów.

W mojej prezentacji problematyka cnót będzie się odnosić do zagadnień związanych z osobowością, a mówiąc ściślej z wpływem cnót na kształtowanie osobowości osoby ludzkiej.

## 1. PROBLEMATYKA CNÓT

Cnota (gr. *areté* – zaleta; łac. *virtus* – od *vir* – mężczyzna, bohater, lub *vis* – siła, moc; pol. od: cny, zacny, cenny). Grecko – rzymska moralność i etyka starożytności w sposób daleko idący oparta jest na pojęciu cnota.

---

<sup>2</sup> R. Cyrklaff, J. Wichrowicz, *Aretologia*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.1, Lublin 1985, s. 903.

<sup>3</sup> A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo – popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.

<sup>4</sup> D. von Hildebrand, *Helligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute*, Regensburg 1969.

Wypracowano różne definicje cnoty. Św. Tomasz z Akwinu (+ 1274) nazywa cnotę sprawnością dobrego działania (STh I-II, q.55, a.3). Mówi też, że cnota jest dyspozycją człowieka do tego, co najlepsze (STh I-II, q.55, a 2, ad 3). Inna jego definicja brzmi: cnota jest dobrą jakością umysłu, która zapewnia prawy sposób życia i nie służy nikomu do złego użytku, a sprawia ją w nas Bóg bez nas (STh I-II, q.55, a. 4). Cnota jako element składowy doskonałości zalicza się do sprawności (habitus). W odróżnieniu od dyspozycji (chwilowa i przemijająca właściwość działania), sprawność jest trwałym przymiotem zdolności działania (wiedzy), trudno usuwalnym i ustawiającym ją w określonym kierunku. W pojęciu cnoty oprócz elementu usprawnienia, zawiera się także element wartości w znaczeniu określonego dobra moralno – duchowego, np. pokory, sprawiedliwości itd. Znaczenie moralne usprawnienia pozostaje niejako na służbie wartości jako dobra moralnego danej cnoty, które stanowi o aktualnej doskonałości człowieka (naturalnej i nadprzyrodzonej). Dzięki niej postępowanie człowieka jest dobre (moralnie), usprawnienie zaś władzy jako zdolności działania jest w odniesieniu do tego dobra elementem służebnym<sup>5</sup>.

Pojęcie cnoty zakłada pewną stałość i zdecydowanie, strukturę trwałą, nabytą lub daną przez Boga, w zależności od typu cnoty, która pozwala, by wybór podstawowy, leżący u źródeł nawrócenia, trwał i wydawał owoce. W ten sposób wznosi się byt moralny człowieka jako druga natura, która czyni łatwiejszym i pewniejszym powolne zmierzanie do doskonałości przez naśladowanie wzoru, jakim jest Chrystus

### 1.1 Cnoty naturalne

Wyrastają one z psychosomatycznej natury człowieka i rozwijają się w wyniku osobistego wysiłku, wychowania i samowychowania. Ich źródła nie należy szukać bezpośrednio w Bogu i Jego łasce, ale w tym, co całkowicie przynależy do człowieka i określa jego *esse* oraz jego możliwości działania, czyli w jego naturze. Tak rozumiana cnota jest doskonałością moralną, która pośrednio stanowi o doskonałości osoby (człowiek dobry). Dzięki cnotom nabytym, niezależnie od wszczepionych, człowiek może osiągnąć doskonałość moralno – duchową nawet o heroicznej wartości naturalnej. Ponadto cnoty nabyte stanowią naturalną podstawę trwałości dla cnót wszczepionych oraz przygotowują człowieka do ich otrzymania i kształtowania ich w życiu. Wszczepione zaś cnoty jako nadprzyrodzone umożliwiają z kolei wykorzystanie cnót nabytych dla życia duchowego.

<sup>5</sup> P. Góralczyk, Cnota, W: M. Chmielewski, *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, Wyd."M", s. 142-143.

W ten sposób cnoty nabyte i wszczepione wzajemnie się uzupełniają i dowartościowują z uwagi na realizację integralnego powołania<sup>6</sup>.

Do najważniejszych cnót naturalnych należą tzw. cnoty kardynalne (od łac. *cardo* – hak zawiasowy): roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Na nich niejako wisi i obraca się postępowanie człowieka. Są to główne cnoty w strukturze doskonałości moralno – duchowej, a zarazem nieodzowne elementy składowe każdej dojrzałej cnoty. Odnosi się to w szczególnym stopniu do roztropności jako podstawowego czynnika integrującego doskonałość życia człowieka<sup>7</sup>.

Między cnotami naturalnymi istnieje względna autonomia, bo chociaż mogą istnieć jedne bez drugich, to jednak aktualizacja doskonałości moralno – duchowej, odpowiednio do powołania człowieka, postuluje ich właściwą oraz wzajemną integrację. Można bowiem spotkać ludzi pracowitych, którym brak uczciwości i dlatego trudno ich nazwać dobrymi. Znaleźć też można ludzi, którzy deklarują się jako niewierzący, a równocześnie odznaczają się naturalną dobrocią i uczciwością, a więc doskonałością moralną. Względna autonomia, a zarazem immanentna tendencja do integracji jest znamieną dla cnoty jako doskonałości moralno – duchowej. Przejawia się ona nie tylko we wzajemnych relacjach między cnotami nabytymi i wszczepionymi, ale także między poszczególnymi cnotami zarówno w nurcie życia naturalnego jak i nadprzyrodzonego<sup>8</sup>.

Dzięki poszczególnym cnotom postępowanie człowieka, w odniesieniu do właściwego im rodzaju dobra, staje się wartościowe i sprawne, a pośrednio on sam staje się dobry w znaczeniu ogólnie pojętej doskonałości moralno – duchowej przysługującej jego osobie.

## 1.2 Cnoty nadprzyrodzone

Cnoty nadprzyrodzone są udzielane przez Boga wraz z łaską uświęcającą. Ukierunkowują one duchowe i moralne bycie oraz działanie człowieka na bezpośredni udział w życiu Trójjedynego Boga. Jak w wymiarze natury człowiek działa angażując się za pośrednictwem zdolności rozumu i woli, usprawnionych przez cnoty nabyte, tak w wymiarze nadprzyrodzonym natura podniesiona do realnego uczestnictwa w życiu Boga przez łaskę uświęcającą działa za pośrednictwem cnót wlaných (wszczepionych), które w tym wypadku pełnią rolę odpowiedników naturalnych uzdolnień, postępowania. Umożliwiają one człowiekowi trwale

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 143.

<sup>7</sup> Tamże, s. 143; por. A. Słodkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 123 – 162.

<sup>8</sup> Tamże, s. 143.

osobowe zaangażowanie o wartości nadprzyrodzonej, ponieważ sama zdolność działania nadprzyrodzonego polega na usprawnionej władzy naturalnej właśnie przez cnoty wszczępione<sup>9</sup>.

Naczelne miejsce wśród cnót nadprzyrodzonych zajmują trzy cnoty teologalne (Boskie): wiara, nadzieja i miłość. W nich i przez nie Bóg sprawia, że człowiek zdolny jest do uczestnictwa w Jego życiu. Całe życie chrześcijańskie pochodzi od Boga. On określa też jego treść, zarówno w punkcie wyjściowym przez wiarę i w jego rozwijaniu się dążeniowym ku pełni eschatologicznej przez nadzieję, jak też i w punkcie końcowym stanowiącym zjednoczenie z Bogiem przez miłość. A zatem treść tego, co określamy mianem życia cnotliwego, rozumianego w jego specyficznie chrześcijańskim znaczeniu, wyznaczona została i określona darem z góry, stanowi życie boskie czyli teologalne w nas. Bóg, jako Źródło i Dawca niepostaciowych darów łaski, jest ponadto bezpośrednią przyczyną sprawczą życia i doskonałości nadprzyrodzonej. Dary łaski nie należą się człowiekowi z przyrodzenia; otrzymuje je on darmo od Boga ze względu na swoje powołanie do życia i doskonałości nadprzyrodzonej<sup>10</sup>.

Doskonałość chrześcijańska jest więc doskonałością ontyczno – moralno – duchową w wymiarze natury i łaski, a jej osobowym kształtem jest człowiek dobry zgodnie z jego integralnym powołaniem, którego fundamentem i źródłem jest odwieczny zamysł zbawczy Boga. Z uwagi na nadprzyrodzone dobra łaski doskonałość chrześcijańska stanowi po prostu o świętości człowieka (ontycznej i moralnej) jako jego uczestnictwie w świętości samego Boga. Jako doskonałość moralno – duchowa utożsamia się ona z cnotami człowieka, czyli globalną doskonałością osoby, zaktualizowaną pod wpływem łaski i za pośrednictwem osobowego zaangażowania, która z kolei jest źródłem dobrego moralnie postępowania<sup>11</sup>.

Warto zwrócić uwagę na wzrost cnót, który jest procesem związanym z drogą oświecającą. Odpowiada jej szczególny rozkwit cnót teologalnych i kardynalnych. Cnoty teologalne przez poddawanie się człowiekowi ich działaniu, rozwijają jego życie duchowe, zwracają go na bezpośrednie uczestnictwo w życiu Boga. Cnoty kardynalne zaś wraz z cnotami naturalnymi, które zdobywa się przez ćwiczenie i powtarzanie, przyczyniają się do czynnego postępu duchowego człowieka. Utrwalają się stopniowo jako *habitus*, czyli jako stała dyspozycja człowieka<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 144; por. S. Moysa, „Teraz trwają te trzy”, Warszawa 1986.

<sup>10</sup> Tamże, s. 144-145.

<sup>11</sup> Tamże, s. 144.

<sup>12</sup> S. Olejnik, *Cnota chrześcijańska*, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 1975, 13, 1, s. 43 – 74.



To sam Bóg przyczynia się do wzrostu cnót, gdy człowiek przyjmuje sakramenty, spełnia dobre uczynki bądź oddaje się modlitwie.

## 2. ROZWÓJ MORALNY CZŁOWIEKA

Dziecko przechodząc przez kolejne stadia rozwoju, pod wpływem czynników psychologiczno-społecznych stopniowo tworzy pojęcia tego, co słuszne lub niesłuszne ( w zachowaniu własnym i innych), interioryzuje oceny i normy postępowania, kształtując z nimi dyspozycje emocjonalne do ich przestrzegania i mechanizmy samokontroli, co łącznie konstytuuje sumienie, oraz dyspozycję do zgodnego z nim postępowania, w wyniku czego kształtuje się moralność dziecka. Rozwój moralny prowadzi do powstania struktur ukierunkowujących osobowość dziecka, a szczególnie jego charakter <sup>13</sup>. Uwzględniając powyższe okoliczności można mówić o kształtowaniu się cnót.

### 2.1. Fazy rozwoju moralnego

Z punktu widzenia formalnego moralny rozwój dziecka dzieli się na różne okresy. N. Bull uwzględniając stopień interioryzacji reguł, przyjmuje 4 fazy rozwoju:

1. **Anomii**, w której dziecko nie wie o istnieniu norm moralnych i nie może zrozumieć ich treści.
2. **Heteronomii**, w której istnieje już świadomość obowiązywania norm moralnych, ale ich akceptacja odbywa się po naciskiem autorytetu dorosłych z równoczesnym zrozumieniem konsekwencji społecznych w postaci kar i nagród, jakie łączą się z przekraczaniem tych norm lub ich przestrzeganiem.
3. **Socjonomii**, gdy normy moralne i ich przestrzeganie, uzależnione są od zjawisk w życiu społecznym jednostki (sympatii, liczenia się z opinią środowiska, głównie rówieśniczego, współdziałania na zasadach wzajemności, zabiegania o aprobatę otoczenia).
4. **Autonomii** (dochodzą do niej tylko nieliczne dzieci), w której najistotniejszą rolę w kierowaniu własnym postępowaniem odgrywają

---

<sup>13</sup> A. Gołąb, *Problemy psychologii moralności*, w: *Etyka*, 8 (1973), s. 123-177; por. S. Kunowski, *Proces rozwoju moralności*, w: *Seminare*, 1979, 4, s. 39-55; R. Murawski, *Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży*, w: *Seminare*, 1979, 4, s. 57-74; M. Ossowska, *Pojęcie moralności*, w: *Etyka*, 1966, 1, s. 19-28; J. Piaget, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa 1967; W. Terlecka, *Poczucie powinności moralnej u dzieci przedszkolnych*, Warszawa 1975.



przekonania moralne niezależnie od opinii innych ludzi lub od zewnętrznych sankcji.

A.Th. Jersild i A. Bandura ze względu na typ odpowiedzialności wyróżniają:

1. Okres odpowiedzialności obiektywnej. Występuje tu konkretyzm moralny, dotyczący zwłaszcza wielkości materialnej szkody i kary, a nie intencji, motywów i okoliczności.
2. Okres odpowiedzialności subiektywnej, ciężar złych czynów osadza w słownictwie wyrażającym intencję działającej osoby, a nie materialną konsekwencję działania.

J. Piaget<sup>14</sup> akcentował cztery okresy rozwoju ocen moralnych:

1. Faza amoralna, bez świadomości reguł (do około 2 roku życia).
2. Faza heteronomiczna świadomości reguł, w której zasady moralne uważane są za obowiązujące i niezmiennie (3-8 roku życia).
3. Faza reguły racjonalnej, w której uświadamia sobie rację bytu oraz społeczny charakter reguł (9-11 rok życia).
4. Faza autonomicznej świadomości, w której reguły postępowania dziecko przyjmuje za własne, kształtujące się w kontaktach partnerskich z wychowawcami (11-12 rok życia).

L. Kohlberg<sup>15</sup> akcentował poznawczy rozwój, przejawiający się w rozwiązywaniu **dylematów moralnych**, stąd też wyróżnił u dzieci:

1. Poziom przedmoralny, w którym brak właściwego rozumienia zasad oraz osądu dobra i zła, a także powinności.
2. Poziom przedkonwencjonalny – dziecko dobro i zło wyraża w terminach konsekwencji zewnętrznej (kara-nagroda) albo fizycznej mocy głoszącej dane zasady.
3. Poziom konwencjonalny, czyli autonomiczny (wyjątkowo osiągalny), w którym określenie wartości moralnych i zasad postępowania występuje niezależnie od autorytetu grupy.

Dziecko może przejść na wyższy poziom moralny z pominięciem niektórych faz, co sprawia, że w rozwoju tym występują znaczne różnice indywidualne.

---

<sup>14</sup> Dz.cyt., 1967.

<sup>15</sup> *Moral stages and moralization*, w: T. Linkons (red.), *Moral development and behaviour*, New York 1976.



Od strony merytorycznej w I fazie (do 2-3 lat) brak zinternalizowania jakichkolwiek reguł postępowania moralnego. W następnej (3-4 lata) zaś, dziecko orientuje się jakie postępowanie aprobują dorośli, a jakie nie. Wraz z rozwojem mowy dziecko przyswaja sobie wiele określeń (ładny-brzydki, grzeczny-niegrzeczny). U dziecka (4-6 roku życia) przedszkolnego lepsza jest prawidłowa werbalizacja reguł moralnych niż ich realizacja, nie ma bowiem dziecko dostatecznie ukształtowanych mechanizmów samokierowania. Od 6 roku życia dziecko uwarżliwia się na normy moralne własnej rodziny, a także innych grup. Od 9 roku życia ma zdolność ujmowania motywów słusznego postępowania ze względu na różne potrzeby innych ludzi, zrozumienie podstawowych reguł moralnych oraz rozróżnianie przekonań moralnych.

Bardzo ciekawie, w sposób możliwie całościowy stadia i fazy rozwoju moralnego przedstawia H. Muszyński<sup>16</sup> (zob. rys.1).

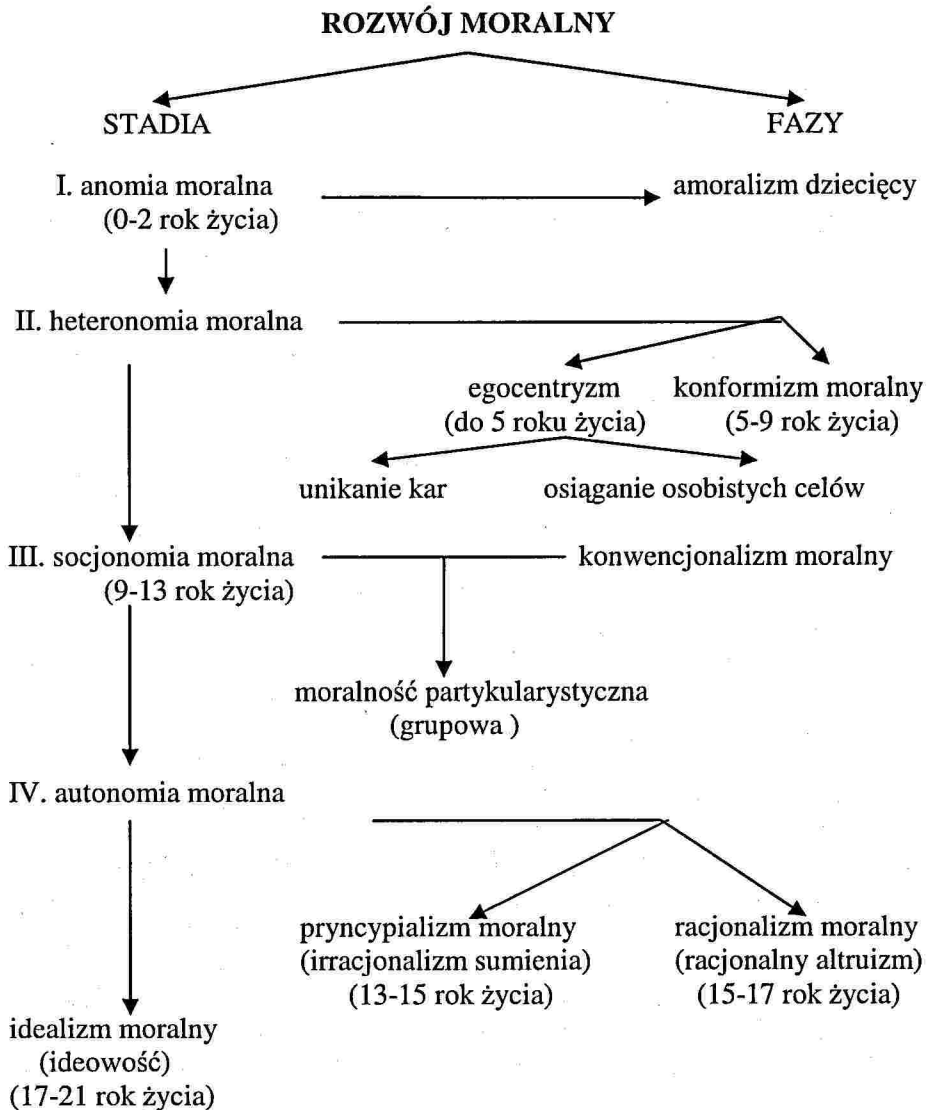
## 2.2. Dziedziny rozwoju

Dziecko jest egocentryczne w poznawaniu. Ujawniające się bardzo wcześnie (w niemowlęctwie) przejawy zazdrości wynikają z egocentryzmu dziecka i powiązane są z agresją. Podobne źródła mają zazwyczaj skargi dziecka o antyspołecznym charakterze. Mówienie niezgodne z rzeczywistością traktuje dziecko jako fakt obojętny, jeśli robi to dla zabawy lub nie zdaje sobie sprawy z tego, że mówi nieprawdę (konfabulacja), albo jako zły czyn, jeśli celowo wprowadza innych w błąd ze świadomością negatywnych aspektów tego czynu, to jest kłamstwo.

Wraz z rozwojem mowy przyswaja sobie kategorię własności („moje-nie moje”). Dziecko będąc w rodzinie o charakterystycznym podziale ról, obowiązków, kompetencji oraz z racji potrzeby bezpieczeństwa w naturalny sposób wykazuje tendencję do posłuszeństwa wobec osób znaczących, ale mimo to przejawia różne formy nieposłuszeństwa. Nieposłuszeństwo często wiąże się z agresją, niekiedy o podłożu patologicznym. Jest też wyrazem akcentowania własnego „ja”, szczególnie w okresie przekory oraz w związku z potrzebą imponowania w środowisku rówieśniczym. W okresie przekory nieposłuszeństwo bywa przejawem kształtowania się własnej tożsamości. W relacji do siebie i innych ujawnia się seksualność. Zainteresowanie własnym ciałem, różnicą płci, własnym pochodzeniem.

---

<sup>16</sup> *Rozwój moralny*, Warszawa 1983 s. 56.



**Rys.1.** Kierunek i przebieg rozwoju według H. Muszyńskiego

Psychologia rozwojowa, która zajmuje się także genezą i kształtowaniem się moralności nie uwzględnia wprawdzie problematyka cnót naturalnych i nadprzyrodzonych, ale w sposób pośredni w innym naukowym paradygmacie można by odnaleźć odniesienie o szczególnej roli cnót w moralności i religijności osoby ludzkiej.

### 3. SAKRAMENTALNA FORMACJA SUMIENIA

Sakramentalna formacja sumienia możliwa jest – według A.J. Nowaka<sup>17</sup> - tylko w Kościele. W procesie sakramentalnej formacji sumienia osoba przechodzi przez następujące fazy:

1. **Faza symbiotyczna (okres prenatalny i perinatalny).** W okresie prenatalnym dziecko powinno doświadczać poczucia bezpieczeństwa. To nieświadome przeżywanie doświadczenia istotnie wpływa na poczucie bezpieczeństwa. Matka, która żyje sakramentalnie włącza dziecko w dynamizm Misterium Pańskiego.  
Symbioza matka – dziecko trwa również w okresie perinatalnym. W tej fazie dziecko dzięki matce rozpoznaje pierwszą osobę w miłości, a także w matce dziecko doświadcza Chrystusa. Dla matki od chwili chrztu dziecko staje się „tabernakulum Chrystusa”. Przez gesty miłości matka umacnia i rozwija przaufanie – późniejszy fundament relacji do ludzi i do Boga. Dziecko uczy się zaufania do „ty”. Miłość matki świadomej swego powołania, otwiera sumienie dziecka na miłość do Chrystusa.
2. **Faza identyfikacji – do 3 roku życia.** W tej fazie dziecko posiada „sumienie wspólne” z matką i ona jest osobową normą moralną. Dziecko postępuje w myśl zasady – „kto jest taki jak moja mama, ten jest dobry”. Cała troska matki wokół dziecka służy formacji sumienia. Matka w tym okresie jest dla dziecka wszystkim. Autorytet ojca ujawnia się w dalszej kolejności.
3. **Faza autorytetu – do 6 roku życia.** Dziecko zaczyna zwracać się coraz wyraźniej ku ojcu. Przykład wierzącego i kochającego ojca wzmacnia pozytywnie proces formacji sumienia. Stopniowo dziecko rozpoznaje w rodzicach autorytet, co sprawia, że stają się oni wzorem i zasadą dla heteronomicznego sumienia dziecka. Dziecko uczy się rozpoznawać różne powinności. Istotną zasadą kształtującą sumienie jest posłuszeństwo rodzicom, a co za tym idzie i Chrystusowi. Być dobrym – to tyle co być posłusznym. W relacji do matki przeważa czynnik miłości, w relacji do ojca – podziw i szacunek.
4. **Faza *superego* – od 6 roku życia.** Struktura *superego* nie jest sumieniem w sensie ścisłym. Jest raczej sumieniem „prowizorycznym”, ukształtowanym przez zespół zakazów i nakazów. Dziecko posługuje się systemem moralnym przejętym od rodziców. Stąd też jest to raczej symbol sumienia, coś co jest jeszcze

---

<sup>17</sup> Notatki wykładowe z psychologii eklezjalnej, rok akademicki 2005/2006.

niosobowe. Jednakże jest to faza konieczna drodze ku formacji sumienia wolnego i autonomicznego, która na etapie późniejszej formacji musi ulec rozbiciu dzięki funkcji *superego* dziecko uczy się doświadczać i przeżywać poczucie winy.

5. **Faza hierarchii wartości.** Nakazy i zakazy domu rodzinnego tracą stopniowo na znaczeniu, ulegają relatywizacji. Zachowanie nie jest już oceniane tylko na bazie autorytetu. Młody człowiek zdecydowanie częściej pyta – dlaczego należy czynić dobro, a unikać zła. Poszukuje obiektywnej normy lub norm, stopniowo tworząc zhierarchizowany system. Jest to moment narodzin sumienia osobowego. Odkrycie i przyjęcie norm obiektywnych, wzmacnia poczucie autonomii. Chrystus jawi się jako Prawodawca, często wymagający, ale również jako Mistrz. Młody człowiek czyni powolne kroki, ku samostanowieniu, mimo, że naraża się często na błędy czy grzechy.
6. **Faza relacji osobowej.** W procesie formacji sumienia dochodzi się do osobowego zwrotu. Człowiek staje twarzą w twarz z Chrystusem. Tak, wypowiedziane Mu, prowadzi do transformacji sumienia osobowego w chrześcijańskie sumienie osobowe. Sumienie chrześcijanina staje się wolne i autonomiczne jeśli wszystkie prawdy odnosi do Prawdy Osobowej – Jezusa Chrystusa. Dzięki Niemu otrzymuje właściwą ocenę postępowania i jednocześnie może odczytać wolę Bożą. Tak uformowane sumienie zdecydowanie trudniej wprowadzić na bezdroża ideologii. Ponadto dzięki ocenie sumienia osoba jest w określonej sytuacji dolna wznieść się ponad poziom przepisu – Litery, aby ukazać moc Miłości i Ducha. Człowiek staje się tu świadkiem Chrystusa.

Można powiedzieć, iż każde sumienie podlega formacji i jest uwarunkowane przez wpływy wychowawcze, wrażliwość moralną, odkrycie hierarchii wartości. Staje się jednak wolne, gdy prawdy częściowe odnosi do Chrystusa Prawodawcy. Osobowość dojrzała przewycięża *superego* przez sumienie osobowe.

#### IV. DOJRZAŁA OSOBOWOŚĆ (HOMO RELIGIOSUS. HOMO NOVUS. HOMO CONSECRATUS)

Kształtowanie cnót w rozwoju ludzkiej osobowości ma odniesienie do trzech poziomów funkcjonowania osoby. Podstawowym poziomem jest człowiek religijny, a następnie człowiek nowy, najwyższym zaś poziomem jest człowiek konsekrowany.



#### 4.1. Homo religiosus

Żadna dyspozycja psychiczna nie łączy tak definitywnie człowieka ze światem wewnętrznym i zewnętrznym jak właśnie tylko człowiekowi właściwa dyspozycja religijna. W niej wyraża się człowiek. Tam, gdzie jest człowiek, tam również jest symbol i religia. Człowiek z natury swej jest istotą religijną. Termin „Bóg” należy do definicji terminu „człowiek”. Nauka nie zna języka twierdzeń bez terminu „Bóg”. Już ten fakt mówi bardzo dużo o ludzkiej naturze. Gdyby zaniknął termin „Bóg”, człowiek zawróciłby do środowiska zwierząt, po prostu przestałby być człowiekiem.

Współcześnie powszechnie przyjęta jest teza, że nauka nie zna kultury bez religii, ani też religii bez kultury. Homo religiosus wyraża się w konkretnej kulturze i w niej się zamyka. Rozumienie Boga, kształtowanie się obrazu Boga w psychice człowieka ma swoje uwarunkowania kulturowe. Już sam fakt, że można w człowieku ukształtować odpowiedni obraz Boga (imago Dei) świadczy o właściwej człowiekowi dyspozycji religijnej, bez której wszelka formacja idei Boga byłaby niemożliwa. Fenomeny religijne pojawiły się na globie ziemskim wraz z człowiekiem. Religia zatem przynależy do człowieka i nie sposób ją wyłączyć z ludzkiej natury, podobnie jak nie sposób wyłączyć z rzeczywistości ludzkiej kulturę. Kultura bez religii jest niemożliwa do wyobrażenia tak, jak niemożliwa w środowisku zwierząt jest symbolika czy język twierdzeń<sup>18</sup>. K. Rahner twierdził, iż religijność jako religia subiektywna należy do pełnego wyposażenia bytu ludzkiego, należy do pełni humanizmu. Można więc powiedzieć, że religia jako zjawisko ogólnoludzkie wyrasta z wyposażenia ludzkiego bytu. Doświadczenia religijne nie są ciałem obcym w psychice człowieka, lecz należą do całości jego życia.

#### 4.2. Homo novus

Termin homo novus jest bardzo znaczący w Nowym Testamencie. Występuje on na kartach Pisma 168 razy. Pierwszy homo novus to sam Jezus Chrystus, który Swoim Paschalnym Misterium dał absolutny priorytet życiu. Celem bowiem życia jest Życie (por. J11,25; 14,6). Człowiek przechodzi z pozycji homo religiosus na pozycję homo novus w momencie przyjęcia sakramentu chrztu świętego, który jest ponownym narodzeniem z wody Ducha Świętego i przyobleka człowieka w Chrystusa. Przyjąć całą mocą osobę Chrystusa znaczy stać się homo novus. Specyfika takiego człowieka polega na orientacji w kierunku Chrystusa. Termin homo novus ma wymiar

---

<sup>18</sup> A.J. Nowak, *Homo religiosus*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 336 – 337.

tajemnicy, bowiem nie jest on uchwytny psycho – socjo – metrycznie. W terminie homo novus jest czytelny wymiar mistyczny. Homo novus żyje w Bogu, żyje życiem wiary w Syna Bożego. Przyjęcie sakramenty chrztu świętego powoduje pogrzebanie starego człowieka, w tym celu, by całkowicie żyć w Chrystusie. Ten właśnie styl, który w wyraźny sposób cechuje homo novus jest czytelny w służbie Ciału Mistycznemu, w miłości bliźniemu. HN powinien być jednak świadomy, że może utracić wszystko, co jest nowością w jego życiu, gdy odłączy się od Kościoła. W HN działa Chrystus, ale również HN działa w duchu Chrystusa, wchodzi w głębokie relacje interpersonalne.

Homo novus może w tym świecie uchodzić za kogoś „głupiego”. Każdy bowiem, kto odrzuca Chrystusa, odrzuca godność i wartość osoby ludzkiej. Gdzie zaś nie ma osoby, tam nie ma również miłości. Mądrością w Chrystusie nie jest rewolucja, lecz Miłość! Nie znaczy to, by kanonizować nowego człowieka. HN jest głęboko świadom swoje grzeszności, jeżeli moźoli się i nie wszystko udaje mu się wykonywać w duchu Chrystusa, odczuwa swą niedoskonałość, wtedy na nowo startuje, i Chrystus przyznaje się do niego. HN nie jest kimś, który przywdział odświętną szatę, natomiast w ciągu tygodnia zawiesza ją na haku. HN udaje się wraz z Chrystusem do swoich codziennych zajęć. Wnosi także Chrystusa do życia rodzinnego, obywatelskiego, politycznego, społecznego, etnicznego, narodowego i międzynarodowego. HN przemienia także kulturę, która ma swoje źródło w Dobrej Nowinie i jest wówczas kulturą miłości i przebaczenia, pokoju i sprawiedliwości, kultura Ducha<sup>19</sup>.

Homo novus nie może wzrastać, integrować siebie w Chrystusie nie żyjąc sakramentalnie. Kościół bowiem nie jest religiocentryczny ani nawet eklezjocentryczny, lecz chrystocentryczny. Nie integruje nowego człowieka w Rodzinie Sakramentalnej, jaką jest Kościół, lecz właśnie w Chrystusie. W tym kontekście można powiedzieć, że każdy HN podlega bardzo swoistemu procesowi wychowawczemu zwanemu chrystoformizacją. Stać się HN oznacza wejść na wąską sakramentalną drogę życia, która prowadzi do z radości doczesnej do wiecznej.

### 4.3. Homo consecratus

Homo consecratus jest takim przypadkiem homo novus, który intensyfikuje do maksimum swój wysiłek przybliżenia się do Logosu, w którym Bóg przybliżył się do ludzi, a który teraz zasiadając w chwale Ojca

<sup>19</sup> A.J. Nowak, *Homo novus*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s.335 – 336.

Przedwiecznego, pozostaje zarazem w Kościele. Warto spojrzeć na trzy istotne aspekty misterium konsekracji osoby:

- Powołanie do konsekracji. Powołanymi w sensie teologicznym są ci, którzy słyszą odwieczne nawoływanie Boga poszukującego grzesznika, by poddać go uświęceniu. Powołanie (*vacatio Dei*) jest zatem „zewnątrznym Słowem”, jakby dodanym do wewnętrznego głosu serca niespokojnie szukającego Stwórcy. Zasadniczo powołanie Boże jest skierowane do całej ludzkości, stąd każdy człowiek jest powołany. Wybranymi są ci, którzy na głos wezwania odpowiadają wyjściem ku Słowu.
- Poświęcenie – jako ofiara i jako chwała człowieka. Człowiek poświęcający się Bogu przez konsekrację, porzuca ziemski świat, dla własnego zbawienia w służbie Bogu. Dla Boga – czyni z siebie dar, jedynie w tym sensie, że pozwala Bogu posługiwać się sobą. Bóg tego daru nie bierze jednak dla siebie, lecz dla ludzkości, którą pragnie ujrzeć w swoim domu, w wieczności. Droga rad ewangelicznych, to szczególnie miejsce pełnego użycia daru wolności ze strony człowieka. Na wzór Syna (nie niewolnika) może człowiek dążyć, by „być jedno” z Bogiem, być w Jego sprawach. Jest to oddanie się sprawom „wyższym”, a nie jedynie porzucenie spraw ziemskich, na znak protestu wobec świata.
- Konsekracja jako przemienienie i uświęcenie. Człowiek według zamysłu Boga podlega w Kościele procesowi komunikacji z Bogiem i przemienieniu. Przemienienie zaś to proces nieustannej metanoi, długotrwałej metamorfozy. Przemiana osób dokonuje się na fundamencie czasu, nie zachodzi nagle i nieodwracalnie, nawet u nawróconych gwałtownie i trwale. Jest procesem dokonywanym stopniowo, etapami lub skokowo. Ma charakter progresywny i regresywny w formie wielokrotnego nawet powrotu do stanów już przebytych. Rozwój osoby w procesie uświęcenia ma zatem kształt walki z porażkami i zwycięstwami. Konsekracja na drodze profesji rad ewangelicznych jest wyraźną, publiczną decyzją osoby dorosłej na intensyfikację przemiany własnej i zaangażowanie się w przemianę innych. To podążanie do całkowitego przepelnienia siebie życiem Bożym, życiem świętym<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> A.J. Nowak, *Osoba konsekrowana, Ślub ubóstwa T.1*, Lublin 1992; *Ślub posłuszeństwa T. 2*, Lublin 1994; *Ślub czystości T.3*, Lublin 1999.



Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej „Vita consecrata”<sup>21</sup> wyraźnie podkreśla:

„Najważniejszym przejawem misji nie są bowiem zewnętrzne dzieła, ale przede wszystkim uobecnianie w świecie samego Chrystusa przez osobiste świadectwo. Oto jest wyzwanie i pierwszoplanowe zadanie życia konsekrowanego! Im bardziej upodobniamy się do Chrystusa, tym bardziej czynimy Go obecnym i działającym w świecie dla zbawienia ludzi.”

Biorąc pod uwagę powyższy kontekst można wyprowadzić pewne prawidłowości, które ujęte są w tabeli.

Osobowość religijna	Cnoty	<i>Homo religiosus</i>
Osobowość sakramentalna	Cnoty	<i>Homo novus</i>
Osobowość konsekrowana	Cnoty	<i>Homo consecratus</i>

Oznacza to, iż w przypadku osobowości religijna ma swój odpowiednik w *homo religiosus*. Osobowości sakramentalnej zaś odpowiada *homo novus*. Dla osobowości konsekrowanej charakterystyczny jest *homo consecratus*. Warto zauważyć, iż w tabeli odpowiednio dla trzech typów osobowości ważna jest obecność cnót. Ich znaczenie zwiększa się (powiększająca się czcionka) od osobowości religijnej, aż do osobowości konsekrowanej.

## ZAKOŃCZENIE

Problematyka cnót podejmowana jest dzisiaj dosyć rzadko, a zwłaszcza w obszarze takich nauk, jak psychologia. Dokonując jednak analizy tej problematyki można zauważyć ścisły związek aretologii z psychologią. Dzieje się to w szczególny sposób w kontekście podejmowania zagadnień rozwoju moralnego i religijnego człowieka. Relacja ta dotyczy nie tylko cnót naturalnych, ale także cnót nadprzyrodzonych. Jednym z ważnych predyktorów rozwoju moralnego i religijnego osoby jest właśnie kształtowanie cnót.

Istotnym, specjalnym obszarem kształtowania życia cnotliwego jest sakramentalna formacja sumienia. Sumienie prawidłowo i adekwatnie ukształtowane, oddziałuje na tworzenie się dojrzałej osobowości w trzech znaczących płaszczyznach: *homo religiosus*, *homo novus* oraz *homo consecratus*.

<sup>21</sup> Wydana 25 marca 1996 nr 72.



Ks. Jan Turkiel

## SENS TERMINU *minhāh* W KSIĘGACH RODZAJU, KAPLAŃSKIEJ I LICZB

Termin *minhāh* bardzo często występuje w Biblii Hebrajskiej i jest używany także między innymi na oznaczenie prezentów dla ponadprzeciętnych osób /1 Sam 10,27; 2 Krl 8,8-9; 2 Krl 17,4; 2 Krl 20,12; Iz 39,1/. Może też oznaczać zapłatę proroka /1 Sm 9,7/ oraz łapówkę /2 Krl 16,8/.

Opinie badaczy co do źródła pochodzenia tego terminu są podzielone. Niektórzy uważają, że początkowo ten rzeczownik rodzaju żeńskiego wskazywał na „osobę prowadzącą”. Inni sądzą, że pierwotnie słowo to oznaczało „tego, który daje”. Źródłostów arabski *minhāh* wskazuje na tego, „kto pożycza drugiemu” kozę, owcę, albo ziemię. Wszystko na pewien czas i to tak, aby ten kto pożycza, mógł korzystać z produktów, które uzyskał korzystający z pożyczki /potomstwo z pożyczonych zwierząt, mleko, uprawy/. W tekstach ugaryckich występuje najbardziej pierwotna forma *minhāh* i oznacza ona „wyrazy uznania”, które składane są wraz „z upominkiem”<sup>1</sup>.

Samo pojęcie darów, ofiary jest również wielokrotnie omawiane w publikacjach i opracowaniach odnoszących się do Biblii<sup>2</sup>. Pojawia się

---

<sup>1</sup> Dar, prezent, ofiara. Zob.: W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962, s.437; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s.198.

<sup>2</sup> G. Buchanan, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925, s.13-17. 47, 398-402; H.Langkammer, *Znaczenie religijne ofiary w Izraelu*, w: *Życie religijne w Biblii*, (red.) G. Witaszek, Lublin, RW KUL 1999, s.225-237; S. Łach, *Polska terminologia na oznaczenie hebrajskich nazw ofiar*, w: RTK T. 17, 1970, z. 1, s.5-11; S. Łach, *Księga Kapłańska*, Poznań 1970; S. Łach, *Rozwój ofiar w religii starotestamentalnej*, Poznań 1970, M. Peter, *Proroctwo Malachiasza o ofierze czystej (1,11)*, w: RBL R 9, 1956, nr 1-3, s.124-138; H. Strąkowski, *Ofiara Sługi Jahwe [Iz 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12]*, w: RTK T. 7, 1960, z. 3, s.71-79.

jednak konieczność, aby zająć się terminem *minḥā<sup>h</sup>* w pierwszych trzech Księgach Biblii Hebrajskiej, ponieważ pogłębienie wiadomości na temat bogactwa znaczeniowego tego słowa pomoże jeszcze lepiej zrozumieć jaką rzeczywistość termin ten określa w wymiarze nie tylko profanum, ale także i w wymiarze sacrum.

## 1. *minḥā<sup>h</sup>* W KSIĘDZE RODZAJU

### 1.1 Kain - Abel

Po raz pierwszy występuje *minḥā<sup>h</sup>* w Rdz 4,3-4a:

„Gdy po jakimś czasie Kain przyszedł z płodami roli, *minḥā<sup>h</sup>*, dla Pana

I Abel przyszedł również z pierwocinami ze swej trzody i z ich tłuszczu”

W tym wypadku *minḥā<sup>h</sup>* to część „z owoców ziemi” - *mippərī ḥā<sup>h</sup>ādāmā<sup>h</sup>*, z którymi Kain przyszedł /wayyābē<sup>ʿ</sup>/ do Pana.

W Rdz 4,4b-5 mamy rzecz zastanawiającą. Najpierw:

„Pan wejrzał na Abła /wayyīša<sup>ʿ</sup> yhw(ḥ)ḏōnāy) ʿel-ḥēbel/ i na jego *minḥā<sup>h</sup>* /wə<sup>ʿ</sup>el-minḥātō/

na Kaina zaś i jego *minḥā<sup>h</sup>* /wə<sup>ʿ</sup>el-minḥātō/ nie chciał patrzeć”.

Smuciło to Kaina bardzo i chodził z ponurą twarzą”.

Tekst mówi jasno, że Pan spojrział na Abła i na to, co on przyniósł „z pierwotnych trzody swojej i z ich tłuszczu” /a czego wcale nie nazywa on *minḥā<sup>h</sup>* dla Pana/, tak jak jest to w wypadku Kaina. To Bóg decyduje, że to co przyniósł Abel nazywa się *minḥā<sup>h</sup>*. Pojawia się wniosek, że to co przynosi Kain, nie zostaje uznane przez Boga jako *minḥā<sup>h</sup>*, nawet jeżeli on swoje owoce ziemi zwraca ku Bogu i nazywa je *minḥā<sup>h</sup>* lyhw(ḥ)ḏōnāy). Abel natomiast przynosi tylko „z pierwotnych trzody swojej i z ich tłuszczu”, i nie nazywa tego, że jest to *minḥā<sup>h</sup>* lyhw(ḥ)ḏōnāy). To dopiero Pan przygląda się Ablowi i temu, co on przyniósł i zostaje to nazwane przez autora natchnionego *minḥā<sup>h</sup>*.

Można z tego wyciągnąć wniosek, że w Rdz 4,3-5 jest tylko jedna *minḥā<sup>h</sup>*, i to ta, którą uznaje Pan patrząc na Abła i na to co on przynosi. Natomiast sam fakt nazwania płodów roli przyniesionych dla Pana przez Kaina - *minḥā<sup>h</sup>*, wcale nie oznacza, że jest tak jak chce Kain, czyli - że to stanie się *minḥā<sup>h</sup>* w oczach Boga. Warunkiem bowiem zaistnienia *minḥā<sup>h</sup>*, jest nie tyle nazwanie tak przez człowieka darów, ale przyjęcie przez Boga, tego co przynosi człowiek. Dopiero to czyni z ludzkich darów - *minḥā<sup>h</sup>*. Tak jest w wypadku Abła, który przynosi „pierwociny ze swej trzody i z ich

tłuszczu”, i one stają się *minḥāh* tylko dlatego, że Bóg patrzy na to co przyniósł młodszy brat.

Można powiedzieć, że płody ziemi przynosi Kain i określa je jako *minḥāh*. Natomiast Bóg spojrział tylko na zwierzęta Abła jako na *minḥāh*. Czyli od strony filologicznej są dwie *minḥāh*. Jednak od strony istoty - *minḥāh* może być tylko jedna, i jest nią to, co przyniósł Abel, a co Bóg tak spojrział. Natomiast, to co Kain nazywa *minḥāh*, tak naprawdę nią nie jest, ponieważ nie patrzy na nią tak Bóg, co równa się jej odrzuceniu, bo warunkiem koniecznym zaistnienia *minḥāh* jest spojrzenie Boga na to co przynosi człowiek<sup>3</sup>. A że tak jest, świadczy o tym zachowanie Kaina, który chodzi z twarzą ponurą, a to jest znakiem, że na to, co on przyniósł i nazwał *minḥāh*, Bóg nie spojrział<sup>4</sup>.

Sam układ tekstu w dosłownym tłumaczeniu Rdz 4,3-5 jest również bardzo ciekawy<sup>5</sup>:

Rdz 4,3-5

I stało się z końcem dni			
I przyniósł	Kain	z owoców ziemi	<i>minḥāh</i> dla JHWH
I Abel przyniósł on także		z pierwotnych trzody swojej i z tłuszczu ich	
I spojrział JHWH		na Abła	i na jego <i>minḥāh</i>
		A na Kaina	i na jego <i>minḥāh</i> nie spojrział.

Widzimy, jak autor natchniony podkreśla różnicę w zachowaniu Kaina i Abła. W wypadku Kaina, ważny jest nie on sam, tylko czynność:

I przyniósł Kain z owoców ziemi

W wypadku Abła, to Abel jest wymieniony, przed czynnością:

I Abel przyniósł pierwociny

Zauważmy, że w tym, co czyni Kain - IHWH jest wymieniony na końcu:

czynność Kain owoce ziemi *minḥāh* dla IHWH

W wypadku Abła, najpierw jest spojrzenie Pana, następnie Abel, potem to co on przyniósł, nazwane zostaje *minḥāh*:

I spojrział JHWH na Abła i na jego *minḥāh*

<sup>3</sup> S. Łach, *Problemy w relacji biblijnej o Kainie i Ablu (Rdz 4,1-17)*, w: RTK, 7, 1960, s. 13-38.

<sup>4</sup> S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 204-205.

<sup>5</sup> A. Kuśmirek (opracowanie i wstęp), *Hebrajsko-polski Stary Testament-Pięćoksiąg, Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, Warszawa 2003, s.12

Inaczej jest gdy mowa jest o minḥā<sup>h</sup> Kaina. Tutaj jest zgodnie z jego zamysłem, jest on, to co on przyniósł - minḥā<sup>h</sup>, ale brak jest tego, co najważniejsze, spojrzenia Pana:

A na Kaina i na jego minḥā<sup>h</sup> nie spojrział.

Można powiedzieć, że Kain swoją osobą zasłania, to co czyni. Liczy się jego aktywność, on sam, a Bóg jest na końcu. U Pana Boga jest inna kolejność, inny porządek: najpierw Bóg, potem Abel, i na to co on przynosi Bóg patrzy jako na minḥā<sup>h</sup>. N.H. Snaith, uważa, że to, z czym przyszedł Abel do Pana odzwierciedlało jego gorące oddanie się Bogu. Natomiast, Kain który zaoferował minḥā<sup>h</sup> z owoców ziemi, uczynił to w sposób formalny i nie było u niego prawdziwej uległości<sup>6</sup>.

## 1.2. Jakub-Ezaw

Kolejny raz termin minḥā<sup>h</sup> występuje w Księdze Rodzaju, i to kilkakrotnie w opowiadaniu o Jakubie i Ezawie<sup>7</sup>. Jakub jak wiemy zabrał bratu podstępnie pierworództwo. Po pewnym czasie, wracając od Labana, przestraszony, spodziewający się zemsty, kiedy dowiedział się że Ezaw z czterystu ludźmi zbliża się do niego<sup>8</sup>:

„... przenocował na tym miejscu i wziął z dobytku swego, jako /minḥā<sup>h</sup>/ dla brata swego Ezawa, dwieście kóz i dwadzieścia kozłów, dwieście owiec i dwadzieścia baranów, trzydzieści dojnych wielbłądzic wraz z ich źrebiętami, czterdzieści krów, dziesięć wołów, dwadzieścia oślic i dziesięć osłał” /Rdz 32,14/.

Jakub, jak widzimy wysłał zwierzęta<sup>9</sup>, który nazywa minḥā<sup>h</sup>, po modlitwie do Boga, w której nie tylko ukazał swoje tragiczne położenie, ale również przypomniał o obietnicach, które otrzymał, a których ma być dziedzicem. Mamy tutaj kolejne ważne wiadomości na temat minḥā<sup>h</sup>. Stanowią ją zwierzęta domowe, które służą człowiekowi.

W Rdz 32,19 następuje określenie, jaką rolę spełnia według zamiarów Jakuba minḥā<sup>h</sup>. Sługę, który ma ją dostarczyć, uczy on co ma powiedzieć Ezawowi:

„odpowiesz: Sługi twego Jakuba; jest to /minḥā<sup>h</sup>/ posłana panu memu, Ezawowi, on zaś sam idzie za nami”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> *Sacrifices in the Old Testament*, VT 7, s.308-17

<sup>7</sup> Rdz 25,19-33,16

<sup>8</sup> Rdz 32,1-8.

<sup>9</sup> Razem 550 zwierząt, co stanowiło wielki majątek.

<sup>10</sup> „Taki sam rozkaz dał Jakub drugiemu, trzeciemu i wszystkim sługom, którzy mieli pędzić stada: «To, co wam powiedziałem, będziecie mówili Ezawowi, gdy go spotkacie, dodając: Sługa twój, Jakub, idzie tuż za nami” /Rdz 32,20-21/.

Jak widzimy *minḥāh* spełnia tutaj rolę nie tylko daru, jest ona także zapowiedzią tego, kto ją posyła, w tym wypadku Jakuba. Ale w zamiarach Jakuba *minḥāh* spełnia jeszcze jedną funkcję - wskazując przy tym jaka jest jej istota. Nie tylko jest zapowiedzią osoby, jest także sposobem na przebłaganie, nadzieją na życzliwość tego, kogo się oszukało<sup>11</sup>, a także swoistą grą na zwłokę:

„Myślał bowiem: Przebłagam<sup>12</sup> go darem /*bamminḥāh*/, który mnie wyprzedzi; a gdy ja potem go zobaczę, może obejdzie się ze mną łaskawie. Wysłał więc /*hamminḥāh*/ przed sobą, a sam postanowił spędzić noc w obozowisku.” /Rdz 32,21-22/

Rdz 33,8-11 wskazuje na jeszcze jedną cechę *minḥāh*. Aby dar zaistniał musi być przyjęty, dlatego kiedy Ezaw nie chce go przyjąć, Jakub bardzo nalega:

„Ezaw zapytał: Dla kogo są te wszystkie stada, które spotkałem? Jakub odpowiedział: Obyś mnie darzył życzliwością, panie mój! Na to Ezaw: Mam ja dużo, bracie mój, niechaj przy tobie zostanie to, co jest twoje Jakub rzekł: Ależ nie! Jeśli mnie darzysz życzliwością, przyjmij ode mnie ten mój /*minḥāh*/. Bo przecież gdym ujrzał twe oblicze, było ono obliczem jakby istoty nadziemskiej i okazałeś mi wielką życzliwość. Przyjmij więc dar mój, który dla ciebie przeznaczyłem; Bóg obdarzył mnie sowicie: mam wszystko! I tak nalegał na niego, aż wreszcie przyjął”.

Ciekawe, że argumentem za przyjęciem *minḥāh* jest to, że Jakub uznaje Ezawa, za kogoś ważniejszego. Jakub mówi w pewnym momencie o swoim bracie jak o bóstwie. Być może wskazuje w ten sposób na to, jaki cel miała najpierw spełnić *minḥāh*. Zwierzęta przyniósł przecież Abel Bogu i na nie spojrział Pan jako na *minḥāh*. A tutaj *minḥāh* zostają składane już tylko człowiekowi, któremu Jakub przypisuje cechy nieludzkie:

„Bo przecież gdym ujrzał twe oblicze, było ono obliczem jakby istoty nadziemskiej i okazałeś mi wielką życzliwość” /Rdz 33,10/.

Warto zwrócić uwagę, że Ezaw zachowuje się po otrzymaniu *minḥāh*, tak, jakby jego postępowanie było całkowicie niezależne od tego co otrzymał. Ezaw bowiem najpierw wita się z Jakubem, i to bardzo serdecznie, następnie poznaje jego rodzinę, a dopiero wtedy zwraca uwagę na *minḥāh*, którą nie od razu chce przyjąć /Rdz 33,4-8/.

<sup>11</sup> „Ezaw zapytał: Dla kogo są te wszystkie stada, które spotkałem? Jakub odpowiedział: Obyś mnie darzył życzliwością, panie mój! Na to Ezaw: Mam ja dużo, bracie mój, niechaj przy tobie zostanie to, co jest twoje” /Rdz 33,8-9/.

<sup>12</sup> Dost.: ʾāḡappərāh pānāyw „zastonię twarz”.

### 1.3 Józef- Izrael-bracia

Kolejny raz *minḥā<sup>h</sup>* występuje w Rdz 43,11, kiedy:

„Izrael rzekł do swych synów: Jeżeli tak być musi, uczyńcie tak. Zabierzcie jednak w wasze wory to, co w naszym kraju jest najcenniejszego, i zanieście owemu człowiekowi w /*minḥā<sup>h</sup>*/: nieco wonnej żywicy, nieco miodu, wonnych korzeni, olejków, owoców, pistacji i migdałów”.

Znowu mamy do czynienia z *minḥā<sup>h</sup>*, tym razem nie są to, jak w wypadku Jakuba zwierzęta, ale najcenniejsze owoce ziemi Kanaan. To wszystko ma zostać darowane Józefowi, w którego rękach jest los synów Jakuba. Znowu zdradzony młodszy brat Józef, tak jak Ezaw ale tym razem starsi bracia muszą wkupić się w łaski przez *minḥā<sup>h</sup>*. Można powiedzieć, że synowie Jakuba przeżywają z Józefem, to co on przeżył z Ezawem:

„Zabrali oni /*ʔeṭ-hamminḥā<sup>h</sup>*/, dwukrotną sumę pieniędzy oraz Beniamina i ruszywszy w drogę, przybyli do Egiptu. A gdy stanęli przed Józefem ...” /Rdz 43,15/.

„Oni tymczasem przygotowali /*ʔeṭ-hamminḥā<sup>h</sup>*/, zanim nadszedł Józef w południe; dowiedzieli się bowiem, że tu mieli zasiąść do stołu” /Rdz 43,25/.

„Kiedy Józef przyszedł do domu, oni, trzymając w rękach /*ʔeṭ-hamminḥā<sup>h</sup>*/, które dla niego przynieśli, oddali mu pokłon do ziemi” /Rdz 43,26/.

Charakterystyczne w tym opowiadaniu jest to, że zachowanie Ezawa jest podobne do zachowania Józefa. Ten bowiem również postępuje niezależnie od *minḥā<sup>h</sup>*. Kiedy bowiem bracia stoją przed nim z darami, i oddają mu pokłon, traktując Józefa niemal jak istotę niezemską:

„Kiedy Józef przyszedł do domu, oni, trzymając w rękach /*ʔeṭ-hamminḥā<sup>h</sup>*/, które dla niego przynieśli, oddali mu pokłon do ziemi. On zaś zapytawszy ich o zdrowie, rzekł: Czy wasz sędziwy ojciec, o którym mi mówiliście, dobrze się miewa? Czy jeszcze żyje?” /Rdz 43,26-27/.

Czyżby autor natchniony chciał powiedzieć, że tak na prawdę w relacji z tym, którego się skrzywdziło nie najważniejszy jest dar, tylko dobra wola ze strony tego, który został skrzywdzony. Tak chyba jest w wypadku Jakuba i Ezawa oraz braci i Józefa. I Ezaw i Józef przebaczą nie dlatego, że zostali obdarowani. Przy czym Ezaw przyjmuje dar, tylko po to aby uspokoić tym gestem Jakuba /Rdz 43,4-8/, natomiast w wypadku Józefa, nie ma nawet mowy czy on na dar w ogóle zwrócił uwagę /Rdz 43,26-27/.



Zanim zajmiemy się Księgą Kapłańską, podsumujmy co wiemy o *minḥāh* z Księgi Rodzaju:

- to owoce ziemi, które przynosi Kain dla IHWH i nazywa *minḥāh*, na co IHWH nie patrzy;
- tak nazwane jest to, na co patrzy IHWH, a co, z pierwotnych trzody swojej i z tłuszczu przynosi Abel;
- aby zaistniała *minḥāh* nie wystarczy przynieść owoce ziemi i przedstawić to jako *minḥāh* dla Boga;
- to zwierzęta, tak nazwane przez Jakuba, które chce dać Ezawowi, aby go ułaskawić;
- to płody ziemi, dane przez synów Jakuba – Józefowi, aby zyskać jego przychyłność.

## 2. *minḥāh* W KSIĘDZE KAPŁAŃSKIEJ<sup>13</sup>

Zobaczmy teraz jak Księga Kapłańska opisuje, to co nazywa *minḥāh*. W pierwszym bardzo ważnym tekście tej księgi, autor natchniony łączy termin *minḥāh* z terminem *qorban*<sup>14</sup>:

„Jeżeli kto chce złożyć dla Pana /*qorban minḥāh*/, niech złoży jako dar /*qorbānō*/, najczystszą mąkę. Poleje ją oliwą i doda do niej kadzidła” /Kpł 2,1/.

Zauważmy, że *qorban minḥāh*, składana według opisu Kpł 2,1 jako *qorban* jest nie poddana procesowi wypieku mąką, polaną oliwą z dodatkiem kadzidła. Ofiarodawca ma przynieść ją do:

„kapłanów synów Aarona. Kapłan weźmie pełną garść najczystszej mąki razem z oliwą i ze wszystkim kadzidłem i zamieni w dym na oltarzu jako pamiątkę, jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Pana. Wszystko, co pozostanie z /*min-hamminḥāh*/ będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Pana” /Kpł 2,2-3/.

Jak widzimy, na podstawie Kpł 2,2 i także Kpł 2,3, gdzie mowa jest o tym, co pozostanie dla kapłanów z *qorban minḥāh*, a co określone jest jako *min-hamminḥāh*, że samo *minḥāh* tutaj oznacza to, co stanowi fizyczną stronę *qorban* - daru, a on składa się z najczystszej mąki, razem z oliwą, z kadzidłem.

<sup>13</sup> A. Tronina, *Księga Kapłańska*, Częstochowa, 2006, s. 81nn. 129. 130. 210-215. 340-341.

<sup>14</sup> *qorban* występuje w BH 29 razy /13 razy w Kpł, 15 razy w Lb, 1 raz w Neh/ i oznacza: ofiarę; (P. Briks, dz.cyt., s. 315-316).

W Kpł 2,4, choć nazwa tutaj ta sama /qorban minḥā<sup>h</sup>/, to jednak, mąka jest już tutaj w formie ciasta pieczonego w piecu. Mamy w tym opisie minḥā<sup>h</sup> jako placki z najczystszej mąki, zaprawionej oliwą, albo praśne podplomyki pomazane oliwą:

„Jeżeli chcesz złożyć /qorban minḥā<sup>h</sup>/ ciasto pieczone w piecu, będą to placki praśne z najczystszej mąki zaprawionej oliwą albo praśne podplomyki, pomazane oliwą /Kpł 2,4/.

W Kpł 2,5 również występuje termin dar - qorban w połączeniu z minḥā<sup>h</sup>, i to przy opisie potrawy smażonej na patelni. Mowa jest o mące nie kwaszonej, zaprawioną oliwą i dodane jest przy tym, jak należy postąpić z tym, co jest smażone na patelni:

„Jeżeli chcesz złożyć /wə'im-minḥā<sup>h</sup> 'al-ḥammaḥābat qorbānēkā / potrawę smażoną na patelni, to przyrządzisz ją z najczystszej mąki nie kwaszonej, zaprawionej oliwą. Pokruszysz ją na kawałki i polejesz oliwą. To jest minḥā<sup>h</sup> z pokarmów” /Kpł 2,5-6/.

Kpł 2,7 opisuje kolejny rodzaj qorban minḥā<sup>h</sup>. Tym razem jest to gotowana w rondelku najczystsza mąka zaprawiana oliwą:

„Jeżeli chcesz złożyć /wə'im-minḥat marḥešet qorbānēkā/ ciasto gotowane w rondelku, to będzie ono z najczystszej mąki zaprawionej oliwą”.

Kpł 2,8-9 mówi nam, co należy z ciastem ugotowanym w rondelku uczynić:

„Potem przyniesiesz do Pana /wəhēbē'tā 'et-hamminḥā<sup>h</sup>/ i oddasz go kapłanowi, a on złoży go w ofierze na ołtarzu. Kapłan podniesie z /min-hamminḥā<sup>h</sup>/ pamiątkę i zamieni w dym na ołtarzu jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Pana”.

Kpł 2,10, mówi o tym, że część z tego, co pozostanie będzie należało do kapłanów:

„Wszystko, co pozostanie z /min-hamminḥā<sup>h</sup>/, będzie należało do Aarona i jego synów. To jest najświętsza część z ofiar spalanych dla Pana”.

Księga Kapłańska mówi jednak nie tylko, co może być spalane na ołtarzu jako dar - qorban. Kpł 2,11 nakazuje:

„Nie będziecie składać /kol-hamminḥā<sup>h</sup>/ dla Pana nic kwaszonego. Albowiem ciasta kwaszonego ani miodu nie będziecie zamieniać w dym dla Pana jako ofiary spalanej”.

Nie mogą być spalane, ale mogą one być jako dar - qorban, złożone obok ołtarza. Okazuje się w ten sposób, że minḥā<sup>h</sup> może być z ciasta kwaszonego i z miodu, ale nie może być kładziona na ołtarzu i spalana:

„Przyniesiecie te rzeczy jako /qorban/ dar pierwocin, ale nie będziecie ich kłaść na ołtarzu, aby się zmieniły w miłą woń” /Kpł 2,12/.

W Kpł 2,13 mamy kolejny przepis odnoszący się do minḥā<sup>h</sup>. Aby mogła być darem - qorban, musi być posolona, gdyż to sól jest znakiem przymierza Boga z narodem:

„Każdy /wəkol-qorban minḥātḱā/ ma być posolony. Niech nie brakuje soli przymierza Boga twego przy żadnej ofierze /mē<sup>c</sup>al minḥātekā/. Każdą ofiarę /<sup>c</sup>al kol-qorbānkā/ posypiesz solą”

W Kpł 2,14-15 mamy kolejne szczegóły odnoszące się do minḥā<sup>h</sup>:

„Jeżeli chcesz złożyć dla Pana /minḥat/ z pierwocin, to będą nią kłosy prażone na ogniu albo kasza z nowego zboża jako /<sup>p</sup>ēt minḥat/ z pierwocin. Polejesz ją oliwą i położysz na niej kadzidło. To jest /minḥā<sup>h</sup>/”.

Po określeniu z czego ma składać się minḥā<sup>h</sup>, Księga Kapłańska opisuje kiedy ona ma być złożona jako dar - qorban. Najpierw zawsze w dniu namaszczenia jednego z synów Aarona na kapłana. Mowa jest także o tym jaką ilość mąki należy użyć i jak ją przyrządzić. I bardzo ważne polecenie - cała /wəkol-minḥat/ ma być spalona w tej konkretnej sytuacji, namaszczenia nowego kapłana:

„Oto dar /qorban/ Aarona i jego synów, który złożą Panu w dniu namaszczenia jednego z nich: będzie to /minḥā<sup>h</sup>/ zawsze taka - jedna dziesiąta efy najczystszej mąki, z tego połowa rano, a połowa wieczorem. Będzie ona przyrządzona na patelni z oliwą. Kiedy będzie rozczyniona, przyniesiesz ją. Jako /minḥat/ podzieloną na kawałki ofiarujesz ją. Będzie to miła woń dla Pana. Każda /wəkol-minḥat/ kapłana będzie w całości spalona - nic z niej nie wolno jeść!” /Kpł 6,13.14.16/.

Ale jest taka sytuacja, w której według Kpł 7,9-10 wəkol-minḥat należy do kapłana, który ją złożył, albo do synów Aarona po równej części, zależy to jednak, od tego jak jest przygotowana:

„Także i każda /wəkol-minḥat/ upieczona w piecu albo przyrządzona w kociołku lub na patelni będzie należeć do tego kapłana, który ją złożył.

Ale każda /wəkol-minḥat/ zaprawiona oliwą albo sucha będzie należeć do wszystkich synów Aarona po równej części”.

W Kpł 14,1-20 mowa jest o tym co ma składać się na *minḥāh*<sup>15</sup>, przy ofierze składanej podczas oczyszczenia trędowatego<sup>15</sup>. Mamy tutaj już bardzo konkretny przykład zastosowania *minḥāh* w życiu społeczności. Przy czym określona jest ilość mąki i oliwy, która się na nią składa. A to wszystko ma być przyrządzone ósmego dnia, kiedy kapłan dokonuje oczyszczenia trędowatego:

„Ósmego dnia weźmie dwa baranki bez skazy, jedną owcę roczną bez skazy, trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą na /*minḥāh*/ i jeden log oliwy<sup>16</sup>” /14,1/.

Księga Kapłańska /Kpł 23,12/ nakazuje również w dniu kołysania snopa<sup>17</sup> złożyć ofiarę nie tylko całopalną dla Pana, którą ma być baranek bez skazy, urodzony w tym samym roku, lecz to wszystko także:

„wraz z /*ūminḥātō*/ z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą, jako ofiarę spalaną, miłą woń dla Pana, a także ofiarę płynną - ćwierć hinu wina” /Kpł 23,13/.

Po raz ostatni Księga Kapłańska mówi o *minḥāh* opisując przy co składa się na nią składa w Kpł 23,16-18, nawiązując do Święta Tygodni:

„aż do dnia po siódmym szabacie odliczycie pięćdziesiąt dni i wtedy złożycie nową /*minḥāh*/ dla Pana. Przyniesiecie z waszych siedzib po dwa chleby do wykonania nimi gestu kołysania, każdy z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki, kwaszone. To będą pierwociny dla Pana. Oprócz chleba złożycie w ofierze siedem baranków bez skazy, jednorocznych, jednego młodego cielca i dwa barany. One będą ofiarą całopalną dla Pana razem z /*ūminḥātām*/ i z ofiarą płynną. Będzie to ofiara spalana, miła woń dla Pana”.

### 3. *minḥāh* W KSIĘDZE LICZB

Księga Liczb wielokrotnie mówi o *minḥāh*, ale już nie opisuje jej szczegółów w takim wymiarze jak Księga Kapłańska. Dodaje jednak bardzo wiele szczegółów dotyczących okoliczności, kiedy jest ona składana.

I tak w Lb 6,15 mowa jest o *minḥāh* w związku ze ślubem nazireatu<sup>18</sup>, i to w sytuacji szczególnej, kiedy ktoś rezygnuje z tego ślubu. Wówczas, ten dla którego upływa czas nazireatu powinien na ofiarę przynieść także, oprócz owcy i barana<sup>19</sup>:

---

<sup>15</sup> Zobacz szczegółowy opis tego rytu w Kpł 14,1-20.

<sup>16</sup> Albo 0,5 l, albo 0,3 l. Co kapłan uczyni z oliwą opisane jest w Kpł 14,14-20.

<sup>17</sup> Po zbiorze pierwszego plonu po wejściu do ziemi obiecaniej /Kpł 23,9-14/.

<sup>18</sup> Lb 6,1-22.

<sup>19</sup> Lb 6,14.

„nadto kosz chlebów praśnych z najczystszej mąki zaprawionej oliwą i praśne podpłomyki pomazane oliwą, z przynależną do nich /*ûminḥātām*/ i płynną”.

Jak widzimy składający ofiarę wiedzieli dobrze, jakie są jej elementy składowe, skoro mówią tylko o niej, a nie wymieniają składników. Mowa jest też o tym, że *minḥā<sup>h</sup>* powinna być przeznaczona na ofiarę całopalną razem z barankiem jednorocznym<sup>20</sup>.

Lb 7,87 mówiąc o darach składanych z okazji poświęcenie ołtarza, mówi też o *minḥā<sup>h</sup>*, przy czym nie wymienia jej składników, mówiąc jedynie, że ma być razem z cielcami, baranami i jagniętami – ofiarą całopalną.

„Ogólna liczba bydła przeznaczonego na ofiarę całopalną wynosiła: dwanaście cielców, dwanaście baranów, dwanaście jednorocznych jagniąt, z dodaniem przynależnych /*ûminḥātām*/, i dwanaście kozłów na ofiarę przebłągalną”.

Lb 8,8 mówiąc o ofiarowaniu lewitów, nakazuje aby łączyć *minḥā<sup>h</sup>* z ofiarą z młodego cielca, przypomina przy tym jakie są jej składniki:

„następnie wezmą młodego cielca ze stada i należąca do tego /*ûminḥātô*/ z najczystszej mąki zaprawionej oliwą; ty zaś weźmiesz drugiego cielca ze stada na ofiarę przebłągalną”.

W Lb 15,4 jeszcze raz przypomina Mojżesz na polecenie Pana, z czego powinna składać się *minḥā<sup>h</sup>*, wtedy, gdy ktoś chce złożyć *qorbān* dla Pana w czasie różnych uroczystości<sup>21</sup>:

„winien ten, który przynosi dar /*qorbānô*/ dla Pana, przynieść jako /*minḥā<sup>h</sup>*/

dziesiątą część efy najczystszej mąki, zaprawionej jedną trzecią hinu oliwy”.

Proporcje *minḥā<sup>h</sup>* ulegają jednak zmianie, gdy w ofierze ma być złożony baran:

„Przed ofiarą z barana złożysz jako /*minḥā<sup>h</sup>*/ dwie trzecie efy najczystszej mąki zaprawionej jedną trzecią hinu oliwy” /Lb 15,6/, lub cielec, o czym z kolei mówi Lb 15,9:

„dodasz do cielca jako /*minḥā<sup>h</sup>*/ z pokarmów trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej połową hinu oliwy”.

Lb 15,22-23 przypomina, to o czym wielokrotnie mowa jest w tej Księdze. Wszystkie przepisy dotyczące ofiar także *minḥā<sup>h</sup>* są z nakazu Pana

<sup>20</sup> Lb 6,14.16.

<sup>21</sup> Lb 15,1-3.



i nie wolno nie tylko o nich zapomnieć, nie wolno ich zmieniać, a jeżeli tak się stanie:

„winno całe zgromadzenie złożyć cielca na ofiarę całopalną jako miłą woń dla Pana; a do tego odpowiadającą przepisom prawa /ûminhâtô/ pokarmów i płynów, wreszcie kozła jako ofiarę przebłagalną” /Lb 15,24/.

Księga Liczb po tym przypomnieniu wraca do minhā<sup>h</sup> w Lb 28,9 gdzie bardzo dokładnie określa proporcje w minhā<sup>h</sup>, składanej w szabat wraz z dwoma jagniętami:

„W dzień szabatu winniście złożyć dwa jagnięta roczne bez skazy z dwiema dziesiątymi efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą, jako /minhā<sup>h</sup>/, i należąca do tego ofiarę z płynów”.

Podobnie w Lb 28,12, kiedy mowa jest o ofiarach przy nowiu księżycy, określone są proporcje minhā<sup>h</sup> w odniesieniu do cielca, do barana:

„Do każdego cielca dodacie trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą jako /minhā<sup>h</sup>/ i do barana - dwie dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą na /minhā<sup>h</sup>/”,

a w Lb 28,13 w odniesieniu do jagnięcia:

„dalej, do każdego jagnięcia /minhā<sup>h</sup>/ jedną dziesiątą efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą; wszystko jako ofiarę całopalną, jako miłą woń dla Pana”,

zaś w Lb 28,20 w odniesieniu znowu do cielca i barana, w związku z ofiarami na Święto Paschy:

„Należąca do tego /ûmīnhātām/ ma się składać z najczystszej mąki zaprawionej oliwą; trzy dziesiąte efy na każdego cielca, dwie dziesiąte na jednego barana”.

Lb 28,26.28.31 mówiąc o minhā<sup>h</sup> składanej w Święto Tygodni, łączy minhā<sup>h</sup> z ofiarą składaną z cielców:

„Także w dniu pierwocin, gdy składacie Panu /minhā<sup>h</sup>/ z nowego zboża w Święto Tygodni, ma być dla was zwołanie święte; wtedy nie będziecie wykonywać żadnej pracy ... do tego odpowiednią /ûmīnhātām/ ofiarę z pokarmów: najczystszą mąkę zaprawioną oliwą - mianowicie trzy dziesiąte efy na jednego cielca ... To wszystko macie złożyć w ofierze oprócz codziennego całopalenia i należącej do niego /ûminhātô/ ofiary z pokarmów będą dla was bez skazy wraz z płynnymi ich ofiarami”.

Lb 29,3 mówiąc o ofiarach w pierwszym dniu siódmego miesiąca /ofiary siódmego nowiu/<sup>22</sup>, nakazuje zachować odpowiednie proporcje

---

<sup>22</sup> Lb 29,1.

w *minḥā<sup>h</sup>*, w zależności od tego, czy łączy się ją z ofiarowanym cielcem, baranem, czy jagnięciem:

„do tego odpowiednią /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów: najczystsza mąkę zaprawioną oliwą, a mianowicie trzy dziesiąte efy na jednego cielca, dwie dziesiąte na barana i jedna dziesiątą na każde jagnię”.

Lb 29,6 nakazuje łączyć wszystkie ofiary z *minḥā<sup>h</sup>*:

„A to ma być oprócz ofiary całopalnej na nowiu łącznie z /*ûminḥātô*/ ofiarą z pokarmów i oprócz stałej ofiary całopalnej z należącymi do niej /*ûminḥātô*/ ofiarami z pokarmów i płynów według przepisu, jako miła woń ofiar spalanych dla Pana”.

Lb 29,9.11.14.18.19.21.22.27.28.30.33.38 mówiąc o ofiarach składanych w Dzień Przebłagania, i Święta Namiotów łączy *minḥā<sup>h</sup>* z ofiarą z cielca i barana nakazując zachowanie odpowiednich proporcji, wraz z innymi ofiarami:

„Następnie należąca do tego /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów: najczystsza mąkę zaprawioną oliwą, a mianowicie trzy dziesiąte efy na cielca, dwie dziesiąte na barana /Lb 29,9/ ... Wreszcie kozła jako ofiarę przebłagalną, oprócz ofiary przebłagalnej z powodu Dnia Przebłagania i ustawicznej ofiary całopalnej oraz należących do nich: /*ûminḥātô*/ ofiary z pokarmów i ofiar płynnych /Lb 29,11/ ... Do tego odpowiednią /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów: najczystsza mąkę, zaprawioną oliwą, a mianowicie: trzy dziesiąte efy na każdego z poszczególnych cielców; dwie dziesiąte na każdego z dwóch baranów /Lb 29,14/ ... do tego należąca /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów i ofiary płynne dołączone do ofiar z wołów, baranów i jagniąt, stosownie do ich liczby - według przepisów /Lb 29,18/ ... Wreszcie kozła jako ofiarę przebłagalną, oprócz ustawicznej ofiary całopalnej i należących do nich: /*ûminḥātô*/ ofiary z pokarmów i ofiar płynnych /Lb 29,19/ ... do tego należąca /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów i ofiary płynne dołączone do ofiar z cielców, baranów i jagniąt, stosownie do ich liczby - według przepisów /Lb 29,21/ ... Wreszcie kozła jako ofiarę przebłagalną, oprócz ustawicznej ofiary całopalnej i należących do nich: /*ûminḥātô*/ ofiary z pokarmów i ofiar płynnych /Lb 29,22/ ... do tego należąca /*ûminḥātô*/ ofiarę z pokarmów i ofiary płynne dołączone do ofiar z cielców, baranów i jagniąt, stosownie do ich liczby - według przepisów /Lb 29,27/ ... Wreszcie kozła jako ofiarę przebłagalną, oprócz ustawicznej ofiary całopalnej i należących do nich: /*ûminḥātô*/ ofiary z pokarmów i ofiar płynnych /Lb 29,28/ ... do tego należąca ofiarę z pokarmów i /*ûminḥātô*/ ofiary płynne dołączone do ofiar z cielców, baranów i jagniąt,

stosownie do ich liczby - według przepisów /Lb 29,30/ ... do tego należąca /ûminhātô/ ofiarę z pokarmów i ofiary płynne dołączone do ofiar z cielców, baranów i jagniąt, stosownie do ich liczby - według przepisów /Lb 29,33/ ... Wreszcie kozła jako ofiarę prześlagnalną, oprócz ustawicznej ofiary całopalnej i należących do nich: /ûminhātô/ ofiary z pokarmów i ofiary płynnej /Lb 29,38/.

W ten sposób można na podstawie Księgi Kapłańskiej i Księgi Liczb ustalić jakie bogactwo kryje się w pojęciu minhā<sup>h</sup>. Kpł 2,1 mówi o tym, że minhā<sup>h</sup> może stanowić dar - qorbān dla Pana, ale, aby tak było, musi to być najczystsza mąka, polana oliwą z dodatkiem kadzidła. Do daru - qorbān z minhā<sup>h</sup> potrzebny jest kapłan, który weźmie jej pełną garść i ołtarz na którym przez spalenie dokona się qorbān minhā<sup>h</sup> /Kpł 2,2/. To co pozostanie, nie z daru - qorbān minhā<sup>h</sup> (bo ofiara się już dokonała przez spalenie), ale z jej produktu min-hamminhā<sup>h</sup> - to będzie należało do kapłanów. Kapłanom nic z ofiary nie może się należeć, bo dar - qorbān, ofiara, należy do Pana. Im należy się tylko to, co pozostanie z produktu min-hamminhā<sup>h</sup>, z którego dar się składa /Kpł 2,3/. Kpł 2,4 mówi o minhā<sup>h</sup>, która może stanowić dar - qorbān, ale tym razem jest to ciasto pieczone w piecu, placki praśne z najczystszej mąki zaprawionej oliwą, albo praśne podpłomyki, pomazane oliwą. W Kpł 2,5, mowa jest również o minhā<sup>h</sup>, która może stanowić qorbān. Jest nią potrawa smażona na patelni, przyrządzona z najczystszej mąki nie kwaszonej, zaprawionej oliwą, a Kpł 2,6 określa w jakiej formie należy ją przygotować. Trzeba pokruszyć ją na kawałki i polać oliwą, „to jest minhā<sup>h</sup>”. Kpł 2,7 mówi nam, że minhā<sup>h</sup>, dar - qorbān, może być gotowana w rondelku, ale musi być to najczystsza mąka zaprawiana oliwą. Jednak warunkiem koniecznym do spełnienia takiego daru qorbān minhā<sup>h</sup> przed Panem jest kapłan i ołtarz /Kpł 2,8/. Kapłan ma min-hamminhā<sup>h</sup> podnieść pamiątkę i zamienić w dym na ołtarzu dla Pana /Kpł 2,9/, a część z tego co pozostanie min-hamminhā<sup>h</sup>, będzie należała do kapłanów /Kpł 2,10/. Kpł 2,11-12, wprowadza nowy rodzaj minhā<sup>h</sup>. Mówi o kol-hamminhā<sup>h</sup>, które mogą zawierać kwas, składać się z miodu, ale nie mogą być spalane na ołtarzu. Kpł 2,13, dodaje, że minhā<sup>h</sup> ma być zawsze posolona. Z kolei Kpł 2,14-15, wprowadza nowy rodzaj minhā<sup>h</sup> - z pierwocin, i są to kłosy prażone na ogniu, albo kasza z nowego zboża. Należy polać to wszystko oliwą i położyć na tym kadzidło. Kpł 6,13.14.16, wprowadza nowy element w rozumieniu minhā<sup>h</sup>. Ma być składana zawsze w dniu namaszczenia jednego z synów Aarona na kapłana. Mówi również o proporcjach produktów z jakich powinna się ona składać: z jednej dziesiątej efy najczystszej mąki /z tego połowa rano, a połowa wieczorem/.



Będzie ona przyrządzona na patelni z oliwą. Kiedy będzie rozczyniona, należy podzielić ją na kawałki ofiarować ją. Każda będzie w całości spalona - nic z niej nie wolno jeść. Natomiast Kpł 7,9-10 mówi, kiedy  $minhāh$ : w całości nie jest przeznaczona dla kapłana, który ją złożył /upieczona w piecu albo przyrządzona w kociołku lub na patelni/, a kiedy może być przeznaczona dla synów Aarona /zaprawiona oliwą albo sucha/. Kpł 14,10.20, określa nie tylko proporcje, ale i czas kiedy  $minhāh$  powinna być złożona: w ósmym dniu oczyszczenia trędowatego, i jest to trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą, spalone na ołtarzu. Kpł 23,13, mówi nam o  $minhāh$ , która ma być spalona, po zbiorze pierwszego plonu po wejściu do ziemi obiecanej. Składa się ona z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą. Kpł 23,16-18, określa natomiast jak wygląda  $minhāh$  w Święto Tygodni. Stanowią ją chleby, po dwa z każdej siedziby, każdy z nich zrobiony z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki, kwaszone. Po geście kołysania te pierwociny mają być spalone dla Pana.

Księga Liczb w Lb 6,15 uczy nas natomiast o  $minhāh$ , która powinna być składana w związku z końcem nazireatu, oprócz owcy i baranka jednorocznego. Inna okazją do złożenia  $minhāh$  razem z cielcami, baranami i jagniętami, jest poświęcenie ołtarza /Lb 7,87/. Natomiast Lb 8,8 mówi o  $minhāh$  przy ofiarowaniu lewitów, przy tym ma łączyć się ona z ofiarą z młodego cielca. A Lb 15,4 przypomina tylko, to, co wielokrotnie jest powtarzane.  $minhāh$  składana jest na polecenie Pana, i powinna składać się z dziesiątej część efy najczystszej mąki, zaprawionej jedną trzecią hinu oliwy. Przy czym, gdy spalana jest z baranem, na  $minhāh$  powinny składać się dwie trzecie efy najczystszej mąki zaprawionej jedną trzecią hinu oliwy /Lb 15,6/, natomiast gdy składany jest cielec, to powinna składać się z trzech dziesiątych efy najczystszej mąki zaprawionej połową hinu oliwy /Lb 15,9/. Lb 15,22-23.24 przypomina, że to co składane jest Panu, jest składane z Jego nakazu, w tym także  $minhāh$ . Dlatego nic nie można zmieniać w przepisach odnoszących się do tego co nakazał Pan. Nie wolno o ofiarach zapomnieć, nie wolno ich zmieniać, a jeżeli tak się stanie, to trzeba złożyć cielca na ofiarę całopalną oraz  $minhāh$ . Lb 28,9 wraca do szczegółów związanych z  $minhāh$ . Ma być składana w szabat wraz z dwoma jagniętami, przy czym ma składać się z dwóch dziesiątych efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą. Lb 28,12 mówi o  $minhāh$ , przy nowiu księżyca, składanej wraz z cielcem /trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą/ oraz z baranem /dwie dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą/. Natomiast w odniesieniu do jagnięcia Lb 28,13 mówi o następujących proporcjach  $minhāh$ : jedna dziesiąta efy najczystszej mąki zaprawionej oliwą. Na Święto Paschy  $minhāh$  powinna się składać z najczystszej mąki zaprawionej oliwą: trzy dziesiąte efy

na każdego cielca, dwie dziesiąte na jednego barana /Lb 28,20/. Lb 28,26.28.31 mówiąc o minḥā<sup>h</sup> /trzy dziesiąte efy najczystszej mąki zaprawioną oliwą/, składanej w Święto Tygodni, łączy ją z ofiarą z cielców. Podobnie Lb 29,3, mówiąc o ofiarach siódmego nowiu nakazuje łączyć minḥā<sup>h</sup> z ofiarą cielca /trzy dziesiąte efy najczystszej mąki/, barana /dwie dziesiąte/ i jedną dziesiątą efy na każde jagnie. A ostatecznie Lb 29,6 nakazuje łączyć wszystkie ofiary całopalne na nowiu z minḥā<sup>h</sup>. Lb 29,9.11.14.18.19.21.22.27.28.30.33.38 mówi o ofiarach składanych w Dzień Przebłagania, i Święta Namiotów łączy minḥā<sup>h</sup> z ofiarą z cielca i barana nakazuje przy tym zachowanie odpowiednich proporcji minḥā<sup>h</sup>.

## PODSUMOWANIE

minḥā<sup>h</sup> z nakazu Pana jest to dar - qorbān dla Niego, dlatego trzeba zamienić ją w dym na ołtarzu. Do tego potrzebny kapłan. To co pozostanie, min-hamminḥā<sup>h</sup> - będzie należało do kapłanów.

minḥā<sup>h</sup> składa się z najczystszej mąki, polanej oliwą, z dodatkiem kadzidła. Może być nią także: ciasto pieczone w piecu, placki praśne z najczystszej mąki zaprawionej oliwą, praśne podplomyki pomazane oliwą, potrawa smażona na patelni, przyrządzona z najczystszej mąki /nie kwaszonej, zaprawionej oliwą, należy pokruszyć ją na kawałki i polać oliwą, może być gotowana w rondelku, ale musi być to najczystsza mąka zaprawiana oliwą/.

minḥā<sup>h</sup> może zawierać kwas, miód, ale nie może być wtedy spalana na ołtarzu. Ma być zawsze posolona. Może być z pierwocin, i są to kłosy prażone na ogniu, albo kasza z nowego zboża /należy polać to wszystko oliwą i położyć na tym kadzidło/. Przy łączeniu poszczególnych produktów obowiązują ściśle określone proporcje.

minḥā<sup>h</sup> będzie składana: w dniu namaszczenia jednego z synów Aarona na kapłana /cała spalona/, po zbiorze pierwszego plonu po wejściu do ziemi obiecanej, z końcem nazireatu, przy poświęceniu ołtarza, przy ofiarowaniu lewitów, w szabat, na Święto Paschy, w Święto Tygodni, siódmego nowiu /należy łączyć wszystkie ofiary całopalne w czasie nowiu z minḥā<sup>h</sup>/ w Dzień Przebłagania i w Święto Namiotów.

Ks. Leszek Wałęciuk

## PAPIESKA ANTROPOLOGIA CZŁOWIEKA PRACY

### WSTĘP

Sensowność wypowiedzianych twierdzeń o pracy w naukach społecznych jest uzależniona od preferowanej koncepcji człowieka, znajdującej swe odzwierciedlenie w doktrynach społecznych. Z doświadczenia wiemy, że istnieją różnorodne teorie pracy, mające swój odpowiednik w analogicznych filozofiach bytu ludzkiego, lub w ich braku. Pomiędzy antropologią społeczną a filozofią osoby ludzkiej i jej pracą przebiegają harmonijne i nawzajem dopełniające się relacje. Z kolei ontologia osoby ludzkiej i zbudowana w oparciu o nią ontologia społeczeństwa znajduje swe dopełnienie, niejako wypowiedzenie w etyce i etosie pracy, a także w prawie pracy.<sup>1</sup>

W myśli ludzkiej spotykamy wiele doktryn społecznych o cechach redukcjonizmu antropologicznego bazujących na apriorycznych wizjach człowieka i jego pracy.<sup>2</sup> Jawią się nam one jako ideologie, pragnące niwelować istniejące niesprawiedliwości i inżynieryjne kreujące sprawiedliwą świetlaną przyszłość.<sup>3</sup> Choć tak naprawdę czasami dokonują

---

<sup>1</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 8 – 105; Dla przykładu warto nadmienić, że indywidualizm liberalny asubstancjalnie i aktualistycznie ujmuje naturę ludzką. Człowiek nie posiada teorii bytu ludzkiego, a jawi się jako strumień świadomości. A teoria pracy jest wypadkową swoiście rozumianej, a zarazem zmiennej tradycji. Zob. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 20 – 22.

<sup>2</sup> To zagadnienie szerzej omawia S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 7- 16.

<sup>3</sup> Godzi się wspomnieć, że antropologia marksistowska ujmuje człowieka jako tworzący się *esse* element produkcyjny, jako *homo laborans*. Praca, szczególnie ta zespołowa cechuje się swoistą kreatywnością, stwarzając człowieka. Jednak prawdziwy człowiek pojawi się dopiero po wypełnieniu się dziejów, czyli w końcowym stadium komunizmu. Szczególne miejsce w tym procesie mają twory *heteronomiczne* istniejące w *intencjonalnej* sferze bytu, czyli żywe kolektywy

niwelacji istniejących form niesprawiedliwości, lecz zarazem stają się przyczyną niesprawiedliwości większych, niż te którym usiłowały położyć kres. Skoro zaś nie wszystko to, w czym różne filozofie, a także poszczególni ludzie, widzą i proponują teorie pracy, okazuje się prawdziwą antropologią pracy, tym bardziej Papież społecznicy *występujący w imieniu Drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej* stają się stróżami prawdziwej teorii pracy zbudowanej w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej.<sup>4</sup>

Jako inicjator papieskiej antropologii pracy jawi się Leon XIII. Jest on autorem odważnej i dalekowzrocznej encykliki *Rerum novarum*<sup>5</sup>, w której przedstawił zasady doktrynalne teorii pracy.<sup>6</sup> Do niej w sposób programowy nawiązują kolejni papieże, rozwijając i dostosowując do zmieniających się okoliczności laborystyczną leonową myśl. Tę tradycję niejako scala i uwypukla Jan Paweł II, który odczytując na nowo w panoramie Magisterium Kościoła encyklikę Leona XIII *Rerum novarum* odnośnie teorii

---

i przywódcy. Zob. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań, 1986, s. 204 – 218; P.L. Danner, *Personalizm, wartości, ekonomia*, w: *Religia i ekonomia*, dz. zb. pod red. J. Grosfelda, Warszawa 1989, s. 31; Zdaniem S. Kowalczyka: „Społeczny kolektyw miał stworzyć człowieka, nadać mu godność i wprowadzić do krainy trwałego szczęścia”, S. Kowalczyk, *Z nauczania społeczno – teologicznego papieża Jana Pawła II*, Sandomierz 2004, s. 45.

<sup>4</sup> Idąc po tej linii badawczej J. Kondziela stwierdza: *Przydatność tak rozumianej (...) antropologii pracy ludzkiej dla uprawiania teologii pracy wydaje się być zrozumiała. Jeśli bowiem przez teologię pracy zechce się rozumieć refleksję nad tą rzeczywistością, jaką jest praca ludzka, w świetle Objawienia, wówczas przedmiotem tej refleksji, musi być praca autentycznie ludzka, praca za którą stoją żywi ludzie, ludzie pracy, uwikłani w konkretne i jakże różnorodne sytuacje społeczne współczesnego świata. Nie wystarczy tu abstrakcyjne pojęcie pracy.* w: J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 85; Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 25.

<sup>5</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, Rzym 15.05.1891. Godnym uwagi jest nadmienienie, że w pracach przygotowawczych nad encykliką *Rerum novarum* brało udział dwóch polskich duchownych – ks. Piotr Semeneńko (1814 – 1886) i ks. Stefan Pawlicki (1839 – 1916). Ci dwaj księża współpracowali z Rzymskim Kołem Studiów Społeczno – Ekonomicznych. Zob. J. Auleytner, *Polityka społeczna czyli ujarzmianie chaosu socjalnego*, Warszawa 2002, s. 196.

<sup>6</sup> Leon XIII określa pracę następująco: (...) *pracować, znaczy: rozwijać działalność dla zdobycia środków wymaganych przez różne potrzeby życia, a przede wszystkim przez potrzebę utrzymania go.* *Rerum novarum* 34; Zdaniem Jana Pawła II (...) *kluczowym pojęciem w tekście Papieża Leona XIII jest godność robotnika jako takiego i, z tej samej racji, godność pracy (...).* Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 01.05.1991, nr 6. Odnośnie terminologii zob. *Centesimus annus* 2; Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, wskazania, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Rzym 30.12.1988, nr 18, 22, 23, 33, 65; Benedykt XVI, encyklika, *Deus Caritas est*, Rzym 25.12.2005, nr 27.

pracy stwierdza: *Według Papieża, praca ma charakter „osobowy”, „ponieważ siła pracy tkwi w osobie i jest właściwością osoby, która jej używa i na której pożytek natura ją przeznaczyła”. Tak rozumiana praca wchodzi w zakres powołania każdej osoby; co więcej, w swojej pracy człowiek wyraża się i realizuje. Jednocześnie praca ma wymiar społeczny, z uwagi na swój wewnętrzny związek zarówno z rodziną, jak i z dobrem wspólnym, ponieważ „bez wahania można powiedzieć, iż praca robotników jest jedynym źródłem bogactw Państw”<sup>7</sup>.*

Dokonamy teraz podejścia gnozologicznego do głównych nurtów wyszczególnionych przez Jana Pawła II. Nurty te stanowią idee przewodnie papieskiej teorii pracy od Leona XIII do Benedykta XVI. W związku z tym nasuwają się pytania: Jakie treści implikuje osobowy wymiar pracy? Jak praca jawi się jako powołanie człowieka? Jaki jest społeczny wymiar pracy ludzkiej? Udzielając odpowiedzi na tak postawione zagadnienia badawcze zaprezentuje się: I. Osobowy wymiar pracy; II. Praca powołaniem człowieka; III. Społeczny wymiar pracy; Zakończenie.

## 1. OSOBOWY WYMIAR PRACY

Papież jest zdania, że praca jest zawsze dziełem danego człowieka. Jest wysiłkiem i trudem konkretnego człowieka,<sup>8</sup> zmierzającym do pozytywnej zmiany istniejącej rzeczywistości.<sup>9</sup> Praca jest aktem osoby ludzkiej i ze swej natury domaga się podporządkowania swemu podmiotowi. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* to zagadnienie ujmuje w słowach: (...) *pierwszą podstawową wartością pracy jest sam człowiek - jej podmiot. Wiąże się z tym od razu bardzo ważny wniosek natury etycznej: o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest „dla człowieka”, a nie człowiek „dla pracy”. We wniosku tym dochodzi prawidłowo do głosu pierwszeństwo podmiotowego znaczenia pracy przed przedmiotowym*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> CA 6.

<sup>8</sup> Idąc po tej linii badawczej Jan Paweł II naucza: *Praca – to znaczy człowiek. Człowiek pracujący*, Jan Paweł II, Przemówienie do świata pracy, Gdańsk 12.06.1987, w: *Do końca ich umiłowaliśmy. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 – 14 czerwca 1987 roku*, (red.) S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Lublin 1987, s.182.

<sup>9</sup> To zagadnienie Leon XIII ujmuje w słowach: *Przygotowując sobie dobra naturalne przy pomocy przemyślności rozumu i przy pomocy sił cielesnych, przyswajają sobie tym samym człowiek tę część przyrody, którą sam uprawił i na której jak gdyby kształt swej osobowości wyciśnięty zostawił (...).* *Rerum novarum* nr 7.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Castel Gandolfo 14.09.1981, nr 6.



Zauważamy, że Jan Paweł II w samej pracy *expressis verbis* wyróżnia dwa wymiary: podmiotowy i przedmiotowy. Podmiotem pracy jest zawsze człowiek. Z tej racji istotą pracy są zmiany wsobne dokonywane w osobie ludzkiej, przez co praca zyskuje wartość etyczną i staje się cnotą czyli sprawnością moralną. Chociaż będąc dobrem trudnym – *bonum arduum* – to jednak stanowi istotny czynnik antropogenezy człowieka w znaczeniu *fieri*<sup>11</sup>. Natomiast przedmiotem pracy jest cały kosmos o ile znajdzie się on w zasięgu pracy człowieka. Zawiera się tu także technika i środki produkcji, czyli kapitał.<sup>12</sup>

Społeczne Magisterium papieskie stoi na stanowisku pierwszeństwa podmiotowego wymiaru pracy nad przedmiotowym. Zasada ta domaga się całościowego prymatu pracy nad kapitałem. Do społecznej nauki Kościoła wprowadził ją Leon XIII, a kontynuowali następnii papieże.<sup>13</sup> Papieże do preferowanej przez indywidualizm liberalny i marksistowski socjalizm antynomii pracy i kapitału podchodzą w sposób socjologiczny. Ukazują, że za tymi pojęciami stoją konkretni żywi ludzie.<sup>14</sup> Więc traci logiczność mówienie o jakiegokolwiek antynomii tych dwóch czynników produkcji. Bowiem nie ma pracy i kapitału *sui generis*, lecz są dwie wewnętrznie zróżnicowane grupy osób wnoszących do procesu produkcji osobową pracę lub rzeczowy kapitał.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Idąc po tej linii badawczej Jan Paweł II stwierdza: *Praca jest dobrem człowieka - dobrem jego człowieczeństwa - przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca naturę dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej „staje się człowiekiem”*. *Laborem exercens* nr 9; Por. J. Gałkowski, *Podstawowy wymiar bytowania. Szkice Jana Pawła II o filozofii pracy*, Warszawa 1992, s. 28.

<sup>12</sup> Papieże ostrzegają przed oddawaniem religijnej czci technice. Zob. Paweł VI, list apostolski, *Octogesima adveniens*, Rzym 14.05.1971, nr 29; Jan Paweł II, adhortacja, *Ecclesia in Europa*, Watykan 28.06.2003, nr 10.

<sup>13</sup> Zob. *Rerum novarum* nr 20; Benedykt XV, encyklika, *Ad beatissimi apostolorum*, Rzym 01.11.1914, nr 13.; Pius XII, encyklika, *Sertum laetitiae*, Watykan 01.11.1939, nr 34 – 38; Jan XXIII, encyklika, *Mater et Magistra*, Rzym 15.05.1961, nr 107.; *Laborem exercens* nr 11 – 15.

<sup>14</sup> Por. *Rerum novarum* nr 18, 21; *Ad beatissimi apostolorum* nr 5, 12; Pius XI, encyklika, *Ubi arcano Dei consilio*, Rzym 23.12.1922, nr 12.; tegoż Papieża, encyklika, *Quadragesimo anno*, Rzym 15.05.1931, nr 110.; *Laborem exercens* nr 13.

<sup>15</sup> Godzi się wspomnieć, że Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* naucza o dwóch klasach społecznych, jakby jednolitych, to już w encyklikach wydanych pod koniec pontyfikatu inicjuje nurt pluralistycznego ujęcia tych dwóch klas społecznych. Klasa pracy jest wewnętrznie zróżnicowana ze względu na różnorodność oferowanej pracy – zawodów, specjalizacji. Podobnie klasa kapitału dysponuje kapitałem zróżnicowanym – kopalnie, fabryki, huty itp., Zob. *Rerum novarum* nr 1, 2, 16, 20, 28, 35; tegoż Papieża, encyklika, *Graves de communi*, Rzym 18.01.1901, nr 2, 8;

Papieże aktywność posiadaczy kapitału określają też pracą. A praca ze swej natury tworzy wspólnotę.<sup>16</sup> We wspólnocie tej więzami przyjaźni i solidarności łączą się posiadający kapitał i pracę. Z tej racji przedsiębiorstwo jako miejsce dyfuzji pracy i kapitału jest wspólnotą osób, którzy na różny sposób zaspokajają swoje potrzeby i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu.<sup>17</sup> Ta wspólnotowość przedsiębiorstwa zasadzająca się na uczestnictwie w człowieczeństwie bliźniego implikuje ideę partycypacji. Ta zasada embrionalnie istnieje już u Leona XIII.<sup>18</sup> Rozwinął ją Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, mówiąc o potrójnej partycypacji w zarządzaniu, we własności i w zyskach.<sup>19</sup> Z kolei Jan XXIII domaga się by robotnicy zasiadali także we władzach państwowych obok posiadaczy kapitału.<sup>20</sup> Do tej doktryny Jan Paweł II wprowadza istotne *novum*. Jego zdaniem pracownik nabywa prawo do całościowej partycypacji – we własności, w zarządzie i w zyskach – na fundamencie wykonywanej

---

tegoż Papieża encyklika, *Mirae caritatis*, Rzym 28.05.1902, nr 18; Pius X, motu proprio, *Fin dalla prima*, Rzym 18.12.1905, nr III, VII, VIII; *Ad beatissimi apostolorum* nr 12, 13; *Ubi arcano Dei consilio* nr 12; *Quadragesimo anno* nr 54, 64, 83; tegoż Papieża, encyklika, *Divini Redemptoris*, Rzym 19.03.1937, nr 62.; tegoż Papieża, encyklika, *Nos es muy conocida*, Rzym 28.03.1937, nr 16 – 18.; Pius XII, przemówienie, *Il santo natale e la umanità dolente*, Watykan 24.12.1942; J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 172 – 175.

<sup>16</sup> Zob. *Laborem exercens* nr 20.

<sup>17</sup> Zob. *Mater et Magistra* nr 91; Paweł VI, encyklika, *Populorum progressio*, Rzym 26.03.1967, nr 28.; *Centesimus annus* nr 35. Jan Paweł II po raz pierwszy w Magisterium Kościoła uznaje moralną legalność zysku, lecz jego wartościowanie w procesie produkcji jest podporządkowane godności osoby ludzkiej.

<sup>18</sup> W encyklice *Rerum novarum* Papież stwierdza: *Przykazaniem zaś sprawiedliwości jest publiczna opieka nad pracownikami, taka, by z tego co do dobra publicznego dorzucają, tyle przynajmniej z powrotem otrzymywali. Rerum novarum* nr 27. Por. *Quadragesimo anno* nr 86. Godnym uwagi jest nadmienienie, że św. arcybiskup lwowski J. Bilczewski pisząc list pasterski *W sprawie społecznej* wielokrotnie odwołuje się *expressis verbis* do encykliki Leona XIII *Rerum novarum* i stwierdza: *Rzecz też godziwa i słuszna, aby robotnik obok stałej płacy, miał pewien udział w zyskach przedsiębiorstwa, przy którym jest zajęty pracą.*; J. Bilczewski, list pasterski, *W sprawie społecznej*, Lwów 20.01.1903, w: *Listy pasterskie i mowy okolicznościowe*, Mikołów – Warszawa 1908, s. 173; List ten stanowił Boży impuls dla demokratyzacji pierwszego na świecie nowoczesnego przedsiębiorstwa *Gazolina. S. A.* we Lwowie. Zob. K.L. Ludwiniak, *Własność pracownicza w USA*, w: *Pracownik właścicielem*, dz. zb. pod red. K.S. Ludwiniaka, Lublin – Paryż 1989, s. 79 – 80.

<sup>19</sup> Zob. *Quadragesimo anno* nr 65.

<sup>20</sup> Zob. *Mater et Magistra* nr 97 – 99.



pracy. W ten sposób podstawowa zasada laboryzmu urzeczywistnia się w swej pełni.<sup>21</sup>

## 2. PRACA POWOŁANIEM CZŁOWIEKA

W papieskiej antropologii pracy, praca jawi się jako powołanie człowieka. Społeczne Magisterium papieskie wyprowadza tę przesłankę z biblijnego opisu dzieła stworzenia. Opis ten ukazuje, że Trójosobowa Społeczność Transcedentalna stworzyła cały świat, a człowieka stworzyła w sposób wyjątkowy, bardziej dostojny – na swój *obraz i podobieństwo* (Rdz 1. 27). Jedynie człowiek na tym świecie jest dla Boga kimś – jest nie tylko wolnym i stanowiącym o sobie podmiotem, lecz także kontynuatorem Bożego dzieła stworzenia.<sup>22</sup> Swoją pracą dalej udoskonala ten świat, czyni sobie z niego mieszkanie. Poniekąd uczestniczy w kreatywnej funkcji Boga Stworzyciela.<sup>23</sup>

Magisterium papieskie od Leona XIII do *Vaticanum II* to Boże powołanie wyprowadza z Rdz 1. 28, ze słów *Czyńcie sobie ziemię poddaną*<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Zob. *Laborem exercens* nr 15.

<sup>22</sup> Koncepcja *cooperatores Dei* jest obecna w niektórych protestanckich Wspólnotach eklezjalnych. Zob. T. Dębowski, *Zarys myśli społecznej Kościołów protestanckich w Polsce w latach 1945 - 1995*, Wrocław 2002, s. 51. Zainicjował ją U. Zwinglii, lecz interpretacja tej idei nie poszła w kierunku teologii pracy, lecz w kierunku sukcesu gospodarczego. Zob. N. Lobkowicz, „*Chrześcijański sens*” pracy, w: *Communio* 18 (1998) nr 6, s. 11; J. Majka, *Rozwój teologii pracy*, w: *Communio* 4 (1984) nr 2, s. 53. Odnośnie terminologii zob. Kongregacja Nauki Wiary, deklaracja, *Dominus Iesus*, Rzym 06.08.2000, nr 17.

<sup>23</sup> Leon XIII stwierdza: *Najwyższy Stwórca świata postanowił bowiem, by człowiek sprawował królewską niemal władzę nad zwierzętami (...), a nie, by panował nad podobnymi sobie ludźmi*. Leon XIII, encyklika, *In plurimis*, Rzym 05.05.1888.; Zob. Pius XII, encyklika, *Miranda prorsus*, Rzym 08.09.1957, nr 23; Jan XXIII, encyklika, *Ad Petri cathedram*, Rzym 29.06.1959, nr 23. Tę myśl rozwija Paweł VI stwierdzając: *każdy bowiem, kto zajmuje się pracą (...) quodammodo creat. Populorum progressio* nr 27.; Godzi się wspomnieć, że obserwujemy w encyklice *Populorum progressio* wpływ teologii pracy M.D. Chenu, a szczególnie jego książki *Pour une theologie du travail*. Paris 1955. Pozycja ta dwadzieścia lat wcześniej spotkała się z całkowitą dezaprobatą Świętego Oficium, które zakazało jej rozpowszechniania. Zob. B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia*, Ząbki 2004, s. 322 – 326.

<sup>24</sup> Zdaniem Leona XIII (...) *to dusza nosi wryte na sobie obraz i podobieństwo Boże i ona jest siedzibą tego władztwa, którym człowiek z rozkazu Bożego opanowywać ma niższe natury i do swego użytku skłaniać ziemię całą i morza. „Napętniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną i panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym i nad wszemi zwierzęty, które się ruchają na ziemi” (Rdz 1, 28). Rerum novarum* nr 32.



Natomiast Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI dokonując recepcji doktryny Vaticanum II przesuwają akcent na Rdz 1. 27, czyli na fakt stworzenia człowieka na *obraz i podobieństwo Boże*<sup>25</sup>. Tak rozumiana praca jest podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania na ziemi. Jest faktem uniwersalnym, transshistorycznym, istniejącym w każdym miejscu i czasie, gdzie człowiek jako *obraz Boży* dynamizuje swoją osobową aktywność zwaną pracą. Jawi się nam ona jako powołanie osoby ludzkiej.

### 3. SPOŁECZNY WYMIAR PRACY

Papieże społeczny wymiar pracy rozważają także w panoramie Księgi Rodzaju.<sup>26</sup> Jan Paweł II analizując ten biblijny tekst jest zdania, że *Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości*<sup>27</sup>. Trójosobowa Społeczność Transcendentalna stwarzając człowieka, wyprowadziła go z tajemnicy swojej własnej Istoty.<sup>28</sup> W ten sposób osoba ludzka jako *obraz Boży* została połączona ze *Stwórcą szczególną i specyficzną więzią*<sup>29</sup>, zarówno w swoim bycie, jak i w swojej egzystencji. Tworzy z Bogiem *communio personarum*<sup>30</sup> pracy potwierdzoną słowami

<sup>25</sup> Zob. Sobór Watykański II, konstytucja, *Gaudium et spes*, Rzym 7.12.1965, nr 34; *Populorum progressio* nr 27; *Laborem exercens* nr 4, 6, 25, 27.

<sup>26</sup> Autor niniejszej rozprawki naukowej prowadzi badania gnozologiczne w oparciu o wytyczne doktryny papieskiej. Bowiern wśród komentatorów spotyka się rozbieżności. Np. dr I. Fudali jest zdania, że dopiero Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* zwrócił uwagę na (...) *cechę pracy ludzkiej – społeczną*. Zob. I. Fudali, *Katolicka doktryna społeczna o pracy ludzkiej*, w: *Chrześcijańin a Współczesność* 6 (1988) nr 32, s. 17; J.W. Gałkowski co prawda społeczny wymiar pracy znajduje już w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*, lecz wyprowadza z innego kontekstu: (...) *człowiek „siły ma słabe” i to „go też skłania i wzywa do starania się o pomoc drugich” (RN 37)*. J.W. Gałkowski, *Problem pracy w encyklikach papieskich. Od „Rerum novarum” Leona XIII do „Laborem exercens” Jana Pawła II*, w: *Roczniki Nauk Społecznych* 19- 20 (1991 – 1992) z. 1, s. 68. Zdaniem Jana Pawła II (...) *praca ma wymiar społeczny, z uwagi na swój wewnętrzny związek zarówno z rodziną, jak i z dobrem wspólnym, ponieważ „bez wahania można powiedzieć, iż praca robotników jest jedynym źródłem bogactw państw”*. *Centesimus annus* nr 6.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, adhortacja, *Familiaris consortio*, Rzym 22.11.1981, nr 11.

<sup>28</sup> Zob. Jan Paweł II, list, *Gravissimam sane*, Rzym 02.02.1994, nr 6; tegoż Papieża, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 83.

<sup>29</sup> Zob. Jan Paweł II, encyklika, *Evangelium vitae*, Rzym 25.03.1995, nr 11.

<sup>30</sup> Zob. Jan Paweł II, adhortacja, *Christifideles laici*, Rzym 30.12.1988, nr 19; Kongregacja Nauki Wiary, list, *Communio notio*, Rzym 28.05.1992, nr 3; A. Szostek, *„Communio personarum” przez pracę*, w: *Jan Paweł II. „Laborem exercens”*. *Tekst i komentarze*, (red.) J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 153 – 157.

*Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28). Ta pierwotna wspólnota jest archetypem wszelkiej współpracy między osobami.<sup>31</sup>

Pracę ludzką należy ujmować jako *communio personarum*. Ten międzyosobowy wymiar pracy dotyczy także ludzkiej społeczności. Papieskie Magisterium społeczne w sposób szczególny akcentuje dwa kręgi wartości pracy – rodzinę i naród.<sup>32</sup> Rodzinny krąg pracy zainicjował Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, a kontynuowali go następnii papieże.<sup>33</sup>

Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* jest zdania, że praca jawi się jako warunek zakładania i egzystencji życia rodzinnego. Stanowi ona także podstawę wychowania w rodzinie. Zdaniem Papieża wchodzi tu w grę dwa znaczenia pracy: ta poprzez którą rodzina uzyskuje zapłatę i może korzystać z dóbr przeznaczonych do powszechnego używania, i ta, poprzez którą urzeczywistniają się cele rodziny, zwłaszcza wychowanie. W ten sposób praca stanowi niejako fundament kształtowania życia rodzinnego. Ponadto rodzina jawi się nam jako podstawowa komórka społeczeństwa, będąca najważniejszym układem odniesienia, według której winien być kształtowany cały społeczno-etyczny porządek pracy ludzkiej.<sup>34</sup> Rodzina jest wspólnotą istniejącą dzięki pracy i jest pierwszą wewnętrzną wspólnotą pracy dla każdej osoby ludzkiej.<sup>35</sup>

Zdaniem Leona XIII osoby ludzkie (...) *poprzez społeczność rodzinną, w której się urodziły, wchodzi do społeczności państwowej i w niej biorą udział*<sup>36</sup>. W ten sposób wyłania się nam krąg pracy wielkiego

---

<sup>31</sup> Idąc po tej linii badawczej Paweł VI naucza: *Człowiek stworzony na obraz Boży winien współpracować ze Stwórcą w udoskonalaniu dzieła stworzenia i wyciskać na ziemi to znamię duchowe, które sam otrzymał. (...) Co więcej, praca wspólnie podejmowana czyni wspólnymi nadzieje, cierpienia, pragnienia i radości, a przez to jednoczy wole, zbliża umysły i wiąże między sobą serca. Wykonując pracę, ludzie odkrywają, że są braćmi. Populorum progressio nr 27. Por. Laborem exercens nr 25 – 26.*

<sup>32</sup> Por. *Laborem exercens* nr 10, 16.

<sup>33</sup> Zob. *Rerum novarum* nr 10; tegoż Papieża, encyklika, *Quod apostolici muneris*, Rzym 28.12.1878, nr 8 – 9; Pius XI, encyklika, *Casti connubii*, Rzym 31.12.1930, nr 116 – 120; *Laborem exercens* nr 10.

<sup>34</sup> Por. *Laborem exercens* nr 18.

<sup>35</sup> W tym kontekście należy wspomnieć o Świętej Rodzinie z Nazaretu, w której – zdaniem Jana Pawła II – Jezus posiadał (...) *uczestniczenie w pracy Józefa. Ten, o którym mówiono, że jest „synem cieśli”, uczył się pracy od swego domniemanego „ojca”*. Jan Paweł II, adhortacja, *Redemptoris custos*, Rzym 15.08.1989, nr 22; Zob. *Divini Redemptoris* nr 36; *Nos es muy conocida* nr 16; Paweł VI, encyklika, *Mense maio*, Rzym 29.04.1965, nr 12; *Laborem exercens* nr 27. Papieże akcentują solidarność Zbawiciela i Matki Bożej z każdym człowiekiem pracy.

<sup>36</sup> *Rerum novarum* nr 11; Zob. Jan Paweł II, list, *Parati semper*, Rzym 31.03.1985, nr 11.

społeczeństwa, do którego człowiek przynależy na podstawie szczególnych więzi kultury i historii otrzymanych od rodziny. To wielkie społeczeństwo – naród – jest wcieleniem pracy poprzednich pokoleń, szczególnie tych co wynaleźli i rozwijali narzędzia pracy – środki produkcji. Człowiek aktywnie włączając się w proces produkcji przyswaja sobie w sposób poznawczy owoc pracy tych ludzi, którzy owe narzędzia wynaleźli, zbudowali, ulepszyli i czynią to w dalszym ciągu. Swoją pracę łączy z przynależnością do narodu i pojmuje jako pomnażanie narodowego dobra wspólnego w perspektywie światowej, będąc współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim nastaną w kolei dziejów ludzkich.<sup>37</sup> Praca robotnika jawi się jako jedyne źródło bogactwa narodów.<sup>38</sup>

Ten pierwotny zamysł Boga wyrażający się w *communio personarum* domaga się promocji właściwej postawy interpersonalnej. Jest nią wewnątrztrynitarna relacja, czyli miłość. Stanowi ona jedyne godne odniesienie do Osób Bożych i ludzkich. W papieskim Magisterium społecznym przechodzi epistemologiczną ewolucję. Leon XIII określa ją *przyjaźnią*, Pius XI *miłością społeczną*, Paweł VI *cywilizacją miłości i solidarnością*, Jan Paweł II *solidarnością*, a Benedykt XVI *caritas*.<sup>39</sup> Analizy badawczej tej pozytywnej postawy dokonamy w oparciu o dorobek naukowy Jana Pawła II. On to bowiem w sposób szczególnie scala i uwypukla tę pozytywną postawę.

Zdaniem Jana Pawła II (...) *solidarność Stwórcy uczynił prawem, które obowiązuje na dobre i na złe*<sup>40</sup>. A (...) *praca jest znakiem (...) solidarności*<sup>41</sup>. Świat pracy ukazał już swoje połączenie więzami solidarności w epoce pierwotnej industrializacji, w czasie tworzenia się *kwestii*

<sup>37</sup> Zob. *Populorum progressio* nr 17; *Laborem exercens* nr 10, 12, 16. W papieskiej antropologii pracy czynniki kulturowe powinni znaleźć swe miejsce w *prawie pracy*, a także w prawodawstwie państwowym i międzynarodowym kształtującym sprawiedliwe stosunki w procesie społecznym pracy. Zob. Jan Paweł II, encyklika, *Fides et ratio*, Rzym 14.09.1998, nr 3.

<sup>38</sup> Zob. *Rerum novarum* nr 27.

<sup>39</sup> Zob. *Centesimus annus* nr 10; Paweł VI, Przemówienie wygłoszone na posiedzeniu plenarnym *Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 10.06.1969, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. I, (red) M. Rydwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Lublin – Rzym 1987, s. 425; *Deus Caritas est* nr 19 – 34.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Watykan 12.01.1985, *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, wyd. pol., 6 (1985) nr 1, s. 12.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, Przemówienie na 68 Sesji *Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15.06.1982, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła* I, s. 294. Jan Paweł II postawę solidarności określa w słowach: (...) *jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich*. Jan Paweł II, encyklika, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 30.12.1987, nr 38.

*proletariackiej*<sup>42</sup>. Ponadto solidarność ludzi pracy przyczyniła się do personifikacji stosunków w świecie pracy, a także do pokojowego upadku marksistowskiego socjalizmu.<sup>43</sup> Jednakże w dalszym ciągu istnieje alienacja pracy ludzkiej i jej podmiotu.<sup>44</sup> Dlatego w tym duchu Papież stwierdza: *Trzeba dziś wykuć nową solidarność, opartą o prawdziwe znaczenie pracy ludzkiej*<sup>45</sup>.

Jan Paweł II wzywa do potrójnej solidarności: do *solidarności ludzi pracy, solidarności z ludźmi pracy i solidarności z pracą*<sup>46</sup>. Wypełnieniem tych form solidarności jest potrzeba „pracy nad pracą”<sup>47</sup>. Tak rozumiana solidarność ma występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy, wyzysk pracujących prowadzący do proletaryzacji i marginalizacji. Powinna obalać postawy nienawiści, egoizmu i niesprawiedliwości; prowadząc do odkrycia wymogów jedności tkwiących w naturze pracy. Solidarność nadaje właściwe znaczenie pracy, która ze swej natury jednoczy ludzi i tworzy wspólnotę łączącą - zarówno pracodawców - bezpośredniego i pośredniego - jak i pracowników. Zapewnia całosciowy prymat pracy przed kapitałem, tak aby człowiek poprzez pracę wzrastał w znaczeniu *fieri*.

---

<sup>42</sup> Zob. *Laborem exercens* nr 8.

<sup>43</sup> Zob. *Centesimus annus* nr 23.

<sup>44</sup> Zob. Jan Paweł II, encyklika, *Redemptor hominis*, Rzym 4.03.1979, nr 15; *Centesimus annus* nr 41.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, Przemówienie na 68 Sesji *Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15.06.1982, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła II*, s. 294. Wszelkie prawo pozytywne, w tym prawo pracy ma być zgodne ze sprawiedliwością i solidarnością. Zob. Pius X, encyklika, *Il fermo proposito*, Rzym 11.06.1905, nr 7.

<sup>46</sup> Zob. *Laborem exercens* nr 8; Jan Paweł II, Przemówienie na 68 Sesji *Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15.06.1982, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła II*, s. 296.

<sup>47</sup> Zob. Jan Paweł II, Przemówienie do świata pracy, Gdańsk 12.06.1987, w: *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 - 14 czerwca 1987 roku*, dz. cyt., s.181. Godnym uwagi wydaje się nadmienienie, że embrionalnie to wyrażenie pojawiło się w papieskiej homilii wygłoszonej do wiernych w Szczecinie. Zob. Jan Paweł II, Homilia do wiernych, Szczecin 11.06.1987, w: *Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 - 14 czerwca 1987 roku*, dz. cyt., s.128. Zdaniem Ks. Profesora Mariana Graczyka: *W przedstawionej przez Papieża idei „pracy nad pracą”, praca nabiera charakteru drogi, na której człowiek realizuje właściwe swoje powołanie. Powiązanie pracy z krzyżem, w którym kryje się obietnica smartwychstania, czyni z pracy narzędzie do wyzwolenia człowieka. Takie przedstawienie idei „pracy nad pracą” uzasadniało przypuszczenie, że dotyczy ona nie tylko samej pracy, ale przede wszystkim człowieka, jego ostatecznych przeznaczeń realizowanych w rzeczywistości tego świata.* M. Graczyk, *Jana Pawła II idea „pracy nad pracą”*. *Seminare* (1995) nr 11, s. 188.

## ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych badań wyłonił się dość spójny antropologiczny obraz pracy ludzkiej. Kształtuje on podstawy papieskiej podmiotowej teorii pracy. Pozwala wyodrębnić trzy zasadnicze nurty które jawią się jako idee przewodnie papieskiej teorii pracy.

Pierwszy z nich to zaakcentowanie osobowego charakteru pracy. Praca jest zawsze dziełem konkretnego człowieka i stanowi istotny czynnik jego antropogenezy. A osoba ludzka jest ontologicznym i etycznym centrum życia społecznego. Z tej racji praca – jako przejaw życia osoby – posiada funkcjonalną podmiotowość nad środkami produkcji i domaga się budowy demokracji pracowniczej.

Drugi nurt to ujęcie pracy jako powołania osoby ludzkiej. Człowiek jawi się jako przedstawiciel Boga – Stwórcy na tym świecie i kontynuator jego dzieła stworzenia. Papieskie Magisterium od Leona XIII do okresu przed *Vaticanium II* to Boże powołanie wyprowadza z Rdz 1. 28. Natomiast Paweł VI i Jan Paweł II dokonując recepcji myśli Soboru Watykańskiego II przesuwają akcent na Rdz 1. 27, czyli na fakt stworzenia człowieka na *obraz i podobieństwo Boże*. Tak rozumiana praca jest podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania na ziemi.

Trzeci nurt papieskiej antropologii pracy to ukazanie, że praca ma wymiar społeczny zapodmiotowiony w pierwotnym *communio personarum* z Trójosobową Społecznością Transcendentalną. Obejmuje on także rodzinę i naród. Domaga się pozytywnej relacji miłości – solidarności, a także „*pracy nad pracą*”. Ludzkość w duchu *communio personarum* jest wezwana do nadania pracy właściwej godności, takiej jaką ma ona w oczach Transcendentnej Społeczności Trynitarnej.

Ukazana całościowo papieska antropologia pracy posiada rangę zwyczajnego nauczania Kościoła, więc ma dużą wartość dla wszelkich podmiotów kształtujących sprawiedliwe stosunki w świecie pracy. Pozwala personalistycznie kształtować wszelkie instytucje i normy legislacyjne. Powinna znaleźć swe odzwierciedlenie w ontologii osoby ludzkiej, w doktrynach społecznych i wypowiedzieć się w etyce, w moralności, w etosie pracy, a także w *prawie pracy*. Dlatego wydaje się, że warto wciąż na nowo poświęcać tej cennej doktrynie wiele uwagi.



Ks. Grzegorz. Zaraziński  
WSD Siedlce

## EUCHARYSTIA – SOBOROWA MYŚL TEOLOGICZNA W DZISIEJSZEJ RZECZYWISTOŚCI

*Zawsze i we wszystkich  
Bóg chce dokonywać tajemnicy swego Wcielenia.  
(św. Maksym Wyznawca)*

Eucharystia jest Tajemnicą wiary. Na co dzień jesteśmy wprowadzani w tą rzeczywistość a dotykając obecności Boga w dłoniach budzi się uczucie *mysterium tremendum et fascinans*, które chce nas doprowadzić do tajemnicy miłości. Stąd też każda refleksja nad Eucharystią jest zadaniem tak koniecznym co trudnym. Jak mówił francuski teolog J.B.Bossuet : „Taka jest ... subtelność prawdy Boga, że mowa ludzka nie może jej dotknąć, nie zadając jej jakiejś rany... Ale z drugiej strony, jeżeli z mówieniem o Bogu będziesz czekał aż znajdziesz godne Go słowa, to nigdy o Nim nie będziesz mówił.”

Chrześcijanin jest *auditus fidei*, człowiekiem słuchającym w wierze, a jednocześnie czuje się zobowiązany wobec wymogu *intellectus fidei*. W świetle pierwszej z nich przyswaja on sobie treści Objawienia, w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo Święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Stosując drugą zasadę, stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną.<sup>1</sup> W tej dwubiegunowej strukturze wiary chrześcijanin przyjmuje biernie i czynnie, to co Bóg mu komunikuje o sobie w Objawieniu, a poruszony tym darem odpowiada miłością na miłość. To poznanie Boga w Objawieniu w klimacie miłości prowadzi do diakonii, liturgii i miłości.

Jest taka święta przestrzeń w życiu Kościoła, gdzie te trzy wielkości spotykają się w sposób ścisły: to Eucharystia. Rozważanie nad Eucharystią

---

<sup>1</sup> Por. Fides et ratio, 65.

ma w sobie wiele aspektów. Artykuł jest próbą pastoralnego spojrzenia na soborową myśl teologiczną w dzisiejszej rzeczywistości. Jesteśmy dziećmi Soboru Watykańskiego II, wielu z nas nie pamięta już może nawet nie tylko jak sprawowano przedsoborową liturgię, ale i na jakiej teologii i duchowości ona się opierała.

Nie będziemy jednak patrzeć w historię, ale czerpiąc z niej pewne doświadczenia spojrzymy na Eucharystię w świetle soborowych i nowszych wypowiedzi i doświadczeń Kościoła na tle współczesnych problemów duszpasterskich.

Punktem wyjścia będzie Konstytucja liturgiczna Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum concilium* (1963). Konstytucja liturgiczna wyznacza szczególną linię rozwoju teologii Eucharystii, a jako owoc soborowego zebrania Kościoła jest orientacją dla teologii i praktyki dnia dzisiejszego. W niej zbiegają się wysiłki myśli biblijnej, patrystycznej, badań historyczno-liturgicznych, pastoralno-liturgicznej i dogmatycznej odnowy. Do tego dochodzą inne wypowiedzi Soboru i posoborowe dokumenty Kościoła a szczególnie encyklika Jana Pawła II o Eucharystii: *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

## 1. OKRES PRZED SOBOREM WATYKAŃSKIM II

Na początku XX wieku dekrety Piusa X o częstej Komunii św (1905) i Komunii św dzieci (1910) spowodowały w teologii głębszą refleksję nad istotą Eucharystii. Tzw. Ruch Liturgiczny wzbudzał świadomość konieczności *participatio actuosa* tzn. aktywnego współdziałania w liturgii a szczególnie w świętowaniu Paschy - Misterium naszego zbawienia.<sup>2</sup> Duże znaczenie miała też projekty rozwijania języka i myśli teologii scholastycznej. Ten typ teologii miał tendencję opisywania liturgicznego wydarzenia w pewnej „technicznej” formie, która brzmiała dość rzeczowo i chętnie posługiwała się modelem przyczyny i skutku (jeśli .. to..). Wydarzenie liturgiczne zaczęto rozumieć jako wydarzenie pomiędzy osobami, jako dialog.

Nowością wobec neoscholastycznej teologii sakramentu była myśl realnego, rzeczywistego współświętowania a tym samym współspełniania kapłańskiej misji Chrystusa. Wierzący nie tylko przyjmują działanie (*effectus*) składanej przez kapłana ofiary, *nie tylko przyjmują konsekrowane*

---

<sup>2</sup> Ruch Liturgiczny (Liturgische Bewegung) koniec XIX i początek XX w. wywodzący się z obszaru niemieckojęzycznego, kierunek reformy liturgii i praktyk religijnych, którego celem był bardziej aktywny udział świeckich w liturgii poprzez refleksję nad tekstami Mszy św, i medytację nad Pismem św. W Austrii głównie w oparciu o działalność Piusa Parscha i Andreea Jungmanna. Motywy RL miały duże znaczenie dla reform liturgicznych podjętych przez Sobór Watykański II



dary, lecz razem z nim włączają swoją ofiarę, tak że na fundamencie tego udziału także ofiara ludu należy do liturgicznego kultu – jak to podkreślił w ważnej dla liturgicznej odnowy encyklice „Mystici corporis” (1943) Pius XII, gdzie podkreślił współdziałanie członków Mistycznego Ciała z Chrystusem – jego głową.<sup>3</sup> Jak również w „Mediator Dei” (1947), gdzie ofiara ludu, zgoła inna niż ofiara kapłana, jest włączana w jedyną ofiarę Chrystusa.<sup>4</sup>

Szczególne znaczenie Ruchu Liturgicznego na rozbudzenie świadomości i pobożności religijnej jak również jego konsekwencji dla powodzenia reform soborowych podkreślił Jan Paweł II na zakończenie roku świętego 2000 w swym podsumowaniu całego stulecia: „W XX stuleciu, a zwłaszcza w okresie posoborowym wspólnota chrześcijańska nauczyła się znacznie dojrzałej sprawować sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. Należy dalej iść w tym kierunku, przywiązując szczególne znaczenie do Eucharystii niedzielnej i do samej niedzieli, przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego, prawdziwa Pascha tygodnia. Od dwóch tysięcy lat rytm chrześcijańskiego życia wyznaczany jest przez pamiętkę owego « pierwszego dnia tygodnia »”.<sup>5</sup>

## 2. DZIEDZICTWO SOBORU

Sobór włącza Eucharystię w całość liturgii Kościoła, podkreślając zarazem, że stanowi ona jej centrum i szczyt. Dziedzictwo myśli soborowej ma silnie chrystocentryczny charakter w perspektywie roli Kościoła jaką mu zlecił jego Boski Założyciel. Skrótowo można określić je jako:

- Eucharystia jest pamiętką i uobecnieniem zbawczego dzieła Chrystusa
- Eucharystia jest dziełem Chrystusa i współdziałającego Kościoła: to sakrament jedności i rozwoju Kościoła.

W Eucharystii jako pamiętce (memoria) w szczególny sposób uobecnia się zbawcze dzieło Chrystusa. Pozostawił on w niej „pamiętkę swjej Męki i Zmartwychwstania” (S.C. 47) Chrystus jest obecny w osobie odprawiającego kapłana, a zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi ale również w słowie i w społeczności wiernych (SC 7). W ten sposób Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego (LG 11) a zarazem przyczyną jedności Kościoła (LG 3). Eucharystia jest dziełem Kościoła – tzn. w jej sprawowaniu każdy pełni swoje specyficzne

<sup>3</sup> DH 3805

<sup>4</sup> DH 3852; LG 11, PO 2.

<sup>5</sup> Jan Paweł II: List apostolski Novo millennio ineunte, 35.

i niewymienne funkcje: celebrujący kapłan, który sprawuje Eucharystię „w osobie Chrystusa”; wierni, którzy mają czynny udział w jego akcie ofiarniczym (LG 10). Ma to swój konkretny wymiar liturgiczny w przygotowaniu i przebiegu liturgii. Tak jak wierni nie wyręczają kapłana w jego świętych czynnościach – tak i kapłan zostawia wiernym te czynności do wypełnienia, które wg norm liturgicznych mogą i powinni wypełniać świeccy.

Kościół żyje dzięki Eucharystii (*Ecclesia de Eucharistia vivat*) (EE 1) – to pierwsze słowa encykliki Jana Pawła II. Są one stwierdzeniem pewnego faktu i zarazem zachętą skierowaną do każdego ochrzczonego człowieka, który jako członek Kościoła żyje i ma żyć dzięki Eucharystii. W niej spotykamy Tego, który jest Życiem, Jezusa Chrystusa. Najświętszy Sakrament wypełnia obietnicę daną przez Boskiego Zbawiciela: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20). Przed rozważeniem tajemnicy eucharystycznej papież podaje powody napisania swojej encykliki poświęconej Sakramentowi, który znajduje się w centrum wiary Kościoła i jego nauczania (por. EE 9). Główną przyczynę stanowi fakt, że ten cenny skarb, jakim jest Eucharystia, powinien być znany i ceniony przez wszystkie pokolenia. Dzięki Eucharystii bowiem możliwe staje się pełne spotkanie z żywym i kochającym Chrystusem (por. EE 1); w niej tajemniczo uobecniają się zbawcze wydarzenia z przeszłości, takie jak Ostatnia Wieczerza (por. EE 2), agonia i śmierć krzyżowa Jezusa (por. EE 3 i 4), Jego zmartwychwstanie (por. EE 4). Sakrament ten zapowiada też przyszłe wydarzenie, którym będzie przyjście Chrystusa w chwale (por. EE 5) i na nie przygotowuje Kościół. Chrystus w Eucharystii jest pokarmem dla Kościoła, źródłem jego duchowej mocy (por. EE 7). Eucharystia gromadzi Kościół wokół Chrystusa, tworzy Kościół. Zgromadzony wokół Chrystusa eucharystycznego, Kościół wzrasta jako lud, świątynia i rodzina Boża. Oczywiście, *nie zbuduje się (...) żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii* (EE 33)

### 3. PROBLEMY Z CELEBROWANIEM EUCHARYSTII

Po blisko 40 latach jakie upłynęły od reformy liturgicznej wydaje się że straciła ona w ludzkim odczuciu radość nowości, która prowadzi do większego zrozumienia. Mając na uwadze wysiłki duszpasterzy, katechizację, rekolekcje wydaje się czasami, że ludzie są „zaszczepienie” na słowo. Piękny wystrój kościoła, świetne organy i ... w większości milczący, bierny tłum – a nie zgromadzenie wiernych. Czujemy rozdział pomiędzy oficjalną liturgią i brakami w głębokim jej rozumieniu. W dużych miastach i w grupie młodzieży obserwujemy spadek niedzielnych praktyk i problem

selektywności wiary.<sup>6</sup> Jest jeszcze inny wymiar deficytu w rozumieniu liturgii: Jeszcze nigdy stół Słowa Bożego nie był tak bogato zastawiony jak dzisiaj (SC 51; DV 21) lecz mimo tego dla większości wierzących znajomość i zrozumienie Pisma jest na zatrważająco niskim poziomie.

Nie jest to problem nowy. Przykładem niech będzie przywołanie dwóch dzieł pod (nieprzypadkowo?) tym samym tytułem: *Duch liturgii*. Jedno powstało w roku 1918, autorem był Romano Guardini a drugie pod koniec XX wieku; autorem zaś kard. Josef Ratzinger.<sup>7</sup> Obaj autorzy, wprawdzie z różnych punktów widzenia, różnych doświadczeń diagnozowali „liturgiczną niezdolność współczesnego człowieka”. Biorąc pod uwagę te dzieła i eucharystyczną encyklikę Jana Pawła II można wskazać na kilka krytycznych momentów w przeżywaniu Eucharystii.

### *Braki w rozumieniu i przeżywaniu znaków i symboli*

Dziś człowiek zagrożony przez sekularyzm, techniczne patrzyenie na świat, immanentną troskę o następny dzień w świecie nie potrafi rozumieć głębiej rytów, gestów i języka liturgii. Z przeciętną mentalnością z jaką przychodzi się do kościoła trudno zrozumieć podstawową prawdę liturgii, że czynności, znaki, które należą do skończoności tego świata ale mają być wejściem w bezpośrednią obecność Boga tu i teraz. Obecność Boga i jego działanie są dla wielu zagadką na tyle trudną, że przed nią kapitulują, podchodzą z obojętnością, a nawet z podejrzeniem, że to tylko projekcja niewyjaśnionej ludzkiej egzystencji.

### *Brak otwarcia na spotkanie z osobowym Bogiem*

2/3 katolików w Polsce wierzy w życie wieczne, inni uznają że coś tam jest, ale człowiek rozplynie się gdzie po śmierci. A tymczasem biblijny przekaz mówi, że Bóg zwraca się do człowieka jako jednostki, zwraca się po imieniu. Człowiek, wezwany po imieniu, jak Abraham, wezwany po raz pierwszy w chrzcie, może się w każdej sytuacji zwracać do Boga, o czym świadczą psalmy i Modlitwa Pańska. Celem tego spotkania jest miłość, w której jako synowie Boga możemy się do Niego zwracać Abba-Ojciec.

### *Kryzys adoracji*

Jako niepokojące zjawisko wymienia Ojciec Święty zanik adoracji eucharystycznej w niektórych miejscach na świecie (*por. EE 10*). To

---

<sup>6</sup> Choć ponad 92% Polaków przyznaje się że jest katolikami, to 69% wierzy w życie wieczne, katolicką etykę małżeńską uznaje ok. 1/3. Por.: Przeworski Marcin: Kościół w Polsce: realia i wyzwania. W: Wiadomości KAI, 7(2005), s. 14-19, tu 14.

<sup>7</sup> Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 1918; Joseph Kardinal Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000 wyd. polskie *Duch liturgii*, Poznań 2002.

zjawisko jest niebezpieczne, gdyż świadczy o braku wiary w realną i trwałą obecność Zbawiciela pod postaciami eucharystycznymi.

### *Kryzys rozumienia ofiary*

Kolejnym błędem, wspomnianym przez encyklikę, jest przemilczanie lub negowanie ofiarniczego aspektu eucharystii. "Ogołocoła z jej wymiaru ofiarniczego jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania." (*EE 10*). W Eucharystii dostrzega się tylko ucztę braterską, zapominając, że uobecnia ona zbawczą ofiarę krzyżową Jezusa Chrystusa. Jaki jest najgłębszy sens ofiary Chrystusa? To nie krwawa ofiara w rytualnym sensie. Ofiara Chrystusa różni się od ofiar kultycznych swoją istotą: Jeśli w naturalistycznych religiach i w koncepcji starotestamentalnej występuje jako treść zniszczenie ofiary i istot żywych dla bóstwa, w celu podkreślenia jego wyższości i poddaństwa człowieka to charakter ofiary Chrystusa polega na oddaniu siebie za ocalenie i zbawienie ludzi, aż w konsekwencji do ofiary z życia na krzyżu. Mówiąc o ofierze Chrystusa nie mówimy o zniszczeniu ofiary, jakby Bóg domagał się tego w akcie mściwego zadośćuczynienia, lecz mamy w sercu jedność woli w miłości, która ukazuje się w dawaniu siebie Ojca poprzez Syna i dawaniu siebie Syna aż do śmierci na krzyżu, także przyjęcie ludzi w Synu i samoofiarowanie wierzących w Synu dla Ojca. Krótko mówiąc myśląc o ofierze mówimy o inkarnacji Syna i przebóstwieniu człowieka. *Cur Deus homo?* (Dlaczego Bóg stał się człowiekiem?) - pytał z największym zdziwieniem św. Anzelm z Aosty. A św. Augustyn nauczał: aby człowiek mógł stać się Bogiem, Bóg stał się człowiekiem (*Ut homo fieret Deus, factus est homo Deus*, Augustyn, Sermo 128, 1).

Ofiara Jezusa Chrystusa jest absolutnie doskonała, jednak zupełnie dobrowolnie, tylko dla powiększenia naszego szczęścia wiecznego zechciał On włączyć nas wraz z całym Kościołem w to, co dokonało się na krzyżu. „Przekazując Kościołowi swoją ofiarę, Chrystus pragnął również przyjąć za swoją duchową ofiarę Kościoła, który jest wezwany, aby składając ofiarę Chrystusa, ofiarowywał także samego siebie.” (*EE 13; por. KK 11*). Nie z powodu niedoskonałości swojej ofiary krzyżowej, a więc nie z konieczności, lecz zupełnie dobrowolnie, z miłości do nas Zbawiciel zechciał nas włączyć w swoje zbawcze dzieło. Uczynił to dla powiększenia naszego wiecznego szczęścia w niebie. Chciał bowiem, aby zbawieni wraz z Nim cieszyli się dodatkowo z tego, że ich ofiary duchowe, trudy życia, chwile cierpienia złączone z jedyną zbawczą ofiarą krzyżową Jezusa Chrystusa, przyczyniły się do zbawienia bardzo wielu ludzi.

#### 4. PODSUMOWANIE

W różnych aspektach można rozważać ten wyjątkowy sakrament, jakim jest Eucharystia. W nim, pod postaciami chleba i wina, w sposób prawdziwy, rzeczywisty i substancjalny, obecny jest Jezus Chrystus ze swoim ciałem, duszą i Bóstwem. Ponieważ Chrystus jest w trwały sposób obecny w tym sakramencie, dlatego uzasadnione i bardzo pożyteczne jest adorowanie Go. Eucharystia jest jednak przeznaczona przede wszystkim do spożywania. Przez Komunię św. dokonuje się nasze ściśle zjednoczenie z Chrystusem i Jego Mistycznym Ciałem — Kościołem. Ten niezwykle pokarm — Ciało i Krew Chrystusa — umacnia nas wewnątrz, ożywia Bożym życiem, czyli pomnaża łaskę uświęcającą. Zbawiciel umacnia nas w walce z grzechami. Zjednoczenie z Chrystusem w Komunii św. jest zadatkami naszego przyszłego zmartwychwstania. Eucharystia jest również ofiarą. W czasie przeistoczenia bowiem uobecnia się w bezkrwawy sposób jedyna ofiara krzyżowa Jezusa. W składanie tej bezcennej ofiary włączony jest cały Kościół - lud Boży: zarówno celebrujący Eucharystię kapłani, na mocy sakramentu święceń, jak i wszyscy pozostali wierni, na mocy kapłaństwa powszechnego, w którym uczestniczą dzięki sakramentowi chrztu. Do ofiary, którą jest sam Jezus Chrystus obecny pod postaciami chleba i wina, mają wszyscy wierni dołączyć również swoje życie, prace, trudy, cierpienia i radości. Składając ofiary duchowe, kierując życiem zgodnie z wolą Ojca niebieskiego, uwielbiamy Go, przyczyniamy się do zbawienia świata. W czasie Mszy św. uobecnia się ofiara krzyżowa Chrystusa, przez którą zostało zawarte nowe i wieczne przymierze Boga z całą ludzkością. To przymierze zobowiązuje nas do odpłacania kochającemu Bogu za Jego miłość naszą miłością.



Ks. Jan Zowczak  
UKSW Warszawa

## WYBÓR ZAWODU NAUCZYCIELA A ZASADY KATOLICKIEGO WYCHOWANIA

### WSTĘP

Specyficzne kompetencje, jakich wymaga zawód nauczyciela, i jego olbrzymia społeczna odpowiedzialność, skłaniają badaczy do stawiania pytań o motywę, jakimi kierują się osoby wybierające pracę w szkole. Czy motyw te rzeczywiście mają jakiś wpływ na jakość pracy pedagogów w klasie szkolnej a także na etos pracy zawodowej nauczyciela. Uchwycenie takiego wpływu jest bardzo trudne, nie tylko ze względu na niedoskonałość procedur badawczych, lecz również z powodu złożoności procesu nauczania-uczenia się<sup>1</sup>.

Badania dotyczące motywów wyboru zawodu w ogóle, w tym zawodu nauczycielskiego szczególnie, należą do badań trudnych. Trudność ta wynika stąd, że proces kształtowania się tych motywów ma przesłanki zewnętrzne i wewnętrzne. Do zewnętrznych należy zaliczyć: oddziaływanie szkoły (nauczycieli przedmiotów, wychowawców), środowiska rówieśniczego, rodzinnego, otoczenia lokalnego. Druga grupa wpływów obejmuje własne zainteresowania i zamiłowania, posiadanej wiedzy, aspiracji, nabytych doświadczeń życiowych. Dlatego też - jak pisze Roman Schulz - decyzja wyboru przyszłego zawodu zależy nie tylko od stopnia atrakcyjności zawodów preferowanych, „lecz interweniują tu różne czynniki dodatkowe o trudno wymiernej sile oddziaływania”<sup>2</sup>.

Z badaniami motywacji podejmowania różnych ról społecznych wiąże się wiele trudności teoretyczno-metodologicznych. Motywy nie funkcjonują w oderwaniu od innych kategorii wyznaczających ludzkie

---

<sup>1</sup> Por. Instytut Spraw Publicznych – ISP (Elżbieta Putkiewicz, Krystyna E. Sielawa-Kolbowska, Anna Wiłkomirska, Marta Zahorska, *Nauczyciele wobec reformy edukacji*, Warszawa 1999.

<sup>2</sup> R. Schulz, *Motywy wyboru zawodu*, Wrocław-Warszawa-Gdańsk 1972, s. 72.

działania, takich jak: potrzeby, wartości, postawy. Pojęcie motywu jest równie wieloznaczne jak wyżej wymienione kategorie<sup>3</sup>.

## 1. CHARAKTERYSTYKA WYBRANYCH BADAŃ

Badania nad motywami wyboru zawodu nauczyciela można włączyć w nurt badań pedeutologicznych lub – szerzej - badań nad jakością funkcjonowania systemu szkolnego. W literaturze przedmiotu istnieje niezbyt dużo raportów z badań na temat motywów wyboru zawodu nauczyciela. Być może problem ten nie jest wystarczająco ważny, by czynić go przedmiotem weryfikacji empirycznej. Może nie jest ciekawe czy istotne, dlaczego różne osoby decydują się pracować w szkole, wybierając tym samym zawód, niewątpliwie trudny i źle opłacany. Pytanie to nie miałoby prawdopodobnie głębszego sensu, gdybyśmy pozytywnie oceniali pracę edukacyjną w polskich szkołach. Tak jednak nie jest, a wyniki badań nad młodzieżą, które już od wielu lat pokazują, że nauczyciele utracili „rząd dusz” i nie są dla uczniów autorytetami czy przewodnikami, jak chcieliby rodzice i liderzy oświaty oraz wielu nauczycieli. Choćby z tego względu warto zapytać o to, kto i dlaczego wybiera zawód nauczyciela<sup>4</sup>.

Drugim powodem zainteresowania tym problemem jest próba weryfikacji przekonania wielu wybitnych pedagogów, badaczy, rodziców, a także samych nauczycieli o istnieniu szczególnych predyspozycji, talentu czy nawet „osobowości”, która powinna cechować dobrych nauczycieli. Odkrycie w sobie tych wyjątkowych przymiotów mogłoby stanowić istotny motyw wyboru pracy nauczycielskiej. Ich brak natomiast – skłonić raczej do rezygnacji z podejmowania trudu kształcenia innych.

Istnieje również dość powszechne przekonanie, że motyw wyboru zawodu nauczyciela wywierają wpływ na jakość jego późniejszej pracy. Na przykład tak zwani nauczyciele z powołania uczą lepiej, są bardziej lubiani przez młodzież i osiągają lepsze efekty wychowawcze. Jednak przekonanie to nie zostało potwierdzone przez rzetelne badania, a potoczne obserwacje wskazują, że poczucie nauczycielskiego powołania niekoniecznie oznacza większe osiągnięcia zawodowe.

Nie ulega jednak wątpliwości, że z punktu widzenia przyszłego funkcjonowania szkoły jest niezwykle ważne, jakimi motywami kierują się kandydaci na nauczycieli, wybierając pracę w szkole. Można także zastanawiać się, w jakim stopniu deklarowana motywacja wpływa na jakość

---

<sup>3</sup> S. Marczyk, *Orientacje wartościujące nauczycieli w III Rzeczypospolitej Studium z socjologii edukacji*, Rzeszów 2001, s. 145.

<sup>4</sup> Por. G. Klimowicz, J. Kościanek-Kukacka, *Dylematy ucznia. Z doświadczeń dorastającej młodzieży*, Warszawa 1994.



pracy pedagogów w klasie szkolnej<sup>5</sup>. Uchwycenie zależności między różnymi motywami, którymi kierują się osoby podejmujące pracę w zawodzie nauczycielskim a zmiennymi składającymi się na ocenę jakości tej pracy jest bardzo trudne, dlatego prawdopodobnie dlatego badacze penetrujący problematykę motywów opisywali ją na przykład jako kategorię roli zawodowej lub element charakterystyki grupy zawodowej<sup>6</sup>.

W połowie lat siedemdziesiątych J. Siwińska przeprowadziła badania wśród studentów kierunków nauczycielskich<sup>7</sup>. Analizując decyzje o wyborze studiów nauczycielskich, wyróżniła ona sześć grup motywów. Były to: motywy osobiste - zainteresowanie zawodem, pracą polegającą na kształtowaniu innych ludzi, procesem nauczania i wychowania; motywy ideowo-społeczne - chęć pracy dla społeczeństwa i przekazywani swej wiedzy i umiejętności innym; motywy poznawcze - zainteresowanie wiedzą jako taką, poszczególnymi dziedzinami; motywy ekonomiczne - wybór ze względu na warunki pracy, mniejsza liczba godzin pracy, dłuższy urlop itp.; motywy uboczne - na przykład presja otoczenia, wybór sprzeczny z własnymi zainteresowaniami; motywy przypadkowe - decyzje spowodowane zbiegiem okoliczności lub podjęli po niepowodzeniach na innych kierunkach studiów.

W badaniach tych blisko połowa studentów kierowała się motywami ekonomicznymi, ubocznymi lub przypadkowymi. Odsetek takich wyborów jest zwłaszcza wysoki w grupie mężczyzn (ponad dwie trzecie badanych). Większość z nich próbowała swoich sił najpierw na innych uczelniach. Pomimo to ponad 60% badanych ma pozytywny stosunek do zawodu nauczyciela. Autorka przypisuje ten fakt należytej pracy uczelni. Właśnie kształceniu pedagogicznemu nadaje się w tym studium podstawowe znaczenie, zwłaszcza jeśli chodzi o kształtowanie pozytywnego stosunku do zawodu i pracy nauczycielskiej.

Empirycznej weryfikacji motywów wyboru zawodu nauczycielskiego dokonała Z. Kawka. W badaniach tych około 45% badanych wskazało na świadomy wybór tego zawodu spośród wielu innych możliwości. Decyzje miały charakter pozytywny, 85% wymienia zamiłowanie, a 15% okoliczności zewnętrzne lub przypadek. Kobiety prawie trzykrotnie częściej niż mężczyźni deklarowały zamiłowanie i dwukrotnie rzadziej wybór miał charakter przypadkowy. Najbardziej cenione cechy

---

<sup>5</sup> S. Marczuk, *Orientacje wartościujące nauczycieli w III Rzeczypospolitej. Studium z socjologii edukacji*, dz.cyt., s. 146

<sup>6</sup> Por. B. Bromberek, *Role społeczne nauczyciela*, Poznań 1973; Z. Kawka, *Między misją a frustracją*, Łódź 1998),

<sup>7</sup> Zob. J. Siwińska *Motywy wyboru zawodu nauczyciela i ich wpływ na wyniki nauczaniu*, Bydgoszcz 1975.

pracy nauczycielskiej to: możliwość formowania osobowości innych, poczucie użyteczności i możliwość własnego rozwoju intelektualnego<sup>8</sup>.

W 1995 roku - metodą biograficzną, polegającą na analizie pamiętników młodych nauczycieli, badała te same motywy W. Dróżka. Wyróżnia ona następujące typy motywów: zamiłowanie-powołanie, motywy ideowe, konieczność i przypadek. Dobór metody prawdopodobnie miał wpływ na powszechne akcentowanie motywów ideowych, podkreślających społeczną misję profesji nauczycielskiej<sup>9</sup>. Badani w 1995 roku metodą wywiadu kwestionariuszowego nauczyciele mieli również zastanowić się, czym kierowali się, podejmując pracę w zawodzie nauczycielskim<sup>10</sup>. Trochę więcej niż połowa nauczycieli mówi o powołaniu, spełnieniu dawnych marzeń o tej właśnie pracy czy o silnej wewnętrznej potrzebie pracy z dziećmi lub młodzieżą. Jedna piąta respondentów jako swój motyw podaje względy rodzinno-socjalne, a więc krótszy czas pracy, długie wakacje i brak zagrożenia bezrobociem. Dla kobiet wychowujących dzieci w wieku przedszkolnym bądź wczesnoszkolnym jest to bardzo istotny atut. Kilka procent mniej wskazuje na wolę kształtowania postaw czy chęć przekazywania wiedzy lub wartości. Podobna liczba badanych (około 17%) podkreśliła jako motyw wyboru twórczy charakter pracy, możliwości samorealizacji i rozwijania osobistych zainteresowań. Niewiele mniej, bo 14% badanych stwierdziło, że o podjęciu pracy nauczyciela zadecydował przypadek, na przykład wolny etat w szkole blisko miejsca zamieszkania czy zachęta ze strony nauczycieli własnego dziecka do współpracy. Około 10% twierdzi, że była to naturalna kolej podjętych wcześniej studiów nauczycielskich, choć niekoniecznie wymarzony zawód. Niewiele ponad 3% badanych wymienia tradycję rodzinną. Zdarza się również, że rodzinne doświadczenia związane z zawodem nauczycielskim mają wpływ zniechęcający.

Z badań prowadzonych w Polsce w latach dziewięćdziesiątych warto zwrócić uwagę na trzy przykłady studium empirycznych. Pierwsze zostało przeprowadzone na przełomie lat 1995 i 1996 wśród nauczycieli (studentów zaocznych) z południa Polski<sup>11</sup>, drugie przeprowadzone w drugiej połowie sierpnia 1997 roku wśród nauczycieli szkół licealnych w trzech regionach: 1)

---

<sup>8</sup> Zob. Z. Kawka, *Między misją a frustracją. Społeczna rola nauczyciela*, Warszawa 1998..

<sup>9</sup> Zob. W. Dróżka, *Młode pokolenie nauczycieli*, Warszawa 1997.

<sup>10</sup> Zob. E. Pulkiewicz., A. Wilkomirska, A. Zielińska, *Szkoły podstawowe a szkoły społeczne. Dwa światy socjalizacji*, Warszawa 1997. Książka opracowana na podstawie badań na losowej warszawskiej próbie szkół państwowych i społecznych.

<sup>11</sup> Zob. A. Rosół, M.S. Szczepański, *Polska szkoła między admiracją a odrzuceniem*, Częstochowa - Katowice 1997.

Małopolska Południowa, 2) Warszawa, 3) Warmia, Mazury i Suwalszczyzna<sup>12</sup>. Trzecie ważne, bo ogólnopolskie badania Instytutu Spraw Publicznych z 1997 roku<sup>13</sup>, ważne ze względu na reprezentatywną, ogólnopolską próbę badanych.

W pierwszym z wymienionych badań pytanie o motywy wyboru zawodu nauczyciela było jednym z pytań otwartych kwestionariusza. Wymieniono dziesięć rodzajów motywów. Dominowały: sympatia do dzieci (41%), możliwość pracy z młodzieżą (36%), osobiste zainteresowania (23%), akceptacja zawodu (21%), i marzenia (16%), Przypadkowo do zawodu trafiło 9% badanych. Stworzone kategorie są rozłączne, respondenci wymieniali po kilka motywów, a dane zostały niezbyt dokładnie uporządkowane. Można jednak zaobserwować pewną ciągłość i względną jednolitość opinii badanych w ciągu wielu lat, zarówno pracujących nauczycieli, jak i kandydatów do tego zawodu.

W badaniach M. Drewicza<sup>14</sup> pytanie o motywy wyboru zawodu nauczycielskiego znajdowało się już na pierwszym miejscu kwestionariusza. Odpowiedź „ponieważ lubię pracę z młodzieżą” wskazywano najczęściej (blisko  $\frac{3}{4}$  respondentów). Na chęć wykonywania zawodu zgodnego z kierunkiem wykształcenia zwróciła uwagę niespełna  $\frac{1}{2}$  ogółu nauczycieli. Trzecią w hierarchii, choć już znacznie rzadziej występującą przyczyną podjęcia pracy nauczyciela jest w tych badaniach motyw artykułowany w formie stwierdzenia „aby przekazać młodzieży ważne treści”. Pragnienie stałych dochodów było nieznacznie częstsze w stolicy niż w pozostałych regionach, natomiast „przypadek” wyraźnie rzadziej motywował Małopolan niż pozostałych respondentów.

Badania Instytutu Spraw Publicznych wskazują, że motywy związane z osobistymi zainteresowaniami mogą współwystępować z motywami, często określanymi jako „zewnątrzne”. Skonstruowanie zbyt szerokiej kategorii „zainteresowania osobiste”, sprawiło, że wiele tradycyjnie istotnych motywów zostało wymienionych w kategorii „inne”, po którą sięgało 15% badanych. Trzy najważniejsze z nich to: (N=150): chęć pracy z młodzieżą, miłość do dzieci (37,2%), pragnienie bycia nauczycielem „od zawsze” (13,7%), chęć przekazywania zdobytej wiedzy, informacji, przyjemność uczenia (10,2%).

Wyniki badań polskich nie różnią się znacząco od danych

<sup>12</sup> Por. M. Drewicz, *Etos nauczyciela liceum ogólnokształcącego we współczesnej Polsce a zasady katolickiego wychowania*, Warszawa 2003.

<sup>13</sup> Zob. Instytut Spraw Publicznych, *Nauczyciele wobec reformy edukacji*, dz. cyt., s. 88n.

<sup>14</sup> M. Drewicz, *Etos nauczyciela liceum ogólnokształcącego we współczesnej Polsce a zasady katolickiego wychowania*, dz. cyt., s. 259

uzyskiwanych w innych krajach. J.I. Goodland<sup>15</sup> na podstawie swoich badań prowadzonych w Stanach Zjednoczonych, stwierdza, że najważniejszy motyw podjęcia pracy nauczycielskiej dla 57% amerykańskich pedagogów jest związany z naturą uczenia. Najczęstsze jest pragnienie, by uczyć (22%), a także służby dla innych (17%). Tę grupę motywów uzupełnia przekonanie, że uczenie jest szczególnie wartościową pracą (18%). Dopiero za tak określonymi motywami znalazł się motyw akcentowany w wielu innych badaniach, czyli miłość do dzieci (15% wskazań). Cytowany autor formuje wniosek, że po okresie emocjonalno-normatywnego traktowania zawodu nauczyciela następuje jego profesjonalizacja, a jednym z jej efektów jest łączenie motywów z możliwościami osiągnięcia satysfakcji zawodowej w kategoriach profesjonalnych a nie emocjonalnych. Pragnienie by uczyć, można jednak włączyć w szersze pojęcie zamiłowania do pracy dydaktyczno-wychowawczej i wtedy różnice między motywami stają się trudne do określenia.

Z kolei amerykański znawca szkolnictwa J.W. Newman, badając przez 15 lat motywów studentów kierunków edukacyjnych, wyróżnił pięć podstawowych grup: 1) motywów skoncentrowane na dziecku-ucniu - 50% (zamiłowanie do pracy z dziećmi); 2) motywów poznawcze - 20% (zainteresowanie konkretną dyscypliną wiedzy bądź samym uczeniem); 3) motywów wynikające z dodatkowych korzyści tego zawodu - 10% (długie wakacje, krótki dzień pracy, przejściowa odskocznia do innej pracy); 4) motywów związane ze społeczną wartością pracy nauczyciela - 10% (waga społeczna, doskonalenie społeczeństwa); 5) motywów związane z wpływem innych nauczycieli - 5% (pozytywny bądź negatywny wpływ własnych nauczycieli i własnych doświadczeń szkolnych)<sup>16</sup>.

Jak widać różnice w charakterystyce motywów i ich rozkładzie są bardzo małe. Wydaje się, że nauczyciele wybierają ten zawód ze względu na kilka wymienianych tu motywów, wśród których dominuje zamiłowanie. Warto również dodać, że blisko 90% badanych przez CBOS w 1986 roku polskich nauczycieli uznało swój zawód za wymagający szczególnego powołania, a prawie 80% wymienia powołanie jako cechę konieczną do wykonywania zawodu<sup>17</sup>. Czy wyniki najnowszych analizowanych tu badań zmieniają ten obraz? Wydaje się, że tylko częściowo.

---

<sup>15</sup> Zob. J.I. Goodland, *A Place Called School. Prospects for Future*, McGraw-Hill Book Company, New York 1984

<sup>16</sup> Zob. J.W. Newman, *America's Teachers: An Introduction to Education*, Congnan, New York 1994.

<sup>17</sup> Instytut Spraw Publicznych, *Nauczyciele wobec reformy edukacji*, Warszawa 1999, dz. cyt. s. 37.

## 2. WYNIKI BADAŃ WŁASNYCH

### 2.1. Charakterystyka badanych nauczycieli

W przeprowadzonych na przełomie marca i kwietnia 2004 roku badaniach wzięło udział 569 nauczycieli, w tym również dyrektorzy poddanych badaniom szkół. W badaniach uczestniczyło 80,3% kobiet i 17,8% mężczyzn<sup>18</sup>. Znaczna przewaga kobiet w badaniach jest potwierdzeniem znanego faktu feminizacji zawodu nauczycielskiego. Mimo to płeć jako czynnik determinujący aktywność i efektywność pracy powinna być rozpatrywana. Badania nad różnymi aspektami pracy i zawodu nauczyciela wskazują, że jest to czynnik w istotny sposób decydujący i brak mężczyzn wpływa negatywnie głównie na realizację funkcji wychowawczej szkoły. Uczniowie, szczególnie dorastający chłopcy, wyczuwają „kobiecość” zawodu nauczycielskiego.

Najliczniejszą grupę stanowili zatem nauczyciele w wieku średnim (30 - 39 lat). Stanowili oni 30,8% badanych. Wiek, podobnie jak płeć, nie jest tylko zmienną metryczkową. Doświadczenia zawodowe i życiowe zapewne determinuje osiągnięcia nauczycieli. Nauczycielom młodym niektórzy badacze przypisują większą gotowość do nowatorstwa pedagogicznego, ale także niską aktywność samokształceniową, start i adaptacja w zawodzie są bowiem okolicznością bardzo zajmującą, a ukończone niedawno studia mogą dawać młodemu nauczycielowi przeświadczenie o dobrym przygotowaniu do zawodu. Nauczycielom w wieku średnim przypisuje się większą aktywność w dziedzinie nowatorstwa, starsi natomiast są zagrożeni rutyną. Zatem nasuwa się pytanie o to, jaki wpływ na badaną aktywność nauczycieli ma wiek ich życia. Wśród badanych nauczycieli wystąpiła reprezentacja nauczycieli w pięciu przedziałach wiekowych, od nielicznej grupy nauczycieli bardzo młodych (do 24 lat) i młodych (25-29 lat) do nielicznej grupy nauczycieli kończących pracę zawodową, będących w wieku powyżej 50 roku życia.

Pochodzenie społeczne		
Inteligenckie	235	41,3
Robotnicze	238	41,8
Chłopskie	82	14,4
Brak odpowiedzi	14	2,5
Razem:	569	100,0

Tabela 1. Pochodzenie społeczne

<sup>18</sup> Procenty nie sumujące się do 100 oznaczają brak danych.

Jeżeli chodzi o pochodzenie społeczne badanych, to dominowały dwie grupy: nauczyciele pochodzenia inteligenckiego (41,3%) oraz robotniczego (41,8%). Nauczyciele pochodzenia chłopskiego stanowili tylko 14,4%. Niski wskaźnik nauczycieli pochodzenia chłopskiego może być potwierdzeniem niższych aspiracji edukacyjnych tego środowiska. Pochodzenie społeczne nauczycieli może być także czynnikiem różnicującym aktywność nauczycieli, tak jak i tradycje rodzinne jako motyw wyboru zawodu. Dostrzega się i potwierdzają to badania, że występuje relacja między poziomem wykształcenia rodziców i stopniem rozwoju dzieci w tych rodzinach. Szczególnie odnosi się to do rozwoju intelektualnego, posiadanego kodu językowego i kultury osobistej.

Wykształcenie		
Średnie	4	0,7
Podjęte studia	10	1,8
Studium nauczycielskie	27	4,7
Wyższe magisterskie	511	89,8
Brak odpowiedzi	17	3,0
Ogółem:	569	100,0

Tabela 2. Wykształcenie

W badanej zbiorowości polskich nauczycieli najliczniejszą kategorię stanowili nauczyciele, którzy posiadali wykształcenie wyższe magisterskie (89,8%). Jest to kategoria zdecydowanie podstawowa. Tylko nieliczni nauczyciele nie legitymowali się dyplomem magisterskim; czterech nauczycieli posiadało ukończoną szkołę średnią, zaś dziesięciu (1,8% badanych) podjęło studia magisterskie. Ukończenie studium nauczycielskiego zadeklarowało 4,7% badanych nauczycieli.

Tradycyjnie dopatrujemy się wpływu wielkości środowiska na efekty funkcjonowania szkoły i nauczycieli. W wielkich miastach, środowiskach o dużej anonimowości i większym bogactwie kulturowym, coraz więcej osób legitymuje się wyższymi kwalifikacjami, wielu z nich chce uczestniczyć wraz z nauczycielami w edukacji swoich dzieci, formułując m. in. swoje wymagania, zmuszające nauczycieli do dodatkowych wysiłków. Niestety, wieś pozostaje nadal ubogim kulturowo środowiskiem, nierzadko szkoła jest tam jedyną placówką oświatowo-kulturalną. Szkoły badanych nauczycieli mieszczą się w następujących miejscowościach, które prezentuje tabela 3.

Liczba mieszkańców miejscowości w której znajduje się badana szkoła		
Wieś	52	9,1
Miasto do 20 tyś.	200	35,1
Miasto od 20-50 tyś	63	11,1
Miasto od 50-500 tyś	187	32,9
Miasto od 100-500 tyś	30	5,3
Miasto powyżej 500 tyś	28	4,9
Brak odpowiedzi	9	1,6
Razem:	569	100,0

Tabela 3. Liczba mieszkańców w której znajduje się badana szkoła

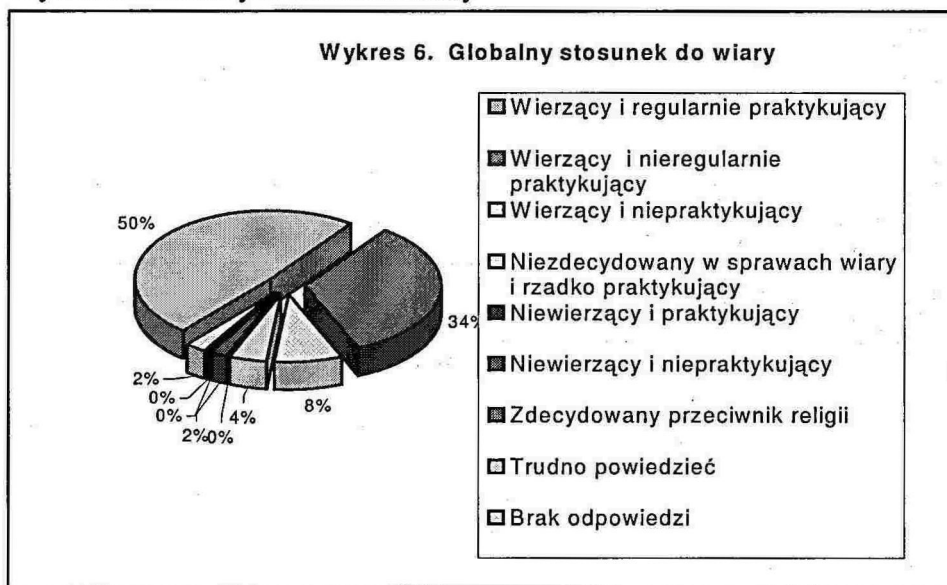
Stan cywilny i rodzinny nauczycieli jest także czynnikiem różnicującym aktywność nauczycieli. Może on bowiem determinować sposób spędzania czasu wolnego, mieć wpływ na aktywność kulturalną oraz zaspokajanie różnych potrzeb. Z analizy literatury i obserwacji wynika, że nauczyciele będący w związku małżeńskim przejawiają większą stabilizację, a doświadczenia wychowawcze wyniesione z własnej rodziny mogą być przydatne w pracy pedagogicznej w szkole. W zawodzie nauczycielskim, szczególnie w mniejszych środowiskach, występują małżeństwa nauczycielskie (homogeniczne).

Stan cywilny		
Żonaty (mężatka)	400	70,3
Kawaler - panna	117	20,6
Rozwiedziony(a)	27	4,7
Wdowiec (wdowa)	13	2,3
Brak odpowiedzi	12	2,1
Razem:	569	100,0

Tabela 4. Stan cywilny

Wśród nauczycieli dominowały osoby będące w związku małżeńskim (70,3%). Pozostali bądź byli w stanie wolnym (20,6%), byli owdowiali (2,3%) bądź rozwiedzeni (4,7%). W grupie badanych nauczycieli 17,8% nie posiada ślubu kościelnego. Pozostali żyją w związku sakramentalnym. Ta sytuacja ma niewątpliwie związek z religijnością badanych nauczycieli.

Wykres 2. Globalny stosunek do wiary



**Źródło:** Badania własne

Z danych prezentowanych na wykresie wynika, że największą grupę badanych nauczycieli stanowią nauczyciele, którzy określają swój stosunek do wiary jako wierzący i regularnie praktykujący (48,9%). Znaczna jest również grupa nauczycieli wierzących i nieregularnie praktykujących (33,6%). Liczba nauczycieli deklarujących się jako niewierzący jest niewielka i wynosi 1,9% tych, którzy mówią o sobie, że są niewierzący i niepraktykujący. Jeden spośród badanych określić się w tym względzie jako niewierzący i praktykujący, jeden zaś odnalazł się w kategorii zdecydowanych przeciwników religii.

Staż pracy jest zmienną uzupełniającą w stosunku do wieku. Określa on stopień doświadczenia zawodowego, który ma istotny wpływ na aktywność i osiągnięcia nauczycieli oraz ich gotowość do innowacyjności. Zwykle w każdej szkole pracują nauczyciele o różnym (krótkim, średnim i długim) stażu pracy. Taka sytuacja stwarza naturalne możliwości przepływu informacji i doświadczeń, wątpliwości i pytań oraz jest szansą na intencjonalne, inspirowane przez dyrekcję szkół procesy adaptacyjne<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Por. J. Rusiecki, *Nauczyciele okresu transformacji – próba diagnozy zawodu*. Olsztyn 1999, s. 28.



Staż pracy		
Do 5 lat	105	18,5
6-10 lat	102	17,9
11-20 lat	149	26,2
21 lat i więcej	200	35,1
Brak odpowiedzi	13	2,3
Ogółem:	569	100,0

Tabela 5. Staż pracy

Staż pracy nauczycieli w zawodzie był zróżnicowany, choć największą grupę stanowili respondenci o stażu 21 lat i więcej (35,1%) oraz 11-20 lat pracy.

Osobną cechą charakteryzującą nauczycieli było miejsce wykonywanej pracy, (świadczy to pośrednio o mobilności zawodowej). Aż 82,6% badanych wykonuje swoją pracę zawodową jako nauczyciel w miejscu zamieszkania, zaś tylko 14,6% badanych pracuje w innym miejscu. Wykonywanie swojej pracy w miejscu zamieszkania może być okolicznością, która pozwala na lepsze jej wykonywanie, dla dobra szkoły. Tę nadzieję umacnia również fakt, że większość badanych (79,8%) zamierza pozostać w miejscowości, w której wykonuje swą pracę pedagogiczną na stałe. Tylko 12,7% badanych zamierza z niej wyjechać, gdyby była taka możliwość. Badając nauczycieli polskiej szkoły nie sposób pominąć stopni awansu zawodowego nauczycieli, które określają pozycję nauczyciela oraz jego status zawodowy, wobec innych nauczycieli i pracowników oświaty.

Stopień awansu zawodowego		
Nauczyciel stażysta	37	6,5
Nauczyciel kontraktowy	80	14,1
Nauczyciel mianowany	344	60,5
Nauczyciel dyplomowany	96	16,9
Brak odpowiedzi	12	2,1
Razem:	569	100,0

Tabela 5. Stopień awansu zawodowego

Badani nauczyciele to w większości nauczyciele mianowani (60,5%). Spora już grupę tworzą nauczyciele dyplomowani (16,9%). Jest to aktualnie najwyższy stopień awansu zawodowego. Niewykluczone, iż w dalszej analizie wyników badań przydatne będzie również określenie profilu nauczanych przedmiotów, stąd też zapytaliśmy nauczycieli o profil

nauczanych przedmiotów. Większość nauczycieli określiła profil nauczanych przedmiotów jako humanistyczny (41,5%). Wśród badanych 26,5% określiło swój profil nauczanych przedmiotów jako matematyczno-przyrodniczy.

W badaniach nauczycieli interesował nas również fakt przynależności do związków zawodowych, działających na rzecz nauczycieli a więc branżowych. Okazuje się, że większość nauczycieli nie należy do żadnego związku zawodowego (56,1%). Spośród dwu głównych związków zawodowych, działających w systemie Edukacji zdecydowanie większym zainteresowaniem cieszy się wśród badanych nauczycieli Związek Nauczycielstwa Polskiego, do którego przynależy 33,3% badanych. Przynależność do związku „Solidarność” zadeklarowało tylko 4,7% badanych.

I wreszcie ostatnie dane charakteryzujące badanych nauczycieli - poziom i charakter szkoły. Dane te miały szczególne znaczenie ze względu na przyjęty cel badawczy. W polskim systemie oświatowym szkoły podstawowe i średnie spełniają przypisane im różne funkcje, w związku z tym pracują tam nauczyciele, którym powierza się realizacja tychże funkcji. Wydaje się, że z tego wynikają elementy różnicujące obie grupy nauczycieli. Nie bez znaczenia jest fakt, że szkoły podstawowe jak i gimnazja są obecne zarówno w środowisku wiejskim jak i miejskim, natomiast średnie ogólnokształcące przeważnie funkcjonują w miastach. Takie fakty determinują m.in. aktywność kulturalną nauczycieli oraz ich aktywność samokształceniową.

Typy szkół		
Szkoła Podstawowa	226	39,7
Gimnazjum	104	18,3
Liceum	226	39,7
Brak odpowiedzi	13	2,3
Ogółem:	569	100,0

Tabela 7. Typy szkół w których pracują respondenci

Badani nauczyciele pracowali w trzech podstawowych typach szkół ogólnokształcących, które odzwierciedlają strukturę systemu szkolnego w Polsce. Dwie podstawowe grupy badanych nauczycieli to nauczyciele pracujący w szkołach podstawowych (39,7%) oraz liceach ogólnokształcących, zarówno na podbudowie szkoły podstawowej jak i gimnazjalnej (39,7%). Nieco mniejszą grupę badanych nauczycieli stanowili nauczyciele zatrudnieni w szkołach gimnazjalnych (18,3%).

## 2.1. Czynniki mające decydujący wpływ na wybór zawodu nauczycielskiego

Odnosząc przedstawione w tym opracowaniu wyniki badań ogólnopolskich do wyników badań własnych należy podkreślić, że zdecydowana większość badanych nauczycieli nie miała problemów z odpowiedzią na to pytanie o czynniki mające wpływ na decyzję o wyborze zawodu nauczycielskiego. Wypowiedzi były spójne i raczej rzadko pojawiały się u jednego respondenta motywy z różnych kategorii. Trzeba oczywiście brać pod uwagę, że deklarowane wybory podlegały w ciągu lat pracy różnorodnym racjonalizacjom. Wydaje się, że stosunkowo rzadko zaznaczał się wpływ wyobrażonej roli zawodowej. Można było zaobserwować pewną ewolucję wizji misji nauczycielskiej bardziej w kierunku rozwoju indywidualności niż pracy dla społeczeństwa.

Czynniki mające decydujący wpływ na wybór zawodu nauczycielskiego		
Zamiłowanie (powołanie)	242	42,5
Chęć przekazywania wiedzy i wartości	92	16,2
Przypadek	86	15,1
Możliwość samorealizacji i rozwijania swoich zainteresowań	73	12,8
Względy rodzinno-socjalne (krótszy czas pracy, długie wakacje, brak zagrożenia bezrobociem)	30	5,3
Konieczność	20	3,5
Inne	14	2,5
Brak odpowiedzi	7	1,2
Motywy ideowe	5	0,9
Razem:	569	

**Tabela 8.** Czynniki mające decydujący wpływ na wybór zawodu nauczycielskiego

**Źródło:** Badania własne

Jak wynika z badań, aczkolwiek czynnikiem mającym decydujący wpływ na wybór zawodu nauczycielskiego jest w dalszym ciągu zamiłowanie - powołanie, to jednak rozkład procentowy zdaje się wskazywać, iż jego rola zmniejsza się w życiu współczesnych nauczycieli, gdyż tylko dla 42,5% badanych stawia go na pierwszym miejscu. Natomiast innymi czynnikami są: chęć przekazywania wiedzy i wartości - 16,2%,

przypadek - 15,1%, możliwość samorealizacji i rozwijania swoich zainteresowań - 12,8%, względy rodzinno-socjalne: krótszy czas pracy, długie wakacje, brak zagrożenia bezrobociem - 5,3%, konieczność - 3,5%, motywy ideowe - 0,9%. Jak widać różnice w charakterze motywów i ich rozkładzie są stosunkowo niewielkie.

## 2.2. Okoliczności decydujące o wyborze zawodu nauczyciela

Interesujące jest również przyjrzenie się okolicznościom decydującym o wyborze zawodu nauczyciela. Badani nauczyciele mieli możliwość określenia intensywności wpływu określonych okoliczności na wybór zawodu nauczyciela w decydującym lub dużym stopniu lub też małym lub żadnym stopniu.

Okoliczności decydujące o wyborze zawodu nauczyciela				
	w decydującym lub dużym stopniu		w małym lub żadnym stopniu	
Osobiste zainteresowania	462	81,2	37	6,5
Przypadek	110	19,3	240	42,2
Miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania	85	14,9	249	43,8
Tradycje rodzinne	75	13,2	261	45,9
Dostępność tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania	70	12,3	252	44,3
Chęć zdobycia poważania w środowisku	44	7,7	260	45,7
Łatwość dostania się na studia	23	4,0	279	49,0
Inne	18	3,2	39	6,9

Tabela 9. Okoliczności decydujące o wyborze zawodu nauczyciela

Źródło: Badania własne

Okolicznościami mającymi wpływ na tę decyzję w stopniu decydującym lub dużym są przede wszystkim osobiste zainteresowania (81,2%). Ponadto wskazywano na: przypadek (19,3%), miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania (14,9%), tradycje rodzinne (13,2%), dostępność tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania (12,3%), chęć zdobycia poważania w środowisku (7,7%), łatwość dostania się na studia (4,0%) oraz inne okoliczności (3,2%).

Okoliczności decydujące o wyborze zawodu nauczyciela w stopniu małym były: łatwość dostania się na studia (49,0%), tradycje rodzinne

(45,9%), chęć zdobycia poważania w środowisku (45,7%), dostępność tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania (44,3%), miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania (43,8%), przypadek (42,2%), inne okoliczności (6,9) oraz osobiste zainteresowania (6,5%).

Osobiste zainteresowania okazały się okolicznością decydującą w stopniu decydującym lub dużym stopniu zarówno dla mężczyzn (76,2%) jak i dla kobiet (82,3%), zarówno dla nauczycieli szkół podstawowych (79,9%), gimnazjów (80,9%) jak i liceów ogólnokształcących (82,7%). Podobną prawidłowość zauważa się również jeśli chodzi o liczbę mieszkańców miejscowości w której znajdowały się badane szkoły. Osobiste zainteresowania są okolicznością decydującą w stopniu decydującym lub dużym dla nauczycieli pracujących na wsi (82,7%), w miastach do 20 tys. mieszkańców (81,0%), miastach w których żyje 20-50 tys. mieszkańców (82,5%) a także w miastach 50-500 tys. mieszkańców (81,5%).

Na miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania, jako okoliczności ważne w stopniu decydującym lub dużym wskazywali badani mężczyźni (11,9%) oraz kobiety (15,5%); częściej szkół podstawowych (17,3%) niż gimnazjów (12,5%) czy liceów (14,2%). Jest to okoliczność wskazywana głównie przez nauczycieli uczących na wsi (17,1%) oraz w małych miastach do 20 tys. mieszkańców (18,5%).

Na dostępność do tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania jako okoliczności ważne w stopniu decydującym lub dużym wskazywali podobnie jak poprzednio przede wszystkim nauczyciele pracujący na wsi (25,0%) oraz w małych miastach do 20 tys. mieszkańców (14,0%).

Tradycje rodzinne miały znaczenie głównie dla nauczycieli pracujących w miastach 20-50 tys. mieszkańców (22,2%), zaś chęć zdobycia poważania w środowisku, jako czynnik decydujący akcentowało 10,8% nauczycieli pracujących w gimnazjach.

Z kolei 26,7% mężczyzn wskazywało na przypadek jako na okoliczność, która w stopniu decydującym wpłynęła na ich wybór zawodu nauczycielskiego.

Łatwość dostania się na studia tylko dla nikłego procenta badanych była okolicznością decydującą; bez względu na płeć, typ szkoły czy liczbę mieszkańców miejscowości w której uczyli badani nauczyciele.

Wydaje się, że uzyskane tu wyniki są bliskie tym, które znamy z badań dotychczasowych za jednym wyjątkiem. Wprawdzie bowiem znaczna grupa nauczycieli wskazuje zainteresowania lub zamiłowanie do pracy, trudno jednak mówić o dominującej postawie nauczycieli w tym względzie w sytuacji, kiedy czynnikiem mającym decydujący wpływ na wybór zawodu

nauczycielskiego jest zamiłowanie – powołanie tylko dla 42,5% badanych a do takiej konkluzji prowadziły dotychczasowe badania<sup>20</sup>.

Niemalą odsetek badanych nauczycieli wskazuje przy tym na czynniki zewnętrzne takie jak: miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania, tradycje rodzinne czy dostępność tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania.

Charakterystyka przedstawionych tutaj wyników badań wskazuje, że nauczyciele, którymi przy wyborze pracy kierowały motywy związane z realizacją potrzeb osobistych (takich jak powołanie czy rozwój zawodowy) są bardziej zadowoleni z pracy i w większym stopniu do niej przywiązani. W tej grupie najmniej też było osób, które nie potrafiły wskazać sukcesów w swojej dotychczasowej pracy.

Badając motywy działania, trzeba brać pod uwagę pewne ograniczenia. Po pierwsze, przedstawione powyżej wyniki, podobnie jak wyniki wielu poprzednich badań, są efektem refleksji retrospektywnej, prowadzonej w konwencji metodologicznej zaprezentowanej przez badaczy. Po drugie, nie wszyscy badani w jednakowym stopniu są zdolni do świadomego, racjonalnego wyboru i opisu motywów. Wreszcie – respondenci, ulegając określonym wymogom normatywnym, mogą się kierować wyobrażoną powinnością wskazywania motywów pozytywnych. Wydaje się jednak, że respondenci z pierwszych lat nowego tysiąclecia (rok 2004) mniej ulegają presjom normatywnym i odważniej niż badani w latach osiemdziesiątych formułują osobiste przekonania.

Powołanie ciągle uważane jest za ważne i przydatne, ale wyraźnie więcej badanych podkreśla twórczy charakter pracy jako istotny motyw wyboru zawodu nauczycielskiego, a nie tylko jako dobrą stronę zatrudnienia w szkole, jak to wynikało z badań prowadzonych w latach osiemdziesiątych<sup>21</sup>. Podobnie badani w tym momencie nie obawiali się wskazywać względów socjalnych jako motywu podjęcia pracy nauczycielskiej. Trudno więc precyzyjnie określić siłę oddziaływania normatywnych wymogów roli.

Ponadto należy przyjąć, że badania świadomości mogą być obarczone podobnymi nieścisłościami w związku z tym należałoby założyć, że deklaracje werbalne nie zawsze muszą być całkowicie spełnione w realnym świecie. Inaczej mówiąc, respondenci mogą głęboko wierzyć w prawdziwość swoich słów, chociaż ich dawne i obecne zachowania tego nie potwierdzają.

---

<sup>20</sup> Instytut Spraw Publicznych, *Nauczyciele wobec reformy edukacji*, dz. cyt., s. 38.

<sup>21</sup> Zob. Z. Kawka, *Między misją a frustracją. Społeczna rola nauczyciela*, Warszawa 1998.

### 2.3. Konkluzja

Empiryczne weryfikacje motywów wyboru zawodu nauczycielskiego pozwalają na zbudowanie następującej typologii motywów, które stanowią element orientacji zawodowych nauczycieli.

Motywy wewnętrzne - osobiste	Osobiste zainteresowania Zamiłowanie (powołanie) Możliwość samorealizacji i rozwijania swoich zainteresowań
Motywy wewnętrzne - pedagogiczne	Chęć przekazywania wiedzy i wartości Potrzeba pracy z dziećmi, młodzieżą
Motywy zewnętrzne - strukturalne	Względy rodzinno-socjalne (krótszy czas pracy, długie wakacje, brak zagrożenia bezrobociem) Miejsce pracy dogodne ze względu na odległość od miejsca zamieszkania, Dostępność tego rodzaju studiów w okolicach miejsca zamieszkania
Motywy zewnętrzne - ideowe	Chęć zdobycia poważania w środowisku Tradycje rodzinne Inne motywy ideowe
Motywy zewnętrzne - przypadkowe	Przypadek Konieczność

**Tabela 10.** Typologia motywów wyboru zawodu nauczycielskiego

**Źródło:** Zestawienie własne w oparciu o wyniki badań.

Analiza pozwala na wyodrębnienie dwóch rodzajów motywów wewnętrznych. Pierwszy z nich to motywy nazywane osobistymi. Nauczyciele wymieniając je mówili przede wszystkim o sobie, o realizacji własnych potrzeb czy zamierzeń. Motywy wewnętrzne drugiego rodzaju mają charakter interakcyjny. Pedagodzy opisując je, akcentowali przede wszystkim potrzebę działania o charakterze pedagogicznym wobec innych.

Oprócz motywów wewnętrznych scharakteryzowane zostały trzy typy motywów zewnętrznych. Po pierwsze, motywy strukturalne koncentrujące się wokół szeroko rozumianych warunków pracy. Następną grupą to motywy ideowe związane z potrzebami uznania społecznego. Ostatni typ motywów zewnętrznych to wybory przypadkowe czy też koniecznościowe, wynikające

z wewnętrznych potrzeb, ale z tego, co się komuś „przytrafiło” niezależnie od osobistych intencji.

### 3. ZASADY KATOLICKIEGO WYCHOWANIA

Kościół katolicki od stuleci określał swoje stanowisko wobec różnych dziedzin życia ludzkiego, także wobec edukacji. W związku z tą ostatnią można mówić o istnieniu chrześcijańskiej koncepcji wychowania<sup>22</sup>. W Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, pochodzącej z dokumentów II Soboru Watykańskiego, mającej moc obowiązującą do dzisiaj (uchwalonej 28 października 1965 roku), stwierdza, iż wszelkie podmioty wychowujące - także nauczyciele w szkołach - uczestniczą w dziele wychowania młodych pokoleń, respektując zasadę pomocniczości - oznaczającą wspomaganie rodziców w ich wysiłkach prowadzenia dzieci ku określonym ideałom<sup>23</sup>. Powinności nauczyciela stają się zatem wtórne wobec praw i obowiązków rodziców ucznia. Pracownicy szkoły są zobowiązani do współpracy z rodzinami młodych ludzi - jest to istotą ich powołania.

W świetle nauki Kościoła każdy człowiek otrzymał powołanie do zbawienia wiecznego i do tego, by innych wspierać w osiągnięciu tego zbawienia. Szczególną misją nauczycieli jest świadczenie pomocy rodzicom, by doprowadzili oni swoje potomstwo do świadomego sensownego przeżywania swojego jestestwa.

Najważniejszym wyznacznikiem pracy edukacyjnej w przedstawianej chrześcijańskiej koncepcji wychowania są wartości. Wymienia się tutaj uznane w kulturze europejskiej za uniwersalne: dobro, prawdę i piękno. Stefan Kunowski - nieżyjący pedagog chrześcijański, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego - wyjaśniając te fundamentalne dla procesu edukacji chrześcijańskiej wartości, odwoływał się do tomistycznej etyki normatywnej. W jej świetle ostatecznym celem życia człowieka jest Dobro Nieskończone. Zawodowy nauczyciel ma prowadzić ku temu Dobru, „uczyć jak podporządkować doczesne cele życia tej ostatecznej wartości”<sup>24</sup>.

W ramach realizacji tych zadań należy wprowadzić ucznia na drogę „doskonalenia moralnego poprzez usprawnianie władz duchowych rozumu i woli oraz władz zmysłowych pożądania i popędliwości do łatwego i przyjemnego spełniania uczynków moralnie dobrych”<sup>25</sup>. Uczynki te mają

---

<sup>22</sup> L. Górską, *Wizje zawodu nauczyciela w Polsce u progu Trzeciego Tysiąclecia*, Szczecin 2000, s. 49

<sup>23</sup> Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Poznań 1968, s. 316, nr 3.

<sup>24</sup> S. Kunowski: *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981, s. 108..

<sup>25</sup> Tamże, s.109.



wypływać z miłości człowieka do Boga i ludzi wzorowanej na miłości Chrystusa - Zbawiciela świata.

Szukając w dokumentach Kościoła i publikacjach związanych z katolicką myślą społeczną określenia kwalifikacji nauczyciela, znajdziemy wypowiedzi akcentujące klasyczne wymagania stawiane nauczycielowi, takie jak gruntowna wiedza, umiejętność zainteresowania nią uczniów itp., ale w przypadku katechetów i nauczycieli przyznających się do swego katolicyzmu nacisk kładzie się na głęboką wiarę osoby nauczającej i umiejętność dawania świadectwa o niej<sup>26</sup>. Jednocześnie za niezmiernie istotną cechę nauczyciela uznano zdolność nawiązywania kontaktu z uczniem.

Ksiądz Józef Tischner wskazał następującą drogę do uzyskania tego kontaktu: „czymś zupełnie naturalnym staje się poczucie wspólnoty z wychowankiem oparte o wzajemny trud ucłowieczenia zwierzęcia w sobie i innych. Bądźmy realistami. Bądźmy zatem normalnymi ludźmi, a nie jak istota, co to «zażenowana swym anielstwem» udaje dosyć źle człowieka”<sup>27</sup>.

Powinności nauczycieli - także w chrześcijańskiej koncepcji wychowania - zostały związane z pełnieniem określonych funkcji. Można je wydedukować z wypowiedzi S. Kunowskiego: „Powołaniem nauczycielstwa i szkoły jest [...] podejmowanie zadań wychowawczych, kształcenia umysłowego młodzieży, wychowania moralnego, kulturalnego, zawodowego i społecznego”<sup>28</sup>. Wydaje się, iż w cytacie tym najbardziej uwypuklone są zadania mieszczące się w szeroko rozumianej funkcji wychowawczej, której pełnienie polega na prowadzeniu wychowanka ku autonomii moralnej.

W świetle koncepcji S. Kunowskiego jakościowe dojrzewanie jednostki nie jest bezpośrednim efektem pracy wychowawców, jednakże to przede wszystkim oni swą pracą, pomocą i kierownictwem dostarczają i gromadzą materiał do budowy struktur rozwojowych<sup>29</sup>, w związku z tym są odpowiedzialni za realizację wymienionych szczegółowych funkcji. Czynności wychowawcy w obrębie tych funkcji koncentrują się początkowo na dozorze aktywności dziecka, a zmierzają ku pełnieniu roli doradcy, przewodnika i krytyka na drodze twórczości jednostki, by w końcu przyjąć postawę organizatora i animatora „świadomych, czynnych i owocnych” spotkań z Chrystusem<sup>30</sup>. S. Kunowski podkreśla, iż aranżowanie spotkań z twórcami, świadkami i uczestnikami określonych zdarzeń lub procesów

<sup>26</sup> Zob. S. Kunowski: *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 367.

<sup>27</sup> J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975. Kraków 1992, s. 39.

<sup>28</sup> S. Kunowski, dz. cyt., s. 116.

<sup>29</sup> S. Kunowski, j.w., s. 282-283.

<sup>30</sup> S. Kunowski, j.w., s. 282-283.

służy tworzeniu możliwości głębokich przeżyć światopoglądowych, związanych nie tylko z religią.

Sylwetka nauczyciela w ujęciu Kościoła określiła osobę uczącego jako mistrza prowadzącego ucznia ku wartościom nadprzyrodzonym. To prowadzenie przeistacza się stopniowo, wraz z rozwojem jednostki, w kierunku coraz większej autonomii wychowanka. Na nauczyciela ciąży duża odpowiedzialność za harmonijny wzrost ucznia i osiągnięcie przez niego coraz wyższych poziomów człowieczeństwa.

Koncepcja ta spotyka się niekiedy z zarzutem ograniczania pola aktywności dorastającej jednostki przez nauczyciela, gdyż założono w niej dopuszczalność, a nawet konieczność w pewnym okresie rozwoju dziecka kierownictwa wychowawczego. S. Kunowski zastrzega jednakże, iż kierunek pracy nad talentem i uzdolnieniami wychowanka wyznacza wartość określana mianem „dobra ludzi”<sup>31</sup>. Wspomaganie rozwoju czyjejs osobowości nie może przynieść szkody innym ludziom, dlatego nauczyciel jest zobowiązany do dbałości o selekcję form aktywności swojego ucznia, a w początkowym okresie jego życia powinien się koncentrować na „zapobieganiu wpływom wszelkiego zła fizycznego i moralnego”<sup>32</sup>. Chrześcijańska wizja zawodu nauczycielskiego zawiera sprzeciw zarówno wobec bezgranicznego liberalizmu w postawach wychowawczych, jak i wobec postępowania rygorystycznego i dyscyplinującego ponad miarę (sprzecznego z dobrem rozwijającej się jednostki).

Z wizji tej dość jednoznacznie wynika wizerunek nauczyciela, który jest chrześcijaninem i który pracuje z dziećmi z rodzin wyznających tę religię. Trudniej jest natomiast wydedukować, jak ten obraz przekłada się na życie jednostek o innej opcji światopoglądowej. Warstwicowa koncepcja wychowania S. Kunowskiego stwarza pewne możliwości uniwersalnego widzenia sylwetki wychowawcy. Ukazuje ona bowiem wielowymiarowość osobowości wychowanka, uwrażliwiając nauczyciela na dostrzeganie potrzeb młodego człowieka we wszystkich aspektach jego osobowego życia: biologicznym, psychicznym, społecznym, kulturowym i duchowym.

Choć przedstawiona tu wizja zawodu nauczycielskiego jest związana z określoną opcją światopoglądową, to jednak zawiera pewne możliwości autonomicznego działania osób uczących. Działanie to musi łączyć się z kategorią odpowiedzialności za dobro młodych ludzi. Rzecz jasna, iż w ustroju socjalistycznym nie można było bez narażania się na przykre konsekwencje realizować takiego modelu pracy. Wydaje się, że po 1989

---

<sup>31</sup> S. Kunowski, j.w., s. 279

<sup>32</sup> S. Kunowski, j.w., s. 281.

roku, pomimo spadku popularności Kościoła, nauczyciel urzeczywistniający tę wizję, może liczyć na szacunek i współpracę uczniów, ponieważ on sam uznaje podmiotowość wychowanka. Daje temu wyraz głównie poprzez postawę poszanowania ludzkiej godności młodego człowieka, czyniąc wtórnymi wobec niej zadania dydaktyczne i wszelkie inne cele życia szkolnego<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> L. Górską, *Wizje zawodu nauczyciela w Polsce u progu Trzeciego Tysiąclecia*, dz. cyt., s. 57



**RECENZJE  
I  
SPRAWOZDANIA**



Janusz Mariański  
Wydawnictwo Gaudium  
Lublin 2005, s. 353.

## **KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE A ŻYCIE SPOŁECZNE. STUDIUM SOCJOLOGICZNO- PASTORALNE**

Znaczenie religii i Kościoła w życiu człowieka jest przedmiotem refleksji nie tylko samej jednostki, ale także przedmiotem refleksji naukowej, szczególnie w okresie transformacji, w jakiej obecnie znajduje się społeczeństwo polskie. Czasem mówi się, że jest ono społeczeństwem „przejścia” pomiędzy tradycją i ponowoczesnością. Ludzie próbują znaleźć odpowiednią drogę, którą mogliby podążać, nie odczuwając w bolesny sposób okresu adaptacji do nowych warunków społecznych, ekonomicznych, politycznych i moralnych. Coraz bardziej stają się widoczne przemiany dokonujące się między innymi w uznawanych wartościach moralnych. Kondycja moralna społeczeństwa polskiego staje się zdecydowanie bardziej ambiwalentna, nieokreślona i niekiedy chaotyczna. A przecież to Kościół stanowi panteon tych wartości, którymi powinniśmy kierować się w życiu.

Kościół to nie tylko instytucja, to także perspektywa wewnętrzna, uwzględniająca życie wewnętrzne jednostek, jej doświadczenia i przeżycia duchowe. Niestety w obecnych czasach rośnie nieufność i odchodzenie od religii i Kościoła. Współczesny człowiek w sposób bardzo wybiórczy przyjmuje wartości oferowane przez religię, co prowadzi do wzrostu indywidualizacji religii. Kościół – pisze J. Mariański „jest rzeczywistością objawioną, świętą, o nadprzyrodzonym rodowodzie, ale jest także empiryczną rzeczywistością społeczną, instytucją o rozmiarach uniwersalnych i lokalnych, punktem odniesienia dla osobistej przynależności jednostek i grup społecznych”. Książka „Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne” koncentruje się przede wszystkim na określeniu kompetencji Kościoła w sprawach społecznych i politycznych oraz określeniu przyznawanych Kościołowi funkcji społecznych w życiu publicznym. Wszystko to analizowane jest

w konkretnym kontekście społeczno-polityczno-kulturowym, wyznaczonym uwarunkowaniami lokalnymi i globalnymi, a mianowicie przebiega ono w warunkach dwóch przeciwstawnych procesów: sekularyzacji i ściśle związanej z nim indywidualizacji religii oraz ożywienia religijności, czego dowodem jest zwiększenie się roli wartości i norm religijnych w życiu publicznym (deprywatyzacja religii).

Rozdział pierwszy „Religia i Kościół w zsekularyzowanym świecie” to dogłębna analiza zjawiska sekularyzacji w otaczającej nas rzeczywistości społecznej, które jest wynikiem rozwoju społeczeństw. Im społeczeństwo staje się bardziej nowoczesne, tym mniej miejsca zostaje w nim dla religii. J. Mariański zaznacza, że socjologia zajmowała się od zawsze tym zjawiskiem, lecz o ile wcześniej socjologowie uważali, że proces ten jest nieuchronny i doprowadzi w ostateczności do całkowitego odejścia ludzi od Kościoła, o tyle współcześnie tezy na ten temat formułowane są bardziej ostrożnie. Niezaprzeczalnie religia i Kościół w ostatnim wieku straciły na znaczeniu, ale nie jest to wystarczającą podstawą do wyciągnięcia wniosku, że nieuchronnie zbliża się koniec religii chrześcijańskiej. W związku ze zwiększającą się tolerancją dla pewnych zachowań, np. związków kohabitacyjnych, seksu przedmałżeńskiego, rozwodów, separacji, wartości głoszone przez Kościół przestały być oczywiste, a ludzie zaczęli przyjmować je z wątpliwościami, warunkowo i bardzo selektywnie. Kościoły znalazły się w sytuacji społecznej konkurencji z innymi proponowanymi systemami wartości i światopoglądami. I choć rozluźniły się więzi z Kościołem jako instytucją, to przemiany religijności skłaniają się bardziej ku indywidualizacji religii niż do jej zaniku.

Autor ostrożnie formułuje wnioski, porusza się bardzo płynnie wśród teorii głoszonych przez różnych socjologów, obrazując to wszystko niezliczoną ilością przykładów, danych empirycznych i wypowiedzi. Badania socjologiczne wskazują jednoznacznie, że w niektórych krajach występuje krytyczny dystans wobec Kościołów chrześcijańskich lub brak zainteresowania instytucjami kościelnymi, co wpłynęło na osłabienie członkostwa kościelnego. Ostatecznie jednak podsumowuje, że pomimo zauważalnej i postępującej sekularyzacji i indywidualizacji religijności, Kościoły, także we współczesnych społeczeństwach były i są ważnymi punktami kultury i wartości. Z tego właśnie powodu powinny one jeszcze bardziej wyprofilować swą działalność w społeczeństwie cywilnym, co spowoduje, że ich rola i pozycja umocni się.

Rozdział II „Kościół katolicki w Polsce w procesie przemian” traktuje o roli i pozycji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce po 1989 roku i nakreśla ewentualne jego drogi rozwoju w nowym demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Przedstawia postawy i zachowania Polaków wobec Kościoła jako instytucji oraz jego rolę w życiu społecznym. W społeczeństwie polskim nie było wyraźnej granicy pomiędzy obszarem



świeckim i sakralnym, przeplatały się one bezustannie. Zaufanie do Kościoła jako instytucji społecznej uwarunkowane było sytuacją polityczną oraz stanem świadomości ludzi. Przed 1989 rokiem był on ważną instytucją życia społecznego, która włączona była w różne problemy życia publicznego. Z upływem lat wzrastała nieufność do wszystkich instytucji życia publicznego, nie wykluczając Kościoła. Autor podkreśla, że *postawa wobec Kościoła jako relacja emocjonalno-wartościująca jest wynikiem konfrontacji tego, jak postrzega się Kościół, z tym, jaki on naszym zdaniem powinien być*. Współczesny człowiek, który świadomy jest w pełni swojej wolności i niezależności, traktujący bardzo powierzchownie i instrumentalnie instytucje społeczne, które są dla niego niezbędne tylko po to, by zaspokajały jego potrzeby, w podobny sposób chce traktować Kościół. Polska jest krajem, do którego nieubłagane zaczynają docierać procesy sekularyzacji, jednakże jak będzie wyglądała przyszłość, trudno przewidzieć. Autor zaznacza, że sekularyzacja nie jest koniecznością dziejową, a droga rozwoju religii i Kościoła będzie zależać również od tego, jak Kościół będzie reagował na wyzwania modernizacji (postmodernizacji) społecznej.

Problem religijnego i społecznego zaufania do Kościoła w Polsce omówiony został dokładnie w rozdziale III. Z socjologicznego punktu widzenia zaufanie do Kościoła można badać na wielu płaszczyznach: jako zaufanie między osobami identyfikującymi się z Kościołem (zaufanie w Kościele) oraz jako zaufanie do instytucji kościelnych i Kościoła jako całości (zaufanie wobec Kościoła). J. Mariański przytacza niezliczoną ilość badań empirycznych obrazujących zaufanie do Kościoła, jednocześnie zaznaczając, że ujmują one go przede wszystkim jako instytucję. Badania dotyczą ocen funkcjonowania Kościoła jako podmiotu działającego w polu życia publicznego, rzadziej próbują one ujmować Kościół przez pryzmat wspólnotowy i jego funkcje religijne.

Spółeczne zaufanie do Kościoła podlega ustawicznym wahaniom, obecnie utrzymuje się na dość wysokim poziomie, jednakże nie jest ono wyrazem akceptowania przez społeczeństwo wszystkich funkcji, jakie spełnia Kościół (szczególna niechęć występuje przy analizowaniu jego funkcji politycznych). Ponadto zaznacza się głęboka niechęć wobec księży, wyjątkowo nasilona w młodym pokoleniu. Autor na koniec wyciąga wniosek, że w Kościele zaznaczają się bardziej przeobrażenia, niż kryzys, a wahania zaufania zależą od bieżącej sytuacji społeczno-politycznej i konkretnej działalności instytucji kościelnych. Ponadto pozytywna ocena Kościoła w społeczeństwie polskim zaczyna się nieco zmniejszać w momencie analizowania jego działalności przez pryzmat bardziej konkretnych spraw, związanych z życiem codziennym. *Indywidualne i instytucjonalne wymiary religijności nie stanowią u większości Polaków*

*przeciwstawnych biegunów. Religijność w społeczeństwie polskim jest w dalszym ciągu określana przede wszystkim przez instytucje kościelne.*

Dalsze rozważania koncentrują się na „władzy” Kościoła w społeczeństwie, szczególnie na jego udziale w życiu politycznym – w oparciu o opinie Polaków. Autor bardzo słusznie zauważa, że opinia publiczna nie stanowi o tym, jakie zachowania powinny być uznane za normę etyczną, funkcjonujący Kościół i religia bowiem opierają się na wartościach, które mają charakter zobowiązujący i które wymagają świadectwa w życiu codziennym. Tym niemniej Kościół powinien znać oczekiwania, pojęcia i roszczenia oraz opinie jego członków. J. Mariański podkreśla również, że Kościół nie chce być siłą polityczną w społeczeństwie, ani wywierać wpływu na życie społeczne, tym bardziej nie chce realizować własnych kościelnych celów przy pomocy państwa. Kościół chce być neutralny politycznie, w jego kwestii nie leży pouczanie społeczeństwa co do preferencji politycznych, a jedynie stanie na straży praw człowieka oraz poszanowania przekonań i uczuć religijnych katolików w Polsce. I choć Kościół wypowiada się w wielu kwestiach politycznych z etycznego punktu widzenia, ponad połowa Polaków uważa, że udział jego w życiu politycznym jest zbyt duży i optuje za jego ograniczeniem twierdząc, że powinien on pozostawać w obrębie swoich kompetencji etyczno-religijnych.

Niechęt do obecności Kościoła w życiu politycznym nie musi oznaczać upadku jego autorytetu jako instytucji chroniącej i promującej wartości i normy. Kościół był, jest i będzie bardzo ważną instytucją pomagającą w odnalezieniu sensu życia, poczucia jedności i tożsamości, rozwoju moralnego i relacyjnego, a co najważniejsze jest on podstawą cywilizacji miłości. Jego zadania i cele zmiierzają do uczynienia bardziej ludzkim publicznego wymiaru życia społeczeństw i jednostek, dodatkowo zachęca swoich członków do lojalnego angażowania się w powszechny rozwój i budowę społeczeństwa opartego na zasadach sprawiedliwości, solidarności i równości. Jedyne czego pragnie, to *mieć możliwość realizowania właściwej sobie misji, także poprzez udział w ludzkim i duchowym rozwoju społeczeństwa.*

W rozdziale V socjolog lubelski koncentruje swoje rozważania wokół zagadnienia demokracji przez pryzmat społecznego nauczania Kościoła oraz demokracji w rozumieniu obywateli Europy Środkowowschodniej, w tym szczególnie Polski. Kościół popiera demokrację i państwo obywatelskie, jednakże przy jednoczesnym dbaniu o wartości społeczne. Człowiek niekiedy nie potrafi znaleźć prawdziwej drogi i odnaleźć się w nowej rzeczywistości społecznej i tu właśnie pojawia się miejsce dla Kościoła. To on wspiera wysiłki zmierzające do obrony praw człowieka i jego godności osobistej, on integruje jednostki wokół uznawanych wartości i wreszcie dzięki Kościołowi niektórzy odnajdują swój sens życia. J. Mariański kolejny raz podkreśla, że celem Kościoła nie jest

polityka i nie chce on przejmować roli osób odpowiedzialnych za życie publiczne, pragnie jedynie uczestniczyć w dyskusjach publicznych, ażeby przypominać o godności człowieka, jego prawach i troszczyć się o budowę takiego społeczeństwa, które zapewni swoim obywatelom integralny rozwój.

Ostatni rozdział jest swoistą reelekcją w oparciu o badania opinii publicznej, dotyczącą stanowiska Kościoła w odniesieniu do dokonujących się przemian społecznych i religijnych w społeczeństwach współczesnych. Autor zaznacza bardzo słusznie, że w zmieniającym się świecie, gdzie do głosu dochodzą konkurencyjne światopoglądy, Kościół powinien starać się stworzyć taką „ofertę” dla współczesnego człowieka, która przewyższałaby i wyprzedzała wszystkie inne oferowane. Nie chodzi tu o dopasowywanie się do „ducha czasu”, ale o zwiększenie swojej otwartości i refleksyjności. Kościół powinien szukać nowych rozwiązań, nawet jeżeli oznaczałoby to odejście od starych poglądów czy przyzwyczajzeń. W sytuacji pojawiającego się w Polsce procesu sekularyzacji, Kościół powinien zacząć szukać swojego miejsca, z dala od starego stylu kościelnego i powracania do przeszłości. Podkreśla przy tym, że nie będzie to łatwe i nie daje gotowych rozwiązań, jak to uczynić, podkreśla jednak bezustannie, że przyszłość Polski stoi bardziej pod znakiem szans do wykorzystania, niż zagrożeń i tylko od Kościoła zależy, czy tę szansę wykorzysta. Proces laicyzacji z pewnością nastąpi, ale jeżeli duszpasterstwo stanie się bardziej aktywne i zostaną stworzone nowe metody działania Kościoła, jego autorytet zostanie utrzymany.

Podsumowując, książka J. Mariańskiego „Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne” jest bardzo cenną pozycją, poruszającą problemy niezmiernie ważne z punktu widzenia współczesnych społeczeństw, w tym szczególnie społeczeństwa polskiego. Niejeden z nas zadaje sobie pytanie, jakie jest obecnie i jakie będzie w przyszłości miejsce Kościoła w życiu społecznym, a książka ta jest właśnie kompendium wiedzy teoretycznej i empirycznej nad rolą i pozycją Kościoła. Socjolog z KUL-u przedstawia bardzo wnikliwie teorie, przemiany i proponowane przez licznych socjologów drogi rozwoju religijności i Kościoła we współczesnym świecie, bezustannie przeplatając je wynikami badań empirycznych. Jest bardzo ostrożny w przedstawieniu jednoznacznej odpowiedzi i wizji przyszłości, sugerując jednak optymizm, co zmusza czytelników do własnej reelekcji nad rolą religii i Kościoła w życiu jednostek i całego społeczeństwa.

Magdalena Krzewska





Ks. Jacek Goleń.  
**Civitas Chrystiana**  
Rzeszów: 2006 ss. 355

## WYCHOWANIE SEKSUALNE W RODZINIE. STUDIUM PASTORALNE

Problematyka małżeństwa i rodziny zajmuje poczesne miejsce w nauczaniu Kościoła współczesnego. Wyakcentowanie przez Sobór Watykański II znaczenia wspólnoty małżeńsko-rodzinnej dla budowy wspólnoty osób oraz zrodzenia wychowania potomstwa miało odbicie w późniejszym nauczaniu papieży: Pawła VI (Encyklika *Humanae vitae*, 1968) oraz Jana Pawła II (Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* - 1981, Encyklika *Evangelium vitae* - 1995, List do Rodzin *Gratissimam sane* - z okazji Roku Rodziny - 1994). Także Stolica Apostolska podjęła tę problematykę publikując różnorakie dokumenty dotyczące różnorodnych zagadnień życia małżeńskiego i rodzinnego, między innymi: *Karta Praw Rodziny* (1983), Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana* (1975), czy *Wytuczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego* wydane przez Kongregację do spraw Wychowania Katolickiego, oraz wiele innych. Kościół w Polsce również podjął tę problematykę w swoim nauczaniu starając się odnieść ją do aktualnej sytuacji, zwracając przy tym uwagę na aspekt duszpasterski publikowanych dokumentów. Do najważniejszych z nich zaliczyć należy: *Instrukcję Episkopatu Polski o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele Katolickim* (1986), *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* Konferencji Episkopatu Polski (2003), pozostające pod wpływem dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego (1991-1999) *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*.

Wiele miejsca w nauczaniu Kościoła, tak powszechnego jak i lokalnego w Polsce, poświęcone zostało problematyce wychowania w rodzinie, w tym również wychowania seksualnego. W dokumentach Kościoła pojęcie wychowania seksualnego występuje obok albo zamiennie w stosunku do takich określeń jak: wychowanie w aspekcie płci, wychowanie do czystości, wychowanie do miłości czy wychowanie do integracji

seksualnej. Występowanie tych pojęć wskazuje, że w Kościele wychowanie seksualne pojmuje się jako element przygotowania do życia w małżeństwie i rodzinie, postrzegając płciowość człowieka w kontekście godności osoby ludzkiej.

Kościół w Polsce podejmuje ponadto wysiłki zmierzające do wzmocnienia rodziny w jej funkcji wychowawczej. Chodzi tu zwłaszcza o właściwe miejsce rodziców w procesie wychowania, w kontekście edukacji szkolnej i innych inicjatyw podejmowanych przez instytucje państwowe i społeczne. Jest to ważne zagadnienie także wobec podejmowanych w ostatnich latach próbach tak zwanego wychowania seksualnego w ramach nauki szkolnej, propagowanego nawet w młodszych klasach szkoły podstawowej. Ujęcie tego zagadnienia wskazuje na przyjęcie przez autorów tego projektu liberalnej koncepcji człowieka, jego seksualności oraz samego wychowania, na wzór zachodni.

Publikacja ks. J. Golenia zatytułowana *Wychowanie seksualne w rodzinie. Studium pastoralne* wpisuje się w nurt wysiłków Kościoła w Polsce, który w teorii w praktyce stara się wspomóc rodzinę w realizacji jej funkcji wychowawczej. Także w wychowaniu do odpowiedzialnej realizacji sfery seksualnej rodzina posiada znaczenie priorytetowe, zaś zadaniem wspólnoty kościelnej jest udzielenie jej koniecznej i adekwatnej pomocy.

Autor w swoim opracowaniu posłużył się paradygmatem badań charakterystycznym dla teologii pastoralnej. Pierwszy rozdział oparty został na nauczaniu Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce. Przedstawia on model wychowania seksualnego ujęty przez Magisterium Ecclesiae. Drugi i trzeci rozdział prezentują wyniki własnych badań autora. Przedstawiają one postawy rodziców wobec założeń wychowania seksualnego w rodzinie (rozdział II) oraz postawy rodziców wobec zadań wychowania seksualnego w poszczególnych okresach rozwoju dzieci (rozdział III). Na ostatni element paradygmatu składają wnioski i postulaty pastoralne dotyczące pomocy Kościoła w realizacji przez rodzinę wychowania seksualnego (rozdział IV).

Recenzowana publikacja posiada wiele walorów. Pierwszym z nich jest źródłowość, rozumiana tutaj jako oparcie jej nie tylko na licznych opracowaniach, lecz przede wszystkim na nauczaniu Kościoła. Liczne dokumenty kościelne, tak Kościoła powszechnego, jak i Kościoła w Polsce pozwoliły autorowi na opracowanie modelu wychowania seksualnego w rodzinie, jaki powinien być realizowany. W modelu tym na czoło wysuwa się personalizizm chrześcijański; wychowanie seksualne zasadza się na personalistycznej koncepcji człowieka. Osoba ludzka, jak przedstawia ks. J. Goleń, jest podmiotem wychowania. Również personalistyczna jest struktura ludzkiej płciowości, a także jej celowość.

Chrześcijańska koncepcja osoby ludzkiej jest podstawą do dalszych rozważań nad wychowaniem seksualnym w rodzinie. Z koncepcji tej

wynikają cele i zadania wychowania seksualnego jako takiego, jak również zadania rodziców wobec dzieci będących na różnych etapach rozwoju. Rodzina bowiem, jak wynika z przeprowadzonych analiz nauczania Kościoła, jest podstawowym podmiotem wychowania seksualnego.

Kolejnym walorem recenzowanej publikacji jest odwołanie się do danych empirycznych, pozyskanych przez autora w prowadzonych przez niego badaniach ankietowych. Dane te pozwalają na stworzenie realnego obrazu wychowania seksualnego w rodzinach w Polsce. Badania te wskazują, że większość badanych rodziców (82, 6%) postrzega rodzinę jako pierwszorzędną podmiot wychowania seksualnego. Rodzice ci postrzegają wychowanie seksualne w kontekście wychowania do miłości – 85, 8% badanych, wychowania moralnego – 88, 9% oraz wychowania religijnego – 83, 1%. Niestety, jedynie 33, 4 % badanych uważa, że nieuporządkowane życie seksualne niszczy otwartość na nowe życie.

Badania wykazały ponadto, że postawa rodziców wobec zadań wychowania seksualnego dzieci na poszczególnych etapach rozwoju odbiega od zakładanego modelu. Rodzice mający potomstwo w okresie dzieciństwa mają tendencje do przyjmowania postawy biernej. Także 51, 4% badanych rodziców wiąże informacje dotyczące życia seksualnego z treściami religijnymi. Rodzice mający dzieci w okresie dojrzewania przyjmują często postawę wyczekującą. Chociaż większość (67, 7%) interesuje się przemianami dojrzewania u dziecka, to tylko 19, 9% omawia te kwestie z dzieckiem, a 36, 9% łączy je z treściami religijnymi. Rodzice dorosłych już dzieci przyjmują postawę niepełnego zrozumienia zmieniającej się ich roli, a także nadmiernej opiekuńczości (np. 39, 7% badanych rodziców daje dzieciom pełną wolność w podejmowaniu wyborów uczuciowych). Badania te prowadzone były na próbie osób, z których większość określiła się jako wierząca lub głęboko wierząca. Pozostaje kwestią domysłu, jakie byłyby wyniki badań osób deklarujących się jako dystansujące się od Kościoła.

Walorem publikacji ks. J. Golenia jest także wysnuć konstruktywnych wniosków z przeprowadzonych badań empirycznych, po zestawieniu ich ze wskazaniem Kościoła. Na ich podstawie autor sformułował szereg postulatów dotyczących wychowania seksualnego w rodzinie. Postulaty te adresowane są do rodziców oraz do duszpasterzy i osób zaangażowanych w duszpasterstwo. Spośród postulatów adresowanych do rodziców na czoło wysuwają się te, aby pogłębiali oni wiedzę dotyczącą zagrożeń wynikających z braku uporządkowania dziedziny płciowości człowieka. Inny, ważny postulat dotyczy świadomości rodziców w kwestii otwartości na nowe życie oraz uczenia tej otwartości własnych dzieci. Autor postuluje także, aby rodzice aktywniej włączyli się w edukację seksualną dzieci na wszystkich etapach ich rozwoju; za przekonaniem nie zawsze idzie zaangażowanie rodziców.

Postulaty kierowane są także do duszpasterzy i osób wspomagających duszpasterstwo: specjalistów w dziedzinie małżeństwa i rodziny oraz katolików zaangażowanych w ruchy i stowarzyszenia kościelne. Wsparcie to powinno zmierzać w kierunku pogłębienia świadomości rodziców co do religijnego aspektu seksualności ludzkiej oraz pogłębiania wiedzy na temat zadań rodziców w kwestii wychowania seksualnego. Innym kierunkiem pomocy ze strony wspólnoty kościelnej jest wsparcie duchowe i modlitewne. Pomoc duszpasterska adresowana być powinna do wszystkich rodzin, a zwłaszcza do rodziców mających podstawowe bądź średnie wykształcenie.

Publikacja ks. J. Golenia porusza aktualnie ważne zagadnienie wychowania seksualnego w rodzinie. Z tego względu jest ono cenną pomocą dla rodziców, będących pierwszymi wychowawcami swoich dzieci. W ten sposób autor wpisuje się w realizację sformułowanego przez siebie postulatu dotyczącego pogłębiania świadomości rodziców w tym zagadnieniu. Publikacja ta jest także cenną pomocą duszpasterską dla duchownych i zaangażowanych w duszpasterstwo ludzi świeckich. Zawiera ona bowiem wiele cennych, konkretnych wskazówek dotyczących dziedzin i metod duszpasterskich dotyczących duszpasterstwa rodzin.

Publikacja ta zwraca uwagę na konieczność przeniesienia akcentu w wychowaniu seksualnym dzieci i młodzieży w kwestii zasadniczego podmiotu wychowania. Postulat ten odnosi się zarówno do teoretyków, jak i praktyków zagadnienia: w dyskusjach jednych i drugich zauważyć bowiem można przeakcentowanie roli państwa i społeczeństwa w realizacji tego zadania wychowawczego.

Ks. Dariusz Lipiec  
WSD Siedlce



Ks. Mieczysław Olszewski.  
**Kuria Metropolitalna Białostocka**  
Białystok 2005 ss. 439.

## **DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE W ŚWIETLE PROGRAMÓW DUSZPASTERSKICH EPISKOPATU POLSKI 1967-2000. STUDIUM TEOLOGICZNO-PASTORALNE**

Sobór Watykański II wyakcentował obraz Kościoła jako wspólnoty. Miejszem, w którym wspólnota ta gromadzi się oraz skupia różnorodną aktywność ludzką i apostołską jest parafia. Poprzez parafię ta aktywność wierzących zostaje wszczepiona w powszechność Kościoła (zob. DA 10). Soborowe nauczanie o parafii rozwijał papież Jan Paweł II nauczając o jednoczącej roli wspólnoty parafialnej, skupiającej wierzących i niewierzących (CT 67). Uczył on ponadto, że w parafii objawia się i realizuje tajemnica Kościoła, który w parafii żyje i działa (ChL 26). Częste odniesienia do parafii w swoim nauczaniu opierał papież na przekonaniu, że „jest ona częścią niezbędną dla życia Kościoła.”<sup>1</sup> O podstawowej roli parafii zarówno w strukturze Kościoła jak i duszpasterstwie naucza również papież Benedykt XVI. W odniesieniu do Kościoła w Polsce wskazuje on, że parafia jest pierwszym miejscem budowania wspólnoty eklezjalnej. Pod kierunkiem duszpasterzy powinna się ona budować na kształt rodziny, z aktywnym udziałem świeckich zaangażowanych w różnorakie zrzeszenia religijne.<sup>2</sup>

O pierwszoplanowej roli parafii w budowaniu się wspólnoty Kościoła i podstawowym znaczeniu duszpasterstwa parafialnego w tym procesie przekonani byli także biskupi polscy. Wyrazem tego są publikacje zamieszczone w *Programach duszpasterskich* przygotowywanych corocznie przez Komisję Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II. *Parafia wspólnotą wiary, nadziei i miłości*. OsRomPol 6:1985 nr I nadzw. s. 7.

<sup>2</sup> Benedykt XVI. Przemówienie do III grupy biskupów przybyłych z wizytą „ad limina” *Apostolstwo wiernych świeckich w Kościele*. OsRomPol 27:2006 nr 2 s. 35.

Opracowanie ks. M. Olszewskiego zatytułowane *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologicznopastoralne* jest próbą syntetycznego przedstawienia duszpasterstwa na terenie parafii w oparciu o publikacje zawarte w tych programach. Można zaryzykować tezę, że recenzowane studium przedstawia wizję duszpasterstwa parafialnego, jaką mieli biskupi polscy w omawianym okresie.

Recenzowane studium składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy rozdział zawiera założenia metodologiczne pracy. Autor skupił się głównie wokół dwóch zagadnień: pojęcia planowania i programu duszpasterskiego, co dotyczy materiału źródłowego pracy, oraz zastosowanej w pracy metody. Wypracował on własne określenie programu duszpasterskiego: „program duszpasterski jest ustaleniem pewnego zakresu działania na krótki czas – jednego roku lub kilku lat, odpowiadający aktualnym potrzebom duszpasterskim celem usprawnienia działalności pasterskiej Kościoła, bądź przeciwstawienie się zagrożeniom płynącym z obszaru rzeczywistości pozakościelnej.”<sup>3</sup> Określenie to zestawia z definicją programu duszpasterskiego, jaką wypracowała Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski: „przez program duszpasterski [...] rozumiemy określone treści oraz działania duszpasterskie wprowadzone do normalnej pracy duszpasterskiej danego roku czy kilku lat. Mają one bądź wprowadzić w życie duszpasterskie pewne nowe problemy, wydarzenia, działania religijne, bądź pewne działy duszpasterstwa pogłębić, podkreślić ich aktualną doniosłość, poszerzyć, ukazać nowe formy ich przeprowadzenia.”<sup>4</sup>

W rozdziale tym ponadto przedstawiona została metoda, która autor posłużył się przy opracowywaniu materiału badawczego. Metodą to jest metoda jakościowej analizy zawartości. Stosowana jest ona w coraz szerszym zakresie od lat siedemdziesiątych XX wieku w takich dziedzinach, jak: socjologia, historia, pedagogika, a ostatnio także teologia. Postępowanie badawcze według tej metody zakłada plan działania, który uwzględnia cel i przewidziany przebieg badań. Źródła poddawane są ocenie ich stanu w aspekcie materialnym, a także oceniany jest stan ich zachowania i wiarygodność; prowadzący badania jest powiem świadomy, że nie można przyjmować ich bez zastrzeżeń. „Jakościowa analiza zawartości jest następnie traktowana jako proces rozumienia wielowarstwowych struktur znaczeniowych zawartych w badanym materiale. Nie może ona pozostawać

---

<sup>3</sup> M. Olszewski.. *Duszpasterstwo parafialne w świetle programów duszpasterskich Episkopatu Polski 1967-2000. Studium teologicznopastoralne* Białystok 2005 s. 24-25.

<sup>4</sup> Tamże s. 30; zob. *Rodzina Kościołem domowym – Kościół domowy w służbie życia. Program duszpasterski na rok 1978/79*. Warszawa 1978 s. 3.

jedynie na powierzchni procesu badawczego, ale winna ukazywać jednocześnie niejawne struktury znaczeniowe.”<sup>5</sup>

Rozdział drugi recenzowanego opracowania ukazuje parafię jako miejsce urzeczywistniania. Autor opracował to zagadnienie wychodząc od nauczania Soboru Watykańskiego II o Kościele, koncentrując się na jego aspekcie wspólnotowym. Wspólnotowa natura Kościoła posłużyła autorowi za tło do rozważań o parafii rozumianej jako część Kościoła lokalnego, a następnie do przedstawienia społecznych uwarunkowań urzeczywistniania się Kościoła w parafii według programów duszpasterskich Episkopatu Polski. W końcu przedstawione zostały formy i miejsca urzeczywistnienia się Kościoła w parafii.

Podmiot duszpasterstwa parafialnego w świetle programów duszpasterskich ukazany został w rozdziale trzecim. Po naszkicowaniu zagadnienia podmiotu duszpasterstwa w ogólności ks. M. Olszewski przedstawił podmiot duszpasterstwa na terenie parafii. W pierwszym rzędzie przedstawił biskupa jako podmiot duszpasterstwa diecezjalnego i parafialnego oraz jego rolę i znaczenie dla duszpasterstwa w parafii. Następnie przedstawiony został prezbiter i jego podmiotowe zadania w duszpasterstwie parafialnym. Zagadnienie podmiotu duszpasterstwa w parafii uzupełnia ponadto tematyka związana z podmiotowym zaangażowaniem się osób konsekrowanych oraz osób świeckich. Wiele miejsca poświęcił autor zwłaszcza podmiotowości katolików świeckich w parafii, również tematyka rodziny katolickiej ukazana została w aspekcie jej podmiotowego, aktywnie zaangażowania w życie wspólnoty parafialnej.

Treścią kolejnego rozdziału jest duszpasterstwo zwyczajne realizowane na terenie parafii tak, jak przedstawiają to zagadnienie programy duszpasterskie. Autor opracowania ukazał to zagadnienie w oparciu o funkcje podstawowe parafii. Wstępem do zasadniczych rozważań jest przedstawienie tych funkcji, a także pojęcia duszpasterstwa parafialnego zwyczajnego w rozumieniu programów duszpasterskich. Duszpasterstwo zwyczajne w parafii realizuje się przez przepowiadanie Słowa Bożego, sprawowanie kultu i posługę pasterską. Realizacji tych funkcji ks. M. Olszewski poświęca wiele miejsca.

Duszpasterstwu nadzwyczajnemu realizowanemu w parafii poświęcony został piąty rozdział opracowania. Autor rozpoczyna go od przedstawienia koncepcji duszpasterstwa specjalnego w programach duszpasterskich Episkopatu Polski. W świetle tej koncepcji prezentuje poszczególne rodzaje duszpasterstwa specjalnego, które tam zostało omówione. Są to kolejno: duszpasterstwo młodzieży, rodzin, duszpasterstwo duszpasterzy, ludzi pracy, inteligencji oraz duszpasterstwo sytuacyjne

<sup>5</sup> M. Olszewski. *Duszpasterstwo parafialne...* s. 36-37.

i specjalistyczne. Szczególnie wiele miejsca poświęca autor duszpasterstwu rodzin, wskazując tym samym, że jest ono przedmiotem szczególnej troski polskich biskupów.

Ostatni rozdział zawiera ocenę programów duszpasterskich Episkopatu Polski w odniesieniu do duszpasterstwa parafialnego. Zagadnienie to rozpoczyna ocena formalnego aspektu programów duszpasterskich. W dalszej kolejności poddane ocenie zostały: koncepcja podmiotu duszpasterstwa, duszpasterstwo zwyczajne i nadzwyczajne w parafii. Rozdział ten zamyka ocena możliwości realizacji programów w duszpasterstwie parafialnym. Autor opracowania wskazuje zarówno na walory, jak i na niedomagania programów duszpasterskich. Do zalet zalicza przebijająca z programów chęć objęciem wspólnym i spójnym działaniem duszpasterskim terenu całego kraju, dostosowanie tematyki programów zarówno do przesłanek teologicznych wynikających ze zbawczego posłannictwa Kościoła, jak i znaków czasu i aktualnej sytuacji Kościoła. Do mankamentów natomiast zaliczony został brak spójności w ujmowaniu niektórych zagadnień duszpasterskich, np. różnorodnych duszpasterstw nadzwyczajnych i brak ich systematyzacji. Na szczególną uwagę zasługuje wniosek ks. M. Olszewskiego, że programy duszpasterskie trudno jest w całości w prezentowanej formie wdrożyć do realizacji w duszpasterstwie parafialnym.

Recenzowane opracowanie zamyka obfita bibliografia dotycząca planowania w duszpasterstwie oraz duszpasterstwa parafialnego, aneksy prezentujące m.in. członków komisji duszpasterskiej Episkopatu Polski, skorowidz imion. Na uwagę zasługuje zwłaszcza streszczenie dzieła w języku niemieckim, które umożliwia zapoznanie się z jego treścią czytelnikom zza granicy i otwiera im drogę do zapoznania się z teologią pastoralną i duszpasterstwem na terenie Polski.

Opracowanie ks. M. Olszewskiego zawiera cenną analizę obrazu duszpasterstwa parafialnego w Polsce, jaką mieli biskupi polscy na przestrzeni wieku ludzi. Wskazuje ono na rozwój koncepcji tego duszpasterstwa i jego dostosowywanie do reform Soboru Watykańskiego II. Z drugiej strony duszpasterstwo to warunkowane było zmieniającą się sytuacją w Polsce, stawiającą przed Kościołem i duszpasterstwem parafialnym wysokie, ale niekiedy szybko różnicujące się i niekiedy sprzeczne ze sobą wymagania. Opracowanie to wskazuje pośrednio na cele i priorytety, jakie przyświecały polskim biskupom w planowaniu i realizacji duszpasterstwa. Wskazuje także na strategię duszpasterstwa w Polsce na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci; na jego walory i niedostatki.

Niewątpliwym walorem *Duszpasterstwa parafialnego* jest użycie przez autora metody jakościowej analizy treści, nieczęsto stosowanej w polskiej literaturze teologicznej. Pozwoliła ona na dokonanie

wielowarstwowej analizie zebranego materiału źródłowego. Dzięki zastosowaniu jej możliwe było uchwycenie wielu prawidłowości i wysnuęcie wielu różnorodnych wniosków z przeprowadzonych analiz.

Ks. Dariusz Lipiec  
WSD Siedlce



Ks. Bernard Błoński

## **SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI FORMACYJNEJ WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO IM. JANA PAWŁA II DIECEZJI SIEDLECKIEJ W ROKU AKADEMICKIM 2005/2006**

Sprawozdanie niniejsze za rok akademicki 2005/2006 obejmować będzie następujące zagadnienia

- 1) Praca naukowa i dydaktyczna
- 2) Działalność formacyjna o charakterze duchowym i pastoralnym
- 3) Ważne wydarzenia w życiu seminaryjnym
- 4) Dokonania gospodarcze i administracyjne

### **1. PRACA NAUKOWA I DYDAKTYCZNA**

Miniony rok akademicki 2005/2006 rozpoczął się uroczystą inauguracją w dniu 29 października 2005 roku.

Program dydaktyczno-wychowawczy naszego seminarium w ubiegłym roku akademickim oparty był na dokumencie kościelnym „*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*”. Natomiast szczegółowy plan pracy rocznej realizowany był według programu wynikającego z nowego „*Ratio studiorum*” i planu przyjętego przez Sesję Księży Profesorów w dniu 22 września 2005 roku, a zatwierdzonego przez biskupa siedleckiego.

Zajęcia dydaktyczne w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej, mieszczącym się w Opolu Nowym k/Siedlec, prowadziło 42 wykładowców w tym 7 osób świeckich.

Zespół Moderatorów naszego seminarium stanowili: rektor, dwóch prorektorów, dwóch prefektów alumnów i trzech ojców duchownych, a także pracowali w seminarium dyrektor biblioteki, oraz dyrektor do spraw ekonomicznych.

Kilku wykładowców naszego seminarium prowadziło zajęcia dydaktyczne także w innych uczelniach, np.: w Katolickim Uniwersytecie

Lubelskim, w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, w Akademii Podlaskiej w Siedlcach, w Państwowej Szkole Teatralnej w Warszawie i przede wszystkim w Instytucie Teologicznym w Siedlcach.

Na sześciu latach studiów formację seminaryjną rozpoczęło 134 alumnów. Pierwszy rok studiów seminaryjnych rozpoczęło 32 alumnów. Świecenia kapłańskie przyjęło 20 diakonów naszego seminarium, (w *tym jeden po rocznym urlopie*),

Natomiast do święceń diakonatu przystąpiło 9 alumnów V roku studiów, (a trzech się wstrzymało).

Wszyscy tegorocznici neoprezbiterzy, przygotowali i obronili prace dyplomowe, otrzymując tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela.

Także kilku księży, pracujących już w duszpasterstwie w diecezji, przygotowało i obroniło prace magisterskie, pisane pod kierunkiem naszych Księża Profesorów.

W trakcie roku akademicki 2005/2006 nasze seminarium duchowne opuściło, z różnych powodów, 16 alumnów ( V rok – 2, IV rok –4, III rok – 1, II rok – 4, I rok – 5 ) oraz 3 otrzymało urlop dziekański.

Każdy z alumnów, roczników III-VI uczestniczył w jednym z seminariów naukowych prowadzonych w naszej uczelni: z teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii pastoralnej, teologii biblijnej, liturgiki, katechetyki i pedagogiki, patrologii, psychologii religii i prawa kanonicznego.

Księża Profesorowie, należący do sekcji naukowych według własnych specjalności, podobnie jak w poprzednich latach, uczestniczyli w ogólnopolskich sympozjach sekcyjnych, które odbywały się w poszczególnych seminariach w kraju i zagranicą. Kilku z naszych profesorów było także organizatorami lub współorganizatorami sympozjów naukowych.

Także nasi Księża Profesorowie uczestniczyli w regionalnych sympozjach kwartalnych, organizowanych w ubiegłym roku w seminariach duchownych w Łomży w Białymstoku i w Drohiczynie.

W minionym roku akademickim ks. dr Marian Stepulak dn. 27.06.2006 r. pozytywnym wynikiem obronił kolokwium habilitacyjne [*na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Rużomberok na Słowacji*] i otrzymał stopień naukowy doktora habilitowanego w zakresie psychologii pastoralnej.

Wyrazem aktywności każdej uczelni są publikacje. Można je podzielić na cztery zasadnicze kategorie:

- samodzielne pozycje książkowe;
- współautorstwo w zbiorowych opracowaniach naukowych;
- artykuły w czasopismach ogólnopolskich na poziomie akademickim;



- artykuły popularne w różnego rodzaju czasopismach.

W minionym roku akademickim, autorzy związani z Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej opublikowali następujące pozycje:

- Bp Zbigniew Kiernikowski, *Światło i moc liturgii. Katechezy liturgiczne*, cz. 2, Warszawa - Siedlce 2005;
- Ks. Wiesław Kazimieruk, Irena Chłopkowska, red., *Eucharystia świętowaniem Paschy Chrystusa i Kościoła. Materiały z drugiego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2005.
- Ks. Wiesław Kazimieruk, Irena Chłopkowska, red., *Chrzest w życiu i misji Kościoła. Materiały z trzeciego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2006.
- Ks. Kazimierz Matwiejuk, *Medytacje różańcowe o Bogu, który jest Miłością. Dziesiąta rocznica beatyfikacji Męczenników z Pratulina*, Siedlce 2006.
- Ks. Bernard Błoński, *Śladem jednego obrazu. Wyrozęby – zarys dziejów*, Siedlce 2005.
- Ks. Grzegorz Zaraziński, *Komunikacja i media. Wprowadzenie*, Siedlce 2006.

Artykuły o treści teologicznej i pastoralnej publikowali także nasi Księża Profesorowie w „Wiadomościach Diecezjalnych Siedleckich”, w „Studiach Podlaskich”, w „Kwartalniku Pastorskim Diecezji Siedleckiej” i w „Teologicznych Studiach Siedleckich”, a także w innych czasopismach naukowych, tak krajowych, jak i zagranicznych.

Wykładowcy, a także i alumni naszego seminarium, opublikowali wiele artykułów popularnych przede wszystkim w tygodniku regionalnym „Podlaskie Echo Katolickie”.

Do działalności publicystycznej naszych Księża Profesorów, należy zaliczyć także konferencje i audycje z ich udziałem, emitowane w „Katolickim Radiu Podlasie” przygotowane przez księży i alumnów naszego seminarium.

Natomiast nasi alumni, przygotowują niedzielne rozważania homiletyczne, pod opieką ks. profesora Jana Pracza, publikowane w „Podlaskim Echu Katolickim”. Także nasi alumni, w ramach Seminaryjnej Redakcji Radiowo-Prasowej przygotowują cotygodniowy magazyn informacyjny z życia seminarium emitowany w „Katolickim Radiu Podlasie”.

Biblioteka nasza, na bieżąco, nabywa nowe pozycje wydawnicze potrzebne w formacji seminaryjnej. Aktualny stan biblioteki przekracza 70 tys. woluminów. Na bieżąco prenumeruje się około 50 pism naukowych

i prawie 30 popularnych. Biblioteka została podłączona do międzybibliotecznego systemu „Fides”. Aktualnie są katalogowane nasze zbiory według nowego programu bibliotecznego.

Pracą biblioteki kieruje ks. prałat Stanisław Byczyński, dyrektor od 1990 r.

Od wiosny 2006 r. została zatrudniona na etacie bibliotekarki pani Alicja Madziar, która dokonuje katalogowania zbiorów.

Istnieje także przy bibliotece seminaryjnej, Archiwum Naukowe, które sukcesywnie gromadzi prace autorów z diecezji siedleckiej i materiały dotyczące Podlasia.

Zasoby biblioteki powiększyły się także w minionym roku, dzięki przekazaniu do niej książek ze zbiorów naszych księży biskupów i kapłanów naszej diecezji. Seminarium składa podziękowanie wszystkim dobrodziejom i ofiarodawcom.

Działa w seminarium sala komputerowa. Co prawda trzeba jednak sukcesywnie ją wyposażać w sprzęt nowszej generacji. Aktualnie podjęte są już konkretne działania, aby zakupić kilkanaście komputerów nowej generacji.

Już od kilku lat seminarium wydaje corocznie Kalendarz seminaryjny, który jest swego rodzaju formą animacji powołaniowej. Seminarium wyraża serdeczne podziękowanie, wszystkim Księżom Dziekanom i Proboszczom naszej diecezji, za przyjęcie tych kalendarzy do parafii i rozprowadzenie wśród wiernych.

## **2. DZIAŁALNOŚĆ FORMACYJNA O CHARAKTERZE DUCHOWYM I PASTORALNYM**

Formację duchową alumnów prowadziło trzech ojców duchownych: ks. Konstanty Kusyk, ks. Marek Matusik i ks. Jan Pieńkosz. Organizowali oni odpowiednie konferencje, dni skupienia i rekolekcje, prowadzone często przez zaproszonych kapłanów z poza seminarium

Rekolekcje dla alumnów na początku ubiegłego roku akademickiego przeprowadził ojciec Leon Knabit OSB, benedyktyn z Tyńca, zaś rekolekcje Wielkopostne poprowadził ks. Józef Jachimczak CM, misjonarz, krajowy duszpasterz służby zdrowia z Warszawy.

Pracę ojców duchownych wspierało 5 kapłanów, pełniących funkcje spowiedników alumnów.

Alumni, tak w trakcie roku akademickiego, jak i podczas wakacji brali udział w tego rodzaju praktykach formacyjno-pastoralnych. Nad stroną organizacyjną tych praktyk seminaryjnych czuwał ks. Dariusz Lipiec, prefekt alumnów i wykładowca teologii pastoralnej w naszym seminarium.

Większość jednak praktyk formacyjno-duszpasterskich odbywali alumni w okresie wakacyjnym, jako uczestnicy lub opiekunowie grup:

- 1) XXVI Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę, (48 alumnów, oraz ks. J. Pieńkosz, ojciec duchowny i ks. Bernard Błoński, prorektor),
- 2) rekolekcje Oazowe dla dzieci i młodzieży z udziałem kleryków w kraju (29 alumnów) i za granicą – Białoruś, (11 alumnów).
- 3) kolonie letnie dla dzieci i młodzieży, organizowane przez „Caritas” naszej diecezji i parafie, w których klerycy byli opiekunami ( 21 alumnów),
- 4) obozy letnie KSM z udziałem kleryków (1 alumn),
- 5) Szkoła Animatorów Misyjnych, w Warszawie (2 alumnów),
- 6) kolonie letnie dla dzieci organizowane przez parafie (6 alumnów), jako opiekunowie.
- 7) trwający już od kilku lat, wakacyjny wyjazd kleryków do krajów byłego ZSRR z pomocą w pracach remontowo-budowlanych w parafii Latyczów na Ukrainie (8 alumnów) oraz w Abchazji i Gruzji (2 alumnów).
- 8) ponadto, kilkunastu alumnów brało udział:
  - w pielgrzymkach autokarowych do sanktuariów w Polsce i zagranicą,
  - w sympozjum muzykologicznym i warsztatach muzycznych,
  - w wakacyjnym sympozjum misyjnym dla kleryków w Pieniężnie,
  - w kursach formacyjno-wypoczynkowych
  - w rajdach rowerowych z młodzieżą i innych.

W seminarium działają różne grupy kleryckie wedle zainteresowań o charakterze modlitewnym i pastoralno-duszpasterskim, charytatywnym, kulturalno-oświatowym, sportowym i inne. Oto najważniejsze z nich:

- 1) grupa Oazowa, Ruch Światło-Życie,
- 2) grupa modlitewna Odnowy w Duchu Świętym,
- 3) Sodalicia Mariańska,
- 4) Kleryckie Koło Misyjne i grupa Różańca Misyjnego,
- 5) Seminaryjna Redakcja Radiowo-Prasowa,
- 6) Klub Honorowych Dawców Krwi,
- 7) Duszpasterstwo niewidomych i niepełnosprawnych,
- 8) Seminaryjna grupa opiekująca się dziećmi specjalnej troski,
- 9) Seminaryjny zespół piłkarski. Jako zdobywcy I miejsca w VII Mistrzostwach Polski Wyższych Seminariorów Duchownych w Piłce Nożnej. w Siedlcach w dniach w 2005r. przygotowujemy się organizacyjnie do kolejnych finałów, które odbędą się w maju 2007 r. w Siedlcach.

Tradycyjnie, na początku roku akademickiego, alumni IV roku przygotowują seminaryjną imprezę o rozrywkowym i żartobliwym charakterze, zwaną „Otrzęsinami” dla kolegów z I roku. (17 listopada 2005 r.)

Ponadto każdego roku akademickiego, alumni kursów teologicznych przygotowują okolicznościową akademię ku czci Maryi Niepokalanej z referatem teologicznym i inscenizacją teatralną. W tym roku było inscenizacja pt.: „Sługa Boży” poświęcona osobie kard. Karola Wojtyły i papieża Jana Pawła II, przygotowana przez rok III. (wystawiona 8 grudnia 2004 r.)

Także II rok filozoficzny przygotował doroczną akademię ku czci św. Tomasza z Akwinu (7 marca 2005 r.) z okolicznościowym referatem i widowiskiem teatralnym pt. „Mały Książę” na podstawie powiastki filozoficznej Antoine’a de Saint-Exupery’ego pod tym samym tytułem.

Obie sztuki cieszyły się dużym uznaniem widowni seminaryjnej, a także były wystawiane jeszcze kilka razy dla młodzieży szkolnej.

Ponadto diakoni odbywali praktyki duszpasterskie na parafiach w okresie Wielkiego Postu, a alumni IV-VI rocznika mieli praktyki katechetyczne w roku szkolnym oraz angażowali się w działalność charytatywną i opiekuńczo-wychowawczą w Siedlcach, Kisielanach i Stoku Lackim.

Natomiast wielu alumnów brało udział w różnych kursach formacyjnych, szkoleniach, zjazdach i sympozjach, takich jak: filozoficzne, eklezjologiczne, mariologiczne, katechetyczne, psychologiczne, muzyczne, misyjne, trzeźwościowe i inne.

## 1. WAŻNE WYDARZENIA W ŻYCIU SEMINARYJNYM

Miniony rok akademicki 2005/2006 w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej, obok realizacji przyjętego programu dydaktycznego i wychowawczego, był także wypełniony uczestnictwem Seminarium w życiu duszpasterskim i liturgicznym naszej diecezji.

Wymienić należy choćby kilka ważnych zdarzeń z życia naszej wspólnoty seminaryjnej.

1) Pierwszy rok alumnów, już tradycyjnie w okresie przygotowawczym we wrześniu ubiegłego roku, odbył pielgrzymkę do diecezjalnych sanktuariów: Leśna Podlaska, Janów Podlaski, Pratulini i Kodeń.

2) W ciągu roku akademickiego, odbyły się wspólne spotkania z rodzicami alumnów z każdego rocznika. Była to okazja do skupienia, modlitwy, rozmowy i zobaczenia przez rodziców, miejsca, w którym przebywa ich syn, jako alumn.

3) Ukazał się już II Rocznik „Teologicznych Studiów Siedleckich” redagowany przez Zespół naszego seminarium.

4) Seminarium nasze w minionym roku wydało drukiem „Kalendarz na 2006 rok”. Była to już kolejna tego rodzaju publikacja i będzie dalej kontynuowana. Ukazał się już „Kalendarz na 2007 rok”. Traktujemy tę publikację, jako promocję naszego seminarium i formę animacji w ramach duszpasterstwa powołań.

Seminarium wyraża serdeczne podziękowanie, wszystkim Księżom Dziekanom i Proboszczom naszej diecezji, za przyjęcie tych kalendarzy do parafii i rozprowadzenie wśród wiernych.

5) Ważny dla wspólnoty seminaryjnej był udział całego seminarium w spotkaniu z papieżem Benedyktem XV dn. 26.05.2006 r. na Placu Piłsudskiego w Warszawie, podczas jego Wizyty Apostolskiej w Polsce.

6) Zmiany formacyjne i personalne:

A/ Ksiądz Biskup Ordynariusz ogłosił na Sesji Księży Profesorów dn. 16.06.2006r., że postanowił, aby I rok alumnów odbywał formację seminaryjną w nowym miejscu. Będzie to gmach byłego seminarium w Siedlcach przy ul. Bpa I. Świrskiego. Tam też, już od 14.09.2006 r. alumni I roku rozpoczęli formację w roku akademickim 2006/07.

B/ Opiekę nad I rokiem powierzył ksiądz biskup ks. dr Wiesławowi Kazimierukowi, mianując go z dn. 01.09.2006r. wicerektorem seminarium, a prefektem alumnów mianował ks. dr Tomasza Bielińskiego.

C/ Na Sesji Księży Profesorów w dn. 28.09.2006 r. Biskup Ordynariusz ogłosił kolejne zmiany personalne w Zarządzie seminarium:

- Zwolnił z funkcji rektora i wykładowcy w seminarium ks. dr Grzegorza Stolarskiego. Mianował rektorem ks. dr W. Kazimieruka, dotychczasowego wicerektora. - Mianował dotychczasowego prefekta alumnów ks. dr Marka Skwierczyńskiego wicerektorem, powierzając mu opiekę nad I rokiem alumnów w Siedlcach.

## 2. DOKONANIA GOSPODARCZE I ADMINISTRACYJNE

Seminarium diecezji siedleckiej utrzymuje się zasadniczo z ofiar wiernych naszej diecezji i ofiar dobrodziejów, tak duchownych, jaki świeckich z kraju i z zagranicy. Dziękujemy wszystkim dobrodziejom naszego seminarium za wsparcie materialne.

Nad sprawami gospodarczymi i administracyjnymi seminarium czuwał dyrektor ds. ekonomicznych ks. mgr Piotr Trochimiak.

W ramach troski gospodarczej, podejmowane były na bieżąco, liczne prace modernizacyjne, remontowe i konserwacyjne na terenie gmachu seminaryjnego i zaplecza gospodarczego.

W minionym roku zakończona została modernizacja sieci CO (centralnego ogrzewania) i ogrzewania wody przez zainstalowanie nowoczesnego solarnego systemu grzewczego.

Dokonano także modernizacji i przebudowy wystroju kaplicy seminaryjnej. Dalsze prace będą kontynuowane.

Podczas wakacji rozpoczęto modernizację jednego pionu łazienek na alumnacie. W przyszłości należy podjąć prace modernizacyjne kolejnego pionu.

W tym miejscu pragnę w imieniu Moderatorów i Wychowawców seminarium, z wdzięcznością i uznaniem zauważyć, że przez cały rok akademicki, dzięki pracy i zaangażowaniu naszych alumnów, gmach seminaryjny jest utrzymany w należyтым porządku, a jego otoczenie posiada stosowny wygląd i estetyczne zagospodarowanie.

## ZAKOŃCZENIE

Tak oto, przedstawiają się fakty i wydarzenia, podane w skrócie, z minionego roku akademickiego 2005/2006.

Jako wspólnota seminaryjna, ufamy i mamy nadzieję, że rozpoczynający się kolejny rok akademicki będzie nie tylko, bogaty w osiągnięcia naukowo-dydaktyczne, lecz także, będzie czasem pogłębienia powołania i dobrego przygotowania duszpasterskiego do posługi w kapłaństwie Chrystusowym.