

**TEOLOGICZNE  
STUDIA  
SIEDLECKIE**

Rok 2 (2005)





# TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok II (2005)  
Siedlce

## KOMITET REDAKCYJNY

ks. Grzegorz Stolarski (redaktor naczelny), ks. Grzegorz Zaraziński (sekretarz), ks. Andrzej Kiciński, ks. Adam Dybek, ks. Zbigniew Sobolewski

## RADA NAUKOWA

Bp Zbigniew Kiernikowski, ks. Ryszard Kamiński, ks. Roman Krawczyk, ks. Jan Miazek, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Kazimierz Matwiejuk

Za pozwoleniem Władzy Kościelnej

ISSN – 1733-7496

### **Adres Redakcji:**

Wyższe Seminarium duchowne  
Diecezji Siedleckiej im. Jana Pawła II  
Nowe Opole 173 b  
08-110 Siedlce 2 skr. pocz. 100  
tel. + 48 025 631 57 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. Roman Krawczyk - Akademia Podlaska <i>Błogosławieństwa Ewangelijne</i> .....	7
Ks. Adam Dybek - WSD Siedlce <i>Historia nawrócenia oraz „perwersji”</i> .....	29
Ks. Mariusz Konieczny – WSD Siedlce <i>Stwórcza moc ewolucji w teilhardyzmie</i> .....	43
Ks. Grzegorz Jaśkiewicz – WSD Siedlce <i>Jak katechizować o Trójcy Świętej? Nauczanie patrystyczne z III w. w oparciu o De Trinitate Nowacjana</i> .....	71
Ks. Kazimierz Matwiejuk – WSD Siedlce <i>Celebracja Eucharystii w Kościele koptyjskim</i> .....	81
Ks. Zbigniew Sobolewski – WSD Siedlce <i>Rola i miejsce kapłana oraz wiernych świeckich w Eucharystii. ...</i>	89
ks. Piotr Pasterczyk - KUL <i>Model posługi kapłańskiej w posoborowej refleksji teologicznej ...</i>	111
Ks. Grzegorz Zaraziński – WSD Siedlce <i>Urzeczywistnianie się Kościoła w kontekście „parafii” i „wspólnoty”. .....</i>	123
Małgorzata Izdebska - UKSW Warszawa <i>Wpływ środków społecznego przekazu na kształtowanie życia współczesnej rodziny w nauczaniu Jana Pawła II</i> .....	135
Ks. Leszek Wałęciuk <i>Jana Pawła II wizja zagrożeń życia rodzinnego</i> .....	153
Ks. Marian Stepulak - KUL <i>Współczesny paradygmat psychologii zdrowia w kontekście medycyny pastoralnej</i> .....	169
Ks. Jan Zowczak – UKSW Warszawa <i>Wpływ rodziców na funkcjonowanie szkoły</i> .....	185

---

Ks. Jan Zowczak <i>Religijność polskich nauczycieli</i> .....	201
Paweł Matwiejczuk – UKSW Warszawa <i>Charakterystyka pozycji kardynałów Kościoła Powszechnego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku.</i> ....	219
<b>RECENZJE I SPRAWOZDANIA</b> .....	239
Ks. D. Lipiec (rec) <i>Ks. Mieczysław Olszewski, W nurcie zagadnień pastoralnych, Białystok 2002</i> .....	241
Ks. D. Lipiec (rec) <i>Ks. Wiesław Przygoda, Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno pastoralne, Lublin 2004</i> .....	245
J. Rodzik (rec) <i>Janusz Mariański, Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej, Kraków 2004</i> .....	249
Ks. M. Czubak <i>Sprawozdanie z Kongresu Międzynarodowego «Loci theologici» w świetle Dei Verbum (Rzym, Papieski Uniwersytet Laterański, 2425. 11. 2005 r.)</i> .....	257
Ks. B. Błoński <i>Działalność formacyjna Wyższego Seminarium Duchownego im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej w roku akademickim 2004/2005</i> .....	265

# ARTYKUŁY



Ks. Roman Krawczyk  
Akademia Podlaska

## BŁOGOSŁAWIEŃSTWA EWANGELIJNE

Tekst ośmiu błogosławieństw znany jest nie tylko chrześcijanom; wiemy na przykład, że zachwycał się nim i często cytował M. Gandhi i wiele innych wspaniałych postaci spoza świata chrześcijańskiego. Ale gdyby tekst tych błogosławieństw dać do przeczytania dziś przygodnemu chrześcijaninowi, jego reakcja byłaby odwrotna. Prawdopodobnie mówiłby co to za szczęście i błogosławieństwo być nędzarzem, smutnym, cierpiącym prześladowanie? Przecież to sprzeczność: jeżeli się smucę, to dlatego, że jestem nieszczęśliwy! Co to za szczęście znosić prześladowanie i złośliwe oskarżenia?. „Błogosławieni pokój czyniący!” Na co dzień widać, że powołani do czynienia pokoju politycy są najczęściej powodem kłótni i wojen, a nie pokoju.

Istotnie, błogosławieństwa ewangelijne zawierają słowa szczególnie, niesłychane, sprzeciwiające się naszym współczesnym wyobrażeniom o szczęściu. Jakie jest więc ostatecznie orędzie Jezusa skierowane do nas w błogosławieństwach? Jaki jest związek „szczęścia ewangelijnego” wyrażonego terminem „błogosławieni” z polskim przymiotnikiem „szczęśliwy”? Na czym polega paradoks ewangelijnych błogosławieństw?

Aby odpowiedzieć na te pytania i wątpliwości, należy na początek dokonać analizy struktury literackiej tekstu błogosławieństw i operacjonalizacji podstawowego pojęcia tego tekstu - pojęcia „błogosławieni” (I). Dopiero w oparciu o te wiadomości można przeprowadzić interpretację egzegetyczną tekstu poszczególnych błogosławieństw i w ten sposób wydobyć zawarte w nich uniwersalne przesłanie Chrystusa do wszystkich ludzi (II).

## 1. STRUKTURA TEKSTU OŚMIU BŁOGOSŁAWIEŃSTW

Błogosławieństwa, podobnie jak całe kazanie na górze, zostały nam przekazane w dwóch wersjach ewangelijnych: w Ewangelii Mt 5, 3-12 i w Ewangelii Łk 6,20-26. Tekst Mateusza zawiera dziesięć zdań, z których pierwszych dziewięć (Mt 5,3-11) w biblistyce nazywa się „błogosławieństwami” lub „makaryzmami” ze względu na to, że rozpoczynają się od słowa „błogosławieni”, a w oryginale greckim od słowa „makarioi”. Ponieważ ostatnie błogosławieństwo (Mt 5,11) oraz kontynuujący treść tego błogosławieństwa wiersz 12 nie zawierają nowej treści lecz poszerzają jedynie myśl wyrażoną w błogosławieństwie ósmym (Mt 5,10) - tradycyjnie mówimy o ośmiu błogosławieństwach. Jednolitość owych ośmiu błogosławieństw jest uwydatniona również przez ten fakt, że pierwsze (dla ubogich w duchu) i ósme (dla prześladowanych dla sprawiedliwości) kończą się wzmianką o królestwie niebieskim. Można więc powiedzieć, że „królestwo niebieskie” tworzy obramowanie ośmiu błogosławieństw. Poza tym osiem błogosławieństw można podzielić jeszcze na dwie grupy, po cztery, gdyż każda z tych grup kończy się kluczowym słowem - sprawiedliwość.

Błogosławieństwa tworzące grupę ośmiu sformułowane są Ewangelii Mateusza w trzeciej osobie liczby mnogiej, co nadaje im uniwersalne znaczenie; nie są skierowane do pojedynczych osób, do ideału ucznia Chrystusowego ani nawet do całego ludu izraelskiego, ale do wszystkich ludzi wszystkich czasów. Błogosławieństwo dziewiąte (w. 11) oraz wiersz 12 sformułowane są w drugiej osobie liczby mnogiej i kierują się przede wszystkim do słuchaczy Jezusa (co nie odejmuje im uniwersalnego wymiaru ich treści).

Pierwsze i ósme błogosławieństwo (Mt 5,3.10) kończą się identyczną obietnicą królestwa niebieskiego, przy czym - co charakterystyczne - Obie obietnice wyrażone są w czasie teraźniejszym („albowiem ich j e s t królestwo niebieskie”). Pozostałe obietnice zawarte w Mt 5,4-9 sformułowane są w czasie przyszłym „będą pocieszeni”, „posiądą ziemię”, „będą nasyćeni”, „miłosierdzia dostąpią”, „Boga oglądać będą”, „będą nazwani synami Bożymi”. Z kolei w Ewangelii Łukasza 6,20-26 mamy tylko cztery błogosławieństwa (w. 20-23) oraz następujące po nich cztery groźby:

„Biada” (w. 24-26), których u Mateusza brak. Brzmienie błogosławieństw Łukaszkowych jest w treści dokładnie takie same jak u Mateusza, ale zawierają prostsze sformułowania i zredagowane zostały w drugiej osobie liczby mnogiej, co może sugerować, że zwracają się bezpośrednio do słuchaczy Jezusa.

Kolejność błogosławieństw jest odmienna u Mateusza i Łukasza. Pierwsze u Łukasza (w. 20) odpowiada pierwszemu u Mateusza (w. 3),



drugie u Łukasza (w. 21a) czwartemu u Mateusza (w. 6), trzecie u Łukasza (w. 21b) drugiemu u Mateusza (w. 4), czwarte u Łukasza (w. 22) ósmemu u Mateusza (w. 10). Mniejsza liczba błogosławieństw u Łukasza i prostsze ich sformułowania skłaniają egzegetów do przypuszczenia, że wersja Łukasza jest tekstem pierwotnym, a Mateusz rozszerzył tekst własnymi uwagami. Mateuszowa wersja błogosławieństw, zdaniem niektórych egzegetów, mogła być komentarzem do tekstu Iz 61,1-3 „Duch Jahwe, Pana, nade mną, bo Jahwe mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski u Jahwe, i dzień pomsty dla naszego Boga; aby pocieszać wszystkich zasmuconych, aby rozweselić płaczących na Syjonie, aby im wieniec dać zamiast popiołu, olejek radości zamiast szaty smutku, pieśń chwały zamiast zgnębienia na duchu...”. Błogosławieństwa w pierwotnej formie - pisze J. Homerski<sup>1</sup> - „miały, być może, charakter wezwań Jezusa skierowanych do ubogich, uciśnionych, prześladowanych, żeby usiłowali wykorzystać swoje troski i cierpienia dla pozyskania skarbu, jakim jest królestwo niebieskie. Tę właśnie naukę Jezusa Mateusz tak ułożył i umieścił w takim kontekście, że nabrała ona charakteru programu duchowego i ascetycznego dla wiernych, żeby wiedzieli, jak powinni w życiu realizować swoją przynależność do Królestwa Bożego”.

Błogosławieństwa uważa się za odrębny gatunek literacki znany zarówno w literaturze biblijnej jak i pozabiblijnej. Formuła błogosławieństwa składa się z dwóch członów, z których pierwszy podaje warunki, albo raczej zapowiedź szczęścia, a drugi zaczyna się od zaimka względnego „który” (hebr. 'aszer) lub od partykuły przyczynowej „ponieważ, bo” (hebr. ki), a następnie wymienia zapłatę, jaką otrzymuje ten, kto zachowuje moralny nakaz. W Starym Testamencie makaryzmy pojawiają się przeważnie w Psalmach (1, 2, 32, 33, 34, 40, 41, 65, 89, 94, 112, 119, 127, 128, 137, 144, 146) i w księgach mądrościowych (np. Syr 25,7-10; Prz 16,20). Budowa i rozmiar makaryzmów są dość zróżnicowane: od prostych, nieskomplikowanych wykrzykników aż do rozbudowanych utworów literackich. Wiele makaryzmów to spontaniczne wylewy serca podziwiającego łaskawość Boga, darzącego szczęściem tych, którzy w Nim złożyli całą swoją ufność (zob. Ps 33,12; 34,9; 40,5). Spontanicznej aklamacji towarzyszy w niektórych makaryzmach psalmicznych głębsza motywacja i wówczas są one bardziej rozwinięte (zob. np. Ps 32,1-2; 33,29; 41,2-4; 84,5-81).

Kolejny problem to sam termin „błogosławieństwo”. Co właściwie znaczy termin „błogosławieni”, który ośmiokrotnie powtarza się w Kazaniu

<sup>1</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań 1979, s. 124.



na Górze? W literaturze greckiej na oznaczenie stanu szczęśliwego używano kilka terminów: „*olbios*” (szczęście ludzkie oparte na dobrach doczesnych), „*eudaimon*” (stan wewnętrznego szczęścia człowieka - tym terminem posługiwał się Arystoteles), „*makar*” (początkowo stosowany wyłącznie do bogów, do opisu ich wyjątkowego szczęścia, później stan ludzi błogosławionych na wyspach umarłych). Najczęściej jednak był stosowany termin „*makarios*”, to jest „szczęśliwy”. W grece klasycznej odnosił się ten ostatni termin do bogów, którzy cieszyli się nieśmiertelnością. Stosowano go również do ludzi i wówczas oznaczał on konkretne, ludzkie szczęście. Treść tego szczęścia odzwierciedlała pragnienia i życzenia mieszkańców Hellady oraz ich ideały. Ponieważ owe ideały na ogół kończyły się na doczesności, dlatego i makaryzmy akcentowały szczęście w ziemskich wymiarach, w tym także wartości moralne: sławę, dzielność, cnotę. Starożytni Grecy zwykle wyspę Cypr nazywali *he makaria*, „wyspa szczęśliwa”.

Starotestamentalne błogosławieństwa wyliczają różne dobra przynoszące szczęście tu na ziemi (bogactwo, mądrość, wielodzietność, piękna kobieta), najczęściej religijne (pobożność, zdanie się na wolę Bożą, posłuszeństwo Bożym nakazom), ale zawsze w łączności z Jahwe jako Tym, który dobra rozdziela. Makaryzmy eschatyczne są mniej liczne<sup>2</sup>. Jakkolwiek biblijne szczęście ma różne wymiary, w tym także ziemskie, materialne, to jednak nie można go w sposób bezpośredni identyfikować ze szczęściem jako kategorią psychologiczną. Jest to bowiem szczęście, którego korzenie tkwią w religijnej wierze. „Jest to szczęście błogosławionych Pana, a więc tych, którzy cieszą się bliskością Pana, doświadczając Jego zbawczego działania”<sup>3</sup>. Inaczej mówiąc: biblijne szczęście, we wszystkich swoich wymiarach: materialnym, moralnym, psychologicznym, ma swoje ostateczne źródło w Bogu, który jest jego źródłem, ośrodkiem i kresem. „Szczęśliwy człowiek, który się do Niego ucieka” (Ps 34,9). „Szczęśliwy człowiek, który boi się Pana, (Ps 112,1). ”Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim szukają ucieczki” (Ps 2,11). Odnosi się to w szczególny sposób do szczęścia błogosławieństw kazania na górze.

## 2. TEOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE PRZESŁANIE EWANGELIJNYCH BŁOGOSŁAWIEŃSTW.

Świat, w którym Chrystus ogłaszał błogosławieństwa, dzielił się na wolnych i zniewolonych, uczonych i prostaczków, bogatych i biednych, radujących się i płaczących. Im wszystkim Jezus chciał powiedzieć, jakie wartości predysponują szczególnie do udziału w duchowych dobrach ludu

---

<sup>2</sup> Zobacz błogosławieństwo udzielone przez Boga Abrahamowi: Rdz 12,3; 22,18; Ps 72,17; por. Iz 30,18; 32,20; Tb 13,15-16; Dn 12,12; Ml 3,12.

<sup>3</sup> H. J. Muszyński, *Błogosławieni Pana*, Gniezno 1996, s. 22.

Bożego. Ale program manifestu głoszony przez Chrystusa nie odnosił się tylko do Jego słuchaczy. Świat kolejnych ludzkich pokoleń jest i będzie zawsze podobny do bezpośrednich słuchaczy Jezusa. Nie będzie raju na ziemi. „Biednych zawsze mieć - będziecie” mówi Biblia. Biednych, smutnych, prześladowanych. Ale to nie jest tak, że obok tych biednych istnieć będą zawsze bogaci, weseli, zadowoleni. Przychodzi dzień, w którym cierpienie, smutek, choroba, dosięga każdego - także tych bogatych i radosnych. I dlatego przesłanie ośmiu ewangelijnych błogosławieństw odnosi się do wszystkich ludzi wszystkich czasów - także do każdego z nas. Przejdźmy zatem do słów i przesłania Jezusowych Błogosławieństw.

### 2.1. „Błogosławieni ubodzy w duchu”.

Mateusz i Łukasz przekazują to błogosławieństwo nieco odmiennie. Mt 5,3: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”. Łk 6,20: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże”.

W ujęciu św. Łukasza błogosławieństwo odnosi się do ubogich w znaczeniu dosłownym, materialnym. Natomiast w Ewangelii Mateusza zwrot „ubodzy w duchu” (*ptochos* to *pneumati*) należy rozumieć jako błogosławieństwo w kategoriach duchowych. Sformułowanie Mateusza przerzuca więc pojęcie ubóstwa na płaszczyznę religijną, zaś sformułowanie Łukasza pozostaje na płaszczyźnie socjalnej i dlatego dodaje: „Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni” (6,21a).

Nagrodą błogosławionych u Mateusza jest „królestwo niebieskie” (w. 3 i 10), podczas gdy Łukasz pisze o „królestwie Bożym” (w. 20). Mateusz posługuje się terminem „królestwo niebieskie” na oznaczenie szczęścia eschatologicznego, gdyż tej formuły używali Żydzi palestyńscy dla uniknięcia wyrazu Jahwe, którego ze względu na świętość imienia Bożego nie było wolno wymawiać. Łukasz jako nie-żyd i piszący do świata helleńskiego nie musiał stosować się do tego zwyczaju. Termin „królestwo” (niebieskie) wskazuje na Boga, który zamieszkuje niebiosa, królestwo niebieskie zatem to „królestwo Boga”. Nie należy oczywiście tego sformułowania rozumieć w kategoriach miejsca, terytorium, nad którym Bóg panuje; grecki termin „królestwo”, *basileia*, wskazuje na funkcję królowania: królestwo oznacza królowanie, panowanie Boga. Ubogim jest zatem obiecane przebywanie w „bogactwie królestwa Bożego”, bogactwo u Boga przekraczające nieskończenie wszystko, co wiąże się z bogactwem tu na ziemi.

Wersji Łukasza towarzyszy odpowiednie przekleństwo: „Biada wam, bogaczom” (Łk 6,24). Tę samą myśl Łukasz kontynuuje w przypowieści o Łazarzu i bogaczu (Łk 16,19-31). Sednem przypowieści nie jest to,



że Łazarz był dobry, a bogacz zły, ale że był ubogi, a drugi bogaty, zaś w przyszłym świecie te role zostaną odwrócone. Tak tę przypowieść rozumiała tradycja judaistyczna. Rabbi Juda książę miał nauczać, że: „Kto zażywa uciech tego świata, nie zazna uciech w przyszłym świecie; ale kto: odrzuca uciechy doczesne, zasłuży na uciechy przyszłe”<sup>4</sup>. Gdyby ten pogląd uznać za reprezentatywny dla całej tradycji judaistycznej, wówczas trzeba by uznać, że pozostaje on w sprzeczności ze starszą częścią nauki Starego Testamentu, według której pobożność prowadzi do pomyślności doczesnej (zob. Pwt 5,16; 6,3; 11,13-17). Świadczy o tym doświadczenie Hioba, który nie może zrozumieć i zaakceptować tego, co go spotkało: był pobożny, a mimo to dotknęło go nieszczęście w wymiarze doczesnym<sup>5</sup>.

W sumie trzeba przyjąć, że w kwestii związku pobożność - pomyślność (doczesna) utrzymał się dualizm. W każdym razie w okresie międzytestamentalnym dominował pogląd, że pobożność i pomyślność materialna, nie muszą iść w parze (i w ten sposób problem Hioba został rozwiązany!). Pogląd ten przejęła - i do pewnego stopnia zradycalizowała - wczesna teologia chrześcijańska. Wiele tekstów Nowego Testamentu potwierdza wiarę, że „cały świat leży w mocy złego” (1 J 5,19), że świat podlega „władcy tego świata” (J 14,30), a zatem, pomyślność można osiągnąć tylko przez uległość wobec władcy tego świata. W sposób niezwykle sugestywny przekonanie to wyraża Apokalipsa opisując wydarzenia, jakie poprzedzić mają koniec świata. Będzie to czas, kiedy handel, pieniądze, gospodarka i wszystko, co się kojarzy ze światem, będą zastrzeżone tylko dla ludzi noszących znamię Bestii (Ap 13,17). Pomyślność doczesna stanowi dla chrześcijan zagrożenie dla ich związku z Bogiem, zaś oderwanie się od świata jest znakiem wierności Bogu i gwarancją nagrody w wieczności<sup>6</sup>.

Tak oto stanęliśmy wobec trudnego problemu: czy starając się o doczesną pomyślność, albo ciesząc się już osiągniętą pomyślnością, narażamy na szwank naszą wierność Bogu? Czy raczej mamy zrezygnować z ziemskiej pomyślności i czekać na szczęście niebieskie, które nam wynagrodzi teraźniejszą nędzę? Taka wizja byłaby - mówiąc oględnie -

---

<sup>4</sup> S. Tugwell, *Osiem błogosławieństw*, Poznań 1999, s. 31.

<sup>5</sup> Ubolewał nad tym również Kohelet: „Są sprawiedliwi, którym zdarza się to, na co zasługują grzesznicy, a są grz grzesznicy, którym zdarza się to, na co zasługują sprawiedliwi” (Koh 8,14). „Grzesznik czyni źle stokrotnie, jednak długo żyje” (Koh 8,12).

<sup>6</sup> Pogląd deprecjonujący wartości ziemskie pojawił się w pobożności żydowskiej prawdopodobnie pod wpływem religii irańskich, z którymi Żydzi zetknęli się podczas wygnania. Religie te przyjmowały, że istnieje dychotomia między wiekiem obecnym pozostającym pod władzą Złego, a wiekiem przyszłym, w którym służy Boga otrzymują nagrodę.

odstraszająca i, jak się wydaje, niezgodna z głównym nurtem teologii biblijnej o świecie. Zapewne wiedział o tym Ewangelista Mateusz i dlatego dla rozwiania tych wątpliwości błogosławieństwo w jego wersji zostało poszerzone: „Błogosławieni ubodzy w duchu”. Nie chodzi zatem tylko o nasz stosunek do rzeczy tego świata, ale o jakość naszej postawy wobec tych rzeczy, o naszą postawę wobec posiadania, inaczej mówiąc - chodzi o właściwe pojęcie p o s i a d a n i a. Sam fakt posiadania „rzeczy” lub „pomyślności” nie stanowi czegoś złego, a jest tak z woli samego Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). Codzienne doświadczenie poucza nas, jak „posiadanie” ma w sobie coś nietrwałego. Człowiek może mieć udane życie tylko wtedy, gdy przyjmie, że to, co posiada, jest czymś nietrwałym, niepewnym, zwodniczym, a co najgorsze - zamykającym nas, znieczulającym, na dobra wyższego rzędu, na dobra religijne. Pozostając na tym świecie zawsze ponosimy ryzyko zakłócenia właściwej hierarchii wartości. Stale trzeba zadawać sobie pytanie co ma dla mnie większą wartość: Bóg czy mamona? „Nie możecie Bogu służyć i mamonie (Mt 6,24). Tylko „ubodzy duchem” mogą istotnie coś posiadać, gdyż znają znikomość i zwodniczość owego posiadania, oraz - gdyż umieją przyjmować rzeczy jako dar od Boga. Swoją ufność pokładają nie w dobrach materialnych, ale przede wszystkim w Bogu, który jest dla nich dobrem najwyższym, najważniejszym zabezpieczeniem i ręką szczęścia<sup>7</sup>. „Ja wprawdzie jestem ubogi i biedny, ale Pan myśli o mnie. Ty jesteś moją pomocą i wybawicielem moim” (Ps 40,18).

W Kościele jest miejsce dla biednych i dla bogatych, ci ostatni muszą jednak pamiętać, że ich wieczność zależy od hojności, jaką okażą biednym: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Owa hojność nie może być tylko okazją do „pokazania siebie”; ludzi, którzy publicznie demonstrują swoją pobożność, pragnąc zadziwić nią bliźnich, Chrystus ocenia krótko: „Ci otrzymali już swoją nagrodę” (Mt 6,2.5).

Orędzie kazania na górze i wygłoszonych tam błogosławieństw na temat ziemskiej majątności, obok aspektu religijnego i moralnego, zawiera także wskazanie natury egzystencjalnej: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną” (Mt 6,19) - ponieważ nie jest to po prostu możliwe. Nawet jeżeli potrafimy zabezpieczyć swój majątek przed molami, rdzą i złodziejami, to nie zdołamy go zachować długo dla siebie z tej prostej przyczyny, że nie możemy zachować samych siebie, by cieszyć się nagromadzonym majątkiem<sup>8</sup>. „Skarbcie sobie trzosi, które nie niszczą, skarb niewyczerpany w niebie,

<sup>7</sup> C. M. Martini, *Błogosławieństwa*, Kraków 2000, s. 24.

<sup>8</sup> S. Tugwell, dz. cyt., s. 36.





gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy” (Łk 12,33). Przywiązując się do rzeczy i mówiąc „Są moje, posiadam je” - popełniamy fundamentalny błąd: „Przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31).

## 2.2. ”Błogosławieni, którzy się smucą”.

Mt 5,4: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”. Łk 6,21b: „Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie”.

Drugie błogosławieństwo dotyczy kategorii ludzi, którzy potrzebują pociechy w utrapieniach, którzy się „smucą” i którzy „płaczą”. Użyty przez Mateusza czasownik „*penthein*” (zastosowany tu w formie rzeczownikowej: „*penthountes*” - smucący się) oznacza smucić się, być w żałobie, opłakiwać kogoś. Wersja łacińska mówi o tych, którzy płaczą, opłakują: *beati qui lugent*. Synonimem słowa użytego przez Mateusza jest termin „*klaiein*” (tu w formie: „*klaiontes*” = płaczący), którym posłużył się Łukasz.

Bycie smutnym zazwyczaj nie jest postawą, którą wybieramy jesteśmy smutni lub płaczymy ze względu na wszystkie te rzeczywistości, fakty i warunki, które są źródłem bólu, cierpień, goryczy. Możemy więc utożsamić „tych, którzy się smucą” ze wszystkimi, których spotyka nieszczęście, którzy doświadczają bólu osobistego, społecznego, politycznego, religijnego. Ludzie bowiem doznają smutku na różne sposoby: jest smutek z powodu samotności, cierpienia fizycznego lub duchowego, niespełnienia pragnień, z powodu własnych grzechów, doznanych krzywd itd. Smutek jest zjawiskiem tak powszechnym, że naszą ziemię zwykło się nazywać „padolem płaczu”. Smutek i płacz dotyka wszystkich. Dziecko płacze, bo potrzebuje matki, młody człowiek płacze, bo nie spełniają się jego marzenia, płacze też człowiek dorosły rozważając życiowe klęski i człowiek stary czując zbliżającą się śmierć. Smutek, podobnie jak radość, stanowią integralną część każdego ludzkiego życia. Dlatego w Piśmie Świętym oprócz pochwały smutku („Lepiej jest iść do domu żałoby, niż iść do domu wesela” Koh 7,2a) znajdujemy wiele tekstów wzywających do radości<sup>9</sup>. „Radość” i „płacz” nie są uczuciami wzajemnie sprzecznymi prawdziwie radować się umie tylko ten, kto potrafi też naprawdę się smucić. Czym byłaby radość, gdyby nie poprzedzało jej doświadczenie cierpienia? „Którzy we łzach sieją, żąć będą w radości” (Ps 126,5). Trudno wyobrazić sobie życie złożone z samych radości lub z samego płaczu. ”Jest czas rodzenia i czas umierania, czas płaczu i czas śmiechu” (Koh 3,24).

---

<sup>9</sup> „Radujcie się zawsze w Panu” (Flp 4,4). „Oto dzień, który Pan uczynił: radujmy się zeń i weselmy” (Ps 118,24). „Zawsze się radujcie... Ducha nie gaście” (1 Tes 5,16.19). ”Sławię radość, bo nic lepszego dla człowieka pod słońcem” (Koh 8,15a).

Ani Mateusz ani Łukasz cytując Jezusowe błogosławieństwo ludzi doznających smutku nie mają jednak na myśli owego współwystępowania smutku i radości w życiu ludzkim. Drugie błogosławieństwo nie stwierdza banalnie, że po burzy zawsze powraca słońce; taka ufność pokładana w cyklicznych mechanizmach byłaby jedynie nędzną pociechą w czasie cierpienia. Zwrot „będą pocieszeni” zgodnie z duchem języka greckiego (tzw. *passivum divinum*) oznacza: „Bóg ich pocieszy”. Tak właśnie brzmi tłumaczenie Biblii Międzywyznaniowej: „Błogosławieni smutni, bo Bóg ich pocieszy”. W zamian za to, co bolesne, wyciskające łzy z oczu, człowiek otrzymuje zapewnienie Bożej pociechy i to już teraz w warunkach doczesności. Bóg jest Tym, „który nas pociesza w każdym naszym utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, którzy są w jakiegokolwiek udręce pociechą, której doznajemy od Boga. Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też doznajemy przez Chrystusa pociechy” (2 Kor 1,4-5). Tak więc, obiecana w Jezusowym błogosławieństwie pociecha opiera się nie tylko na przeciwstawieniu „teraz” płaczu i smutku, przyszłej radości wiecznej i nieutralnej, ale na uczestnictwie już teraz w radości, która jest z Boga. Radość z Boga, podobnie jak Królestwo Boże, nie ma wyłącznie wymiaru przyszłego, eschatologicznego.

Człowiek żyjący błogosławieństwami antycypuje przyszłą radość już dziś w doczesności. „Wyraża się ona w obecności i bliskości Chrystusa w każdej trudnej i złożonej sytuacji. Jego zaś obecność nadaje każdemu smutkowi nową jakość i nową wartość, obrazowo zamienia w oczach samego Boga łzy i smutki w drogocenną perłę, która już nie będzie odjęta”<sup>10</sup>. W tym kontekście bardzo wymowny jest tekst Księgi Tobiasza o zniszczonej Jerozolimie: „Szczęśliwi wszyscy ci ludzie, którzy się smucą wszystkimi plagami twymi, ponieważ w Tobie cieszyć się będą i oglądać wszelką radość twoją na wieki (Tb 13,16-17). Przekleństwo kontrastujące z drugim błogosławieństwem zawarte w Ewangelii Łukasza (6,25) jest nie mniej znamienne. „Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie”. Ważne jest tu słowo: „teraz”. Myśl Łukasza zorientowana jest na śmiech i płacz w warunkach doczesności. Należy tu dodać: w każdym czasie i w każdym warunkach doczesności. „Teraz”, to jest dziś i jutro, ludzie smucący się i płaczący to ci, którzy cierpią z powodu braku pracy, niesłusznej nagany, pracy ponad siły, niedoczekania się awansu, wzrostu cen i tylu innych najróżniejszych trosk, które codziennie oplatają ludzkie serca. Tym wszystkim Chrystus chce powiedzieć: smutni i płaczący są błogosławieni nie dlatego, że się smucą, nie dla smutku samego w sobie, ale dlatego, że emocje (smutek, płacz) są objawem *reagowania* i a i powinny stać się impulsem do działania; łaciński termin „*motio*” (od niego

<sup>10</sup> H. J. Muszyński, dz., cyt. s. 48.



wywodzi się słowo: emocje) oznacza właśnie ruch. Błogosławieństwo odnoszące się do smutnych i płaczących to zatem ostrzeżenie przed rezygnacją i bezradnością, przed apatią, postawą opuszczonych rąk i przekonaniem, że niczego nie mogą osiągnąć i dokonać. Przeciwnością takiej postawy jest zdolność do ożywionych reakcji, wiary w ostateczną skuteczność podejmowanych racjonalnych działań. Dlatego św. Paweł nakazuje nam płakać z płaczącymi. Nie mówi: „pocieszajcie płaczących”, ale: „płaczcie razem z tymi, którzy płaczą” (Rz 12,15). W tym samym duchu prorok Ezechiel zapowiada: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza; odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 36,26). Serce „z ciała” to serce zdolne do emocji, do działania, do reakcji na fakty wymagające działania.

### 2.3. „Błogosławieni cisi”.

Mt 5,5: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię”. U Łukasza brak tego błogosławieństwa.

Termin „cichość”, którego dotyczy trzecie błogosławieństwo, jest słowem rzadko dziś używanym, a jeśli się już pojawia, to z jakimś odcieniem negatywnym jako kategoria psychologiczna, to jest jako cecha charakteru rozumiana jako bierność, słabość, wycofanie się, obojętność czy brak sprzeciwu wobec zła, czy wreszcie jako brak asertywności. Człowiek cichy to taki, który na wszystko się zgadza, wszystko toleruje, niczemu się nie sprzeciwia. Z góry można założyć, że nie o taki sens chodzi w błogosławieństwie. Cichość, o jakiej mówi Jezus, jest przymiotem czy kategorią religijną, a nie cechą charakteru.

Grecki termin „*praeis*” bywa tłumaczony różnie, J. Homerski, komentując Mt 5,5 pisze: „*Praeis* - to ludzie spokojni, ubodzy, całkowicie poddani woli Bożej i uprzejmi wobec wszystkich ludzi. Ich przymioty natury moralnej... to łagodność, cichość i opanowanie”<sup>11</sup>. Biblia Międzywyznaniowa tłumaczy nasze błogosławieństwo w następujący sposób: „Błogosławieni, którzy nie używają przemocy”. Podobnie inny biblista: „Błogosławieni poddani”. Jeszcze inni tłumaczą: cisi to „ci, którzy są uprzejmi, mili, delikatni, dobrego serca”<sup>12</sup>.

Zobaczymy w jakich znaczeniach termin *praeis* jest używany w różnych tekstach biblijnych. U Mateusza 11,29 „cichość” jako szczególna cecha jest odniesiona do osoby Chrystusa: „Weźcie moje jarzmo na siebie i ucicie się ode mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem”. Święty Paweł upomina wiernych przez „cichość i łagodność Chrystusa” (2 Kor 10,1).

---

<sup>11</sup> J. Homerski, dz. cyt., s. 125.

<sup>12</sup> C. M. Martini, dz. cyt., s. 46.



W rozdziale 21, Mateusz opisując wjazd Chrystusa do Jerozolimy, nawiązuje do proroctwa Zachariasza: „Oto twój król przychodzi do ciebie łagodny” (Mt 21,5). Jednak w oryginalnym tekście Zachariasza (Za 9,9) król ma trzy przymioty: zwycięski, sprawiedliwy, pokorny (cichy). Mateusz przywołuje tylko ten trzeci przymiot gdyż uważa, że właśnie ta cecha szczególnie odnosi się do osoby Chrystusa.

Cichość jest wymieniana w Nowym Testamencie także jako postawa doskonałego chrześcijanina, nowego człowieka w Chrystusie (Ef 4,32; Kol 3,12; 1 P 3,3-4). W tekście Ga 5,22-23 „łagodność” jest z kolei wymieniona pośród owoców Ducha św. w życiu chrześcijanina i łączy się z takimi postawami jak: uprzejmość, cierpliwość, opanowanie, dobroć wobec bliźnich.

Jaki zatem jest sens terminu „cichość” w Jezusowym błogosławieństwie? Do właściwej odpowiedzi zbliża nas tekst Ps 37,10. „Błogosławieni cisi” to bowiem prawie dosłowny cytat z Ps 37,10: „Natomiast pokorni posiadą ziemię i będą się rozkoszować wielkim pokojem”. Autor Ps 37 patrząc na otaczającą go rzeczywistość spostrzega, że najlepiej powodzi się w życiu najgorszym, zaś ci, którym powinno się dobrze powodzić, bo gorliwie wypełniają prawo Boże, wydają się bezsilni, krzywdzeni przez niegodziwców. Ci krzywdzeni przez niegodziwców w Ps 37 są określani słowem *'anawîm*, a więc jako „biedni”. Grecki termin *praeis* użyty w błogosławieństwie znaczeniowo odpowiada dokładnie temu właśnie hebrajskiemu terminowi *'anawîm*<sup>13</sup>. A zatem: *praeis* i *'anawîm* to ludzie pozbawieni wszelkiego znaczenia politycznego, społecznego, ludzie na pozór pozbawieni szans, by na własność posiadać ziemię. Ale ci *praeis*, „cisi”, wbrew pozorom, to nie ludzie przegrani. Tak o tym czytamy w Ps 37,10—11: „Jeszcze chwila, a nie będzie przestępcy: spojrzysz na jego miejsce, a już go nie będzie. Natomiast pokorni posiadą ziemię i będą się rozkoszować wielkim pokojem”. W świetle tego Psalmu ludzie „cisi” to ludzie błogosławieni przez Boga, kochani przez Niego, to ludzie, którzy swoją przyszłość budują na zawierzeniu Bogu. Owi cisi i pokorni wiedzą, że najważniejsze to zaufać Bogu i czynić dobrze; wszystko inne nastąpi we właściwym czasie wybranym przez Boga. Czas jest sprzymierzeńcem „cichych”.

<sup>13</sup> Hebrajskim odpowiednikiem greckiego „*praeis*” jest „*'anawîm*”. W tej sytuacji hebrajski termin „*'anawîm*” odpowiada w greckim przekładzie Biblii dwóm terminom greckim: „*ptochoi*” – ubodzy (Iz 61,1) i „*praeis*” cisi, pokorni, łagodni. Zauważył to Mateusz, a wiedząc, jak ważną rolę w religijnych dziejach narodu wybranego odegrali „*'anawîm*” - zarówno „*ptochoi*”, jak i „*praeis*” - i chcąc jak najwierniej oddać myśl Chrystusa, stworzył z błogosławieństwa dla „ubogich” dwa oddzielne błogosławieństwa dla „ubogich w duchu” i błogosławieństwo dla „cichych”. Zob. J. Drozd, *Błogosławieństwa ewangelijne*, Katowice 1990, s. 47.

W sumie można przyjąć, że w terminie *praeis*, „cisi”, zawarta jest podwójna warstwa znaczeniowa: społeczna (socjalna) i religijna.

„Cisi” to ludzie biedni i przez to pozbawieni społecznego znaczenia, ale równocześnie pokorni, uprzejmi wobec bliźnich, umiłowani przez Boga. Przykładem takiej cichości i jej doskonałym wzorem jest osoba Jezusa, cichego i pokornego sercem. Tak rozumiana cichość jest formą miłości, która jest cierpliwa i subtelna we wszelkich relacjach między osobowych<sup>14</sup>.

Jezus obiecuje „cichym” (pokornym, łagodnym), że „posiądą ziemię”. Owa nagroda ziemi jest dla nich takim samym darem Bożym, jakim dla patriarchów i dla narodu wybranego była ziemia obiecana, dar realny, a równocześnie symbol bezpieczeństwa i opieki Bożej. Ową obiecaną w błogosławieństwie cichych ziemię należy identyfikować najpierw z „ziemią świętych” w niebie, ale - po wtóre - nie pozostaje ona bez związku z obecną naszą ziemią, która powinna być kształtowana przez moc Królestwa już teraz obecnego w nas. Cichość bowiem jest przeciwieństwem wszelkiej formy przemocy fizycznej czy symbolicznej, zwycięstwem pokoju nad wojną, dialogu nad gwałtem, miłości nad nienawiścią.

#### 2.4. „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”.

Mt 5,6: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem, oni będą nasyceni”.

Lk 6,21a: „Błogosławieni wy, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni”.

Biblijne pojęcie sprawiedliwości nie pokrywa się ze współczesnym rozumieniem tego terminu. W dzisiejszym rozumieniu mianowicie, sprawiedliwość jest pojmowana jako cecha ustroju politycznego i porządku prawnego, albo - jako cecha społecznych stosunków międzyosobowych. Potocznie rozumiana jest najczęściej w tym drugim znaczeniu i oznacza respektowanie słusznych praw należnych jednostkom i grupom społecznym w ich wzajemnych relacjach. Jest to zatem sprawiedliwość jako kategoria społeczna. W Piśmie świętym natomiast sprawiedliwość to kategoria ściśle religijna. Człowiek sprawiedliwy to tyle, co człowiek święty, doskonały. W Ewangelii Mateusza 5,20 Jezus mówi do swoich uczniów: „Jeśli sprawiedliwość wasza nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”. Z postaci biblijnych mianem człowieka sprawiedliwego określony był między innymi Hiob (Hi 1,1), Tobiasz (Tb 7,6), Józef z Arymatei (Lk 23,50), św. Józef (Mt 1,19), a także sam Chrystus. Piłat powiedział: „Nie jestem winny krwi

---

<sup>14</sup> C. M. Martini, dz. cyt., s. 50-51.

tego Sprawiedliwego” (Mt 27,24). Na widok śmierci Chrystusa setnik woła: „Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23,47), a św. Piotr po zmartwychwstaniu Chrystusa głosi: „Zaparliście się świętego i sprawiedliwego, a wyprosiłście ulaskawienie dla zabójcy” (Dz 3,14).

Sprawiedliwość w rozumieniu biblijnym wyraża się więc religijnie to jest w realizowaniu świętości i doskonałości w codziennym życiu, w uduchowieniu i praktykowaniu moralności głoszonej przez Chrystusa. Chodzi nie tylko o wewnętrzną motywację i intencje człowieka, ale także o zewnętrzne postępowanie. Zachariasz i Elżbieta, rodzice św. Jana Chrzciciela: „Oboje byli sprawiedliwi wobec Boga i postępowali nienagannie według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich” (Łk 1,6). Zwróćmy uwagę na słowa: sprawiedliwość „wobec Boga” (= zgodność z Bożymi nakazami) i „postępowanie” (moralne w czynach). Przeciwnością sprawiedliwości nie jest więc niesprawiedliwość, lecz grzech. „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, lecz grzeszników” - uczy Chrystus (Mt 9,13).

Tak rozumiana sprawiedliwość zawarta jest zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, o ile jednak sprawiedliwość starozakonna wyrażała się przede wszystkim w wiernym zachowywaniu Prawa Pańskiego (zob. Ps 128,1-2; 129,1; 19,8-9), to w sprawiedliwości nowotestamentalnej punkt ciężkości spoczywa na naśladowaniu Jezusa jako jedynie „Sprawiedliwego i Świętego” (Dz 3,14). Chrystus staje się normą i miarą sprawiedliwości i świętości, a chrześcijanin dzięki ofierze przebłagalnej za grzechy złożonej przez Chrystusa sprawiedliwego (1 J 2,1-2) i dzięki namaszczeniu Duchem świętym (1 J 2,20; 2 Kor 1,21-22) otrzymuje moc Bożą do uświęcania się na miarę Chrystusa. Dlatego, jak naucza św. Piotr - „całym postępowaniem stańcie się świętymi na wzór świętego, który nas powołał” (1 P 1,15-16)<sup>15</sup>.

Nikt nie może stać się sprawiedliwym, jeśli sprawiedliwości nie będzie pragnął. Jezus wygłasza błogosławieństwo dla tych, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”. Nikt nie może zostać świętym ani mędrcem bez pragnienia, starania się i wysiłku w celu osiągnięcia sprawiedliwości czy mądrości. W czwartym błogosławieństwie pragnienie sprawiedliwości zostało wyrażone przy pomocy dwóch najbardziej podstawowych potrzeb człowieka, jakimi są głód i pragnienie. Te dwie potrzeby są związane z najbardziej podstawowym prawem naszego życia prawem rozwoju i wzrostu<sup>16</sup>. Dotyczy to jednak nie tylko rozwoju fizycznego, ale także

<sup>15</sup> H. J. Muszyński, dz. cyt., s. 60-64.

<sup>16</sup> Przykład łaknienia i pragnienia w znaczeniu fizycznym znajdujemy w Ps 107: „Cierpieli głód i pragnienie i ustawało w nich życie... Niech czynią dzięki Jahwe za Jego miłosierdzie, za Jego cuda dla synów ludzkich, bo nasycił tego, który jest zgłodniały i łaknącego napelnił dobrami”(Ps 107,5.8-9; por. „Magnificat”; „Łk



duchowego: „Nie samym chlebem żyje człowiek” (Mt 4,4 = Łk 4,4 = Pwt 8,3). Ta prawda ma zastosowanie bez wyjątku do każdego człowieka, ale w sposób szczególny odnosi się do chrześcijan. Każdy chrześcijanin ma obowiązek (wynikający z jego ludzkiej godności i szczególnego powołania) stale rozwijać duchowy wymiar swego człowieczeństwa. Miernikiem rozwoju jest miłość: kto kocha coraz pełniej, ten coraz pełniej istnieje, kto „nie miłuje, ten trwa w śmierci” (1 J 3,14), a kto „trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16).

Trwanie w miłości, sprawiedliwości nie jest stanem trwałym, osiągniętym raz na zawsze. Wyrażenie z czwartego błogosławieństwa: „łakną i pragną” sprawiedliwości oznacza, że do niej stale dążymy. Zadaniem chrześcijanina jest ustawiczne zdążanie i zbliżanie się do ideału, którym jest miłość Chrystusa. Święty Paweł wzywa: „Niech będą w was te same dążenia i ta sama miłość, które były w Jezusie Chrystusie i która jest w nas” (Flp 2,2). Jeszcze wyraźniej naucza o tym św. Jan cytując słowa Chrystusa: „Miłujcie się wzajemnie tak, jak ja was umiłowałem” (J 15,9). Porównanie: „Tak jak ja” oznacza, że - bardziej usiłujemy miłować niż faktycznie miłujemy, inaczej mówiąc: stale usiłujemy powiększyć „zasób” naszej miłości.

Jezus obiecuje błogosławieństwo, to jest szczęście tym, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”. Powstaje pytanie: kiedy łaknący i pragnący sprawiedliwości tego szczęścia dostąpią? Nie ulega wątpliwości, że swoje ostateczne spełnienie znajdzie ono u Boga, ale antycypowane może być już „teraz”. Jak pisze H. Muszyński: „Szczęście błogosławieństw nie jest sprawą bliskiej czy dalekiej przyszłości, ale jest w zasięgu ręki, już dziś może stać się naszym udziałem”<sup>17</sup>.

Każdy człowiek pragnie, aby obiecane szczęście stało się „już dziś...naszym udziałem”. Jak wobec tego żyć, aby stało się to możliwe? Charakterystyczną cechą ludzkich pragnień jest to, że są one większe aniżeli on sam. Żaden cud techniki, żadna forma działalności, żadna ludzka miłość, nie zaspokoją do końca naszego głodu szczęścia. Całkowite wypełnienie swoich pragnień człowiek może znaleźć jedynie w Kimś większym, niż on sam - w Bogu. Zostaliśmy bowiem uczynieni dla Boga i nic, co mniejsze od Boga nie jest w stanie nas w pełni zaspokoić. Głód Boga jest pośród wszystkich głodów najbardziej podstawowy. Nie oznacza to w żaden sposób, że powinniśmy odrzucić wszystkie ziemskie, doczesne rzeczy, miłości i zjawiska, które sprawiają nam przyjemność, zadowolenie, radość. Należy jedynie pamiętać, że ziemskie szczęśliwości „będą miały sens jedynie wówczas, gdy umieścimy je na trwałe w kontekście naszej najbardziej

---

1,53). Głód w znaczeniu metaforycznym pojawia się w Ap 7,16: „Nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć i nie porazi ich słońce ani żaden upał”.

<sup>17</sup> H. J. Muszyński, dz. cyt., s. 69.

podstawowej potrzeby, najbardziej podstawowego dążenia: ku Bogu i ku pełni niebiańskiej szczęśliwości”<sup>18</sup>. Najbardziej istotne jest to, iż owe „ziemskie szczęśliwości” nabiorą głębszego, bardziej satysfakcjonującego człowieka wymiaru tylko wówczas, gdy na szczycie wartości umieścimy Boga, źródło najwyższego dobra i najwyższego szczęścia. Wtedy szczęście błogosławieństw stanie się naszym udziałem już tu na ziemi, a swoje dopełnienie znajdzie u Boga.

## 2.5. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Cechą charakterystyczną piątego błogosławieństwa jest to, iż opiera się ono na jednym słowie, które pojawia się zarówno w pierwszej, jak i drugiej części wersetu. W poprzednich błogosławieństwach zawsze mieliśmy do czynienia z dwoma pojęciami: „ubodzy w duchu” – „królestwo niebieskie”; „smucący się” – „pocieszeni”, „cisi” – „ziemia”; „złaknieni i spragnieni sprawiedliwości” – „nasyceń”<sup>19</sup>. Już z tego faktu wolno wnioskować, że w piątym błogosławieństwie szczególny nacisk położony jest na jednym terminie - jest nim pojęcie miłosierdzia.

Przymiotnik „miłosierny” (*eleemon*) poza naszym tekstem (Mt 5,17) pojawia się w Nowym Testamencie tylko raz, w Hbr 2,17 w odniesieniu do Chrystusa, który - jak pisze autor Listu - „stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla prześlania za grzechy ludu”.

Rzeczownik „miłosierdzie” (hebr. *hesed*, gr. *eleemosyne*) nie oznacza statycznie rozumianej cechy osobowości, przymiotu wrodzonego ale ma sens dynamiczny, działaniowy - określa postawę aktywną - wyrażającą się w działaniu<sup>20</sup>. Taki sens ma to pojęcie odnoszone w Starym Testamencie do Boga, który często jest określany jako „Bóg łaskawy i pełen miłosierdzia”. Gdy Bóg objawił się Mojżeszowi na Górze Synaj „Mojżesz pełen zachwytu woła: „Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do

<sup>18</sup> S. Tugwell, dz. cyt., s. 104.

<sup>19</sup> C. M. Martini, dz. cyt., s. 68.

<sup>20</sup> Widać to wyraźnie w różnych przekładach 5-go błogosławieństwa: „Szczęśliwi, którzy są wrażliwi na cudzą niedolę, bo sami doznają współczucia” („Jednota”). „Błogosławieni ci, którzy okazują pomoc, albowiem i oni pomoc znajdą” (podaje za: C. M. Martini, s. 70). „Błogosławieni, którzy współczują innym, albowiem Bóg będzie im współczu!” (Biblia Ekumeniczna). W tym ostatnim tłumaczeniu nacisk kładzie się na postawę wewnętrzną, ale jest ona rozumiana jako punkt wyjścia do działalności zewnętrznej.



trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7). Nowy Testament dopełnia objawienie Boga miłosiernego. Chrystus mówi o Bogu jako Ojcu, który wyczekuje marnotrawnego syna, a gdy ten wraca, wyprawia ucztę i zaprasza do uczestnictwa w tej radości innych (Łk 15,20). Bóg cieszy się z nawrócenia grzesznika bardziej aniżeli z 99 sprawiedliwych, szuka zaginionej owcy i zagubionej drachmy (Łk 15,1-10). Bóg jest jak pasterz, jak niewiasta, która cieszy się z odnalezienia tego, co było zginęło.

Miłosierdzie objawia się zawsze w działaniu, w czynach: oznacza dobroć, życzliwość, miłość, gotowość niesienia pomocy, zdolność przebaczenia. Ale miłosierdzie oznacza coś więcej niż jałmużna. Faryzeusze dawali hojnie jałmużnę i nauczali: „Kto lituje się nad ludźmi, nad tym i niebo się ulituje” (Talmud, *Szabb*. 151 b), a jednak spotkali się ze strony Chrystusa z surowym zarzutem obłudy i braku miłosierdzia: „Biada wam uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo dajecie dziesięcinę z mięty, kopru i kminku, lecz pomijacie to, co jest najważniejsze w Prawie: sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę” (Mt 23,23).

Miłosierdzie to również coś więcej niż współczucie. Chrystus, jak czytamy w Ewangeliach, litował się nad głodnymi, potrzebującymi, cierpiącymi. Ale Chrystus nie tylko współczuł biednym, nie tylko użalał się nad nimi, ale także karmił zgłodniałych, leczył chorych, pocieszał płaczących. Miłosierdzie więc to wczucie się w sytuację drugiego człowieka w tym celu, by wyjść naprzeciw jego potrzebom duchowym i fizycznym.

Miłosierdzie obejmuje także gotowość przebaczenia. W Modlitwie Pańskiej czytamy: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6,12). Wszyscy jesteśmy grzesznikami, dlatego wszyscy potrzebujemy Bożego miłosierdzia. Nie ma jednak innej drogi zaznania Bożego miłosierdzia, jak praktykowanie samemu miłosierdzia w stosunku do bliźnich. Stąd św. Paweł słusznie napomina: „Bądźcie nawzajem dla siebie dobrzy i miłosierni! Przebaczajcie sobie tak, jak i Bóg przebaczył wam w Jezusie Chrystusie” (Ef 4,32).

Miłosierdzie ma pierwszeństwo przed ofiarą. Zwracając się do faryzeuszów, którzy ganili apostołów za to, że w szabat łuskali kłosa i jedli, by zaspokoić głód, Jezus mówi: „Gdybyście zrozumieli, co znaczy Miłosierdzia raczej chcę niż ofiary, nie potępialibyście niewinnych” (Mt 12,7; zob. Oz 6,6). Problemem jest tutaj nieprzestrzeganie szabatu, ale Jezus broni swoich uczniów odwołując się do zasady, którą uważa za podstawową: miłosierdzie jest ważniejsze od praktyk kultowych, jest ważniejsze od przestrzegania szabatu. Ale - jak naucza Jezus - uczynki miłosierdzia mają być spełniane nie po to, aby „być widzianym”, ale zgodnie z wewnętrznym, autentycznym zaangażowaniem: „Kiedy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na



ulicach, aby ich ludzie chwalili. Zaprawdę powiadam wam: ci otrzymali już swoją nagrodę” (Mt 6,2).

Wszystko, co dotychczas powiedziano na temat miłosierdzia, streszcza się w krótkim napomnieniu św. Jana: „Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą. Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swoje serce, jak może trwać w nim miłość Boga?” (1 J 3,17-18).

Jaka nagroda spotka miłosiernych? Otóż - miłosierni „miłosierdzia dostąpią”. forma bierna czasownika wyrażającego tę nagrodę (*eleethsontai*) nawiązuje do ostatecznego miłosierdzia ze strony Boga, a nie do objawów ludzkiej wdzięczności za okazane im miłosierdzie. Inaczej mówiąc: okazującym miłosierdzie będzie Bóg i dlatego błogosławieństwo to możemy sparafrazować słowami: „Okazujcie sobie nawzajem miłosierdzie, a wówczas Bóg także wam okaże miłosierdzie, gdy przyjdzie kiedyś zdać sprawę ze swego życia<sup>21</sup>.

## 2.6. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8).

Serce kojarzy się współczesnemu człowiekowi ze sferą życia uczuciowego jako ośrodek emocji i przeżyć. W Biblii termin ten posiada pełniejsze i głębsze znaczenie. Serce jest siedliskiem świadomej, rozumnej i wolnej osobowości człowieka, miejscem podejmowania decyzji i ocen, siedliskiem myśli, zamiarów i planów. W sercu dokonuje się dialog człowieka z samym sobą, ze światem i drugim człowiekiem<sup>22</sup>. Krótko: serce jest siedzibą wszystkich przejawów życia emocjonalnego, intelektualnego i wolitywnego człowieka, jest więc centrum osoby<sup>23</sup>. Semita sercem myśli, sercem przeżywa radości i smutki, sercem pożąda, rozumie, ocenia.

W terminologii biblijnej wyrażenie „czystość serca” opisuje zatem etycznie pożądany, prawy stan wszystkich sfer osobowości ludzkiej, ale szczególny nacisk jest położony na wymiarze wewnętrznej prawości człowieka; chodzi o prawość intencji, szczerłość, wolność od obłudy i zakłamania, a także zwykłą ludzką uczciwość, szlachetność, dobro. Czyste serce w znaczeniu biblijnym ma więc ten, którego myśli, słowa, zamiary i gesty są odbiciem wewnętrznego, prawego przekonania, intencji i zamiarów. W wielu tekstach Biblia wychwala człowieka o czystym sercu:

<sup>21</sup> J. Drozd, *Błogosławieństwa Ewangelijne*, Katowice 1990, s. 208.

<sup>22</sup> X. Léon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1982, s. 871.

<sup>23</sup> M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979 s. 49-55.



„Błogosławiony człowiek, w którego duszy nie kryje się podstęp” (Ps 32,2). „Jak dobry jest Bóg dla tych, którzy są czystego serca” (Ps 73,2). Sens szóstego błogosławieństwa doskonale wyraził H. Muszyński pisząc: „Błogosławieństwo to odnosi się do ludzi, u których zewnętrzne postępowanie jest wyrazem wewnętrznego przekonania, u których istnieje całkowita zgodność wewnętrznego nastawienia intencji i zewnętrznego postępowania. Błogosławieni czystego serca odnosi się do ludzi, u których religia nie jest realizowaniem nawet najpiękniejszych nakazów czy imperatywów etycznych, a urzeczywistnieniem dobra poznanego przez objawienie. Jedynie ci są szczęśliwi, którzy żyją w prawdzie i tę prawdę urzeczywistniają, bez cienia obłudy i zakłamania, dla których „tak” oznacza „tak”, a „nie” oznacza „nie”, bez dwulicowości, bez rozdźwięku między słowem a czynem, bez pozy i udawania. Błogosławieństwo to zakłada absolutną szczerość wobec siebie samego, wobec innych i wreszcie także wobec Boga”<sup>24</sup>.

Ludzie czystego serca - „Boga oglądać będą”. Ludzie Biblii często wyrażali pragnienie oglądania oblicza Boga: „Kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?” (Ps 42,3). „O Tobie mówi serce moje: „szukaj Jego oblicza”. Szukam o Jahwe, Twojego oblicza” (Ps 27,8; por. Ps 24,6; Oz 5,15). W odpowiedzi na to żarliwe pragnienie, w Piśmie świętym przewija się dwojaka myśl. Z jednej strony mówi się, że nikt nie może ujrzyć oblicza Bożego i pozostać przy życiu, gdyż Bóg jest poza wszelką ludzką możliwością poznania Go<sup>25</sup>. Ale z drugiej strony Pismo św. stwierdza, że patriarchowie (Abraham, Jakub, Mojżesz) widzieli Boga i że takie widzenie Boga będzie możliwe także dla wiernych: „Będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). „A słudzy Jego będą Mu cześć oddawali. I będą oglądać Jego oblicze, a imię Jego na ich czołach” (Ap 22,3b-4).

Widzenie Boga jest jednak zastrzeżone tylko dla ludzi „czystego serca”. Tak stwierdza ewangelijne błogosławieństwo i taki związek czystego serca z oglądaniem Boga potwierdza Ps 24: „Kto wstąpi na górę Jahwe, kto stanie w Jego świętym miejscu „Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który nie skłonił swej duszy ku marnościami i nie przysięgał fałszywie. Taki otrzyma błogosławieństwo od Jahwe i zapłatę od Boga, Zbawiciela swego. Takie jest pokolenie tych, co Go szukają, co szukają oblicza Boga Jakubowego” (Ps 24,3-6). Aby stanąć w Bożym świętym miejscu, trzeba mieć nieskalane ręce i czyste serce. Ale stanie się to możliwe, gdy

---

<sup>24</sup> J. H. Muszyński, dz. cyt., s. 89.

<sup>25</sup> Por. Iz 45,15: „Bóg jest Bogiem ukrytym”. Wj 33,20: „Nie można oglądać Boga twarzą w twarz i pozostać przy życiu.



dokona się ostateczne mesjańskie zbawienie, które przyniesie Chrystus, kiedy będziemy w Nim, z Nim i przez Niego kontemplować Boże Oblicze.

## 2.7. „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój „albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9).

Słowo „pokój” w potocznym użyciu może oznaczać stan w stosunkach międzynarodowych polegający na powstrzymaniu się od użycia siły wobec siebie, zawieszenie broni, równowagę sił, owoc kompromisów, zgodne współzycie ludzi, społeczeństw lub narodów o różnych kulturach czy ustrojach. Słowo to bywa również używane na określenie wewnętrznego stanu człowieka, jego duchowego, dobrego samopoczucia. Potocznie mówimy więc o pokoju w znaczeniu prawnym, politycznym czy psychologicznym. W Biblii natomiast pokój (hebr. szalom, gr. *eirene*) ma znaczenie religijne. Z kolei przymiotnik: „pokój wprowadzający” (*eirenopoiói*) występuje w Piśmie świętym tylko w tym miejscu i określa człowieka, który „czyni pokój”, a znaczenie tego wyrażenia każdorazowo determinuje kontekst.

Pokoju nie ma bez Boga (ani we mnie ani w moich relacjach z innymi). Bóg jest źródłem pokoju (Rz 15,33), Bóg objawia ludziom „drogi pokoju” (Iz 59,8), „błogosławi swój lud darząc go pokojem” (Ps 29,11), żywi w stosunku do wszystkich ludzi „zamiary pełne pokoju, a nie zguby” (Jr 29,11).

Pokój jest jednym z najważniejszych darów Mesjasza, który jest „Księciem Pokoju” i dlatego za jego pośrednictwem może się zrealizować pokój na ziemi (Iz 9,5; Za 9,9). Przy Jego narodzeniu aniołowie śpiewają: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania” (Łk 2,14). Królestwo mesjańskie będzie nazwane królestwem pokoju (Iz 9,6; 54,4; Ez 34,25.29; Mi 5,3; Ps 72,7).

Pokój może też być dziełem ludzi, którzy pokój mogą i powinni „wprowadzać” w czyn. Do takich ludzi odnosi się nasze błogosławieństwo: „błogosławieni pokój wprowadzający”. Nie chodzi tu o ludzi, którzy żyją w warunkach pokoju, ale o ludzi, którzy wprowadzają pokój w stosunki międzyludzkie. Aby jednak pokój nieść innym, rozszerzać go w swoim środowisku, trzeba wpieryw samemu posiadać pokój: koniecznym warunkiem niesienia pokoju innym, jest posiadanie tego pokoju w sobie<sup>26</sup>. *Nemo dat quod non habet*: nie można dać komuś tego, czego się nie posiada. Pierwszym warunkiem posiadania pokoju w sobie jest akceptacja siebie takim, jakim Bóg nas stworzył. Nikt nie jest w stanie zmienić podstawowych elementów swojego jestestwa. I warunek drugi: Bóg stworzył nas do

<sup>26</sup> J. H. Muszyński, dz. cyt., s. 104.



czynienia dobra; wszelkie odchylenia od tego Bożego planu rodzą wyrzuty sumienia, upokorzenia, a w rezultacie brak wewnętrznego pokoju. Człowiek dręczony niepokojem, będzie tym niepokojem „promieniował” na innych.

Pokój w sobie samym jest niemożliwy bez pokoju z Bogiem. Tylko Bóg może człowiekowi dać siły do pełnej akceptacji siebie i do pokonania wroga pokoju grzechu. Nikt nie jest bez grzechu - i to jest prawda tragiczna; ale zaraz „obok” jest druga prawda, prawda radosna: Chrystus pokonał grzech i dlatego każdy z nas z Chrystusem ma moc pokonywania grzechu w swoim życiu. Pokój w Chrystusie, z Chrystusem i dzięki Chrystusowi jest możliwy. „Pokój wam” (J 20,19.21.26) - usłyszeli po zmartwychwstaniu Chrystusa Apostołowie, ale ten Boży dar pokoju jest także naszym udziałem.

Dar pokoju otrzymany od Boga pociąga za sobą zobowiązanie, by urzeczywistniać go także w wymiarze zewnętrznym w stosunkach międzyludzkich. Święty Paweł polecał: „zachowujcie pokój między sobą” (1 Tes 5,13). „Sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy” (Kol 3,15). „Niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce” (Ef 4,26).

Pokój wprowadzający - „będą nazwani synami Bożymi”. Wyrażenie „będą nazwani” (*klethézontai*) to hebraizm, który oznacza: synostwo Boże przyznane ludziom pokój czyniącym będzie dziełem Boga, a nie ludzi. Nie chodzi więc o nazwanie przez ludzi tych, którzy wprowadzają pokój synami Bożymi, ale o przyznanie im przez Boga specjalnego statusu współpracowników w urzeczywistnianiu Królestwa Bożego, królestwa pokoju. Jak pisze J. Homerski: „Ci, którzy z Bogiem współpracują w dziele królestwa pokoju, są realizatorami Jego najświętszych planów, są Mu tak bliscy, jak synowie”<sup>27</sup>.

## **2.8. „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,10).**

Grecki termin *dediognénoi*, „cierpiący prześladowanie”, określa tych, którzy żyją w stanie ciągłego zagrożenia z powodu prześladowań. Rację prześladowania określa zwrot: „dla sprawiedliwości” (*héneken dikajozínes*)<sup>28</sup>. Termin „sprawiedliwość” obejmuje bardzo szeroki zakres znaczeń i dlatego chcąc dokładniej sprecyzować powód prześladowań, formę ostatniego, ósmego błogosławieństwa Mateusz rozbudował dokonując jego poszerzenia i aktualizacji w dwóch następnych wierszach: „Błogosławieni jesteście, gdy

---

<sup>27</sup> J. Homerski, dz. cyt., s. 127.

<sup>28</sup> Tekstem paralelnym do ósmego błogosławieństwa jest błogosławieństwo zapisane w Pierwszym Liście św. Piotra, w którym obiecano jest błogosławieństwo dla tych, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości. Św. Piotr napomina adresatów Listu, by „nie oddawali złem za złe ani złośczeniem za złośczenie...a jeżelibyście nawet coś wycierpieli dla sprawiedliwości „błogosławieni jesteście” (1 P 3,14a).

(ludzie) wam urągają i prześladowają was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami” (Mt 5,11-12). Cechą charakterystyczną zacytowanych wierszy (Mt 5,11-12) jest to, że Mateusz zmienił sposób wypowiedzi z 3 osoby liczby mnogiej mającej charakter ogólny na 2 osobę liczby mnogiej i w ten sposób słowa tych błogosławieństw (w. 11-12) są skierowane już bezpośrednio do prześladowanych. Dziewiąte błogosławieństwo (5,11-12) znajduje dokładną paralełę u Łukasza 6,22-23, który dokonał analogicznej do Mateusza aktualizacji. Błogosławieństwo Łukaszowe brzmi: „Błogosławieni będziecie, gdy ludzie was znienawidzą i gdy wyłączą was spośród siebie, gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako nieczne: cieszcie się i radujcie w owym dniu, bo wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili prorokom” (Łk 6,22-23). W świetle 9 - tego błogosławieństwa łatwo zauważyć, że chodzi o prześladowania religijne. Były one już aktualną rzeczywistością i dlatego Mateusz pisze: „Błogosławieni jesteście”, podczas gdy tekst u Łukasza zawiera zapowiedź prześladowań: „Błogosławieni będziecie”. Religijny motyw prześladowań wyraźnie podkreślają obaj Ewangelisci: „z mego powodu” (Mt), „z powodu Syna Człowieczego” (Łk) - a zatem z powodu wiary w Chrystusa. Inaczej jednak rozumieli ten motyw prześladowcy Żydzi, dla których chrześcijanin był bałwochwalcą, a inaczej poganie, dla których kult jedyne Boga oznaczał obrazę majestatu cesarskiego.

„Cieszcie się i radujcie w owym dniu”. Jak rozumieć te trudne słowa? Jest rzeczą oczywistą, że prześladowanie nie prowadzi automatycznie do radości; wszelka udręka, krzywda, prześladowanie, powodują wprost i bezpośrednio cierpienie. Jednak w zamyśle Ewangelistów radość w dniu cierpienia ma wynikać nie z samego cierpienia, lecz z wiary w pośmiertną odpłatę: „Albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie”. Świadomość pewności tej nagrody może jednak osłabić ciężar cierpień spowodowanych prześladowaniem.

Cierpienia uczniów Jezusa nie były czymś nieoczekiwanym. Jezus zapowiadał im prześladowania: „sługa nie jest większy od Pana. Jeśli mnie prześladowali, to i was prześladować będą” (Mt 10,24; J 15,20). Ale równocześnie Jezus wskazywał im powód, dla którego nie powinni bać się prześladowań: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10,28).

Pełny sens cierpienia ukazuje się jednak dopiero wówczas, gdy przed oczyma chrześcijanina staje postać Chrystusa, Jego krzyża i zmartwychwstania. Wtedy okazuje się, że to, co w „wymiarze ludzkim” jest tylko cierpieniem, wyniszczeniem, w perspektywie wieczności oznacza chwałę Królestwa Bożego. „Skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by też



wspólnie z Nim mieć udział w chwale” (Rz 8,17). Jak naucza św. Paweł: „Niewielkie utrapienia naszego obecnego czasu, gotują bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4,17). Św. Piotr wyciąga z tego słuszny wniosek: „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu Jego chwały” (1 P 4,13). Zrozumieli to w końcu Apostołowie. Początkowo przerażało ich widmo krzyża, ale w końcu z radością sprzed oblicza Rady radując się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5,41)<sup>29</sup>.

Nie sposób nie zakończyć pytaniem: czy choć w części potrafimy naśladować Apostolów?

---

<sup>29</sup> Por. J. H. Muszyński, dz. cyt., s. 124-126.

Ks. Adam Dybek  
WSD Siedlce

## HISTORIA NAWRÓCENIA ORAZ „PERWERSJI”. ZNAK DOKONANY NA NIEWIDOMYM OD URODZENIA J 9, 1-41.

### 1. CUD - ZNAK W UJĘCIU EWANGELII JANOWEJ.

Pismo św. Nowego Testamentu posiada 4 wyrażenia na określenie cudu:

*Semeion*: znak (por. J 2,11; Mt 12, 38),

*Terata*: wydarzenie wprawiające w zdziwienie (por. Dz 2, 19),

*Dinameis*: potężne dzieła, o ponadludzkiej mocy (por. Dz 2, 22),

*Erga*: dzieła (por. J 5,20).

Zostały tu podane tylko przykładowe parametry poszczególnych rzeczowników greckich odnoszących się do wydarzeń niewytłumaczalnych, ponadludzkich, jednym słowem do cudów. Poszczególne określenia rozsiiane są dość równomiernie w Ewangeliach i innych pismach Nowego Testamentu, jednakże w Ewangelii Janowej zauważamy pewną predylekcję do określania cudów za pomocą *semeia* (liczba mnoga od *semeion*). Skąd taki właśnie wybór? Wynika on niewątpliwie z innego rozumienia niż u Synoptyków potężnych dzieł Jezusa. Pierwsi trzej Ewangeliści widzą uzasadnienie cudów Jezusa w jego współczuciu dla chorych, opętanych, dla potrzebujących pomocy. Widzimy ponadto, że w przypadku ludzi zniewolonych siłami demonicznymi dodatkowym elementem w opisach cudów jest także oburzenie i złości Jezusa w stosunku do hordy szatańskiej. Inną jeszcze cechą charakterystyczną opisywanych przez Synoptyków niezwykłych czynów Jezusa, szczególnie uwypukloną w Ewangelii Marka, jest tak zwany sekret mesjański. Jezus zazwyczaj zabrania świadkom cudu rozpowiadać o widzianym przez nich wydarzeniu.

Inaczej przedstawia się spojrzenie na cud w czwartej Ewangelii. Po pierwsze Jan nie troszczy się tak jak Marek o ukazywanie Jezusa w aurze

tajemnicy mesjańskiej.<sup>1</sup> Od samego początku Ewangelii, już z jej prologu dowiadujemy się, że Jezus to Logos preegzystujący, odwieczny i mający te samą, co Bóg Ojciec naturę. Dlatego też już w drugim rozdziale, gdzie jest opisany pierwszy cud, dokonany w Kanie Galilejskiej, czytamy: *Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie* (J 2, 11). Uważna analiza cudów w Ewangelii opisanych w Ewangelii Janowej prowadzi do wniosku, że ich zasadniczym zadaniem jest ukazywanie prawdy o Jezusie, Synu Bożym, *Kyrios* mającym tę samą, co Bóg naturę. W tym względzie nie ma tutaj zasadniczej różnicy, poza wspomnianym już sekretem mesjańskim, pomiędzy czterema Ewangelistami w spojrzeniu na cud. To, co jest typowym dla cudu w ujęciu Janowym leży w czymś innym. Otóż czwarty Ewangelista nie ogranicza się do opisu reakcji świadków cudu, czy też nawet do podkreślenia Boskiej chwały (*doksa*) przedwiecznego *Słowa*. Każdy, bowiem cud Jezusa opisany w czwartej Ewangelii wskazuje na rzeczywistość, która może pozostać nieuchwytną po pierwszej lekturze, ale jakże istotną w Bożej ekonomii zbawienia.<sup>2</sup>

To jest zasadniczy powód, dla którego Jan używa zawsze wyrażenia *semeion* w opisie każdego z przedstawionych przez niego cudu. Funkcją, bowiem *znaku* jest wskazywanie na coś innego, ważniejszego niż sam znak, który to znak ze swojej natury nie powinien przyciągać i zatrzymywać uwagi na samym sobie. I tak, kiedy Jezus przemieni wodę w wino w Kanie Galilejskiej, to nie tylko objawi swoją chwałę, poprzez ten spektakularny w „światowym”<sup>3</sup> znaczeniu gest, ale wskaże jednocześnie za pomocą tego *znaku* na nadejście ery mesjańskiej.

---

<sup>1</sup> „Johannes kennt im Gegensatz zu Markus kein Messiasgeheimnis, sondern er lasst Jesus, in dem er den präxistenten und inkarnierten Logos, den Sohn Gottes im Glauben erkannte, beständig den Juden und damit der Welt seine Sendung, seinen Ausgang vom Vater und sein eigentliches Wesen offenbaren”. A. Wikenhauser – J. Schmid, *Einleitung in das N.T.*, Freiburg 1973, s. 320.

<sup>2</sup> Tę różnicę można bardzo łatwo wychwycić analizując konkretne przypadki. Weźmy chociażby opisy wskrzeszania umarłych przez Jezusa. W Ewangeliiach Synoptycznych znajdujemy dwa tego rodzaju wydarzenia: wskrzeszenie córki Jaira (Mt 9,18-26) oraz jedyne syna wdowy z Nain (Łk 17, 11-17). Porównując je ze znakiem wskrzeszenia Łazarza, który znajdujemy u J 11, 1-44, natychmiast zauważamy istotną różnicę. O ile Synoptycy ograniczają się do zwięzłego opisu samego cudu, to dla Jana każdy cud – znak jest okazją do powiedzenia czegoś więcej, na przykład do przedstawienia jakiejś nowej prawdy o Jezusie, czy też do pogłębienia Jego nauki.

<sup>3</sup> Powyższy przymiotnik został wzięty w cudzysłów ze względu na inne jego znacznie w czwartej Ewangelii, niż to, do którego przywykliśmy w powszechnym języku. Rzeczownik grecki *KOSMOS* (świat) oraz pochodzące od niego formy

Zanim przejdziemy do opisu i próby zrozumienia rzeczywistości wskazywanej przez znak uzdrowienia niewidomego od urodzenia w 9 rozdziale Ewangelii Jana, zatrzymajmy się jeszcze przez moment nad kontekstem historycznym tegoż wydarzenia.

## 2. ŚWIATŁO I WODA: ISTOTNE ELEMENTY ŚWIĘTA NAMIOTÓW.

Rozdziały 7-9 czwartej Ewangelii tworzą odrębną sekcję poświęconą nauczaniu i czynom Jezusa dokonanych w czasie Święta Namiotów. Józef Flawiusz określił to święto w swoich „Starożytnościach Żydowskich” jako największe spośród wszystkich świąt żydowskich. Przypadało ono na miesiąc Tishri, który mniej więcej odpowiada naszemu wrześniowi i było celebrowane uroczystie przez siedem kolejnych dni. Początkowo posiadało ono matrycę czysto rolniczą i związane było z obchodami winobrania. Wśród winnic konstruowane były szałas, namioty, do których zbierano winne grona, a następnie wyciskano z nich sok i wyrabiano wino. Było to, zatem początkowo święto o charakterze czysto rolniczym, które można by w ogólnych zarysach porównać do znanych nam „dożynek”.

Wraz z upływem czasu oraz refleksją Izraelitów nad własną historią Święto Namiotów nabiera innego znaczenia. Tak jak każde inne wydarzenie w życiu społeczeństwa izraelskiego musiało ono posiadać charakter religijny, musiało mieć bezpośrednie odniesienie do JAHWE. Z tego to właśnie powodu w czasach niewoli babilońskiej mocno zostaje zaakcentowane inne, historyczne uzasadnienie powyższego święta. Czytamy w Kodeksie Świętości:

„Przez siedem dni będziecie mieszkać w szałasach. Wszyscy tubylcy Izraela będą mieszkali w szałasach, aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkać w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz!”<sup>4</sup>

Taka interpretacja Święta Namiotów została mocno zaakcentowana, jak już wspomnieliśmy w czasach deportacji Izraelitów do Babilonii, w czasach zaniku świadomości narodowej oraz szerzenia się kultów pogańskich wśród narodu izraelskiego. To wtedy właśnie, wierni monoteistycznej religii kapłani a zarazem redaktorzy księgi kapłańskiej, postanowili przypomnieć własnym rodakom o najważniejszych wydarzeniach w historii ich narodu.

Przyjrzyjmy się teraz dwóm najważniejszym symbolom tego święta, a mianowicie roli światła i wody w jakże bogatej celebracji *Sukkot* (hbr.

---

odnoszą się generalnie w języku janowym do stworzenia (w tym także do określonej grupy ludzi), które nie potrafi zrozumieć posiannictwa Jezusa.

<sup>4</sup> Kpl 23, 42-43





Święto Namiotów). Po południu 15 *Tishri* formowana była okazała procesja. Kapłan wraz z całym zgromadzeniem udawał się do sadzawki *Siloam*<sup>5</sup> (jest to ważne dla nas miejsce, ponieważ to właśnie przy tej sadzawce będzie miało miejsce wydarzenie, o którym mowa w punkcie 3) i stamtąd nabierał wody do specjalnie przygotowanego na tę okazję, złotego pojemnika. Trzeba nam wiedzieć, że woda z *Siloam*, nie była w oczach Izraelity taką samą wodą jak każda inna, pochodząca z dowolnego źródła. Już prorok Izajasz nazwał ją *wodą, co płynie łagodnie* (Iz 8, 3), w odróżnieniu od gwałtownych rzek przepływających przez pogańskie terytoria Orientu. A jeszcze chyba ważniejszą cechą *Siloam*, ponieważ powszechnie znaną w owych czasach, była moc lecznicza jej wody. Wróćmy teraz do wspomnianej procesji. A zatem po napełnieniu złotego pojemnika procesja wracała do świątyni, poprzez tak zwana „bramę wody”. Następnie, po wejściu do świątyni, uroczysty głos świątynnej trąby wzywał wszystkich wiernych na modlitwę, podczas której kapłan wylewał na ołtarz zaczerpniętą z sadzawki wodę. Symbolika powyższego gestu była bardzo bogata. Otóż wyobrażano sobie, że część tejże wody spływającej powoli z ołtarza i wsiąkającej w ziemię, docierała do głębin ziemi i tam mieszała się z chaotycznymi wodami pierwotnymi; inna część kierowała się ku zachodowi i docierała do Morza Śródziemnego, aby napełnić je życiem morskich stworzeń; jeszcze inna część mieszała się z wodami Jeziora Galilejskiego oraz Morza Martwego. Wierzono, bowiem, że kiedy nastąpi pełnia czasów, także w przesyconych solą wodach tego ostatniego morza pojawi się życie dzięki ożywczej sile sadzawki *Siloam*. Widzimy, zatem jak bardzo wierzono w moc wody znajdującej się w świątynnej sadzawce. Nie bez powodu, więc była ona zawsze oblegana przez ludzi cierpiących na różnego rodzaju dolegliwości i głęboko wierzących w uzdrawiającą moc tejże wody.

Tego samego dnia, 15 *Tishri*, pojawia się kolejny, charakterystyczny element święta, a mianowicie symbol światła. Kiedy zapadał wieczór, przez kolejne siedem dni święta *Sukkot* zapalano potężne pochodnie, specjalnie przygotowane na te dni i umieszczone na wysokich murach świątyni jerozolimskiej. Światło, które w ten sposób otrzymywano było tak mocne, że noc stawała się dniem. Cała Jerozolima widziała ten blask, wszyscy

---

<sup>5</sup>Greckie *siloam* w jest Septuagincie transkrypcją hebrajskiego *Shiloah* (por. Iz 8, 6). Mamy tutaj do czynienia z formami participium pochodzącymi od hebrajskiego czasownika *Shalah*, co znaczy „posyłać”. Antycypując analizę perykopy, warto tu poczynić pewną uwagę egzegetyczną inspirowaną przez św. Chryzostoma, który w Homilii do Jana 9.6.7 nazywa Jezusa „duchową *Siloam*”. To właśnie Jezus, wbrew negacjom Faryzeuszy, jest posłanym przez samego Boga i jako taki jest w stanie dokonać całkowitego uzdrowienia człowieka, o wiele bardziej skutecznego niż to czyniły wody ze źródła *Siloam*. W podobny sposób o Jezusie, Posłanym mówi von Rad (por. van Rad, *Genesis*, Philadelphia 1961, s. 419-421).



mieszkańcy miasta mieli w tym czasie jeden wspólny, jedyny punkt odniesienia. W jasności i blasku pochodni świątynnych odbywano przy akompaniamencie muzyki wydobywającej się z fletów radosne tańce rytualne (tak zwany *taniec światła*). To właśnie w tym czasie *naród kroczący w ciemnościach* (jak mówi prorok Izajasz 9, 1) zapominał o otaczających go mrokach nocy. W czasie święta Sukkot noc niejako zanikała, zapominano o niej. Ta właśnie ta radosna, pełna uniesienia i optymizmu atmosfera święta, towarzysząca w tych dniach Izraelitom, jest natchnieniem dla proroka Zachariasza opisującego w 14 rozdziale swojej księgi pełne szczęśliwości dni mesjańskie.

Światłość oraz życie to jedne z podstawowych tematów czwartej Ewangelii. W czasie rozmowy z Nikodemem (3 rozdział) Jezus mówi o konieczności narodzin z wody i z Ducha. Człowiek, który nie narodzi się po raz kolejny, nie narodzi się z „góry” (poprzez moc Ducha i wody), nie może liczyć na posiadanie pełni życia i w konsekwencji na oglądanie Królestwa Bożego (J 3, 3). Ta prawda zostanie jeszcze raz powtórzona w rozmowie Jezusa z Samarytanką w 4 rozdziale Jana: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14). Podobnie też w rozdziałach przez nas omawianych pełnia życia jest możliwa tylko poprzez pozostawanie w łączności z Jezusem: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie - niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»” (J 7, 37-38).

Nie mniej bogata symbolika światła Święta Namiotów, posiada w czwartej Ewangelii wyraźny charakter chrystologiczny. Już w prologu Ewangelii przedwieczny Logos jest przedstawiany jako światłość świata. Natomiast w rozdziale 8, dokonując autoprezentacji, Jezus mówi wprost: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12).

Po takim wprowadzeniu do znaku opisanego w 9 rozdziale Ewangelii Jana, który za chwilę omówimy, nie może być chyba wątpliwości, co do tego, że nie przedstawia on jedynie cudownego uzyskania wzroku przez niewidomego od urodzenia. Zgodnie z koncepcją znaku – cudu w ujęciu janowym będzie on wskazywał na rzeczywistość o wiele ważniejszą niż sama integralność życia biologicznego.

### 3. ZNAK – HISTORIA NAWRÓCENIA I ODRZUCENIA (J 9, 1-41).

Uzdrowienie niewidomego od urodzenia jest niejako podsumowaniem, streszczeniem teologicznym całej sekcji poświęconej świętu *Sukkot* (J 7-9). W opisie tegoż znaku ewangelista z dużą umiejętnością opracowuje i łączy w jedną całość symbole światła i wody tak drogie każdemu Izraelicie ze względu na ich wyrazistość i doniosłość. Woda *Siloam* dająca życie, światło pochodni świątynnych rozpraszające mroki nocy, te dwa elementy Jezus łączy w jedną całość w znaku dokonanym na niewidomym od urodzenia.

Można śmiało powiedzieć, antycypując analizę rozdziału, że jest on z jednej strony historią konwersji (nawrócenia), ale jednocześnie opisuje on także historię perwersji (świadomego odrzucenia Jezusa przez pobożnych Żydów). Rzeczą pierwszoplanową jest jednak nawrócenie niewidomego. Już Ojcowie Kościoła i wszyscy pierwsi chrześcijanie patrzyli na 9 rozdział Jana poprzez pryzmat Chrztu świętego, poprzez narodziny z wody i z Ducha. Wystarczy zwiedzić katakumby rzymskie, aby się przekonać, że w taki właśnie sposób interpretowano powyższą perykopę. Wśród siedmiu obrazów, które tam znajdziemy nie ma ani jednego, który nie odwoływałby się do rzeczywistości chrzcielnej. Niewidomy od urodzenia jest na nich przedstawiony jako nowo ochrzczony konwertyta, który idzie do sadzawki *Siloam* nie tylko po to, aby odzyskać wzrok fizyczny, lecz żeby móc ujrzeć światłość prawdziwą, Jezusa. Dla pierwszych chrześcijan na tym polegał właściwy cud: widzieć, rozumieć, przyjąć Jezusa. Zauważmy, że już w siódmym wersecie cud - znak został przez Jezusa dokonany. Już w siódmym wersecie niewidomy odzyskał wzrok. Żeby jednak zrozumieć znaczenie tegoż uzdrowienia trzeba iść dalej, trzeba przyjrzeć się konsekwencjom, jakie pojawią się po tak spektakularnym wydarzeniu. Im to właśnie ewangelista poświęca zdecydowaną większość wersetów 9 rozdziału.

Struktura rozdziału jest przejrzysta i powszechnie przyjęta przez egzegetów:

- w. 1-7: Okoliczności oraz dokonanie znaku.
- w. 8 – 12: Przesłuchanie niewidomego przez znajomych.
- w. 13-17: Przesłuchanie przez Faryzeuszy.
- w. 18-23: Przesłuchanie rodziny uzdrowionego przez Faryzeuszy.
- w. 24-34: Kolejne przesłuchanie uzdrowionego przez Faryzeuszy.
- w. 35-38: Jezus szuka i prowadzi do wiary niewidomego.
- w. 39-41: Jezus wyjaśnia sens dokonanego znaku.

Przyjrzyjmy się teraz kluczowym dla naszego rozważania wydarzeniom mającym miejsce w 9 rozdziale Ewangelii Jana. Perykopa zaczyna się od pytania postawionego przez uczniów Jezusa: „Jezus przechodząc obok ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia.

Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym - on czy jego rodzice?” (J 9, 1-2). Pytanie typowe, charakterystyczne dla biblijnych czasów, oparte na koncepcji retribucji: jeśli bowiem ktoś cierpi, jest nieuleczalnie chory, to z całą pewnością nie dzieje się to bez przyczyny. Wierzący Żyd uważał, bowiem, że w świecie sprawiedliwości Bożej nic nie dzieje się przypadkowo, tym bardziej, jeśli chodzi o tak delikatną rzecz jak cierpienie i choroba. W związku z tym, tak poważna ułomność jak ślepotą i to w dodatku od urodzenia (ewangelista podkreśla tu długość trwania kalectwa z wyraźnym naciskiem) musi mieć swoją grzeszną przyczynę. Ówczesni nauczyciele ludu, rabini dwoili się i troili, aby znaleźć wytłumaczenie dla tej ogromnej, jak sądzili, kary, jaką jest brak wzroku od samych narodzin. Jedni twierdzili, że winna była matka, która zgrzeszyła będąc w stanie błogosławionym i w związku z tym dziecko pozostające w jej łonie stało się nieczystym. W konsekwencji w czasie narodzin zostało ono ukarane za grzech matki i narodziło się niewidomym. Na bazie takiego właśnie poglądu o retribucji uczniowie zadają Jezusowi pytanie o grzech rodziców dziecka. Inni rabini posuwają się w swoich dywagacjach do jeszcze bardziej ekstrawaganckich pomysłów. Otóż doszukiwali się oni możliwości popełnienia grzechu przez sam płód, przez dziecko dopiero co poczęte. Niewykluczone, że tego typu absurd wynikał z rozpaczliwej konieczności zanegowania nieszczęśliwej idei retribucji. W każdym razie odpowiedź Jezusa na tego typu pomysły jest jednoznaczna: „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale stało się tak, aby się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9, 3).

Sam opis znaku jest lakoniczny i zajmuje jedynie 2 wersety na całą, dość obszerną przecież perykopę. Co więcej, jeśli dobrze przyjrzymy się treści rozdziału, to z całą pewnością zauważymy, że to nie ślepiec, lecz Jezus, jest bohaterem, centrum zainteresowania perykopy. To właśnie On, a nie kto inny jest światłością świata, to On, a nie uczeni w Piśmie, prowadzi do prawdziwej wiary.<sup>6</sup> Tak więc z jednej strony mamy ślepcę, który odzyskawszy wzrok nie wypiera się przed Faryzeuszami przychylności, jaką żywi ku Jezusowi. Po przeciwnej zaś stronie stoją Faryzeusze, którzy już wcześniej podjęli decyzję o odrzuceniu „światłości świata”.<sup>7</sup>

Droga ślepcę do wiary nie była łatwą drogą. Prowadziła ona przez różnego rodzaju trudności: niedowierzanie własne i sąsiadów w mesjańskość

<sup>6</sup> Por. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 255.

<sup>7</sup> Por. R. Schanckenburg, *Das Johannesevangelium*, t.2, Freiburg – Basel – Wien 1971, s. 302.: „Die Thematik *Jesus das Licht der Welt*, die an Hand der Blindenheilung entfaltet wird, erkennbar an den Deutesprüchen zu Beginn (V 5) und am Rande (V 39), steht mit dem Offenbarungswort 8, 12 in Verbindung. Die zwischen Jesus und den Juden aufgebrochene Kluft vertieft sich weiter.



Jezusa, kilka przesłuchań ze strony Faryzeuszy, znajomych, a nawet najbliższej rodziny.

Wersety 8-17 opisują dwa przesłuchania: jedno ze strony sąsiadów, drugie natomiast jest przeprowadzone przez Faryzeuszy.

Sąsiedzi mają wątpliwości, co do autentyczności cudu, nie wierzą w tożsamość ślepeca i kiedy zadają mu różnego rodzaju pytania, przepytywany mężczyzna po raz pierwszy ustosunkowuje się do swego dobroczyńcy stwierdzając: „Człowiek zwany Jezusem uczynił błoto, pomazał moje oczy i rzekł do mnie: „Idź do sadzawki Siloam i obmyj się”. Poszedłem więc, obmyłem się i przejrzałem” (J 9, 11). Tak więc, jeszcze z pewnym dystansem, mówi on jedynie o „człowieku zwanym Jezusem”. Co więcej na pytanie gdzie tenże człowiek znajduje się teraz, nie jest w stanie odpowiedzieć. Między Jezusem a uzdrowionym ślepcem jest jeszcze zbyt duża odległość, aby ten drugi był w stanie sam ją pokonać.

Z drugiej strony ta odległość jest jeszcze większa w przypadku Faryzeuszy, ślepo przywiązanych do przestrzegania przepisów Tory. Ten dystans staje się wprost przepaścią oddzielającą od Jezusa ludzi uznających Prawo za jedyne, prawdziwe światło na drodze życia. Otóż Faryzeusze nie byli w stanie zaakceptować faktu mieszania ziemi ze śliną, ponieważ interpretujący Prawo rabini uznawali taką czynność za łamanie szabatu.<sup>8</sup> W konsekwencji dochodzą oni do wniosku, że *Człowiek ten nie jest od Boga, bo nie zachowuje szabatu* (J 9,16). Przesłuchując człowieka, na którym Jezus dokonał znaku uzdrowienia, domagają się potwierdzenia ich przekonania, ponieważ pytanie: „A ty, co o Nim myślisz w związku z tym, że ci otworzył oczy?” (J 9, 17) nie wynika z całą pewnością z potrzeby odnalezienia prawdy. Nie należy, bowiem sądzić, że pogląd o Jezusie pochodzący z ust uzdrowionego ślepeca, też przecież uznawanego za grzesznika ze względu na swoją ułomność, był dla Faryzeuszy aż tak bardzo istotny. Tym, co chcieli oni naprawdę osiągnąć było w rzeczywistości przekonanie ich rozmówcy o grzeszności Jezusa wynikającej z lekceważenia szabatu. W taki to właśnie sposób mieli oni nadzieję na jednoczesną eliminację ewentualnego świadectwa, jakie mógł złożyć Żydom główny zainteresowany, a tym samym na zmniejszenie doniosłości zaistniałego znaku. Ich oczekiwania zostały jednak zawieszono, gdyż w odpowiedzi otrzymali pierwsze wyznanie wiary ze strony ślepeca, który tym razem nazwał Jezusa prorokiem.<sup>9</sup> Widzimy, zatem jak pozbawiony wzroku człowiek odzyskuje nie tylko fizyczną

---

<sup>8</sup> Gwoli ścisłości chcemy zaznaczyć, że chociaż zdecydowana większość rabinów uważała czynność mieszania śliny z błotem za grzeszną, o ile była ona oczywiście wykonana w szabat, to jednak były pewne wyjątki w takiej ocenie czynu. I tak na przykład rabbi Jehuda twierdził, że nie może być tu mowy o wykroczeniu przeciw Prawu.

<sup>9</sup> Por. także wyznanie wiary Samarytanki J 4, 19.

możliwość oglądania świata, ale coś o wiele większego. Jego oczy w rzeczywistości otwierają się coraz szerzej.

W. 18-23. Faryzeusze podejmują próbę dyskredytacji Jezusa podczas przesłuchania najbliższej rodziny niewidomego.

W powyższym fragmencie zauważamy, charakterystyczną dla stylu janowego zmianę podmiotu.<sup>10</sup> Nie ma już mowy jedynie o Faryzeuszach, choć cały czas o nich chodzi, lecz pojawia się bardziej ogólne określenie „Żydzi”. Strach przed Żydami, o którym czytamy w wersetach 22-23 jest o tyle niezrozumiały, że przecież sami krewni niewidomego byli Żydami. Poza tym jest raczej nie do przyjęcia teza, jakoby już w czasach działalności Jezusa proklamowanie się Jego uczniem było powodem wystarczającym do wykluczenia z Synagogi.<sup>11</sup> O takim postępowaniu Żydów w stosunku do chrześcijan można mówić dopiero po reformacji judaizmu pod przewodnictwem Rabbi Gamaliela podjętej pod koniec pierwszego wieku n.e., a więc w przybliżeniu, w czasach formowania się czwartej Ewangelii. Według Bultmana i Browna Jan dokonał w 9 rozdziale, a ściślej mówiąc w omawianych wersetach, uaktualnienia tradycji o dokonanych przez Jezusa znaku w świetle nowej sytuacji historycznej, w jakiej znalazła się wspólnota chrześcijańska po wydaniu dekretów w Jamnia.<sup>12</sup> Wtedy to, bowiem dopiero można już było mówić otwarcie o konsekwencjach płynących z bycia chrześcijaninem, między innym o wykluczeniu z synagogi.

Wydaje się zatem, że w tej krótkiej dygresji, zakłócającej proces przesłuchania jakie Faryzeusze prowadzą z niewidomym, Ewangelista zamierza zachęcić członków swojego Kościoła do odważnego wyznawania wiary w Jezusa, niezależnie od problemów i kłopotów jakie się z tym wiążą. A czyni to stawiając za wzór odwagi i lojalności uzdrowionego ślepeca. w. 24-34 Dalsze przesłuchanie Faryzeuszy.

Wytrwali w swoim zamiarze obalenia autorytetu Jezusa Faryzeusze znowu podejmują przesłuchanie niewidomego i zmuszają go do zaprzeczenia oczywistych faktów: „Daj chwałę Bogu. My wiemy, że człowiek ten jest grzesznikiem” (J 9,24). Niezależnie od ich nacisków chwała zostanie oddana Bogu, ale nie w taki sposób jakby to chcieli oni, poprzez wyrzeczenie się Jezusa, lecz wprost przeciwnie, poprzez pozostanie mu wdzięcznym za doznaną łaskę. Nie zniechęcając się postawą przesłuchiwanego, Faryzeusze usiłują doprowadzić go do zmieszania i pochwycić na jakiejś nieścisłości i w tym celu kontynuują stawianie pytań. W tym momencie niewzruszony w swoim przekonaniu uzdrowiony człowiek posuwa się nawet

<sup>10</sup> Por. także zmianę podmiotu na liczbę mnoga „my” w 3, 11, czyli w perykopie opisującej spotkanie Jezusa z Nikodemem.

<sup>11</sup> Por. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1978, s.361.

<sup>12</sup> R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 380; R. Bultmann, *The Gospel of John*, Oxford 1971, s. 335.

do granic ironii w stosunku do swoich oponentów, co było wyrazem niemałej odwagi i pewności siebie: „Już wam powiedziałem, a wyście mnie nie wysłuchali. Po co znowu chcecie słuchać? Czy i wy chcecie zostać Jego uczniami?” (J 9, 27). Ta pewna siebie postawa, bazująca na doznanym od Jezusa uzdrowieniu, staje się coraz bardziej niewzruszona. Oto, grzeszny w oczach Faryzeusza człowiek, zaczyna pozwalać sobie nawet na czynienie uwag im, autorytetom prawnym i moralnym w Izraelu. Wyraża swoje niedowierzanie w to, że przywódcy religijni mogą być tak „ślepi”, zamknięci we własnych przekonaniach i nie widzieć w Jezusie człowieka pochodzącego od Boga (J 9, 33).<sup>13</sup> Reakcja Faryzeusza jest natychmiastowa i będąc już oddzielnymi od Jezusa (ciekawa jest tu zbieżność z ich samookreśleniem *farisaioi*), odcinają się ostatecznie także od człowieka, który wyznał swoją więź duchową z ich wrogiem.

W. 35-38 Niewidomy od urodzenia poznaje „światłość prawdziwą”.

Jezus odnajduje człowieka odtraconego przez Faryzeusza i postanawia dokonać na nim pełnego uzdrowienia. Widzimy tutaj taką samą pedagogikę prowadzenia do wiary, jaką Jezus zastosował wobec swoich uczniów w Mk 8, 27 i Mt 16, 13, zadając im pytanie o Syna Człowieczego.<sup>14</sup> Niewidomy podejmuje dialog i w pełnej otwarcia postawie chce dowiedzieć się, kim naprawdę jest jego rozmówca. Może to właśnie z tego powodu, widząc tę szczerość i zaangażowanie niewidomego, Jezus postanawia powiedzieć bezpośrednio prawdę o sobie. Zauważalne jest tu pewne podobieństwo do dialogu z Samarytanką, ale o ile w tamtym przypadku Jezus przedstawił się jako Mesjasz, to tutaj używa na samookreślenie bardziej wymownego terminu, jakim jest Syn Człowieczy. Reakcja uzdrowionego człowieka na wiadomość o tym, że rozmawia z Synem Człowieczym jest zaskakująca. Jest to, bowiem reakcja człowieka w pełni wierzącego w bóstwo Jezusa: „On zaś odpowiedział: «Wierzę, Panie!» i oddał Mu pokłon” (J 9, 38). Zauważmy, że czasownik grecki *proskuneo*, przetłumaczony przez Biblię Tysiąclecia „oddać pokłon”, w rzeczywistości mówi nam o wiele

---

<sup>13</sup> Por. E. C. Hoskyns, *The Forth Gospel*, London 1947 s. 358: “If once it be assumed that a miracle proclaims the presence of a prophet, a miracle without parallel since the world began proclaims the presence of the Christ”. Rzeczywiście jednym ze znaków, na jakie oczekiwano w czasach mesjańskich było zgodnie z zapowiedziami wielkich proroków przywracanie wzroku niewidomym.

<sup>14</sup> Trzeba pamiętać, że określenie Syn Człowieczy u Jana, odmiennie niż to mamy u synoptyków, odnosi się w pierwszym rzędzie do Jezusa, nie tyle jako eschatologicznego Sędziego, lecz raczej jako do pośrednika komunikującego życie wieczne. Oczywiście idea eschatologicznego sądu sugerowana przez powyższe wyrażenie nie jest wykluczona, lecz jedynie schodzi na drugi plan. Por. J. L. Martyn, *History and Theology In the Forth Gospel*, Nashville 1979, s. 134; C. K. Barrett, op. cit., s. 364; R. Schanckenburg, op. cit., s. 253.



więcej niż jego polskie tłumaczenie. Leksykon Bauera do NT słusznie zauważa, że powyższy czasownik opisuje prostrację w geście adoracji w stosunku do osoby pochodzącej z nadprzyrodzonego świata. Takie miałyby być, zatem według Baura pierwotne znaczenie *proskuneo*, które z czasem rozciągnęło się także na oddawanie chwały „ubóstwianym” władcom.<sup>15</sup> Tego typu interpretację sugeruje także rzeczownik *Kyrios*, jakiego używa niewidomy w odniesieniu do Jezusa. A wiemy przecież, że tłumaczenie Biblii Hebrajskiej w wykonaniu LXX, stosuje tenże rzeczownik ilekroć napotka w tekście, niewypowiadalny dla Żydów tetragram imienia Bożego JHWH.

W. 39-41: Dialogując z Żydami Jezus wyjaśnia sens dokonanego znaku.

Sentencja otwierająca podsekcję w wersecie 39, jest konsekwencją historii opowiedzianej w wersetach 9, 1-38. Niewidomy od urodzenia człowiek, odzyskujący nie tylko fizyczny, ale i duchowy wzrok, jest symbolem łaski, ale i zarazem sądu (w stosunku opornych na zrozumienie znaku Żydów), jakie Jezus przynosi na świat.<sup>16</sup> Stwierdzenie Jezusa w wersecie 39: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą stali się niewidomymi, wydaje się pozostawać w sprzeczności z tym, co powiedział on nieco wcześniej: Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17). Słusznie zauważają egzegeci, że ta sprzeczność jest tylko pozorna. Jezus nie osądza, bowiem nikogo w czasie swojej ziemskiej misji. Przedstawia jedynie naukę, której odrzucenie przez słuchaczy jest już jakimś wstępnym sądem, ale sądem dokonywanym przez nich samych, poprzez ich własny upór. W konsekwencji możemy powiedzieć, że zarówno w 3, 17 jak i w 9, 39 Jezus nie mówi o sądzie eschatologicznym, to znaczy ostatecznym, lecz jedynie o sądzie doraźnym zainteresowanym oceną postaw ludzkich wobec słuchanego przez nich Słowa Bożego.<sup>17</sup> Ostatnie w tej perykopie stwierdzenie Jezusa, w wersecie 41, jest określeniem sytuacji Faryzeuszy. Upierają się oni ciągle i nie chcą zaakceptować ewidentnych znaków dokonanych teraz i wcześniej przez Jezusa. Za wszelką cenę chcą pozbyć się „konkurencji” w byciu

<sup>15</sup> Por. W. Bauer, W. Arndt, F. Gingrich, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Literature*, Chicago 1979, s.716. Identyczne stanowisko zajmuje R. Schanckenburg, op. cit., t. 2, s. 322-323.

<sup>16</sup> Por. G. Bornkamm, *Die Heilung des Blindgeborenen (J 9)*. *Geschichte und Glaube*, München 1971, t. 2, s. 71.

<sup>17</sup> Por. R. Bultmann, op. cit., s. 341-342: “This is the paradox of the revelation, that in order to bring grace it must also give offence, and so can turn to judgment. In order to be grace it must uncover sin; he who resists this binds himself to his sin, and so through the revelation sin for the first time becomes definitive”.



liderami, przewodnikami narodu izraelskiego. Ich grzech nie polega, więc nie na tym, że nie widzą, lecz na tym, że nie chcą widzieć, że odrzucają prawdę o Jezusie, która jest oczywista dla innych, nawet dla grzeszników. W ten sposób pozostają w ciemnościach i sami wydają na siebie wyrok grzeszności.<sup>18</sup>

#### 4. WNIOSKI KOŃCOWE.

Poprzez rozdział 9 Ewangelii Jana opisującej znak uzdrowienia niewidomego od urodzenia przewijają się dwa wątki, ściśle ze sobą powiązane. Są to: objawienie przyniesione człowiekowi przez Jezusa, o czym mowa w perykopie po raz pierwszy w wersecie 5, oraz *krisis* (gr. sąd), będący pochodną tegoż objawienia (w. 39). Oba te zagadnienia są równolegle rozwijane przez Ewangelistę w miarę rozwoju wydarzeń. Przy czym należy zauważyć, że zainteresowanie autora opisującego konsekwencje dokonanego przez Jezusa znaku przesuwają się stopniowo w kierunku *krisis*. Kładzie on, bowiem większy nacisk na przedstawienie reakcji ludzi, niż na opisywanie samego znaku uzdrowienia. Więcej też czasu poświęca on Jezusowi – „światłości świata”, ale tym razem z innej, można by powiedzieć dynamicznej perspektywy, a mianowicie z punktu widzenia skutków, jakie powoduje to „światło” przychodzące na świat.

Rzeczywistość *krisis* realizuje się w dwóch odmiennych postawach ludzkich, symbolizowanych zachowaniem niewidomego oraz jego sędziów, Faryzeuszy. Są to dwie przeciwstawne historie: nawrócenia oraz perwersji (zatwardziałości w grzechu). W pierwszym przypadku odzyskanie wzroku jest tylko początkiem całkowitego uzdrowienia, które jest tu przedstawione przez Jana jako proces dochodzenia do pełnej wiary w Jezusa. Uzdrowiony człowiek widzi początkowo w swoim dobroczyńcy „człowieka zwanego Jezusem”, o którym nie jest w stanie nic więcej powiedzieć (w. 11-12). Następnie jego spojrzenie sięga głębiej, bo oto w wersecie 17 nazywa Jezusa prorokiem, a w 33 mówi, że został On posłany przez samego Boga. Kulminacyjnym punktem tejże historii jest wyznanie wiary złożone w wersecie 37-38, kiedy to niewidomy dochodzi do pełnego poznania Jezusa, nazywając Go Synem Człowieczym, a następnie aż nawet *Kyrios*.

Z drugiej strony czytamy jednak o historii odrzucenia „światłości świata” i pozostawania w grzechu. Także i ta historia, symbolizowana tym razem przez postawę Faryzeuszy posiada swoje, oczywiście negatywne, „crescendo”. Oto, bowiem Faryzeusze ograniczający się początkowo do prostego stwierdzenia, że Jezus nie pochodzi od Boga (w. 16), chwilę później nazywają Go grzesznikiem (w. 24). Natomiast w wersecie 34 wyrzucając

---

<sup>18</sup> Por. J. Blank, op. cit., s.263.

niewidomego i stwierdzając jego grzeszność, odcinają jednocześnie od samego Jezusa, którego przecież w taki sam sposób nieco wcześniej ocenili. Widząc tego typu postawę Jezus ustosunkowuje się do niej stwierdzając: „«Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu, ale ponieważ mówicie: "Widzimy", grzech wasz trwa nadal” (J 9, 41).

W taki właśnie sposób Jan kontynuuje tematy zapowiedziane w prologu Ewangelii. W przypadku naszej perykopy koncentrując się na jednym z nich, a mianowicie na opisie działalności preegzystującego Logosu, który jest Światłością ludzi. Światło to nie będzie nigdy zgaszone przez siły ciemności (J 1,4-5) i do końca czasów będzie kontynuowało proces zbawienia.





Ks. Mariusz Konieczny  
WSD Siedlce

## STWÓRCZA MOC EWOLUCJI W TEILHARDYZMIE

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech chrześcijaństwa rodzącego się i rozpowszechniającego w basenie Morza Śródziemnego stanowiło wyobrażenie Boga jako Stwórcy wszechświata, odpowiedzialnego za wszystko co istnieje. Odrzucone zostały w tak pojętej koncepcji kreacyjnej wszelkie dualizmy przedstawiające świat jako rzeczywistość ciągłej walki między równo rozłożonymi mocami dobra i zła. Materia otrzymała nową jakość, została traktowana nie jako niezależne źródło cierpienia i grzechu, lecz jako dzieło Boga stwórcy. Zamiast być wiecznym w swym trwaniu, jak utrzymywało wielu greckich filozofów, kształtowany przez Boga wszechświat wyłaniał się w sposób stopniowy.

Ujęta w ramy chrześcijaństwa stwórcza relacja zachodząca między Bogiem a stworzeniem napotkała na zdecydowaną reakcję ze strony myślicieli utrzymujących poprzedni stan rzeczy. Manichejczycy IV wieku infantylizowali opis stworzenia świata znajdujący się w Księdze Rodzaju, odkrywając sprzeczności w tym opisie: pojawienie się świata przed powstaniem Księżyca i Słońca. Zarzuty wymienione przeciwko chrześcijańskiemu wyobrażeniu Boga jako stwórcy stały się inspiracją do rozwinięcia teologicznego ujęcia relacji stwórczej<sup>1</sup>.

Przenosząc się we współczesność, dostrzegamy podobny do omawianego wyżej problem: ewolucyjnego powstawania wszechświata. Akceptując tradycyjną chrześcijańską koncepcję stwarzania, jesteśmy w stanie odrzucić teorię ewolucji leżącą u podstaw znacznej części współczesnych nauk przyrodniczych. Za podstawę do tak przyjętej zasady mogą nam posłużyć teksty objawienia oraz całość światopoglądu chrześcijańskiego. Przeciwwagą dla tradycjonalizmu kreacyjnego w myśli chrześcijańskiej wydaje się być system stworzony przez Teilharda de

---

<sup>1</sup>Augustyn, *De Genesi ad Literam libri duodecim*, w: *Pisma Egzegetyczne przeciwko Manichejczykom*, wyd. w serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, tłum. J. Sudowski, Warszawa 1980, ks. 1, rozdz. 21.

Chardin. Dokonując refleksji nad ewolucjonizmem Teilharda de Chardin na samym początku, należy zwrócić uwagę jak problem niesprzeczności tych teorii traktowano w historii myśli, dając podstawy do stworzenia teorii ewolucjonistycznej.

## 1. PROCES EWOLUCJI STWÓRCZEJ W MYŚLI TEILHARDA DE CHARDIN

Już pierwsi filozofowie greccy odwoływali się do form wyjaśniania świata, które moglibyśmy uznać za ewolucjonistyczne w szerokim sensie. Stan rzeczywistości wcześniejszej (historia) był traktowany jako prostszy, tak że wyjaśnienie rzeczywistości przebiegało w dwojaki sposób: przez odniesienie tego co obecne do tego co przeszłe i tego co złożone do tego co proste. Ten ewolucyjny sposób wyjaśniania stanowił wynik bardziej ogólnej formy wnioskowania strukturalnego, zgodnie z którą właściwości ciał złożonych były tłumaczone przez odniesienie do jakiegoś podstawowego tworzywa, elementów składających się na konkretny byt<sup>2</sup>. Przekonanie, iż porządek rzeczy nie zawsze był taki jak obecnie, staje się fundamentem twierdzenia, że skoro znane nam ciała złożone powstały z prostszych elementów, to rodzaje przez nie reprezentowane powstały z tych elementów kiedyś w przeszłości. Na kształtowanie podobnych poglądów mogły mieć wpływ religie wschodnie ze względu na zawarte w nich często cykliczne koncepcje historii<sup>3</sup>.

Idea ewolucji była już akceptowana w świecie starożytnym, z jednej strony w kosmologiach naturalistycznych, takich jak jońska, z drugiej natomiast w religijnych wizjach świata, chociażby w wyobrażeniach stoików. Odkąd na scenie historii pojawiło się chrześcijaństwo, została rozpowszechniona myśl, według której wszechświat taki jak jest, mógł powstać w sposób stopniowy. Przedstawiciele myśli stoickiej i epikurejskiej nie mogli się zgodzić co do roli, jaką w procesie stawania się wszechświata pełni rozum i dusza, łączyła ich jednak zgodność w odrzuceniu dwóch modeli kosmogonicznych: eternalistycznego (Empedokles) oraz modelu posługującego się metaforą pracy rzemieślnika (Platon). Należy zaznaczyć, że nie istniała natomiast jeszcze żadna teoria ewolucji lub jakkolwiek opis tego, w jaki sposób mogłaby ona przebiegać, czy też jakie prawa regularności były wymagane do jej urzeczywistnienia. Poza doktryną Empedoklesa dotyczącą selektywnego przeżywania tych struktur, które są „przystosowane”, nie było jeszcze miejsca na pojawienie się dojrzałej doktryny. Istniały tu pewne argumenty cząstkowe podkreślające np. rolę

---

<sup>2</sup> Cz. S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 92.

<sup>3</sup> Por. E. Mc Mulin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1993, s. 6.

rozumu w tworzeniu porządku. Jednak czynnikiem skłaniającym ludzi do przyjęcia jednej z tych możliwości nie była argumentacja filozoficzna lub dane empiryczne, lecz wiara religijna<sup>4</sup>.

W spotykanych zwykle klasycznych ujęciach problemu więzi przyczyn wtórnych z Pierwszą Przyczyną akcentuje się różnice między sprawczym ich działaniem w ten sposób, że Pierwszej Przyczynie przypisuje się wpływ na istnienie bytu, natomiast w przyczynach wtórnych dostrzega się źródło zmian bytu już istniejącego<sup>5</sup>. Takie ujęcie, chociaż wynika z dążności do zachowania rzeczywistego i autonomicznego charakteru sprawczego przyczyn wtórnych w relacji do Pierwszej Przyczyny i do podkreślenia odmienności wpływu Przyczyny Pierwszej w porównaniu z dynamizmem przyczyn skończonych, trudne jest jednak do akceptacji. Przyjmując tę zasadę, zdaje się, że jest podważona fundamentalna dla metafizyki teza o radykalnej zależności w istnieniu i działaniu przyczyn wtórnych od sprawczego wpływu Pierwszej Przyczyny. Teza ta spełnia zaś istotną rolę w określeniu filozoficznych implikacji ewolucjonizmu. Jeśli bowiem nie traktuje się teorii ewolucyjnej z metodologicznego wyłącznie punktu widzenia, jako podstawy jednolitego tłumaczenia obserwacyjnie danych zdań o faktach wywodzących się z różnych dziedzin nauk przyrodniczych, lecz interpretuje jako ujmowany we właściwych przyrodoznawstwu kategoriach opis realnie zachodzących w świecie zmian, pojawia się natychmiast problem ontologicznych uwarunkowań owych zmian. Kluczową przy tym sprawą wydaje się być kwestia więzi przyczyn wtórnych ze sprawczym działaniem Pierwszej Przyczyny. Bez poprawnego ujęcia owej więzi rozwiązanie zagadnienia relacji przyczyn wtórnych z Pierwszą Przyczyną, a w konsekwencji zagadnienia ewolucji i stworzenia nie byłoby możliwe.

Zasady powyższe należy mieć na uwadze, gdy mówimy o idei ewolucji. Nie można zapominać, że historycznie pojawiła się ona jako idea związana z dziedzina przyrodoznawstwa i stanowiła teoretyczną podstawę tłumaczenia szeregu danych obserwacyjnych. Dlatego określenie charakteru poznania przyrodniczego powinno rzutować na rozumienie sensu ewolucji.

Termin ewolucja posiada znaczenie wieloznaczne, ujawnia się to wtedy, gdy staramy się określić to, na oznaczenie czego bywa stosowany. Przede wszystkim okazuje się, że używany jest na określenie dwóch zasadniczo różnych rzeczy. Najpierw odnosi się on do realnie zachodzących w przyrodzie procesów, następnie zaś stosuje się go do oznaczenia teorii

<sup>4</sup> E. Mc Mulin, *Ewolucja i stworzenie*, s. 14.

<sup>5</sup> M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 62 n.; Por. tenże, *Metafizyka*, Lublin 1970, s. 439; P. Overhagen, *Evolution der Organismen und christlicher Glaube*, „*Stimmen der Zeit*” 216(1958) s. 288–289; S. Kamiński, M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 72.

naukowej, dotyczącej tłumaczenia określonego zespołu zdań o faktach<sup>6</sup>. Między obu wymienionymi znaczeniami nadawanymi teorii ewolucji zachodzi istotna różnica. W pierwszym znaczeniu, jako realny proces w przyrodzie, ewolucja oznacza coś niezależnego od naukowych wyjaśnień. W drugim zaś, jako teoria lub teorie, służy przede wszystkim do powiązania w jedną logicznie uporządkowaną całość należących do różnych dziedzin przyrodoznawstwa twierdzeń o obserwacyjnie danych faktach, inspirując jednocześnie do poszukiwania nowych zjawisk, które w oparciu o nią można tłumaczyć<sup>7</sup>.

Można wyróżnić szereg zjawisk od siebie w zasadzie różnych, do których termin ewolucja bywa odnoszony i które traktowane są jako jego desygnaty. I tak np. terminem ewolucja określa się wszelkie zmiany stanowiące przedmiot obserwacji, które zachodzą w jakimś określonym czasie, niezależnie czy zmiany te mają charakter fizyczny, biologiczny, społeczny czy kulturalny. Ewolucja jest w takim rozumieniu synonimem szeroko pojętej zmiany. Inne bardziej zawężone znaczenia termin ewolucja ma w odniesieniu do określenia zmiany jako procesu kierunkowego. Ewolucją w tym znaczeniu określamy nie jakąkolwiek zmianę, lecz szereg zmian czasowo po sobie następujących i przynajmniej tym stosunkiem następstwa czasowego powiązanych ze sobą. Istotne dla tak pojmowanej ewolucji są dwa momenty: ciągłość zjawisk w sensie czasowym oraz określony kierunek ich przebiegu. Ten ostatni moment stanowi o różnicy między obu wymienionymi sensami nadawanymi terminowi ewolucja. Powyższe rozumienie tego terminu nie precyzuje jednak samego kierunku zachodzących zmian. A dla pełnego rozumienia ewolucji nie jest to sprawa bez znaczenia.

Kierunkowość zmian obserwowanych w świecie nie odnosi się bowiem tylko do procesów, których wytworem są struktury materialne coraz bardziej złożone i funkcjonalnie zróżnicowane. Kierunkowość odnosimy również do zmian związanych z rozproszeniem energii w kosmosie, o którym mówi prawo entropii<sup>8</sup>. Prawo to wyraża również ogólnie kierunek zachodzących w świecie zmian i dlatego też można mówić w ich kontekście o zmianach ewolucyjnych.

---

<sup>6</sup> L. Wciórka, *Ewolucja i Stworzenie*, s. 70.

<sup>7</sup> N. Wilsen, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*. Warszawa 1967, s. 31; Por. P. Overhagen, *Die Evolution der Lebendigen*, „*Stimmen der Zeit*“ 161(1958) s. 35; A. Haas, *Der Mensch. Zielgestalt der Evolution*, „*Stimmen der Zeit*“ 165(1960) s. 28; N. Rajmond, *La science de l'évolution*, Paryż, s. 187.

<sup>8</sup> K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Lublin 1998, s. 27; Cz. Nowiński, *Postęp w ewolucji biologicznej*. SF 8-9(1978) s. 219–223.



Ograniczając zakres terminu ewolucja do zmian o wyraźnie występującym charakterze, możemy wyróżnić kolejne modyfikacje znaczeniowe. Można mówić o drobnych, wciąż narastających ilościowo zmianach tej samej cechy prowadzących do nagłej zmiany jakościowej, polegającej na pojawieniu się nowej cechy. W takim właśnie znaczeniu rozpatruje ewolucję Teilhard de Chardin, mając na uwadze stopniowy, ilościowo określony wzrost organizacji materialnej, przechodzącej przez pewne momenty krytyczne, w których w ewolucyjnym układzie pojawiają się nowe właściwości: życie, psychizm, myśl refleksyjna<sup>9</sup>. Zdaniem Teilharda tak ujęta koncepcja ewolucji ukazuje, że w przestrzenno-czasowej rzeczywistości kosmosu to, co doskonalsze, następuje po tym, co jest mniej doskonałe. Proces ten nie jest modną koncepcją filozoficzną, lecz jest realną rzeczywistością wszechświata, którą jesteśmy w stanie ogarnąć doświadczeniem, wszystko się ustala i wszystko wzrasta w kolejnych fazach. Prawom ewolucji podlegają nie tylko elementy, ale także i całość kosmosu<sup>10</sup>.

Pierwotnie pojęcie ewolucji pojawiło się w zoologii, kolejno jednak zaczęła obejmować ona dziedziny sąsiednie i wreszcie ogarnęła całą rzeczywistość. Teilhard dochodzi do stwierdzenia, że nie tylko fizyka, zoologia, chemia stają się coraz bardziej ewolucyjne, lecz także temu procesowi podlega cała historia cywilizacji i historia pojęć<sup>11</sup>.

Ewolucji nie można utożsamiać z jakąś konkretną teorią naukową, albowiem oznacza ona, że świat jest fenomenem istniejącym w czasie, to znaczy, że świat znajduje się w trakcie narodzin, wzrostu, nieustannych przemian. Świat nie jest w tej konwencji rzeczą daną, doskonałą, lecz całym ciągiem rzeczy, które nieustannie się stwarzają. Ewolucja jawi się jako wyraz strukturalnego prawa, w myśl którego absolutnie nic nie może wkroczyć w nasze życie inną drogą jak tylko drogą narodzin. Czas i przestrzeń w procesie ewoluującego świata zbiegają się i wspólnie tworzą tworzywo wszechświata.

U źródeł ewolucji natury dostrzegamy pierwotną moc twórczą, powodującą stworzenie przez ewolucję. Bóg nakazuje rzeczom, aby same się stwarzały. Zdaniem francuskiego myśliciela, nie wolno rozdzielić nauki od

<sup>9</sup> Teilhard de Chardin, *Problem działania*, w: Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybór Mieczysław Tazbir, przekład J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 195–196.

<sup>10</sup> T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, Warszawa 1988, s. 15.

<sup>11</sup> B. J. Gawecki, *Dwie współczesne filozofie rozwoju*, w: M. Tazbir, *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, Warszawa 1973, s. 117–118; por. H. Von Ditfurth, *Evolutionäres Weltbild und theologische Verküung*, w: *Evolution und Menschenbild*, red. F. Kreuzer, R. Riedl, Hamburg 1983, s. 244–263; tenże, *Der Gottheit lebendiges Kleid Evolutionstheorie und Glaube*, w: F. Kreuzer im Gespräch mit Hoimar von Ditfurth, Kardinal Franz König, Arnold Keyserling, Wien 1982.



religii, bowiem ewolucja nie ma wymiarów czysto materialistycznych, lecz należy raczej mówić o ewolucji spirytualistycznej, ewolucji ducha<sup>12</sup>. Wizja kosmosu, jaką nam ukazuje Teilhard, jest na wskroś dynamiczna, cały wszechświat posiada swoją historię, początek, rozwój i kres, przeszłość i przyszłość, jest procesem ciągłego stawania się<sup>13</sup>. Z powyższym stwierdzeniem związane jest sedno pojęcia ewolucji w myśli teilhardowskiej, jako realizowanie się w czasie stałej tendencji materii do tworzenia się układów coraz bardziej skomplikowanych, proces tworzenia jedności z wielości, porządku z chaosu<sup>14</sup>.

Ewolucja odbywa się według Teilharda nie w sposób ciągły, lecz skokowo. Co pewien czas rodzi się nowa jakość, układ o wyższej organizacji, w wyniku czego linia ewolucji miałaby kształt schodkowy. Kolejne etapy rodzenia się świata wypływają z siebie organicznie<sup>15</sup>. Posługując się zdobyczami fizyki, Teilhard ukazuje mechanizm powstawania schodów nowego rzędu: „Gdy namnoży się dostateczna liczba schodów nowego rzędu, które mogą się stać kolejnymi elementami wyższego złożenia, wtedy podnosi się temperatura, wprowadzająca materię w stan krytyczny i rodzi się stan wyższego rzędu”<sup>16</sup>. Przyjąwszy raz mechanizm genety poprzez zagęszczanie się i stan krytyczny, rozciąga to francuski ewolucjonista na cały wszechświat oraz na powstanie człowieka<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Teilhard de Chardin, *Serce materii*, w: Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 320 („Bóg świeci u szczytu materii, której fale przyniosły mu ducha”).

<sup>13</sup> Teilhard de Chardin, *Refleksja a energia*, w: Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 381–382.

<sup>14</sup> WP 1965, s. 283; Por. Cz. S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972; Tenże, *Teilhardowska wizja dziejów*, s.17–47; J. Bielawski, *Teilhardowska wizja dziejów*, „Więź” 5(1976) s. 6n; M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1992.

<sup>15</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen Człowieka*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata, Pisma*, t. 3, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 117–120; tenże, *Wizja Przeszłości*, w: tamże, s. 233–234; WP 1965, s. 283.

<sup>16</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen Człowieka*, w: PS 3, s. 68.

<sup>17</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, w: PS 3, s. 67 n. „Jeśli chcemy uwzględnić człowieka w rzeczywistym obrazie świata, to definiując go musimy przede wszystkim wskazać na tę właściwość, że stoi on na czele ruchu pociągającego istoty zorganizowane ku zwiększonym możliwościom poznania i działania. Z tego tytułu przed pojawieniem się człowieka cała grupa wyższych naczelnych zajmowała szczególne miejsce w przyrodzie. Wyparł ich jednak człowiek i tak bardzo wyprzedził wszystkie otaczające go istoty żywe, że samotnie zajmuje czołowe miejsce. Nie wystarczy bowiem stwierdzić, że fenomen człowieka to czoło pochodzący życia. Aby go w pełni ocenić, trzeba zrozumieć, że nawet w tej pierwszej linii, jego pojawienie się oznaczało początek zupełnie nowej fazy.”

Całość ewolucji w myśli Teilharda osiąga postać spirali o sukcesywnych kręgach ruchu ku pewnemu punktowi fizykalnemu, zwanemu punktem Omega. Poszczególne kręgi nie dadzą się odseparować, gdyż stanowią całość, której ukoronowanie jest w punkcie Omega<sup>18</sup>.

Wyraźnie można dostrzec, że ewolucja teilhardowska jest zupełnie inną koncepcją, aniżeli przyjęło się potocznie uważać. Pomimo różnych nazw, jakie przyjmuje omawiany autor na określenie poszczególnych etapów stawania się rzeczywistości, uchwycimy istotę zjawiska, jeśli całości przemian, wszystkim etapom łącznie przyznamy jedną nazwę, „kosmogenezę”. Takie uogólnienie pozwala na wydobywanie logiki procesu, który nazwano ewolucją.

Historia kosmosu składa się według Teilharda z etapów, które oddzielone są od siebie „progami” wyznaczającymi nowe jakości w dziejach ontogenezy. Główne kręgi stanowiące zarazem fazy ewolucji powszechnej można określić następującymi terminami:

– Kosmogenezę, rodzenie się Wszechświata z pramaterii, mnogości, traktowana jest jako punkt wyjścia całej ewolucji

– Geogenezę, to proces łączenia się atomów, łączenia się struktur atomowych w minerały, kształtowanie się planet, gwiazd, galaktyk. Jednakże scalanie się świata szło także w kierunku „mikro”, tworząc elementarne a później bardziej złożone cząstki materii: atomy, drobiny, komórki itp. (prewitalizacja)

- Biogenezę, dała początek biosferze. Jest to drugi po Geogenezie krytyczny punkt kosmogenezy. Biosfera w rozumieniu Teilharda to dynamiczna, zmienna powłoka, w której spowita jest Ziemia i troposfera, a więc najniższa warstwa atmosfery. Nie może więc być mylnie pojmowana w sposób statyczny jako zewnętrzna sfera kuli ziemskiej zamykająca w sobie życie<sup>19</sup>. Zdaniem Teilharda obserwacje biosfery wskazują na ciągłość zmian zachodzących w kosmosie oraz potwierdzają ontologiczną łączność zachodzącą pomiędzy przyrodą nieorganiczną a ożywioną. Przyjmując poglądy Francesco Rediego, Lazzaro Spallanzanigo i Louisa Pasteura, stwierdza, że biogeneza to powstawanie i rozwój życia na podłożu kosmiczno-geologicznym (witalizacja).
- Psychogenezę, ukazanie się świadomości prostej, zwłaszcza zwierzęcej (psychizacja życia).
- Antropogenezę, hominizację życia, pojawienie się ludzi jako twórców o świadomości wyższej, refleksyjnej. Antropogeneza jest przedłużeniem na

<sup>18</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 19.

<sup>19</sup> Teilhard de Chardin, *Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji zoologicznej ludzkiej*, w: Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybór Mieczysław Tazbir, przekład J. i G. Fedorowscy. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 34.



wyższym poziomie etapów omówionych wyżej rozwoju kosmosu. Omówione etapy rozwoju były punktami krytycznymi, niezbędnymi, ale też niejako wstępnymi do pojawienia się głównego wydarzenia w dziejach kosmosu, jakim była refleksja. Antropogeneza trwa i dalej się rozwija, gdyż możliwości rozwojowe człowieka są nieograniczone<sup>20</sup>. (hominizacja życia)

- Noogeneza, wyłanianie się sfery myślącej. W trakcie jej kształtowania tworzyły się plemiona, narody, zbiorowości ludzkie. Wprawdzie noosfera zaczęła kształtować się paralelnie do antroposfery, to jednak w pierwszym swym okresie dotyczyła ona nie zbiorowisk ludzkich, lecz jednostek. Po wyczerpaniu się możliwości ewolucyjnych podmiotów, ludzkość zaczęła generować noogenezę właściwą, określaną przez Teilharda hominizacją drugiego stopnia<sup>21</sup>. Cechą charakterystyczną tego etapu noogenezy jest ponadindywidualny, zespołowy wysiłek intelektualny, który owocuje procesem wytwórczym, organizatorskim, technicznym.
- Chrystogeneza, tworzenie się szczególnego zespolenia ludzkości z punktem Omega - Chrystusem. (Chrystyfikacja życia)
- Teogeneza, niekiedy utożsamia się ten element ewolucji w części z Chrystogenezą, jest to proces odwiecznego rodzenia się jedynego Boga w trójności Osób (diwinizacja życia)<sup>22</sup>.

Teilharda szczególnie interesował kierunek kosmogenezy i jej przyszłość. Rozważając te zagadnienia, zdecydowanie odrzucał poglądy myślicieli, którzy wyobrażali sobie i kreowali kosmogenezę jako bezwładną ruchliwość pociągającą za siebie rozproszenie lub likwidującą chaos pierwotny. Był również przeciwny twierdzeniom akcydentalistów, którzy wszelkie wydarzenia traktowali jako przypadkowe, niedeterminowalne przez inne wydarzenia wcześniejsze. Obcy wydaje się być Teilhardowi również platońsko-arystotelesowski finalizm, zgodnie z którym forma wewnętrzna przedmiotu ukierunkowana jest na osiągnięcie właściwego każdemu przedmiotowi celu<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. Z. Łołyś, *Teilhardowska wizja postępu*, s. 18.

<sup>21</sup> Niektórzy współcześni komentatorowie myśli Teilharda etap noogenezy określają terminem humanizacja życia, a nie jak zostało użyte hominizacja drugiego stopnia. Por. Cz. S. Bartnik, *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie*, Lublin 1972, s. 36–37; tenże, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 19; D. Z. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000, s. 156; W. M. Fac, *Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin*, Lublin 2000, s. 195 n.

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin, *L'atomisme de l'esprit*, w: 1941 *Oe T. VII*, s. 41–47; Tenże, *Trois choses que je vois*, w: 1948 *Oe T. XI*, s. 170.

<sup>23</sup> Teilhard de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej*, w: P. Teilhard de

Według Teilharda cały proces kosmogenezy jest wyznaczony przez główną oś „złożoność–świadomość”. Tak pojęta koncepcja kosmogenezy posiada dwa oblicza: pierwsze z nich obrazuje proces zwijania się, pod wpływem grawitacji, rozproszonej materii kosmicznej w galaktyki, drugie to kosmogeneza biologiczna<sup>24</sup>. U Teilharda oś kosmogenezy wiedzie nie tyle od „nieskończenie małego” do „nieskończenie wielkiego”, lecz bardziej od najprostszego do nieskończenie złożonego. Kosmogeneza biologiczna w kontekście antropogenezy astronomicznej różni się tym, iż wiedzie ona wprost ku duchowi. W tym przypadku wszelka ontogeneza jest tylko nieskończenie małym elementem kosmogenezy zmierzającej ku maksymalnemu wzrostowi świadomości. Każda cząstka bytu w trakcie kosmogenezy odgrywa czasowo rolę suwerennego mikrocentrum, jednakże w ostateczności przeważa w bycie kosmiczna zbieżność. Wynikiem jej jest sytuacja, że owe suwerenne centra wzajemnie się zbliżają, łącząc się w większe centra jakościowo nowe. W przyszłości zaś skupią się w „Ostatecznym Centrum” całej kosmicznej rzeczywistości w Bogu – Omedze<sup>25</sup>.

Tak pojęty proces stawania się wszechświata, przez ciągle ewoluujące tworzywo świata napotkał na gorącą krytykę ze strony uprawiających tradycyjną metafizykę. Zarzuty zostały skierowane w kierunku niesprecyzowanej relacji Boga–Stwórcy względem stwarzanego świata<sup>26</sup>. Problem ten jest kluczowym w chrześcijańskim rozumieniu kosmogenezy, dlatego należy poświęcić mu szczególną uwagę.

---

Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, t. 3, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 341.

<sup>24</sup> Por. T. Rylska, *Ewolucja ludzkości według Teilharda de Chardin*, „Znak” 3(1968) s. 290–293; Z. Kolys, *Teilhardowska wizja postępu*, s. 18.

<sup>25</sup> Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli. Od Kosmosu do Kosmogenezy*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek, Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 272.

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Aspekty filozoficzne teorii ewolucji*, „Znak” 1960 nr 6, s. 798; K. Klósak, *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak” 1960, nr 2–3, s. 258–260. Mieczysław A. Krąpiec twierdzi, że panpsychizm Teilharda jest niemożliwy do przyjęcia, gdyż uwidaczniają się w jego systemie sprzeczności, zachodzące pomiędzy nieskończonością pramaterii a ewolucją. Krąpiec, akceptując tomistyczną metafizykę odrzuca możliwość zmiany czegoś absolutnie niezłożonego w bardziej złożone, bez interwencji zewnętrznej przyczyny sprawczej. K. Klósak zarzuca Teilhardowi, iż zgodnie z jego systemem pierwsze formy życia preegzystowały zawsze w formie zarodkowej. Tymczasem jedyną przyczyną sprawczą życia zdaniem Klósaka jest Bóg.



## 2. BÓG PROCESU ZMIAN EWOLUCYJNYCH

Teilhard sam określił swój system ewolucyjny jako "panchrystyczny"<sup>27</sup>. Jednakże jego system odbiegał od systemów o tym nachyleniu znanych w dziejach filozofii. Do panteizmu zalicza się system stoicki, odrzucający transcendencję Boga, pozbawiając Go jedności z duchem, ideą lub czystą myślą. Dla stoików sam świat posiadał boski charakter i posiadał cechy boskie, był: nieskończony, ożywiony, działający rozumnie, kierujący się autonomicznymi prawami<sup>28</sup>. Podobne poglądy odnajdujemy w myśli Alamyka z Bène, Dawida z Dimond i Giordano Bruno. Inną formą panteizmu jest pogląd, według którego Bóg jest jedną substancją, jedną rzeczywistością, obserwowany świat jest sposobem istnienia Boga, całkowicie się w nim zawiera. Jednakże Bóg, wychodzi poza świat zachowując tym samym swoją odrębność. Pogląd ten przypisywany jest: Plotynowi, Janowi Szkotowi Eriugenie i Mikołajowi z Cuzy. Dla myśli Teilharda obcym jest także teizm solipsystyczny, który zakłada, że świat zawiera się immanentnie w Bogu<sup>29</sup>.

Chociaż Teilhard wyraźnie stwierdza, że jego Bóg jest „wszystkim we wszystkich”, to jednakże jego panteizm radykalnie różni się od ukazanych wyżej form panteistycznych. Zasadnicza różnica, którą zakłada Teilhard, polega na tym, iż jego Bóg jest nie tylko Bogiem immanentnym, lecz także transcendentnym<sup>30</sup>. Prawdą jest, że Teilhard mówi o Bogu: „Bóg jest tak mocno wtopiony w świat widzialny, że nie można Go odeń oddzielić nie niszcząc fundamentów Wszechświata”<sup>31</sup>, jednak to tylko część zagadnienia omawiającego relacje Boga i ciągle stającego się stworzenia. Bóg bowiem w części centralnej jest transcendentny, niezależny od ewolucji,

---

<sup>27</sup> Teilhard de Chardin, *Dwie przeciwstawne odmiany duchowości*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 256. Przede wszystkim jest rzeczą oczywistą, że chrystianizm dążąc do równowagi, zawsze ze względów strukturalnych zmierza ku duchowi jedności i syntezy. W końcu Bóg jest wszystkim we wszystkich, w atmosferze czystej miłości. W tej znakomitej definicji panteizmu zróżnicowania wyraża się jednoznacznie sama substancja nauk Jezusa.

<sup>28</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 131.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 138–139.

<sup>30</sup> Teilhard de Chardin, *Dwie przeciwstawne odmiany duchowości*, PS 3, s. 256; Tenże, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, Pisma, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 362.

<sup>31</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen ducha*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*. Pisma, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 155–162.



bytuje samoistnie poza czasem i przestrzenią. W tej perspektywie transcendentny Bóg, określony punktem Omega, staje się równocześnie biegunem spójności bytu, Pierwszym Poruszycielem<sup>32</sup>.

W systemie teilhardowskim Bóg wchodzi w byt, jednak w swej istocie, w tym co w Nim najbardziej boskie, tkwi On ponad bytem, ponad czasem, przestrzenią, jako doskonały, niezmienny Absolut. W rzeczywistości w panteizmie teilhardowskim nie zachodzi utożsamianie się Boga ze światem. Bóg uczestniczy w świecie nie na sposób osobowy, lecz za sprawą obiektywnych praw, które nadał bytowi. Panchrystylizm uwidacznia się w tym, że wszystko to, co w bycie istnieje, podporządkowane jest transcendencji. Na podstawie owego twierdzenia, Cz. Bartnik stwierdza, że cały byt, a nie tylko Bóg–Omega jest godzien miłości i adoracji<sup>33</sup>. Teilhard w swej koncepcji „Boga ewolucji” stara się pogodzić dwie przeciwstawne rzeczywistości transcendencję i immanencję. Bóg transcendentny jest bytem nieskończonym, niezmiennym, wszechmocnym, wiecznym, nadającym światu sens i cel istnienia. Bóg immanentny przenika świat, pośrednio uczestniczy w bycie, chociaż nie jest połączony z bytem fizycznie, to oddziałuje na niego za pośrednictwem swego prawa. Panteizm reprezentowany przez Teilharda to właściwie enpanteizm, czyli panteizm konwergencyjny oparty na Chrystusie. To system oparty na jedności Omegi świata naturalnego i zarazem Omegi świata nadprzyrodzonego<sup>34</sup>.

Chcąc zobrazować działanie tak pojętego Boga w doczesności, Teilhard nie posługuje się zaczerpniętym z tradycyjnej teologii terminem stworzenie, lecz wprowadza pojęcie twórczej transformacji. Oznacza ono, iż działanie Boga posiada charakter ciągły. Działalność stwórcza Boga nie oznacza, że w ewolucji pojawia się absolutna, prawdziwa nowość bytu. Ostatecznie Teilhard skłania się ku przyjęciu tezy, iż nie można przyjąć i utożsamiać stwórczego działania Boga z jakąś zewnętrzną interwencją. Byłoby to niezgodne z całkowitą ciągłością naturalną oraz z rozumną spójnością doczesności. Teilhard opowiada się raczej za fizycyzmem, przyjmował, że byty i wydarzenia łączą się fizycznie na podstawie wewnętrznego prawa jedności, a nie według jakiegoś zewnętrznego planu<sup>35</sup>.

Bóg Teilharda jest zarówno punktem Alfa – początkiem, jak i punktem Omega – celem całej ewolucji wszechświata. Opis stworzenia świata przez Boga w myśli teilhardowskiej oparty jest na wizji mnogości i wielości. Na podstawie przyjętej zasady stwierdza on, że z bytu pierwotnego przez sam fakt, że się on jednoczy, by istnieć, oddziela się na

<sup>32</sup> Teilhard de Chardin, *Fenomen ducha*, PS 1, s. 155–162.

<sup>33</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 187–189.

<sup>34</sup> G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 166.

<sup>35</sup> Teilhard de Chardin, *Note sur l'essence du Transformisme*, Paris 1935, s. 1–4.





antypodzie jego samego czysta mnogość, nicość stwarzana, która jest jedynie możliwością bytu<sup>36</sup>. Na początku istniały dwa bieguny bytu: Bóg i mnogość. Zdaniem Teilharda, Bóg był całkowicie sam, gdyż mnogość dzieląca się własnymi siłami nie istniała: „Powoli jednak, pod naporem faktów, dostrzegam jak skala wartości odwraca się. Świat wiąże się w całość nie od dołu, lecz od góry. Nie ma nic tak na pozór niestałego jak syntezy stopniowo wytwarzane przez życie. A jednak ewolucja podąża w kierunku tych kruchych struktur i nigdy się nie zawraca. Kiedy wszystko inne przeminie, przeszedszy w stan koncentracji bądź rozproszenia, pozostanie jedynie duch”<sup>37</sup>.

Stwarzanie świata podlegało więc kondensacji, koncentracji, zjednoczeniu wielości przez Boga. Poprzez akt stwarzania byt absolutny dopełnia samego siebie i doprowadza do zakończenia procesu zmian ewolucyjnych. Historia kosmogenezy, biogenezy i antropogenezy staje się w myśli Teilharda rezultatem syntezy dążącej do kształtowania się całości coraz bardziej złożonych, bardziej ożywionych i coraz bardziej świadomych. Na końcu owego procesu jednoczenia powstanie ludzkość zjednoczona, ale respektująca różność elementów indywidualnych. Ów szczyt złożoności i personalizacji to absolutna świadomość, to punkt Omega, centrum praisntniejszą i transcendentne, czyli Bóg.

Teilhard, opierając się na poglądach naukowego transformizmu, tworzy ewolucjonizm spirytualistyczny, bardziej prawdopodobny aniżeli ewolucjonizm materialistyczny: „Jakby pod wpływem magicznego zaklęcia, nasz lek przed materią i przed człowiekiem ulega przeobrażeniu, przemienia się w pokój i ufność, a nawet w egzystencjalne umiłowanie. Nareszcie, wydobyliśmy się z labiryntu. Znaleźliśmy ratunek na bolesny niepokój. Jesteśmy wyzwoleni. A wszystko to dlatego, że świat ma Serce”<sup>38</sup>. W toku swej analizy Teilhard uzależnia materię i życie od myśli, która w nich tkwi i której są podporządkowane. Myśl ta przez ostateczne skupienie się i zjednoczenie osobowości ludzkich w jednej refleksji zbiorowej osiąga stan finalny, punkt Omega.

Wszechświat zbiera się więc i „zwija w sobie”, nie poprzez energię mechaniczną, lecz mocą spirytualizmu, mocą energii duchowej. Przedstawione powyżej założenia implikują trzy możliwe sposoby pojmowania ewolucyjnej koncepcji Teilharda de Chardin. Każda z postaci

---

<sup>36</sup> Teilhard de Chardin, *L'Union creatrice*, Oe T. XII, s. 169–197.

<sup>37</sup> Teilhard de Chardin, *Jaka jest moja wiara*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybór M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, T. 3, s. 32–33

<sup>38</sup> Teilhard de Chardin, *Zjawisko kontr-ewolucji w biologii człowieka*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*. Pisma, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 219.

ewolucyjnego świata zakłada jednocześnie odmienny sposób pojmowania przez niego Boga: neutralny, spirytualistyczny i naturalistyczny.

Ukazując problem relacji stwórczych pomiędzy Bogiem a światem, w którym człowiek zajmuje znaczącą rolę, należy wskazać w możliwie prosty sposób, jak Teilhard ujmuje punkt Omega – Boga.

W swojej ewolucyjnej koncepcji świata zwraca on szczególną uwagę na Boga rozpatrywanego jako punkt Omega, jako powszechne centrum stawania się. Mówiąc o obliczu ewolucyjnym Boga, wymienia Go w procesie powszechnej ewolucji jako ostatni człon i uwieńczenie tego procesu. Bóg wychodzi ze wzrastającej świadomości zbiorowej z noosfery jako biegun świadomy świata. Nie wynika z powyższych słów, jak mniema A. Niel, że Teilhard pragnie stworzyć nie kosmogenezę, lecz genezę samego Boga<sup>39</sup>. Cała wizja teilhardowska może znaleźć pełne swoje uzasadnienie dopiero wtedy, gdy uznamy istnienie punktu Omega. Pozbawiając ją rzeczywistości istniejącego Omega, cały system zostaje pozbawiony istotnych elementów: eschatologicznego, mistycznego i spirytualistycznego<sup>40</sup>.

Teilhard zdawał sobie sprawę, że jego rozumienie stworzenia może sugerować analizującym przedstawione poglądy, istnienie bliżej nie określonego substratu, materię służącą Bogu jako punkt wyjścia do stwórczej działalności oraz konieczności stworzenia. Jakby istniała interesowność Boga w stworzeniu, zakładająca przekreślenie darmości stworzenia, co podkreśla mocno w swym przekazie Objawienie: „U dolnego kresu rzeczywistości, pisze Teilhard, całkowicie poza naszym zasięgiem, odkrywamy ogromną mnogość, całkowite zróżnicowanie, któremu towarzyszy zupełny brak jakichkolwiek przejawów jedności. W gruncie rzeczy taka absolutna mnogość byłaby nicością, nigdy nie istniała. Jest to jednak kierunek, skąd dla nas wyłonił się świat, ukazuje się nam jakby powstający z mnogości, przesiąknięty mnogością, ociekający mnogością. Lecz już wówczas, skoro coś istniało, proces jednoczący trwa!”<sup>41</sup>. Wielość objawia się jako niezmierny cień doskonałej jedności Boga. Jedność Stwórcy jest wieczna, chociaż zależna, stwarza możliwość dopełnienia się Boga w działaniu ad extra<sup>42</sup>. W dziele zatytułowanym: *Place de la Technique*

<sup>39</sup> Por. A. Niel, *Teilhard de Chardin et la crise contemporaine, "Preuves"* (1957) nr 71, s. 44.

<sup>40</sup> T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, s. 87.

<sup>41</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek. Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 117–118.

<sup>42</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 121. Duch zachowuje spójność udzielając spójności. Jego czystość i bogactwo są związane z zorganizowaną mnogością, która scala i zamyka w sobie. Czystość duchowego wierzchołka danego bytu jest proporcjonalna do wielkości jego materialnej podstawy.



dans une biologie generale de l'Humanite z 1947 r. Teilhard postawił bardzo śmiałą tezę odnoszącą się bezpośrednio do Boga stwarzającego. Według niego Bóg musiał stworzyć świat, konieczność ta wynika z potrzeby dopełnienia się, jakby ukończenia się Boga w stworzeniu<sup>43</sup>. Tezę tę będzie Teilhard ponawiał aż do końca swojego życia. Oznaczała ona, iż Bóg od wieków, a więc od zawsze widział świat w Jezusie Chrystusie. Stworzenie i Wcielenie nosło za sobą doświadczenie i dopełnienie się Boga, jednak nie w Jego Boskiej istocie, lecz w procesie jednoczenia.

W powyższych stwierdzeniach francuski myśliciel pragnął ukazać świat nie jako niepotrzebny dodatek. Bóg stwarza świat, gdyż potrzebuje go. Sam akt stwórczy w rozumieniu Teilharda to owoc refleksji Boga na zewnątrz siebie. W odwiecznej kontemplacji swojego metafizycznego zjednoczenia Bóg dostrzegł możliwość powtórzenia procesów Trynitarnych. Miały one polegać na powstawaniu nowego systematycznego istnienia w doskonałej, absolutnej jedności<sup>44</sup>. Obok tak nowatorskich tez o charakterze teologicznym, znajdujemy również stwierdzenia, że stworzenie nie dodaje nic do istoty Boga, może On obyć się bez świata, bez człowieka<sup>45</sup>. Tak sformułowanymi tezami Teilhard zaznacza transcendencję i samowystarczalność Boga, broniąc się przed zarzuconym mu panteizmem.

W drodze osiągnięcia doskonałości stwórczej Teilhard dostrzega działanie Chrystusa, który według zamysłu Boga, o którym zostało powiedziane wyżej, staje się zasadą ewolucyjnego ruchu. W myśli teilhardowskiej Chrystus jako Głowa stworzenia staje się szczytem stożka całej historii. Naukę o Chrystusie jako centrum i zasadzie stwórczej ekonomii można określić klasycznym chrystocentryzmem świata. Jednak „centrum” u Teilharda rozumiane jest dość szeroko. Chrystus jest jakimś fizycznym centrum, środkiem dążenia procesów, jakimś najwyższym i najbardziej wspólnym dla wszystkich płaszczyzn punktem stawania się. Jednakże, jak dostrzega L. Scheffczyk, chrystocentryczność oznacza nie tyle przyczynowość sprawczą Chrystusa, co raczej otrzymanie przez Niego specyficznej „formy Chrystusowej”<sup>46</sup>. Naczelną kategorią chrystologiczną w myśli teilhardowskiej jest Chrystus jako Omega. Kategoria sięgająca

---

<sup>43</sup> *Oe. T. VII*, s. 155–158.

<sup>44</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, *PS 1*, s. 115–120; Tenże, *Chryścianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 145; Tenże, *Działanie i Aktywizacja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys Wszechświata personalistycznego. Pisma*, wybrał M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, T. 2, s. 177–180.

<sup>45</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, *PS 1*, s. 115–120; Tenże, *Chryścianizm, a ewolucja*, *PS 3*, s. 146; Tenże, *Działanie i Aktywizacja*, *PS 2*, s. 178.

<sup>46</sup> L. Scheffczyk, *Die Christogenese Teilhard de Chardin der kosmische Christus bei Paulus*, „*Tübinger Theologische Quartalschrift*“ 143(1963) s. 136–147.

w przekaz Objawienia wskazuje, że Jahwe i Chrystus występują jako „Pierwszy i Ostatni”, Początek i Koniec, Przyszłość i Przeszłość<sup>47</sup>. Teilhard zaczerpnął z tej idei myśl, iż sam proces ewolucji posiada jakiś początek i jakiś kres. Poszedł jeszcze dalej, wskazując, iż jest poddany najwyżej zasadzie osobowej, rozumnej, wolnej, immanentnej i zarazem transcendentnej w stosunku do naturalnych dziejów. Podkreślił, że u kresu i szczytu ewolucji stoi Chrystus<sup>48</sup>.

Chrystus jako Omega, działając od strony kresu dziejów, przyciąga stwórczo ku sobie wszystkie zjawiska, fakty oraz procesy twórcze. Kategoria Chrystusa zastosowana do koncepcji ewolucji oznacza ciągle stający się proces, który rozpoczyna się na początku rzeczywistości i przyspiesza pod Koniec, zbliżając się do punktu doskonałości stwórczej Omega. Ostatecznym rezultatem zjednoczenia się ewoluującej rzeczywistości w Bogu, w ujęciu teologicznym, jest „pleroma”, pełnia, w ujęciu Teilharda jest to pełnia stwórcza: „U kresu stwórczego wysiłku, gdy wszystkie wybrane moce Wszechświata zostaną wtopione w Bóstwo przez Chrystusa, Chrystus wtedy przez pełnię swego bytu indywidualnego, swego Ciała mistycznego i swego Ciała kosmicznego będzie w sobie samym Jerozolimą Niebieską, nowym światem, gdzie początkowa Mnogość ciał i dusz – przewyciężona będzie zamknięta w Jedności, która tę mnogość uczyni rzeczą duchową”<sup>49</sup>.

Pleroma jest wzrastającym skutkiem oddziaływania Jezusa zmartwychwstałego, ruchem zstępującym z góry, samoudzielaniem się Chrystusa, który tym samym dziejom całego wszechświata nadaje wymiar eschatyczny. Jednocześnie plerominacja oznacza także wstępujący ruch aż do ostatecznej jedności z Bogiem. W sumie w pleromie dokonuje się obustronne dopełnienie świata i dziejów w Chrystusie oraz Chrystusa w świecie i jego dziejach. Na tej drodze obustronnych dopełnień następuje jedność finalna stworzeń ze stwórcą: „Pleroma to misteryjna synteza Niestworzonego i Stworzonego, to wielkie dopełnienie Wszechświata w Bogu”<sup>50</sup>. Byt pozahistoryczny łączy się nierozdzielnie z bytem historycznym, Chrystus dokonuje i spełnia wszystko, a świat dokonuje i spełnia Chrystusa, tak, że Bóg „dokańcza się”, dopełnia w pewien sposób w pleromie. „Gdyby nie stworzenie świata, czegoś, jak się zdaje brakowałoby Bogu rozważanemu w całej pełni, nie tylko Jego bytu, ale i aktu zjednoczenia. Stworzenie jest więc dla Boga na mocy samej definicji jednoczeniem się ze swym dziełem, czyli angażowaniem się w taki czy inny sposób w świat poprzez Wcielenie, [...] Stworzenie, Odkupienie. W tym świetle te trzy tajemnice stają się

<sup>47</sup> Zob. Iz. 41, 4; 44, 6; 48, 12; Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13.

<sup>48</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 208.

<sup>49</sup> Teilhard de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 430.

<sup>50</sup> Teilhard de Chardin, *La pas de attendue*, 1940 Oe T. XI. s. 106.



w nowej Chrystologii trzema aspektami jednego, głębokiego procesu, czyli czwartej tajemnicy. Aby je wyraźnie odgraniczyć od trzech pozostałych, nazwijmy ją tajemnicą stwórczego jednoczenia świata w Bogu, czyli pleromizacją<sup>51</sup>.

W stworzenie angażuje się cały byt Boży, który wyzwala mnogość stwarzalną, a następnie dokonuje unifikacji stwórczej, sam siebie wyrażając. Dlatego stworzenie możemy określić terminem ciągłe, gdyż ono raczej wzmagą się, dopełnia się, w końcu staje się coraz bardziej stworzeniem. Dokonuje się tak pojęty proces stwarzania pod wpływem przyciągania punktu Omega. Można więc stwierdzić, że Chrystus jest stwórcą wszelkiej rzeczywistości, twórcą uniwersalnej ewolucji<sup>52</sup>.

Chrystyfikacja w myśli Teilharda zdaje się być przede wszystkim czynnością samego Boga, który stwarzając dopełnia swego Syna, Bóg stwarza Chrystusa poprzez ewolucyjne stworzenie świata. Dlatego chociaż śmiało, ale prawdziwie zdaje się stwierdzenie, że stworzenie świata i jego dziejów jest tworzeniem przez Boga Chrystusa i Jego życia. Chrystyfikacja w dalszym znaczeniu jest w pewnej mierze także czynnością ludzką, o ile człowiek staje się miejscem oraz narzędziem „uchrystusowienia” świata. Chrystogeneza jest najwyższym religijnym szczeblem ewolucji, ściśle związana z całą historią tworzącego się kosmosu, jej korzenie tkwią w kosmogenezie, a bezpośrednio przygotowuje się w antropogenezie.

Trzy wielkie etapy historii zbawienia: stworzenie, wcielenie i odkupienie stanowią zdaniem Teilharda jeden, rozwijający się w historii akt, jedną tajemnicę tego samego Boga. Tak więc owe trzy akty objawiające się w historii Boga są tajemnicą wiążącą Stwórcę ze światem unifikującym się<sup>53</sup>. W perspektywie obrazu dynamicznego powstawania świata trzy wielkie tajemnice Bożej aktywności stają się jednym wielkim procesem Chrystogenezy. Są one koekstensywne trwaniu całego świata, uzupełniającymi się obliczami tego samego działania Boga.

Wszehobecność Boga we wszechświecie Teilhard utożsamiał z Jego działaniem w procesie ewolucyjnym, wynikało to z dynamicznego obrazu wszechświata, przyjętego przez niego: „Niech nikogo nie niepokoi, pisze Teilhard w Środowisku Bożym, że niezbyt często odwołujemy się do działania łaski. Przedmiotem niniejszych badań jest człowiek dzisiejszy, konkretny, żyjący życiem nadprzyrodzonym, rozpatrywany pod jednym aspektem jego świadomego życia psychicznego. Natura i nadprzyrodzoność, oddziaływanie Boga i działanie ludzkie, nie musiały być wyraźnie rozgraniczone. Lecz choć nie mówimy o łasce, sprawa ta dominuje wszędzie.

---

<sup>51</sup> Teilhard de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 3, s. 149.

<sup>52</sup> Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 212.

<sup>53</sup> Teilhard de Chardin, *Réflexions sur la péché originel*, w: 1947 *Oe T. X*, s. 230.



Nie tylko jako istność teoretycznie pomyślana, lecz jako żywa rzeczywistość<sup>54</sup>.

Bóg przenika kosmos, stając się jego organicznym centrum, dlatego też Bóg nie jest obcy światu, nie znajduje się wyłącznie poza nim. Wizja Teilharda jest wizją świata ożywionego, w całości swej ewolucji przenikniętego przez Bóstwo. Nie jest to bynajmniej panteizm, obcy chrześcijańskiej myśli. Cały świat, także ewoluująca ludzkość, zanurzony jest w Bożym Środowisku, w którym Byt absolutny, najwyższy, nie jest światem bądź jakąś duszą świata. Jest On całością duchowo-materialną, ogarnia wszystko, co istnieje, wiążąc ze sobą w jedność najdoskonalszą. Nawiązując do powyższego stwierdzenia, można powiedzieć, że doskonały Duch zamieszkuje niedoskonałe ciało, jako tworzywo świata. Owo „ciało”, zewnętrzna strona Bytu Najdoskonalszego, rozwija się i dąży do doskonałości, która od początku jest udziałem Jego strony wewnętrznej.

Tworzywem całej koncepcji Teilharda wydaje się być ewolucyjna geneza wszechświata. Sam proces doskonalenia się nie jest już ukończony, lecz będzie trwał wiecznie, przebiegając asymptotycznie: to, co jest stworzone, może się tylko zbliżyć do doskonałości. Teilhard de Chardin określa tym samym cel ostateczny świata i ludzkości, a więc ewolucji, jest nim doskonałość i szczęście w zjednoczeniu z Chrystusem.

W związku z tak zaakceptowaną wizją świata i teorią ewolucji oraz miejscem Boga w dziejach ewoluującej historii świata i ludzkości można stwierdzić, iż nie odbiera on Bogu władzy nad światem, jego istnieniem, jak uważają krytycy myśli teilhardowskiej<sup>55</sup>. Przeciwnie, Teilhard odkrywa Boga jakby na nowo, w innym miejscu w relacji do Wszechświata. Czyni Go bliskim światu i człowiekowi, umieszcza Boga na szczycie wszelkiego rozwoju, a nie traktuje jako Absolutu, transcendentnego, zatruwającego swą mocą stworzenia. Bóg stwarza, jest Kreatorem rzeczywistości poprzez przyciąganie ku sobie wszelkich sfer bytu.

### 3. STWÓRCZA MOC PUNKTU OMEGA

Wśród wielu zagadnień, którymi interesował się de Chardin, jeden wydaje się być pochłaniającym całe jego życie, któremu poświęcił wiele rozważań i do którego powracał w pracach o charakterze religijnym. Jest to problem miejsca, które zajmuje Chrystus oraz rola, jaką spełnia w całości kształcie całej historii wszechświata, od samego aktu stwórczego,

<sup>54</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*.

*Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 292.

<sup>55</sup> J. W. G. Johnson, *Na bezdrożach ewolucji*, Warszawa 1989, s. 30 – 33.



aż do chwili Paruzji. Oczywiście nie jest to nowy problem rozpatrywany na łamach teologii i filozofii. Już Ojcowie Kościoła starali się określić jak najdokładniej relację między Chrystusem a światem powołanym do istnienia aktem Boga. Koncepcja świata, jaką dysponowali i na której opierali swoje rozważania, posiadała charakter statyczny, nie pozwalała na dogłębne analizy związku Chrystusa ze światem, jego historią, z przeszłością, teraźniejszością oraz przyszłością, a co za tym idzie, nie pozwalała odkryć wewnętrznej spistości wszechświata. Stąd też próbowano określić jedynie miejsce Chrystusa w świecie ówczesnym: statycznym i organicznym<sup>56</sup>.

Dla Teilharda de Chardin problem powyższy przedstawia się zupełnie inaczej, jest to wynikiem radykalnie różnej wizji dziejów, które przyjmuje za podstawę swojej analizy: „Czy świat materialny pozostaje zawsze zamknięty dla współczesnego człowieka, który usiłuje odnaleźć Boga? Czy człowiek podporządkowuje się materialnemu światu, którego wielu tajemnic nie rozumie, jak gdyby był on niemożliwy do opanowania, a zatem niepojęty dla ludzkiego umysłu? A może wyrzeknie się materialnego świata i możliwości znalezienia Boga w samym sercu materii, możliwości jaką stwarza mu sam wszechświat?”<sup>57</sup>

Ludzkość postrzegalna jest w świecie materialnym i ewoluującym o strukturze zbieżnej. Dlatego religijny problem współczesnego człowieka dotyczący podstawowych zagadnień wiary, Boga, winien zostać rozpatrywany w kategoriach rzeczywistości doświadczalnych przez człowieka. Autorowi towarzyszyło ciągle pytanie: „Czy Chrystusa ewangelii można odnaleźć we wszechświecie, który ulega ciąglemu, nieuniknionemu rozszerzaniu się?”. Podejmując odpowiedź na to pytanie w dziele *Środowisko Boże* w 1927 r. pisze: „Czy Chrystus ewangeliczny, którego się przedstawia i uwielbia na miarę wielkości śródziemnomorskiego świata, może jeszcze objąć i ześrodkować na sobie nasz wszechświat, cudownie powiększony? Czy świat nie okaże się większy, bliższy, bardziej olśniewający od samego Jahwe? Czy nie zetrze z ziemi naszej religii? Czy nie zaćmi naszego Boga?”<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> N. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, Warszawa 1967, s. 96 n.; Por. Ch. Journet, *Wizja świata Teilharda de Chardin*, tłum. Danuta Eska, „Znak” 68–69 (1960) s. 269–280; A. Morawska, *O chrześcijańską wizję świata, Katolicyzm a współczesność*, Kraków 1962, s. 376–399; J. Kuczyński, *Nowa wizja świata, w: Początek nadchodzącego świata*, Warszawa 1964, s. 17–30; A. Borkowska, *Dzieło Teilharda na tle pewnych problemów współczesnej teologii*, „Życie i Myśl” 2(1967) s. 19–26; D. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000.

<sup>57</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, w: P. Teilhard de Chardin, *Człowiek, Pisma*, wybrał M. Tazbir, przełożył J. i G. Fedorowscy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 1984, T. 1, s. 294.

<sup>58</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, PS 1, s. 295.



#### 4. POSZUKIWANIE PUNKTU OMEGA PROCESU STWÓRCZEGO

Aby w pełni dotrzeć do sedna poglądów o. Teilharda, należy dostrzec, jak poprzednicy Jego radzili sobie z tym problemem. Na początku winniśmy zastrzec, iż na płaszczyźnie analizy relacji Chrystusa Boga człowieka ze stworzonym światem nie było rozwiązania jasnego i powszechnie przyjętego. Analiza aktu Wcielenia doprowadziła w czasach średniowiecza do dwóch odmiennych koncepcji: tomistycznej i skotystycznej.

Według pierwszej z nich należałoby ściśle odgraniczyć porządek stworzenia od porządku odkupienia. W pierwszym planie świata, w akcie stwórczym, Wcielenie Słowa Bożego nie było przewidziane. Gdyby pierwszy człowiek nie zgrzeszył, Wcielenie nie miałoby miejsca. Wcielenie było konsekwencją grzechu pierworodnego i pozostało z nim w bezpośrednim związku. Aby przywrócić pierwotny ład świata, zniszczony wskutek grzechu, Chrystus stał się człowiekiem, aby poprowadzić ludzkość do jej ostatecznego celu. Według tej koncepcji stosunek między Chrystusem a światem ma charakter jedynie przypadłościowy. Wszechświat został stworzony przez Boga bez związku z Bogiem-człowiekiem<sup>59</sup>. Charakterystyczne jest w tej koncepcji, że Chrystus nie był jak gdyby przewidziany w pierwotnym planie stworzenia, a tym samym nie miał miejsca w konkretnym porządku rzeczy. Trudno jest więc na podstawie tak sformułowanej teorii określić miejsce Chrystusa w świecie. Funkcja odkupienia ludzkości, której konsekwencją jest związek Chrystusa z całym światem na płaszczyźnie moralnej i jurydycznej, wyklucza Jego organiczną obecność w całości ładu wszechświata.

Koncepcja skotystyczna wyraźnie jest różna od przedstawionej teorii tomistycznej. Według twórców tej teorii to Chrystus jest kresem, nie tylko porządku nadprzyrodzonego, lecz także i przyrodzonego. Od początku więc świata, już przed upadkiem grzechowym człowieka, cały wszechświat był skierowany ku Chrystusowi. Chrystus stanowi najwyższe objawienie Boga na tym świecie, jest arcydziełem Stwórcy. Również i Wcielenie było przewidziane w pierwotnym planie Boga Stwórcy. Upadek człowieka spowodował modyfikację natury przypadłościowej: Chrystus, kres całego porządku stworzenia, spełnił przez mękę i śmierć misję Odkupienia całej ludzkości. Omawiany związek Chrystusa ze wszechświatem jest związkiem o charakterze organicznym. Dlatego nie należy w tym miejscu mówić o porządku moralnym lub jurydycznym relacji Chrystus–świat. Samo

<sup>59</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, Usprawiedliwienie, Zbawienie*, w: Cz. S. Bartnik, *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979, s. 9–45; N. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, s. 96–99; J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986, s. 136.



istnienie świata zależy od Chrystusa. Świat stworzony mocą Stwórcy był skierowany ku Chrystusowi. Na podstawie powyższych sformułowań można powiedzieć, iż On jest Początkiem i Kresem, Alfą i Omegą wszechrzeczy<sup>60</sup>.

Obydwie przedstawione teorie mają prawo bycia w teologii katolickiej, ukazują nam jednoznacznie, że problem relacji Chrystus–Świat nie jest nowym zagadnieniem przedstawionym dopiero przez P. Teilharda de Chardin. Dla omawianego myśliciela problem rozwiązania owej kwestii wydaje się być niezmiernie ważny, gdyż rozwiązany mógłby przyczynić się do powstania nowej formy religijności odpowiadającej aspiracjom współczesnego człowieka. Według Teilharda głównym zadaniem współczesnej teologii jest przeanalizowanie i ściśle określenie stosunku egzystencjalnego i zależności pomiędzy Chrystusem a wszechświatem<sup>61</sup>. Aby dokonać owej syntezy, wiary w Boga i wiary w świat, należy ją ukazać w osobie Chrystusa, przedstawić jej aspekt kosmiczny, a zarazem ukazać Chrystusa jako zasadę i siłę kierującą ewolucją, jako jej Duszę<sup>62</sup>.

Poglądy Teilharda de Chardin z uwagi na miejsce jakie przypada Chrystusowi w całokształcie dziejów wszechświata, wydają się być zbliżone do koncepcji skotystycznej<sup>63</sup>. Jest on zdania, że stworzenie jest skierowane ku Chrystusowi jako swojemu naturalnemu ukoronowaniu, wobec czego porządek stworzenia wydaje się być nie do pomyślenia bez Jego osoby.

Teilhard, rozpatrując powyższą kwestię, posługuje się obrazem świata posiadającego strukturę ewolucyjną i zbieżną. W takim ukazany już wcześniej obrazie świata miejsce i rola Chrystusa stają się o wiele bardziej zrozumiałe aniżeli w dawniejszych statycznych Kosmologiach. W świetle nowej koncepcji świata stworzonego można ukazać punkt, który dominuje nad całą ewolucją kosmiczną. Ów punkt stanowi cel owej ewolucji, uwieńczenie, miejsce, z którego emanuje siła przyciągania, nadająca całemu procesowi ewolucyjnemu wewnętrzny dynamizm oraz kierunek. To kosmiczne centrum ewolucji ludzkiej, w którym wszystko stanie się całkowitą jednością i znajdzie ostateczne spełnienie, jest oznaczone w teilhardowskiej fenomenologii całego świata jako „punkt Omega”<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Odkupienie, Usprawiedliwienie, Zbawienie*, s. 9–45.

<sup>61</sup> Teilhard de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata. Pisma*, wybrał i przełożył M. Tazbir, Warszawa 1987, T. 1, s. 3.

<sup>62</sup> Teilhard de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja*, PS 3, s. 5.

<sup>63</sup> Teilhard de Chardin, *Działanie i Aktywizacja*, w: P. Teilhard de Chardin, *Zarys Wszechświata personalistycznego*, Pisma t. 2, wybrał M. Tazbir, przekład M. Tazbir, K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 171–174.

<sup>64</sup> G. Maloney. *Chryścus kosmiczny*, s.178; D. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, Lublin 2000.

## 5. PUNKT OMEGA ZASADĄ ŻYCIA WSZECHŚWIATA

Zespolenie się wielości w najwyższej organicznej jedności jaką jest Chrystus omegalny, nie jest procesem jednostkowym, każdy element uczestniczący w tej syntezie zespala się w Chrystusie zgodnie ze swoją rangą<sup>65</sup>. Wkład energii, jakiego te powszechne procesy jednoczące otrzymały od ich najwyższego Centrum, był jednak bez wątpienia najwyższy. Pierwszy akt Wcielenia się Słowa Boga stał się pogrążeniem jedności w najgłębszą otchłań mnogości. We wszechświecie może się pojawić tylko to, co przechodzi poprzez materię i wydobywa się z mnogości. Odkupiciel – zasada życia wszechświata - nie mógł przeniknąć do tworzywa wszechświata, wejść w krwioobieg wszechświata inaczej, niż zespalać się najpierw z materią, a następnie odradzając się<sup>66</sup>. Właśnie dlatego, że Chrystus zjednoczył się, zaszczerpił się w materii, jest nierozłącznie związany z rozwojem ducha. Jest tak mocno wtopiony w świat widzialny, że nie można Go od niego oddzielić, nie niszcząc fundamentów świata.

Poprzez akt Wcielenia Chrystus wchodzi swoim życiem w ludzkie życie, w jego niemoc i nieporadność. Staje pośrodku stworzonego świata i prowadzi go do zwycięstwa, które jednocześnie staje się nowym stworzeniem. Dla Teilharda pojmowanie Boga jako kogoś, kto mógłby stwarzać świat z niczego bez zła, cierpienia i śmierci, staje się zajęciem nic nie wnoszącym do rozwiązania problemu ścisłych relacji jednoczących Boga z grzesznym wszechświatem.

Dokonując stworzenia, Bóg w sposób nieunikniony stanął przed faktem zła. Stworzenia pojętego jako byt i zarazem wolnego od zła nie można fizycznie i metafizycznie pogodzić. Nie jest to bynajmniej ograniczenie mocy Boga, lecz prawo ontologiczne, które wyraża, że Bóg nie może stwarzać, by nie ukazało się zło, które z kolei staje się przewyżczone w dalszym procesie stwarzania<sup>67</sup>. Stwierdzając, że zło jest nieuniknione w świecie, który się staje i rozwija w czasie, Teilhard stwierdza konsekwentnie, że świat w ewolucji odsłania się nam w stanie grzechu. Oznacza to, że powołany aktem stwórczym świat jest ciągłą mnogością wymagającą organizacji, jednoczenia, centrum i zasady życia. Działanie stwórcze Boga powodujące wielość jako pierwsze podłoże jednoczenia, zawiera w sobie obok elementu stwórczego również działanie zbawcze. Polega ona na tym, iż z chwilą zaistnienia wielości pojawiło się w niej i to od wewnątrz, działanie organizujące i jednoczące. Owo działanie jednoczące

<sup>65</sup> Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, PS 1, s. 130.

<sup>66</sup> 1938 *Oe T. V*, s. 49; Por. 1946 *Oe T. VII*, s. 158.

<sup>67</sup> 1947 *Oe T. X*, s. 228; 1920 tamże, s. 53; 1923 tamże, s. 103; 1942 tamże, s. 145; 1947 tamże, s. 227–228; Por. J. Kulisz, *Teilhardowski rozumienie grzechu*, s. 40–46.



posiada wymiary kosmiczne, gdyż, jak zostało stwierdzone wyżej, cały świat, wielość, niesie w swojej strukturze cień niedostatku, od którego musi być wyzwolony działaniem zbawczym Boga<sup>68</sup>.

Odkupienie jako historyczne oblicze ogromnego procesu kosmicznego ukazuje nam w szczególny sposób wysiłek wyniesienia wszechświata. Owo wyniesienie prowadzi ku przewyżczeniu wielości, do walki z mnogością dezorganizującą, tym samym wprowadza byty do większej jedności z Bogiem<sup>69</sup>. Chrystus w tak pojętej koncepcji świata i istniejącego zła w postaci mnogości dezintegrującej, ukazując się jako ten, który jest obciążony ciężarem świata, w ewolucji staje się w konsekwencji tym, który w sobie przewyżcza wielość, rozbitcie utrudniające prawdziwe zjednoczenie.

Dla Teilharda działanie Chrystusa ma swoją podstawę we Wcieleniu, a które swój szczyt osiąga w rzeczywistości Krzyża. Bóg na krzyżu to Bóg ewolucji, to najwyższe ognisko stwórczej jedności, które aby osiągnąć swój szczyt, ukazało się w dziejach historii świata jako Centrum ostateczne i objawiło się w ludzkim obliczu Chrystusa<sup>70</sup>. Przeżywana w Bogu tajemnica – Chrystus Wcielony, Zmartwychwstały, jako Głowa i zasada życia stworzenia, zaczęła istnieć w czasie, aby doprowadzić w końcu do Wcielenia jako uprzywilejowanego momentu całego aktu stwórczego. Chrystus w tajemnicy Bożej egzystencji perspektywą swojego ludzkiego poczęcia sprawił, że całe stworzenie zmierza ku coraz większym złożonościom, aby w konsekwencji osiągnąć pełnię złożoności w Bogu. Zdaniem Teilharda, ze stworzeniem rozpoczął się Adwent, oczekiwanie, a zarazem przygotowanie całego stworzenia do ostatecznego zjednoczenia ludzi z Bogiem, także i między sobą<sup>71</sup>.

Chrystus jest Panem Wszechświata nie dlatego, że świat został Mu dany przez Ojca lub że został do niego przez Ojca wprowadzony, ale dlatego, że

---

<sup>68</sup> J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, s. 131; Por. Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 111n; M. W. Fac, *Antropologia społeczna P. Teilharda de Chardin*, s. 133m.

<sup>69</sup> 1930 *Oe T. X*, s. 104; Por. Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, s. 209-210; F. A. Viallet, *Zwischen Alfa und Omega*, 2, Aufl. Nürnberg 1963; H. Dolch, *Der Punkt „Omega”*, w: C. Cuénot (hrsg) *Teilhard de Chardin, Philosophische und theologische Probleme seines Denkens*, Würzburg 1967, s. 125-146.

<sup>70</sup> Por. 1939 *Oe T. X*, s. 157-158.

<sup>71</sup> 1920 *Oe T. X*, s. 105-106; Por. M. W. Fac, *Antropologia społeczna P. Teilharda de Chardin*, s. 123; A. Żur, *Teilhardowskie rozumienie miłości jako unifikacji w aspekcie podstawowych zasad jego wizji świata*, Lublin 1985 (mps AB KUL); J. Zabłocki, *Personalizm Teilharda i Mouniera*, „Więź” 6(1963), s. 87-91; N. M. Wilders, *Des Menschen Zukunft und Aufgabe im Weltbild Teilhard de Chardin*, Kavelaer 1966.

jest Omegą, Motorem wszelkiego wysiłku ewolucyjnego dojrzewania świata. Pierwszy akt Wcielenia, pojawienie się Krzyża, to - jak pisał o. de Chardin - pogrążenie się Boskiej jedności w najgłębszą otchłań mnogości świata. Pomniejszenie Chrystusa w ukazanych wyżej aktach Bożej aktywności to nie była tylko lekcja pokory, ale przede wszystkim przejaw praw genezy, a w następstwie oznaka ostatecznego władztwa Chrystusa nad światem<sup>72</sup>. Słowo Boże, istniejące w tajemnicy Boga, w swojej odwiecznej relacji do swojego człowieczeństwa staje się z chwilą stworzenia Centrum, ku któremu zmierza cały proces stwórczy.

W ewolucyjnej wizji świata aprobowanej przez Teilharda de Chardin świat mimo wielości bytów jawi się jako dojrzewająca jedność mająca już u początków istnienia swój koniec, który nadawał owym ewoluującym bytom sens ich istnienia.

Teilhard, zwracając uwagę na stwórczą rolę Chrystusa, którego określa punktem Omega całego stworzenia, dla którego zaczęło się stworzenie o charakterze jednoczącym, podkreśla, że Druga Osoba Boska działała już swą ludzką naturą jeszcze przed historycznym Wcieleniem. Teilhard określa owo działanie jako „pre-action mysterieuse” – działanie tajemne ale realne<sup>73</sup>. Od początku oddziaływanie Chrystusa na ciągle rozwijającą się rzeczywistość jest oddziaływaniem fizycznym, przenika On od wewnątrz swoją obecnością i mocą całe stworzenie, nadając mu kierunek działania. Wcielenie jako przygotowany moment stwórczego działania, zdaniem omawianego myśliciela, nie miało być pojedynczym, wyizolowanym punktem w dziele stworzenia, lecz odnosiło się do całej ewolucji. Stanowi zatem pewien punkt zwieńczający, w którym całe stworzenie osiąga swą ostateczną jedność.

Teilhardowska wizja stworzenia zawiera w sobie ściśle zespolone ze sobą tajemnice Odkupienia i Wcielenia. Świat będący na drodze ewolucyjnego rozwoju zdąża ku coraz większym doskonałościom i dokonuje tego dzięki jednoczącemu przyciąganiu Chrystusa Omega. Jego stwórcze działanie nadające kierunek i organizujące wielość jest faktycznie działaniem określonym w teologii jako zbawienie. Zbawienie nie jest, podobnie jak Wcielenie i Odkupienie, dodatkiem Stworzenia, wymienione rzeczywistości składają się na jeden proces, zwany przez Teilharda Pleromą – jako dzieło, w którym Bóg udziela siebie stworzeniom. Osobą jednoczącą ów proces jest Jezus Chrystus, który w odwiecznej relacji do swego człowieczeństwa

<sup>72</sup> P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes a Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac* (1919–1955), Paris 1872, s. 24–25; Por. 1929 *Oe T. X*, s. 42–43; 1921 *T. III*, s. 36; 1924 *Oe T. IX*, s. 84; zob. F. X. Derrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1976, s. 155–160; Z. Alszegey, M. Flick, *La struttura del trattato "De Deo creante et elevante"*, „*Gregorianum*” 36 (1955) s. 166–168.

<sup>73</sup> Teilhard de Chardin, *Oe T. XI*, s. 399; Por. *Oe T. IV*, s. 29–50.



z chwilą stworzenia stał się „Elementem jednoczącym”. Jednoczące działanie Chrystusa jest wyprowadzeniem mnogości grzechu świata ku życiu, a zarazem jest to przygotowanie miejsca ostatecznego działania jednoczącego z ludzkością<sup>74</sup>.

Omawiany proces prowadzący świat stworzeń ku pełni w zjednoczeniu w punkcie Omega, według Teilharda, nieuchronnie prowadzi ku śmierci. Śmierć wpisana jest bowiem w ontologiczną strukturę bytu stworzonego. W ludzkim świecie jest ona, jak stwierdził francuski jezuita, „skandalem kosmicznym”, którego człowiek nie tylko nie potrafi ukryć, ale wobec niego jest całkowicie bezradny<sup>75</sup>. W kontekście tego stwierdzenia odczuwa Teilhard pewien dylemat: skoro śmierć jest niszczeniem samego procesu dojrzewania wszechświata, czy może być rzeczywistością chcianej przyszłości, którą należy przecież świadomie wybrać. Początek ziemskiego życia Jezusa Chrystusa całkowicie zmienia spojrzenie na sytuację beznadziei w kontekście obserwowanej przez ludzkość śmierci. Wcielenie, będąc nowym etapem stwarzanej „Całości – Jedności”, dojrzewającej w czasie Pleromy, prowadziło ku otwarciu Chrystusa na pełne ukończenie rzeczywistości stwórczej. Zmartwychwstanie, dzięki któremu Chrystus staje się Panem Wszechświata, prowadzi dzieło stworzenia do ostatecznego zwycięstwa<sup>76</sup>.

Świat opisywany ideą postępu i ewolucji wymaga zdaniem o. Teilharda pełnego odczytania znaczenia Krzyża, który odgrywa zasadniczą rolę w dziele Pleromy. Domaga się wręcz, aby obok wartości oczyszczająco-wynagradzającej Krzyża ukazywać Go jako symbol postępu ciągłego i energii twórczej<sup>77</sup>. Świat w swoim rozwoju zawiera w sobie także tajemnicze otwarcie na wydarzenie Krzyża. Ewolucja domaga się na płaszczyźnie dojrzewania jedności ofiary, która warunkuje stwórczy proces. Stąd też można stwierdzić, że Chrystus umierający na Krzyżu to Bóg ewolucji przewycięzającej inercję stawiającą opór w prawdziwym dojrzewaniu ducha świata. Jednocześnie Teilhard zastrzega, iż nowe spojrzenie na wydarzenia Paschy nie może pomniejszać lub też całkowicie przekreślać wartości ofiary i odkupienia. Pragnie jednak, przez to nowe

---

<sup>74</sup> G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 171–207; J. Galot, *La redemption mystere d'alliance*, Roma 1965, s. 179–197; J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, s. 83–104.

<sup>75</sup> 1943 *Oe T IX*, s. 206; 1924 *Oe T. X*, s. 91.

<sup>76</sup> 1924 *Oe T. IX*, s. 88–94; 1934 *Oe T. X*, s. 108; Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977; Tenże, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971; P. Schoonenberg, *Un dio di uomini*, Brescia 1973, s. 151–163; J. Galot, *Vers une nouvelle christologie*, Paris 1971, s. 95–110.

<sup>77</sup> Por. *Oe T. X*, s. 104; 1936 *T. IX*, s. 162.



spojrzenie na Krzyż, ukazać Go jako konieczność ofiary warunkujące nowe stworzenie, dojrzewanie jedności.

Stworzenie już od swoich początków, poprzez ciągle fazy rozwoju, jest procesem zmierzającym, oczywiście dzięki fizycznemu oddziaływaniu Chrystusa do pełnego zjednoczenia z Bogiem, które już wcześniej za omawianym autorem określiliśmy stanem Pleromy. Cała historia stwarzania aż do Pleromy jest zdaniem Teilharda zarówno tajemnicą Wcielenia, jak i Odkupienia. Tajemnicą Wcielenia, gdyż Chrystus nie mógłby być tylko dodatkiem do stworzonego i ukształtowanego wcześniej świata. Poprzez stwórcze, fizyczne oddziaływanie Chrystus przygotował sobie „miejsce” pełnego związania się z ludzką duszą<sup>78</sup>.

Proces stwarzania zawiera w sobie również tajemnicę Odkupienia. Z chwilą Wcielenia pojawił się Krzyż jako wyraz zetknięcia się doskonałej jedności Bożej z tajemnicą wielości ewoluującego świata. W owej wielości i mnogości, dopiero zdążającej ku jedności, rozpoczęła się realizować tajemnica Pleromizacji. Pierwsze zetknięcie się Chrystusa Omegi z wielością, które moglibyśmy nazwać wszczęciem stworzenia, zdaniem C. Cuenota stało się wejściem przez kenozę w tajemnicę Paschy.

Śmierć, o której zostało powiedziane, że jest beznadzieją ludzkości, przed którą nie możemy się schronić, nie stała się dla Chrystusa celem. Była jedynie przejściem do ostatecznego zwycięstwa: „Chrystus zwyciężył śmierć. Nadał jej fizycznie charakter metamorfozy. Z nim poprzez śmierć świat zyskał dostęp do Boga”<sup>79</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Mając na uwadze to, co zostało powiedziane wyżej, dostrzegamy wyraźnie, że teilhardowska wizja stworzenia opiera się na specyficznej metafizyce bytu, różnej od tomistycznej. Owe założenia odnoszące się względem ewoluującego ku doskonałości bytu sprawiają wrażenie, że świat jako całość jest pełen napięć między tym, czym jest obecnie w danej chwili, a tym, do czego zmierza. Cały dynamizm świata ukierunkowany i nastawiony na ostateczne zjednoczenie z Bogiem pozostawia za sobą dezorganizację i zło na każdym poziomie swego rozwoju i osiągniętej już aktualnie jedności.

Ciągłe jednoczenie, poprzez pogłębienie procesu unifikacji, jest stałym, świadomym prowadzeniem stworzenia – całego kosmosu ku ostatecznemu zjednoczeniu z Bogiem. Proces jednoczenia rozpoczął się w chwili pierwszego aktu stwórczego i obejmuje cały stający się świat. Od

<sup>78</sup> Por. 1924 *Oe T. IX*, s. 89.

<sup>79</sup> Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, PS 1, s. 349.





swych początków jest ono dziełem Chrystusa, stworzenie dokonuje się w Nim i przez Niego. Chrystus jest syntezą całego stworzenia, wzorem całej przyrody stwórczej, jest Omega, która wszystko przyciąga, przewyciężając mnogość powoduje nowe stworzenie, stając się zasadą życia.

Rola Omegi w kreacji świata dynamicznego, opisywana przez Teilharda zazwyczaj przy użyciu terminologii nauk przyrodniczych, nie wyczerpuje bogactwa natury Boga. Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny. Utożsamia się z bytem, całym procesem ewolucyjnego doskonalenia, lecz nie wyczerpuje się w nich. Koncepcja Boga, jako stwórczej przyczyny, kosmosu, w teilhardyzmie jest złożona. Bóg jest panem kosmogenezy, jestestwem ożywiającym i kierującym procesem ewolucji – ten aspekt podkreśla Jego immanencję. Równocześnie Teilhard podkreślał bardzo mocno transcendencję Boga jako przyczyny stwórczej. Jak stwierdził A. Haas, prawdziwy Bóg Teilharda de Chardin to byt en-avant, zanurzony w ewolucji, a równocześnie Rzeczywistość en-haut, nadająca światu istnienie z uprzedniej mnogości i zróżnicowania<sup>80</sup>.

Francuski uczyony zwraca także uwagę na kierunkowość i progresywny charakter kosmicznej ewolucji. Jej ośrodkiem jest człowiek, twór fizyczno-psychiczny, zawierający w sobie bogactwo życia zarówno biologicznego, jak i duchowego. Człowiek, wychodząc z głębi biogenezy, pojawił się w postaci centralnej jako oś ewolucji uniwersalnej. Człowiek jest sensem wszelkiego bytu pozaosobowego. Oznacza to, iż osoba ludzka indywidualna i społeczna jest transcendentna w relacji do świata materialnego, a nawet rozumnego, o ile ten jest nieosobowy. Sens rzeczywistości zarówno tej doczesnej, jak i zbawczej można umieścić w osobie człowieka. Teilhard de Chardin, przejawiając optymizm z powodu ewoluującego wszechświata, jednocześnie pragnie dowartościować antropologię społeczną.

Jednakże nie można zapominać, iż punktem odniesienia ewolucyjnej koncepcji wszechświata zawsze pozostanie dla niego punkt Omega – Jezus Chrystus. Jest przekonany, że stworzenie jest skierowane ku Chrystusowi jako swojemu naturalnemu ukoronowaniu. Osoba Chrystusa stanowi cel całej ewolucji, nadając całemu procesowi dynamizm oraz kierunek przemian. Proces stwórczy nazywany jest dlatego dziełem jednoczenia całej rzeczywistości w punkcie Omega.

---

<sup>80</sup> A. Haas, *Der Schöpfungsgedanke bei Teilhard de Chardin nach der unveröffentlichten Schrift, „Comment je crois“*, w: *Teilhard de Chardin*, Würzburg 1967, s. 39–50.

## WYKAZ SKRÓTÓW

Oe - P. Teilhard de Chardin, Oeuvres, T. 1-11, Editions du Seuil, Paris  
1955-1975

T. IV - Le Milieu divin, 1957

T. V - L'Avenir de l'homme, 1959

T. VII - L'Activation de l'énergie, 1963

T. IX - Science et Christ, 1965

T. X - Comment je crois, 1969

T. XI - Les Directions de l'avenir 1973

T. XII - Ecrits du temps de la Guerre 1976





Ks. Grzegorz Jaśkiewicz  
WSD Siedlce

## JAK KATECHIZOWAĆ O TRÓJCY ŚWIĘTEJ?

### NAUCZANIE PATRYSTYCZNE Z III W. W OPARCIU O *DE TRINITATE* NOWACJANA

W znanej serii wydawniczej: *Źródła Myśli Teologicznej*<sup>1</sup> ukazał się Traktat o Trójcy Świętej autorstwa Nowacjana po raz pierwszy w języku polskim. Jego tłumaczem jest autor niniejszego artykułu. Nie ulega wątpliwości, iż należy przytoczyć to nauczanie, które kształtowało myślenie teologiczne.

Pierwsi chrześcijanie byli bardzo wrażliwi na prawdę o Bogu Jedynym. Woleli cierpieć, niż uznać jakiś innych bogów, kimkolwiek by byli. Silne preferencje monoteizmu zostały zapożyczone z nauczania Biblii. Między innymi w Ewangelii według św. Jana czytamy: „A to jest życie wieczne: poznać Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”<sup>2</sup>.

To powyższe zdanie stoi w opozycji do deklaracji samego Boga zawartej w księdze proroka Izajasza: „Wy jesteście moimi świadkami - wyrocznia Pana - i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję. Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie”<sup>3</sup>.

Idea, że istnieje tylko jeden Bóg jest oczywiście jedną z prawd w doktrynie o Trójcy Świętej. Ojcowie Kościoła nauczali o jej pozostałych aspektach. Dla przykładu Nowacjan, teolog rzymski z III wieku we wspomnianym traktacie „O Trójcy Świętej” przytacza ten tekst i go wyjaśnia:

---

<sup>1</sup> A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras i E. Staniek (red.), *Źródła Myśli teologicznej*, Kraków 1996 – 2005.

<sup>2</sup> J 17, 3.

<sup>3</sup> Iz 43, 10.

„Dlaczego Chrystus ustanowił nam taką zasadę wiary, przez którą mówi: «To jest życie wieczne, aby znali Ciebie jedyne i prawdziwego Boga i którego wysłałeś Jezusa Chrystusa»<sup>4</sup>? Jeśli nie chciałby, żeby także On był uważany za Boga, dlaczego dodaje: «i którego wysłałeś Jezusa Chrystusa», jak nie dlatego, że chciał także być przyjęty za Boga. Ponieważ, jeśli nie chciałby być wyznany jako Bóg, dodałby: «i człowieka, którego posłałeś Jezusa Chrystusa»<sup>5</sup>.

Rozdział 30 i 31 omawianego traktatu zajmuje się jednością Boga przy rozróżnieniu dwóch Osób Boskich Ojca i Syna. Warto zapoznać się z fragmentem jego interpretacji, gdyż tak głębokie rozumienie spraw Boskich niewątpliwie wywierało wpływ na dalszy rozwój teologii.

„Zatem Bóg Ojciec jest Sprawcą i Stworzycielem wszystkich rzeczy. On jedyny nie zna początku, jest niewidzialny, niezmierny, nieśmiertelny, wieczny, jedynym Bogiem. Powiedziałbym, że nad Jego wielkość, majestat, ani też moc — nic nie może być przedłożone, ani nawet przyrównane. Z Niego, kiedy tak zechciał, Słowo narodziło się jako Syn, które nie jest pojmowane jako dźwięk uderzanego powietrza, czy ton mocnego głosu wydobywanego z wnętrzości, lecz rozpoznany w istocie poprzez moc okazaną przez Boga. Jego tajemnic nie poznał ani apostoł, ani nie poznali prorocy, ani nie poznał anioł, ani nie zrozumiało stworzenie; są one znane jedynie Synowi, który poznał tajemnice Ojca<sup>6</sup>. On zatem, ponieważ został zrodzony z Ojca, jest zawsze w Ojcu. Tak zaś zawsze mówię, abym dowiódł, że nie jest nienarodzony, lecz zrodzony. Otóż kto jest przed wszelkim czasem, musi być pojmowany, że zawsze był w Ojcu. Nie można bowiem przypisać czasu Temu, który istnieje przed czasem. On bowiem jest zawsze w Ojcu, gdyż tylko wtedy Ojciec jest zawsze Ojcem. Zaiste i Ojciec Go bowiem poprzedza, co jest konieczne — jest pierwszy, skoro jest Ojcem. Skoro tak, to jest czymś oczywistym, że Ten, który nie zna początku poprzedza Tego, który ma początek. Jednocześnie jest nieuniknione, aby On był mniejszy, skoro wie, że jest w Nim, mając początek z tego względu, że się rodzi. Jakkolwiek ma początek ponieważ się rodzi, dzięki naturze Ojca w jakiś sposób, jest podobny w pochodzeniu, skoro rodzi się z tego Ojca, który jedyny nie ma początku. (...) Z całą pewnością Bóg

---

<sup>4</sup> J 17, 3.

<sup>5</sup> Nowacjan, *De Trinitate*, 16.

<sup>6</sup> Por. Mt 11, 27.

pochodzący od Boga, wywołuje drugą Osobę po Ojcu, ponieważ jest Synem, lecz nie odbierający tego Ojcu, że jest jedynym Bogiem”<sup>7</sup>

Wielu w powyższym fragmencie dopatrywało się błędów. Na podstawie powyższych słów można wysnuć wniosek, że Nowacjan głosił błędy dogmatyczne. Zarzucano mu subordynacjonizm. Jednakże nie była to herezja, lecz tendencja w teologii przed Soborem w Nicei w 325 r. Podstawą był: platonizm, częściowo gnoza, także Stary Testament. Główni przedstawiciele to ci, którzy rozwijali naukę o Logosie: Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Ireneusz, Hipolit, Tertulian. Chrystusa postrzegali jako byt niższy w stosunku do Ojca. U wymienionych Ojców jest wizja sobordynacjańska, ale wówczas nikt tego nie zauważał, bo ich poglądy były wyważone. Dopiero Ariusz doprowadził te tendencje do skrajności.

Często natomiast zdarza się przy katechizacji dzieci, a nawet dorosłych, że gdy się mówi się o boskości Jezusa, słuchacze w końcu identyfikują Go po prostu z Bogiem Ojcem, jakby był Bogiem w Osobie, która do nas przyszła. Dlatego dziecko gotowe powiedzieć: „Zatem Bóg wszedł do łodzi”, albo „Bóg powiedział Samarytance”. Katecheta przed pomieszczeniem Osób musi się wtedy uciec się do formuły trynitarniej i wyjaśnić: trzy różne Osoby. Jezus nie jest Bogiem Ojcem.

Na przestrzeni wieków pojawiły się herezje na tle trynitarnym. Przykładem tej, która może się odrodzić jest monarchianizm.

Monarchianizm to pogląd według którego Bóg jest jeden (jako Monarcha absolutny; greckie monos znaczy „jeden”), ale objawia się na różne sposoby: raz jako Ojciec, raz jako Syn, raz jako Duch. Od tych „sposobów” (łac. „modi”) taka teoria nazywa się również modalizmem, albo z języka łacińskiego patrypasjanizmem (od Pater i passio, to znaczy jakoby cierpiał na krzyżu Ojciec). Najbardziej znanymi rzecznikami tego poglądu byli Sabeliusz (zm. po 220 roku); od niego wszystkich monarchian na Wschodzie nazywano sabelianami<sup>8</sup>.

Nowacjan wyjaśnia przystępnie i rzeczowo kwestię sabeliańską. Nie ma chyba nigdzie w literaturze patrystycznej tak bezpośredniego i tak klarownego nauczania jak następujące:

„Żaden z ludzi nie może twierdzić: „Ja i Ojciec jesteśmy jedno”<sup>9</sup>, jedynie Chrystus wypowiedział to zdanie mając świadomość Bóstwa”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Nowacjan, *De Trinitate*, 31

<sup>8</sup> H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 378.

<sup>9</sup> Por. J 10, 30

<sup>10</sup> Nowacjan, *De Trinitate*, 13



A w innym rozdziale mamy dalszą część wywodu w odniesieniu do tej perykopy biblijnej:

„Nawet ponieważ często nalegają na nas, tym miejscem, gdzie jest napisane: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”<sup>11</sup> i w tym ich zwyciężymy w sposób równie prosty. Jeśli bowiem – jak uważają heretycy – Chrystus był Ojcem, powinien powiedzieć: „Ja Ojciec jestem jedno”. Ale gdy mówi „Ja”, następnie wprowadza Ojca mówiąc: „Ja i Ojciec”, wyróżnia i wyodrębnia z ojcowskiego autorytetu właściwe znaczenie swojej Osoby, to jest Syna, nie tylko dla dźwięku imienia, lecz także ze względu na porządek udzielonej potęgi. On mógłby powiedzieć: „Ja, Ojciec”, jeśli miałby na uwadze, że jest Ojcem. A ponieważ powiedział „jedno”, niech zrozumieją heretycy, że nie powiedział „jeden”. Jedność bowiem przedstawiona w sposób neutralny ma znaczenie społecznej zgody, a nie oznacza jedności osoby. Wyraża się bowiem, że „jedno” w rodzaju nijakim, nie jest „jednym” rodzaju męskiego, ponieważ nie odnosi się do liczby, lecz jest zastosowane do innej społeczności. Następnie dodaje mówiąc: „jesteśmy”, a nie „jestem”, aby przez to pokazać co powiedział: „jesteśmy” – że są dwiema Osobami. Ponieważ mówi „jedno” odnosi do zgodności i tego samego sądu i do tej samej wspólnoty miłości, jak słusznie Ojciec i Syn są jedno przez zgodność, miłość i przywiązanie. A ponieważ jest z Ojca, kimkolwiek by On nie był, jest Synem, przy pozostającej różnicy, że nie jest Ojcem Ten, który jest Synem, ponieważ nie jest Synem Ten, który jest Ojcem. Nie dodałby bowiem „jesteśmy”, jeśli pamiętałby że On jedyny i pojedynczy Ojciec stał się Synem”<sup>12</sup>.

Trzeba w tym momencie wspomnieć, że przedmiotem istotnym i najważniejszym dokumentu adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Catechesi Tradendae*, ogłoszonej 25 X 1979 r., jest wskazanie na chrystocentryzm w katechezie. Chrystocentryzm w katechezie znaczy także, że pragnie się przez katechezę przekazywać nie swoją własną naukę, albo jakiegoś innego mistrza, lecz naukę Jezusa Chrystusa, tj. prawdę, której On nam udziela, albo ściślej mówiąc, Prawdę, którą On sam jest<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> J 10, 30.

<sup>12</sup> Nowacjan, *De Trinitate* 27.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Catechesi Tradendae* 6.



Chrystus winien być w centrum katechezy ponieważ On jest centrum naszej wiary, daje nam jedyny dostęp do pełnej znajomości Boga. W katechezie do dzieci, jeśli się mówi o Jezusie, Jego życiu, narodzeniu, uzdrowieniach, Jego kerygmie, śmierci i zmartwychwstaniu szybko pojawia się pytanie o Jego tożsamość. Kim On jest naprawdę? To pytanie zadawali już sobie Jego uczniowie, zdziwieni, że morze i wiatr są Mu posłuszne, że On odpuszcza grzechy. Nie wystarczy powtarzać, że Jezus jest Bogiem, aby wyjaśnić źródło Jego mocy, śmiałość. Odniesienie do boskiej natury Jezusa to przede wszystkim Jego relacja z Ojcem, relacja synowska, na podstawie której Jezus może powiedzieć „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Jest to jedność nie do wyobrażenia dla nas, która nie może prowadzić do herezji Sabeliusza, która Jezusa traktuje jako Ojca.

Sabeliusz trzy Osoby Boskie redukował do jedności, twierdząc, że Bóg objawia się na trzy sposoby: raz jako Ojciec przy stworzeniu świata, jako Syn przy odkupieniu i jako Duch Święty przy Jego uświęcaniu. Mieszał nazwy z istotą rzeczy do tego stopnia, że o Bogu gotowy był powiedzieć, że jest „Prawdą”, albo „Miłością” czy „Tradycją”. Czy zręby tej herezji nie tkwią dziś w niektórych przypadkach, chociażby zawieraniu sakramentu małżeństwa, gdzie nie myśli się o Bogu w Trójcy Świętej, który udziela łaski, który winien być podstawą związku, jedności, a jedynie obrzęd sprowadza się do tradycji i folkloru.

O Jezusie należy nauczać jako Osobie Boskiej w dwóch naturach: boskiej i ludzkiej. Taki jest dogmat katolickiej wiary. Gdy się tego nie uznaje wiarę naraża się na niebezpieczeństwo. Nowacjan wyraźnie eksponował Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Jego nauczanie w tej kwestii brzmi następująco:

„O ile Pismo ogłasza Chrystusa także Bogiem, tak również owego Boga ogłasza człowiekiem. W tym stopniu opisało Jezusa Chrystusa jako człowieka, jak dalece opisało także Chrystusa Pana jako Boga. Albowiem nie tyle przedstawia, że On jest Synem Bożym, lecz i Synem człowieka; i nie tylko mówi jako o człowieku, lecz zwykło odnosić do Boga, aby skoro jest z jednego i drugiego, był z dwóch i jeśli nie byłby tylko jednym, nie mógłby być drugim.

Jak bowiem sama natura nakreśliła, że należy wierzyć, iż jest człowiekiem, kto jest z człowieka, podobnie ta sama natura nakazuje, że należy wierzyć w Boga, który jest z Boga<sup>14</sup>. Zaiste, jeśli by nie był Bogiem, podczas gdy jest z Boga, już nie będzie człowiekiem, chociaż byłby z człowieka. I tak nawzajem

<sup>14</sup> Por. J 8, 42.



jedno i drugie byłoby w niebezpieczeństwie, podczas gdy jedno drugiemu usiłuje odebrać wiarę. Którzy więc czytają, że Jezus Chrystus, Syn Człowieczy jest człowiekiem, niech czytają, że On, ten sam Jezus jest ogłoszony Bogiem i Synem Bożym<sup>15</sup>.

Osoba Jezusa Chrystusa, którego ziemską historią od narodzin do śmierci i zmartwychwstania jest przywoływana powszechnie w katechezie i przepowiadaniu, jawi się często pierwszorzędnie w kategoriach Jego ludzkiej natury. Prawda o Bóstwie Chrystusa jest deklarowana, jednakże w świadomości wielu wierzących, pozostaje na drugim planie. Chrystus pokorny, cierpiący, dźwigający krzyż, całkowicie poddany woli Ojca, stawiany jest nieustannie jako wzór do naśladowania.

Drączkowski, przytaczając błędy związane z przekazem kerygmatu, stawia pytanie: czy jednostronne eksponowanie prawdy o człowieczeństwie Chrystusa, nie prowadzi do zatarcia i zamazania pełnej prawdy o Jego Bóstwie? Czy tego typu jednostronność, nie prowadzi do swoistego „kryptoarianizmu”, zakorzenionego w świadomości i podświadomości bardzo wielu wierzących? Czy przez to nie ulega pomniejszeniu obraz Boga-Człowieka, obraz Syna Bożego, współistotnego Ojcu i Duchowi Świętemu, Jedyne Boga, który odwiecznie działał w historii jako Boski Logos?<sup>16</sup>

Kim jest Jezus, oddaje dobrze poniższy tekst z *De Trinitate* Nowacjana:

„Jeśli Chrystus był tylko człowiekiem, dlaczego ustanowił nam taką zasadę wiary, przez którą mówi: „To jest życie wieczne, aby znali Ciebie jedyne i prawdziwego Boga i którego wysłałeś Jezusa Chrystusa”<sup>17</sup>? Jeśli nie chciałby, żeby także On był uważany za Boga, dlaczego dodaje: „i którego wysłałeś Jezusa Chrystusa”, jak nie dlatego, że chciał także być przyjęty za Boga. Ponieważ, jeśli nie chciałby być wyznany jako Bóg, dodałby: „i człowieka, którego posłałeś Jezusa Chrystusa”. Teraz zaś ani nie dodał, ani nie nauczał, że On jest jedynie dla nas człowiekiem, lecz złączył się z Bogiem i wskutek tego chciał być uznany także Bogiem przez to połączenie, takim jakim jest. Trzeba zatem wierzyć zgodnie z przepisaną regułą w Pana jedyne, prawdziwego Boga i następnie w Tego, którego wysłał, Jezusa Chrystusa, który – jak powiedzieliśmy – nigdy by

---

<sup>15</sup> Nowacjan, *De Trinitate* 11. Por. 1 Tym 2, 5.

<sup>16</sup> F. Drączkowski, *Informacja w służbie kerygmatu*, w: „*Anamnesis*” 24, s. 34 – 36.

<sup>17</sup> J 17, 3.

się nie złączył z Ojcem, gdyby także nie chciał być postrzegany jako Bóg”<sup>18</sup> (Tamże 16).

Arianizm odmawiał Bóstwa Synowi Bożemu. Gdy taką naukę zacznie rozważać człowiek nieugruntowany we wierze może dojść do przekonania, i wyda mu się słuszne, że chrześcijaństwo nie zdobywa i nie zdobędzie popularności, bo kończy się porażką Chrystusa na krzyżu. Pojawi się przypuszczenie: gdyby był Bogiem nie dopuściłby do tego. Jednakże trzeba sprawę rozpatrzyć całościowo. Spojrzeć na problem mając na uwadze zmartwychwstanie Chrystusa, które jest kwestią wiary i stanąć w perspektywie wieczności ufając słowom Jezusa. Pomaga nam w tym tekst starożytny:

„Chociaż nie można utrzymywać, aby sam śmiertelnik uczynił drugiego nieśmiertelnym, a jednak to słowo Chrystusa zarówno wyjaśnia jak i daje rękojmię nieśmiertelności; w każdym razie nie tylko jest człowiekiem, kto daje nieśmiertelność, której gdyby był tylko człowiekiem nie mógłby dać; mając udzielić zaś boskości przez nieśmiertelność, dowodzi, że On jest Bogiem przez zaoferowanie Bóstwa, którego gdyby nie był Bogiem nie mógłby udzielić. Jeśli Chrystus jest tylko człowiekiem, w jaki sposób mówi: „Zanim Abraham stał się JA JESTEM”<sup>19</sup>?

Nikt bowiem z ludzi nie może istnieć przed Nim, dzięki któremu istnieje, ani nie może być tak, że ktoś wcześniej był przed Nim, od kogo on wziął początek. Przecież jednak Chrystus, chociaż jest z Abrahama, mówi że był przed Abrahamem. Albo zatem kłamie i zwodzi, jeśli nie był przed Abrahamem, mając na uwadze, że był z Abrahama, albo nie kłamie, skoro bowiem jest Bogiem, gdyż był przed Abrahamem. Gdyby tak nie było, to stosownie chociaż był z Abrahama, nie mógł być przed Abrahamem.

Jeśli Chrystus jest tylko człowiekiem, to dlaczego mówi: „I ja znam je i moje idą za mną i ja daję im życie wieczne i nigdy nie zginą na wieki”<sup>20</sup>? Lecz co więcej, skoro każdy człowiek jest związany prawami śmiertelności i dlatego nie może ocalić się na zawsze, o wiele bardziej nie będzie mógł zachować na wieki drugiego. Jednakże Chrystus obiecuje, że On da zbawienie na

<sup>18</sup> Nowacjan, *De Trinitate* 16

<sup>19</sup> J 8, 58.

<sup>20</sup> J 10, 27 – 28.



wieki, którego jeśli nie da, jest kłamcą; jeśli da, jest Bogiem”<sup>21</sup>  
(Tamże 15).

Z kolei należy przejść do Trzeciej Osoby Boskiej – Ducha Świętego. Nie mówimy o Nim często. Nie może być katechezy o Trójcy Świętej bez katechezy o Duchu Świętym. Ta katecheza nie polega na dorzuceniu informacji do tego, co się powiedziało o Ojcu i Synu, lecz na uświadomieniu obecności i działania Ducha Świętego od samego początku, w całej wędrówce wiary. Duch Święty słucha, mówi, świadczy, przypomina. On nie jest jedynie posłany, On przychodzi. Jest naszym obrońcą, wsparciem. Jego wpływ na nasze serca i umysły opisuje Nowacjan w 29 rozdziale analizowanego dzieła. Jest to nauka odzwierciedlająca teologię przedniecejską:

On jest bowiem Tym, który utwierdził dusze i umysły uczniów Pańskich, który odsłonił tajemnice ewangeliczne, który był w nich oświecicielem boskich tajemnic. Przez Niego umocnieni w imię Pana nie bali się ani więzień ani kajdan, a nawet za nic mieli owe moce świata i udręki, uzbrojeni już oczywiście przez Niego i utwierdzeni, mając w sobie dary, które teraz ten sam Duch, rozdał i pomnaża Kościołowi, Oblubienicy Chrystusa, jakby jakieś klejnoty (...) Duch Święty ustanawia proroków w Kościele, kształci nauczycieli, uzdatnia do mówienia językami, udziela sił i uzdrowień, sprawia cudowne dzieła, udziela rozeznania duchów, udziela władzy rządzenia, proponuje rady, łączy i rozdziela inne dary, które wypływają z charyzmatów<sup>22</sup> i z tego względu doskonali Kościół Pański wszędzie i we wszystkim. (...) On oddała pijaństwo, odrzuca chciwość, ucieka od zbyt kownych biesiad, splata miłością, łączy uczuciami, niszczy sekty, ukazuje blask prawdy, wyrzuca za drzwi nieuczciwych, strzeże Ewangelii. (...) W tym Duchu pozostający nikt nie zaprzeczył, że Chrystus jest Synem Bożym, albo odrzucił Boga Stwórcę; nikt nie wypowiada jakiś swych słów przeciw Pismom; nikt nie ustanawia świętokradczych dekretów; nikt nie układa odmiennych praw. Każdy ktokolwiek przeciwko Niemu „zbluźni nie otrzyma odpuszczenia ani w tym wieku, ani w przyszłym”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Nowacjan, *De Trinitate* 15

<sup>22</sup> Por. 1 Kor 12, 8 – 11. 28.

<sup>23</sup> Mt 12, 32. Por. Mk 3, 29; Łk 12, 10.

Duch Święty w apostołach daje Chrystusowi świadectwo, w męczennikach ukazuje niezmienną wiarę, w dziewicach manifestuje godną podziwu skromność nienaruszonej miłości, w pozostałych strzeże praw Pańskiego nauczania – niezepsutych i niesplamionych; poprawia przewrotnych, karci niewiernych, poprawia także nieuczciwych, strzeże autentycznego i nieskazitelnego Kościoła w świętości wiecznej czystości i prawdy<sup>24</sup>.

Analiza roli i znaczenia Ducha Świętego, bez odniesienia do Osoby Chrystusa byłoby niejasne. Mogłoby się zrodzić w słuchaczach przekonanie, że Duch Święty jest jakąś bezosobową siłą. Nauczanie o Bogu, o Jego mocy stwórczej, bez wspomnienia przynajmniej wtedy gdy głosimy, że On jest Ojcem Jezusa i że On żyje w naszych sercach przez swego Ducha nie byłoby w pełni poprawne.

W podsumowaniu należy zaznaczyć, że prawda o Trójcy Świętej ma charakter wybitnie egzystencjalny. Zostaliśmy ochrzczeni nie w imiona, tylko w imię Trójcy Przenajświętszej co sugeruje, że Bóg jest jeden, ma jedno imię, a są trzy Osoby Boskie (por. KKK 233). Nie można mówić, że nauczanie o Trójcy Świętej jest zbyt skomplikowane. Wprost przeciwnie. Należy jednak zaznaczyć, że prawda o Trójcy Świętej stanowi Misterium, którego do końca nie da się wytłumaczyć w ramach pojęć ludzkich. Ważniejsza jest nasza miłość do tych tajemnic naszej wiary, którymi powinniśmy żyć na co dzień.

---

<sup>24</sup> Nowacjan, *De Trinitate* 29. Por. 2 Kor 11, 2.





Ks. Kazimierz Matwiejuk  
WSD Siedlce

## CELEBRACJA EUCHARYSTII W KOŚCIELE KOPTYJSKIM

Przedmiotem refleksji jest celebrowanie Wielkiej Tajemnicy Wiary w obrządku koptyjskim. Ten ryt jest używany w Egipcie, oraz w Jerozolimie, Nubii, Sudanie i Południowej Afryce. Ukształtował się on w Aleksandrii, która obok Jerozolimy, Antiochii syryjskiej, Rzymu oraz Bizancjum, była w IV w. jednym z najbardziej prężnych ośrodków życia kościelnego. Naszą problematykę wpisujemy w historię Kościoła koptyjskiego.

### 1. KATOLICKI KOŚCIÓŁ KOPTYJSKI

Kościół Chrystusowy w Egipcie swymi korzeniami tkwi w dynamizmie świadków wiary z Kościoła jerozolimskiego<sup>1</sup>. Wg tradycji chrześcijańskiej głosicielem nauki Chrystusa w Egipcie był św. Marek Ewangelista<sup>2</sup>. Koptowie są potomkami chrześcijan egipskich. Ich nazwa pochodzi od greckiego słowa Αἰγυπτίοι (*Aigiptioi*), które Arabowie, władcy Egiptu od VII w., wypowiadali jako *ghyp*, a Europejczycy jako *kopt*. Koptowie, to Egipcjanie katolicy oraz chrześcijanie monofizyci, stanowiący narodowy Kościół egipski. W starożytności chrześcijanie w Egipcie przyjęli oficjalny język Orientu, który mówił po grecku<sup>3</sup>. Większość miast i wsi była

---

<sup>1</sup> Wiara Koptów, w jakimś sensie, sięga aż do pobytu Świętej Rodziny do Egiptu.

<sup>2</sup> Św. Marek zginął śmiercią męczeńską ok. 68 roku z rąk wyznawców Serapisa. Relikwie Ewangelisty były przechowywane do 829 r. w kościele w Bukolik nad wybrzeżem Morza Śródziemnego. Następnie zostały przewiezione do Wenecji, gdzie spoczęły w bazylice św. Marka. W 1975 r. papież Paweł VI część relikwii przekazał, w geście ekumenii, głowie Kościoła koptyjskiego, zob D. Długosz, *Sztuka koptyjska – 2000 lat chrześcijaństwa nad Nilem*, RBL 1 (2001) s. 58-61.

<sup>3</sup> Obecność języka i kultury greckiej jest związana z panowaniem Aleksandra Wielkiego (352-323 przed Chr.). Jego władza sięgała do Indii. Obejmowała Egipt



zhellenizowana. W nielicznych wioskach i niektórych klasztorach zachował się popularny dialekt koptyjski.

Chrześcijanie egipscy w V w. przeżyli dramat podziału. Gdy na soborze w Chalcedonie (451 r.), została potępiona nauka Eutychesa o jednej naturze Chrystusa, jego zwolennicy pod przewodnictwem ówczesnego biskupa Aleksandrii Dioskura odrzucili postanowienia soborowe i stali się Kościołem monofizyckim. Koptyjski Kościół katolicki stanowiły tylko niewielkie wspólnoty<sup>4</sup>. Ich członkami byli mnisi oraz elity greckojęzyczne, związane z instytucjami władzy politycznej<sup>5</sup>. Nazywano ich melchitami, tzn. uznającymi władzę Konstantynopola<sup>6</sup>. W 1442 r. niektóre wspólnoty monofizyckie przystąpiły do unii kościelnej z Rzymem, odrzucając dotychczasowe błędy dogmatyczne dotyczące osoby Chrystusa<sup>7</sup>. Ta unia przetrwała do XVII w. W 1687 r., zakazano w Egipcie katolickim kapłanom działalności duszpasterskiej.

Ożywienie oficjalnej działalności katolików nastąpiło w 1742 r., gdy monofizycki biskup Jerozolimy, Amba Athanasios, przyjął katolicyzm i został mianowany wikariuszem apostolskim. Papież Leon XIII, w 1895 r. ustanowił w Egipcie stałą organizację kościelną. Dotychczasowy wikariusz patriarchatu, ks. Cyryl Macaire, został wybrany patriarchą dla katolickich Koptów. On jednak w 1908 r. doprowadził do schizmy. Nowy administrator apostolski, ks. Sedfaoui, swoją roztropnością, złagodził to dramatyczne wydarzenie. Do 1947 r. stolicą patriarchatu kierował biskup. W tymże roku papież Pius XII zatwierdził wybór Amby Marcosa II na patriarchę. Ten swoją posługę rozpoczął w Kairze<sup>8</sup>. Aleksandryjski patriarchat katolicki w Egipcie liczy około 80 tys. wiernych. Poza Kairem są jeszcze trzy biskupstwa katolickie: w Minieh, Assiut i w Tebach. Koptowie mieszkają także poza Egiptem. Są katolickie biskupstwa w Asmarze w Erytrei i w Adis Abebie w Etiopii<sup>9</sup>.

---

i Babilonie. Po śmierci Aleksandra, władzę nad królestwem podzielili między siebie trzech jego generałów. Ptolemeusz I, rządził Egiptem, dając początek dynastii Ptolemeuszy. Seleuk I, twórca dynastii Seleucydów, rządził w Mezopotamii. Natomiast Antygon I panował w Azji Mniejszej i w Macedonii, dając początek dynastii Antygonidów. Zob. Dan Cohon-Sherbok, *Judentum, Freiburg-Basel-Wien*, Herder 2000, s. 54-55.

<sup>4</sup> R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Letouzey & Ané 1997, s. 490-492.

<sup>5</sup> H. I. Marou, *Od soboru w Efezie do soboru w Chalcedonie*, w: *Historia Kościoła t. I.*, s. 264.

<sup>6</sup> *Enchiridion liturgicum*, t. I., Romae-Friburgi Brigs.-Barcinone, Herder 1966, s.125.

<sup>7</sup> Janin, dz. cyt., s. 490.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 527.

## 2. NIEKATOLICKI KOŚCIÓŁ KOPTYJSKI

Koptyjskie chrześcijaństwo monofizyckie rozwijało się dzięki wsparciu mnichów i duchowieństwa. Autorytet duchowieństwa kształtował postawę ludu<sup>10</sup>. Lud pozostał wierny biskupowi Dioskurowi. Opozycja chalcedońska stawała się coraz wyraźniej narodową religią ludu egipskiego. Monofizyci uważali się za jedynych właścicieli stolicy patriarchalnej. Ignorowali prawa melchitów. Pewną poprawę w tym względzie wymusiły warunki zewnętrzne, mianowicie inwazja Persów w latach 617-628<sup>11</sup>. W tym czasie władzę polityczną sprawował melchicki patriarcha Cyrus. Natomiast monofizycki patriarcha Beniamin w 630 r. musiał uciekać do Górnego Egiptu. Po jedenastu latach powrócił z wygnania na zaproszenie arabskich władców Egiptu. Ci początkowo szanowali prawo do wolności osobistej i religijnej chrześcijan. Wkrótce jednak rozpoczęli prześladowania. Wielu chrześcijan zostało zmuszonych do przyjęcia islamu. Mieszkańcy Egiptu, w latach 725, 826 i 831, podejmowali zbrojne wystąpienia przeciw władcom arabskim. Były one krwawo stłumione.

Najbardziej dramatycznym okresem dla Kościoła koptyjskiego był czas rządów dynastii Mameluków w latach 1254-1517<sup>12</sup>. Wtedy fanatyczne grupy muzułmanów zniszczyły prawie wszystkie pozostałe świątynie, podpalając je. Także panowanie tureckie, począwszy od 1517 r., nie stwarzało warunków do swobodnego działania Kościoła. Władcą tolerancyjnym okazał się Muhammed Ali, panujący w latach 1805-1848. Potem było panowanie Francuzów i Anglików. Obecnie patriarchat niekatolicki liczy ok. 6 mln. 350 tys. wiernych. Tworzy go 17 biskupstw, w tym 12 w Etiopii, jedno w Jerozolimie dla Palestyny, dwa w Nubii i po jednym w Chartumie dla Sudanu i Ugandy oraz w Johannesburgu dla Południowej Afryki<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> H. I. Marou, *Od soboru w Efezie do soboru w Chalcedonie*, art. cyt., s. 264.

<sup>11</sup> Kopten, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Freiburg im Breisgau 1934, kol.191.

<sup>12</sup> Kopten, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Verlag Herder Freiburg 1961, kol.539.

<sup>13</sup> Tamże, kol. 540.



### 3. CELEBRACJA EUCHARYSTII

Życie chrześcijan jest przeniknięte i ożywiane przez liturgię. Jej sercem jest Eucharystia. Początkowo uroczysta jej celebrowanie odbywała się tylko w niedziele. Z czasem, w wielu Kościołach sprawowano Wielką Tajemnicę Wiary codziennie<sup>14</sup>. W Egipcie uroczysta celebrowanie Eucharystii odbywała się w soboty i w niedziele<sup>15</sup>. Kościół Aleksandryjski posiadał własną liturgię, zatem modlitwy, hymny oraz obrzędy liturgiczne. Jednak, gdy oficjalna liturgia Konstantynopola upowszechniła się we wszystkich prowincjach cesarstwa, liturgiczne zwyczaje egipskie ustąpiły miejsca liturgicznym obrzędom cesarskiej stolicy. Z czasem stanęły się dość mocne wpływy arabskie, zwłaszcza języka arabskiego. Od X w. będzie on panował w całym Egipcie. Zostanie także wprowadzony do liturgii. W tym języku jest czytane Pismo św.<sup>16</sup>

Właściwym rytym koptyjskim jest liturgia św. Cyryla<sup>17</sup>, którą sprawuje się raz w roku, w piątek przed Niedzielą Palmową<sup>18</sup>. W uroczystości Narodzenia Pańskiego, Epifanii i Paschy, Koptowie wykorzystują w celebrowanie Eucharystii anaforę św. Grzegorza z Nazjanzu<sup>19</sup>. W ciągu roku zaś celebrowanie liturgii św. Bazylego<sup>20</sup>. Korzystają ze skróconej formy tej bizantyjskiej anafory Wielkiego Zakonodawcy. Na terenie koptyjskiego patriarchatu Aleksandryjskiego jest ona wygłaszana w języku koptyjskim<sup>21</sup>.

---

<sup>14</sup> A. Baumstark, *O historycznym rozwoju liturgii*, tł. M. Wolicki, Kraków 2001, s. 46. Autor zauważył, że w okresie postu przedpaschalnego celebrowano w Rzymie Eucharystię także w poniedziałki, środy i piątki. Odprawianie Mszy św. we czwartki nastąpiło dopiero za papieża Grzegorza II (715-731).

<sup>15</sup> H. I. Marou, *Życie chrześcijańskie przy końcu IV w.*, w: *Historia Kościoła*, t. I., dz. cyt., s. 236.

<sup>16</sup> Tamże, s. 469.

<sup>17</sup> *La liturgia copta*, w: *Nuovo dizionario di liturgia a cura di Domenico Sartore e Achille M. Triacca*, Roma 1984, s. 992. Zob., *Liturgie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 6, Verlag Herder Freiburg 1961, kol. 1088.

<sup>18</sup> Janin, dz. cyt., s. 471. Eucharystyczny formularz, sięgający aż ewangelisty Marka, został w 1203 r., przez żyjącego w Konstantynopolu, antiocheńskiego patriarchę Theodorosa Balsamona oceniony jako niedopuszczalny do użytku liturgicznego. Ta orzecznictwo było wydane w klimacie tłumienia rytu rodzimego przez bizantyjski, zob. A. Baumstark, dz. cyt., s. 115.

<sup>19</sup> Tamże, s. 243-251.

<sup>20</sup> Tamże, s. 252-258. Zob. w: *Enchiridion eucharisticum fontium liturgicorum*, a cura Enzo Lodi (= *Enchiridion*), Roma 1979, 1251-1295.

<sup>21</sup> *La liturgia copta*, art. cyt., 992.

Celebrację Eucharystii poprzedza Liturgia Godzin<sup>22</sup>. Po jej zakończeniu diakon, ubrany w albę, *sticharion* i stulę, zwaną *orarion*, spoczywającą na lewym ramieniu i końcami zwisającą na piersiach i plecach, przygotowuje wszystko, co jest potrzebne do Mszy św. Kapłan ubrany w szaty liturgiczne, które stanowi *sticharion*, przepasany ozdobną szarfą (*zounarion*), mankietniki (*kiman*), stula zwana *epitrachilion* oraz ornat, *fenolion* (*burnus*), dokonuje *proskomidii*, przygotowania darów. Chleb do Eucharystii, zwany *korban*, przygotowuje się z wielką starannością, wypiekając go wieczorem przed dniem celebracji, albo w sam dzień<sup>23</sup>. Na patenie, dyskom, układa się trzy dość grube chleby. Największy z nich oznacza Chrystusa, mniejsze zaś apostołów. Kapłan po odmówieniu przypisanych modlitw, umieszcza chleb przeznaczony do konsekracji na ołtarzu na korporale<sup>24</sup>. Następnie umywa ręce i okadza ołtarz oraz przygotowuje wino w kielichu, mieszając je z wodą. Patenę i kielich przykrywa trzema welonami. Akt pokutny odprawia klęcząc przed ołtarzem. Po zakończeniu obrzędu pokutnego wstaje i okadza ołtarz, dary i wiernych.

Lektor czyta Pismo święte w j. koptyjskim a następnie w j. arabskim. Podczas lektury kapłan trzykrotnie okadza ołtarz, obchodząc go dokoła. Czyta się także martyrologium. Trzykrotny śpiew Święty, *Trisagion*, oraz Modlitwy Pańskiej jest przygotowaniem do proklamacji Ewangelii, którą kapłan śpiewa z ambony. Czyni to po koptyjsku i arabsku. Towarzyszą mu akolici z zapalonymi świecami. Diakon podczas proklamacji Ewangelii okadza lud, który stoi z pochylonymi głowami. Po prześpiewaniu Ewangelii kapłan całuje księgę i wraca do ołtarza. Tu odmawia długą modlitwę za Kościół i z wiernymi recytuje Credo. Następnie obmywa ręce i błogosławi wiernych mówiąc po grecku: Pokój wam – Εἰρήνη πάσι (*Eirene pasi*). Następuje anafora, którą rozpoczyna prefacja<sup>25</sup>. Otwiera ją zawołanie diakona: „Przystąpcie, stańcie z bojaźnią mężowie i patrzcie na Wschód. Bądźmy uważni”. Lud odpowiada; „Miłosierdzie, pokój i ofiara chwały”. W krótkiej prefacji motywem dziękczynienia jest sam fakt istnienia Boga. Wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne uwielbiają Tego, który zasiada na tronie chwały. W *post sanctus*, który ma charakter historiozbowczy, celebrans wspomina dzieło stworzenia i dramat rajski, kiedy człowiek, za podszeptem węża, przekroczył Boże przykazanie. Bóg jednak nie opuścił ludzi. W czasach ostatecznych objawił „pozostającym w ciemnościach i cieniu śmierci, swego Syna Jednorodzonego, Pana i Boga i Zbawiciela

<sup>22</sup> Janin, dz. cyt., s. 471-473.

<sup>23</sup> Tamże, s. 471.

<sup>24</sup> Tamże, s. 472. Nie ma Wielkiego Wejścia, jak to jest praktykowane w liturgii bizantyjskiej

<sup>25</sup> Paprocki, dz. cyt., s. 129-139.



naszego Jezusa Chrystusa”. Wcielony Syn Boży dla zbawienia świata wydał się na śmierci. Przez krzyż zstąpił do otchłani, a po zmartwychwstaniu trzeciego dnia po swojej śmierci, wstąpił na niebiosa i zasiadł po prawicy Ojca.

Opowiadanie o wydarzeniu Wieczernika przypomina, że Chrystus pozostawił Kościołowi sakramentalny obrzęd swojej ofiary krzyża, stanowiący „misterium pobożności”. Kościół wykonując go na pamiątkę swego Zbawiciela spożywa Jego Ciało i pije Jego Krew, głosząc Jego śmierć, wyznając zmartwychwstanie, aż do Jego powtórnego przyjścia. Lud woła: „Amen, amen, amen, śmierć Twoją, Panie, głosimy i wyznajemy Twoje zmartwychwstanie”.

W anamnezie jest wspomiana święta męka Chrystusa, Jego powstanie z martwych, wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca. Po zachęcie diakona: „Pochylcie się przed Panem z bojaźnią”, kapłan odmawia epiklezę konsekracyjną. Prosi Ojca, aby zstąpił Jego Święty Duch „na nas, Twoje sługi, i na leżące tutaj dary”, oraz aby uświęcił i „sprawił, żeby chleb ten stał się świętym Ciałem Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa, na odpuszczenie grzechów i życie wieczne dla tych, którzy mają w nim udział. A kielich ten drogocenną Krwią Twojego Nowego Przymierza tegoż Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów i życie wieczne dla tych, którzy mają w nim udział”. Wierni proklamują wiarę w misterium Eucharystii trzykrotną akklamacją: „Ja wierzę, że chleb i wino są prawdziwie ciałem i krwią Chrystusa, który narodził się z Maryi”. Kapłan trzymając Najświętszą Hostię przechodzi przez kościół, zwłaszcza do chorych, prosząc Chrystusa o pomoc dla nich<sup>26</sup>.

W modlitwach intercysyjnych kapłan modli się za Kościół, jego hierarchów, zatem papieża, patriarchę Aleksandrii, także kapłanów i diakonów. Prosi również o owoce ziemi, o deszcz i owocne zasiewy, o umiarkowane wylewy wód oraz o obfite plony. W tych modlitwach wspomina „najświętszą, chwalebłą, nieskalaną, błogosławioną Panią naszą, zawsze Dziewicę Bogurodnicę Maryję”.

Modlitwę kapłana za zmarłych poprzedza czytanie dyptychów przez diakona. On ze specjalnych tabliczek odczytuje imiona żywych i zmarłych. Kapłan w tym czasie cicho modli się za „wszystkich duchownych i świeckich, którzy już zmarli”. Następnie prosi Boga, by udzielił swego pokoju, „abyśmy w każdym czasie, teraz i zawsze, wychwalali, wysławiali i wielbili, błogosławili i uświęcili najświętsze, chwalebne i błogosławione Twoje imię, z Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym”. Lud dopowiada: „Jak było na początku, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

---

<sup>26</sup> Janin, dz. cyt., s. 472-473.

Teraz kapłan dzieli Hostię na dwie części, z jednej odłącza cząstkę, którą ukazuje wiernym wołając po grecku: *Tá áγια τοίς άγίοις (Ta hagia tois hagnos)* – Święte świętym. Tę cząstkę Hostii wkłada do kielicha mówiąc: „Pokój wam”. Tej czynności towarzyszy odpowiednia modlitwa po grecku: „Święte i najdroższe Ciało i prawdziwa Krew Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Amen”. A następnie mówi: „Wierzę i wyznaję, aż do końca mego życia, że jest to Ciało Chrystusa, Zbawiciela, które przyjął z Maryi Dziewicy. Ono jest złączone z Bóstwem, nie zmieszane, bez zamiany, i bez rozłączenia. Ono było wydane przez Poncjusza Piłata i zostało wydane za nas na świętym krzyżu dobrowolnie i wiernie. Wierzę, że Bóstwo nigdy nie było odłączone od człowieczeństwa”<sup>27</sup>.

W ramach przygotowania do Komunii św., kapłan trzykrotnie całuje ołtarz i wypowiada odpowiednie modlitwy. Następnie sam i diakon przyjmują Komunię pod dwiema postaciami, najpierw Ciało, potem Krew z kielicha. Po ich Komunii św., wierni przyjmują Najświętsze Ciało i spożywają z kielicha Krew Pana. Po puryfikacji naczyń liturgicznych, kapłan przechodząc wzdłuż nawy odmawia z wiernymi Modlitwę Pańską. Następnie błogosławi ich srebrnym krzyżem oraz rozdaje chleb pobłogosławiony, eulogię, tym, którzy nie przyjęli Komunii św. Czyni też aspersion wodą pobłogosławioną. Wreszcie udziela błogosławieństwa poszczególnym wiernym, dotykając policzka albo lekko tchnąc w twarz<sup>28</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Liturgia koptyjska stanowi *patrimonium* Kościoła egipskiego. Jest ona miejscem i sposobem doświadczania zbawczej obecności Chrystusa, który w znakach sakramentalnych uobecnia swoją Paschę, zatem śmierć krzyżową i chwalebne zmartwychwstanie. Celebracja Wielkiej Tajemnicy Wiary dokonuje się w świątyni, gdzie znajduje się sanktuarium, Święte świętych, – *hekal*<sup>29</sup>. Jest ono oddzielone ikonostasem od miejsca dla chóru oraz od zakrystii, gdzie przygotowuje się chleb i wino, i pomieszczenia dla prezbiterów i duchownych, także od miejsca przeznaczonego dla władz państwowych. W świątyni koptyjskiej jest wydzielone miejsce dla mężczyzn i dla kobiet.

Całość budowli przykrywa jedna lub wiele kopuł. Nie ma jednak sklepienia, tylko belkowanie. Ściany świątyni są dekorowane ikonami na wzór grecki. W świątyni nie ma ławek ani krzeseł. Wierni siedzą na ziemi na

<sup>27</sup> Tamże, s. 473.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> *La liturgia copta*, art. cyt., s. 992.



matach lub dywanach. Przed wejściem do świątyni zdejmuje się buty. Wierni uczestniczą w świętych obrzędach nie odkrywając głowy. Dla akompaniamentu przy śpiewie używają cymbałów, triangulów oraz innych metalowych instrumentów.

Liturgia koptyjska jest własnością katolików i chrześcijan odłączonych od Stolicy Apostolskiej. Mimo różnic teologicznych na polu chrystologii i eklezjologii, dzielących chrześcijan, wspólne im są treści, które celebrować w czynnościach liturgicznych. W ten sposób pogłębiają swą wiarę i miłość. A to są niezbędne elementy do zaistnienia jedności, o którą modlił się Chrystus, gdy ustanawiał sakramentalny obrzęd swojej zbawczej Ofiary.



Ks. Zbigniew Sobolewski,  
WSD Siedlce

## **ROLA I MIEJSCE KAPŁANA ORAZ WIERNYCH ŚWIECKICH W EUCHARYSTII**

### **1. WSTĘP**

Jan Paweł II w swoim nauczaniu poświęconym tajemnicy eucharystycznej uwrażliwia chrześcijan na to, w jaki sposób winni oni przyjmować dar sakramentalnej obecności Jezusa. Eucharystia jest zadaniem – zarówno dla kapłanów, którzy są jej szafarzami, jak i dla wiernych świeckich, którzy na mocy kapłaństwa powszechnego składają Bogu prawdziwą ofiarę. Idąc za nauczaniem Jana Pawła II, omówimy rolę i miejsce kapłana i świeckich uczestniczących w Eucharystii. Zajmiemy się także duchowymi owocami uczestnictwa w tej „wielkiej tajemnicy wiary”.

### **2. KAPŁAN A EUCHARYSTIA**

Eucharystia jest wykonywaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa i uobecnieniem misterium paschalnego. To znaczy, że sam Chrystus jest głównym podmiotem liturgii<sup>1</sup>. W swojej funkcji Arcykapłana Nowego Testamentu Jezus połączył się z Kościołem, aby poprzez niego i wraz z nim sprawować Eucharystię. Ona zakłada obecność Chrystusa w wykonywaniu Jego kapłańskiego urzędu. Jest to obecność sakramentalna. Chrystus i Jego zbawcze dzieło jest obecne w Eucharystii nie w swej historycznej postaci, ale w postaci liturgicznej. Eucharystia jawi się nie jako zwykłe przypomnienie sobie historycznych wydarzeń, związanych z męką, śmiercią, zmartwych-

---

<sup>1</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1136.

wstaniem Chrystusa, które miały miejsce w pewnym momencie historycznym, ale jest wykonywaniem obecnie Jego dzieła zbawienia<sup>2</sup>.

Chrystus jest obecny w czasie sprawowania Eucharystii na wiele sposobów. Jest obecny w zgromadzeniu wiernych, w słowie Bożym, w osobie kapłana i pod postaciami eucharystycznymi.

Eucharystię celebruje cała wspólnota Kościoła<sup>3</sup>. Jest on wspólnotą ochrzczonych, którzy stanowią święte kapłaństwo Nowego Testamentu. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, że nie wszyscy członkowie wspólnoty kościelnej pełnią te same funkcje i wykonują te same zadania. „Niektóre członki są powołane przez Boga, w Kościele i przez Kościół, do specjalnej służby na rzecz wspólnoty. Słudzy ci są wybierani i konsekrowani przez sakrament święceń, przez który Duch Święty uzdalnia ich do działania w osobie Chrystusa-Głowy, aby służyć wszystkim członkom Kościoła<sup>4</sup>.

Kim są kapłani i jaka jest ich rola w Eucharystii?

Jan Paweł II wiele miejsca poświęca tajemnicy kapłaństwa służebnego w swoich Listach do Kapłanów na Wieki Czwartek. Znajdujemy w nich głęboką teologię kapłaństwa, jako szczególnego powołania w kościele, poprzez które Chrystus buduje wspólnotę Kościoła i uświęca ją.

Papież zwracając się do kapłanów pisze, że ich misja leży w służbie Eucharystii: „Wasza misja i tożsamość jest ustalona raz na zawsze w sprawowaniu Eucharystii, tej czynności Chrystusa, która jest jak najpełniejszym i najskuteczniejszym głoszeniem całego orędzia ewangelicznego: Chrystus umarł! Chrystus zmartwychwstał! Chrystus powróci!<sup>5</sup>

Kapłaństwo jest dla Jana Pawła II najpierw wielkim darem – wybraniem do szczególnej przyjaźni z Chrystusem i zaproszeniem do uczestnictwa w Jego misji zbawczej.<sup>6</sup> Nie jest to jedynie funkcja, albo rola, czy zadanie<sup>7</sup>. „

---

<sup>2</sup>Zob. J. PALIŃSKI, *Odnowa liturgiczna w Polsce dzisiaj*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*, 188.

<sup>3</sup>Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1140.

<sup>4</sup>*Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1142.

<sup>5</sup>Jan Paweł II, *Misterium fidei*, 6,8.

<sup>6</sup>„Stajecie się kapłanami – czyli <<szafarzami tajemnic Bożych>> (1 Kor 4,1), w szczególności tej tajemnicy największej którą jest Eucharystia. Musicie od tej pory myśleć i mówić o sobie jak Apostoł: <<niech świat tak na nas patrzy, jak na sługi Chrystusa>> (por. 1 Kor 4,1). Na gruncie przygotowanym w waszych duszach przez kapłaństwo powszechne, które jest udziałem wszystkich ochrzczonych, zostaje zaszczepione kapłaństwo służebne jako sakrament ściśle związany z Eucharystią. Macie oto podjąć tę samą służbę, jaką Chrystus przekazał Apostołom w Wieczerniku. Wraz z Sakramentem święceń, sprawując Eucharystię, macie stale

W rzeczywistości nie otrzymali oni jedynie jakiejś funkcji, którą mógłby potem sprawować każdy członek Kościoła, ale zostali w szczególny sposób i wewnętrznie włączeni w misję samego Słowa Wcielonego (por. Mt 10,1.7-8; 28,16-20; Mk 3,13-16; 16,14-15). Apostołowie uczynili to samo, gdy wybrali sobie współpracowników, którzy mieli być ich następcami w posługiwaniu. Wybór ten obejmował również tych, którzy mieli kontynuować w dziejach Kościoła misję Apostołów-misję reprezentowania Chrystusa Pana i Odkupiciela<sup>8</sup>. W Liście do kapłanów na Wielki Czwartek w 1983 roku, odwołując się do słów Chrystusa, wypowiedzianych w Wieczerniku, Ojciec Święty pisze: „<<Już was nie nazywam sługami..., ale nazwałem was przyjaciółmi>> (J 15,15). Właśnie w Wieczerniku zostały wypowiedziane te słowa, w najbliższym kontekście ustanowienia Eucharystii i służebnego kapłaństwa. Chrystus dał poznać apostołom oraz wszystkim, którzy po nich odziedziczą sakramentalne kapłaństwo, że mają w tym powołaniu stać się przyjaciółmi owej tajemnicy, którą On sam przyszedł wypełnić. Być kapłanem – to znaczy być szczególnie zaprzyjaźnionym z Chrystusową tajemnicą Odkupienia, w której On daje swoje <<ciało za życie świata>> (J 6,51). My, którzy sprawujemy codziennie Eucharystię: zbawczy sakrament Ciała i Krwi, musimy szczególnie blisko obcować z tajemnicą, w której ten sakrament bierze swój początek<sup>9</sup>. Zostali oni przez Chrystusa włączeni w Jego namaszczenie kapłańskie.

Jan Paweł II uczy: „Dziś, w Wielki Czwartek, patrzymy ze szczególną miłością na tego, którego <<Ojciec namaścił i posłał na świat>> - na Chrystusa, który ma całkowitą pełnię Ducha Świętego dla całej ludzkości, - na Chrystusa, którego pełniłości wszyscyśmy wzięli, wzięli każdy z nas ma swoją cząstkę z Nim>>.

Przez tę <<cząstkę>>: przez nasz kapłański udział w mesjańskim namaszczeniu Jezusa Chrystusa – jesteśmy Jego kapłanami wobec Ludu Bożego, na służbie tego Ludu”<sup>10</sup>.

---

ożywiać w różnych wspólnotach Ludu Bożego świadomość tego <<powszechnego kapłaństwa>>, które jest również królewskim kapłaństwem. Wyraża się w składaniu <<duchowych ofiar>> temu Bogu, któremu <<służyć>> znaczy <<królować>> (por. *Lumen gentium*, 36)”. Jan Paweł II, *Z ludzi wzięci, dla ludu postanowieni*, Lublin 9 czerwca 1987, 6, w: Jan Paweł II, <<Do końca ich umiłował>>. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 VI 1987*, 64-65.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do Kapłanów na Wielki Czwartek 2004 roku*, nr 2.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Ordinatio sacerdotalis*, nr 2.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *List do wszystkich Kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1983 roku*, nr 2, w: JAN PAWEŁ II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia, 25 III 1983 – 22 IV 1984*, 41.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Sakramentalna postęga Kościoła*, 19 IV 1984, w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983 – 22 IV 1984*, 385.



Kapłani, będący szafarzami Eucharystii są przyjaciółmi Chrystusa i sługami wspólnoty kościelnej<sup>11</sup>. Jan Paweł II uwypukla służebny charakter kapłaństwa: zostało ono ustanowione dla sprawowania Eucharystii i dla dobra całej wspólnoty wierzących. Podczas udzielania święceń kapłańskich Ojciec Święty zwrócił się do kandydatów do święceń: „Stajecie się kapłanami – czyli <<szafarzami tajemnic Bożych>> (1 Kor 4,1), w szczególności tej tajemnicy największej, którą jest Eucharystia.

Musicie od tej pory myśleć i mówić o sobie jak Apostoł: <<niech świat tak na nas patrzy, jak na sługi Chrystusa>> (por. 1 Kor 4,1). Na gruncie przygotowanym w waszych duszach przez kapłaństwo powszechne, które jest udziałem wszystkich ochrzczonych, zostaje zaszczerpione kapłaństwo służebne jako sakrament ściśle związany z Eucharystią. Macie oto podjąć tę samą służbę, jaką Chrystus przekazał Apostołom w Wieczerniku. Wraz z Sakramentem święceń, sprawując Eucharystię, macie stale ożywiać w różnych wspólnotach Ludu Bożego świadomość tego <<powszechnego kapłaństwa>>, które jest również królewskim kapłaństwem.

Wyraża się w składaniu <<duchowych ofiar>> temu Bogu, któremu <<służyć>> znaczy <<królować>> (por. *Lumen gentium*, 36)”<sup>12</sup>.

W sposób szczególny, kapłani znajdują się blisko odkupieńczej miłości Chrystusa, są Jego umiłowanymi braćmi i ich zadaniem jest służba Chrystusowej miłości w Kościele i świecie<sup>13</sup>. Z Eucharystii, której służą jest kapłan wypływa imperatyw oddania życia za braci. Dla Ojca Świętego

---

<sup>11</sup> „My, kapłani – którzy dzisiaj wspólnie sprawujemy tę poranną Eucharystię Wielkiego Czwartku, pragniemy wyznać, iż każdy z nas ma szczególny udział w tej pełni Ducha Świętego, jaką jest w Chrystusie – Wiecznym i Jedynym Kapłanie Nowego Przymierza. Wielki Czwartek jest pamiątką ustanowienia Eucharystycznej Ofiary. Dla sprawowania tej Najświętszej Ofiary zostaliśmy namaszczeni w sakramencie kapłaństwa. Jako szafarze Eucharystii staliśmy się szczególnymi sługami Chrystusa wobec całego Ludu Bożego. Zostało nam zlecone odpuszczanie grzechów oraz posługa innych sakramentów wraz z nauczaniem wiary”. Jan Paweł II, *Sakramentalna posługa Kościoła*, 19 IV 1984, w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983 – 22 IV 1984*, 384-385.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Z ludzi wzięci, dla ludu postanowieni*, Lublin 9 czerwca 1987, 6, w: JAN PAWEŁ II, <<Do końca ich umiłowal>>. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 VI 1987*, 64-65.

<sup>13</sup> „My zaś kapłani, szafarze Eucharystii, jesteśmy <<przyjaciółmi>>: znajdujemy się szczególnie blisko tej odkupieńczej miłości, jaką Syn Jednorodzony przyniósł światu – i nieustannie przynosi. Jan Paweł II, *List do wszystkich Kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1983 roku*, nr 2, w: JAN PAWEŁ II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, 25 III 1983 – 22 IV 1984, 42.

„Eucharystia nie tylko świadczy o Tym, który nas <<umiłował aż do końca>>. Eucharystia do takiej miłości wychowuje<sup>14</sup>.

Pomiędzy Chrystusem a kapłanem istnieje szczególna więź. „Wyświęcony do posługi jest jakby „ikoną Chrystusa kapłana”<sup>15</sup>, jest *alter Christus*<sup>16</sup>. „Urząd kapłański, który nie może nigdy sprowadzać się jedynie do aspektu funkcjonalnego, ponieważ wpisuje się w płaszczyznę «istnienia», czyni kapłana zdolnym do działania *in persona Christi* i znajduje swój punkt kulminacyjny w momencie, w którym dokonuje on konsekracji chleba i wina, powtarzając gesty i słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy”<sup>17</sup>.

Jan Paweł II pisze w *Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*: „Z darem wyjątkowej obecności, którą Jezus wciąż odnawia w akcie największej ofiary i czyni się pokarmem dla nas, właśnie podczas Ostatniej Wieczerzy związał szczególne posłannictwo Apostołów i ich następców. Od tamtej Chwili być apostołem Chrystusa, jak to jest w przypadku biskupów i prezbiterów, którzy uczestniczą w ich misji, oznacza być uprawnionym do działania *in persona Christi Capitis*. Wypełnia się to za każdym razem, gdy celebruje się ucztę ofiarną Ciała i Krwi naszego Pana. Wówczas kapłan niemal użycza Chrystusowi swego oblicza i głosu: <<to czyńcie na moją pamiątkę>> (Łk 22,19)”<sup>18</sup>.

Na kapłanach działających *in persona Christi* ciąży, zatem szczególny obowiązek troski o Eucharystię<sup>19</sup>. Oni jej przewodniczą. Oni też mają pomóc wiernym świeckim wnikać w głębie tej tajemnicy poprzez

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Szafarz najświętszej i największej tajemnicy*, 10 czerwca 1987 r., nr 7, w: Jan Paweł II, <<Do końca ich umiłował. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 VI 1987 r., Liberia Editrice Vaticana 1987, 87.

<sup>15</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1142.

<sup>16</sup> „Wydarzenie paschalne i Eucharystia, która je uobecnia przez wieki, mają niezmierną <<pojemność>>. Obejmują niejako całą historię, ku której skierowana jest łaska Odkupienia. To zdumienie winno zawsze odżywać w Kościele zgromadzonym na sprawowanie Eucharystii. W sposób szczególny jednak winno towarzyszyć szafarzowi Eucharystii. To on, dzięki władzy udzielonej mu w sakramencie Świeceń, dokonuje przeistoczenia. To on wypowiada z mocą Chrystusowe słowa z Wieczernika: <<To jest Ciało moje, które za was będzie wydane... To jest Krew moja, która za was będzie wylana...>>. Kapłan wypowiada te słowa, a raczej użycza swoich ust Temu, który wypowiedział je w Wieczerniku i który chce, ażeby były wypowiedzane z pokolenia na pokolenie przez wszystkich, którzy w Kościele uczestniczą w sposób służebny w jego kapłaństwie” *Ecclesia de Eucharistia*, nr 5.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *List Ojca świętego do Kapłanów na Wielki Czwartek 2004 r.*, nr 2.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 2002 roku*, nr 1, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na 2002/2003 r.*, 167.

<sup>19</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, nr 29.



głoszenie słowa Bożego, katechezę liturgiczną, wprowadzanie w głębsze zrozumienie i pobożne przeżywanie Eucharystii. Wyrazem szacunku dla Eucharystii będzie poszanowanie norm liturgicznych i zwrócenie uwagi na to, aby Eucharystia była sprawowana w sposób godny tej tajemnicy. Nie mogą oni „przywłaszczać” sobie Eucharystii, ale celebrować ją ze świadomością, że są sługami Chrystusa Kapłana i całego Ludu Bożego<sup>20</sup>.

Rozważając tajemnicę Wieczernika i wydarzenie Wielkiego Czwartku, przypomina Jan Paweł II: „Jest to, jak wiemy, dzień, w którym razem z Eucharystią, zostało ustanowione przez Chrystusa ustanowione służebne kapłaństwo. Zostało ustanowione dla Eucharystii, ale przez to samo dla Kościoła, który jako wspólnota Bożego Ludu kształtuje się z Eucharystii”<sup>21</sup>.

Kapłani, jako szafarze Eucharystii stoją na czele ludu Bożego i przewodniczą zgromadzeniu eucharystycznemu. Bez nich nie ma Eucharystii<sup>22</sup>. Jak już to powiedzieliśmy, cytując słowa papieża, nie otrzymali oni władzy konsekrowania chleba oraz wina od zgromadzenia liturgicznego, ani nie zaś są wybranymi przez wspólnotę Kościoła jej reprezentantami. Otrzymali swą misję i zadanie od samego Chrystusa i zostali uzdolnieni do szafowania Eucharystii na mocy święceń<sup>23</sup>.

Ojciec Święty, wobec prób zamazywania różnicy pomiędzy kapłaństwem służebnym, a powszechnym wszystkich wiernych, i w obliczu nadużyć, jakie mogłyby mieć miejsce spowodowane niezrozumieniem roli kapłaństwa służebnego w Kościele przypomina z naciskiem: „Eucharystia, jak Kapłaństwo, jest darem Boga, «który przewyższa zdecydowanie władzę zgromadzenia», a który otrzymuje ono «dzięki sukcesji biskupiej pochodzącej od Apostołów» (por. *Ecclesia de Eucharistia*, 29). Sobór

---

<sup>20</sup> „My, kapłani – którzy dzisiaj wspólnie sprawujemy tę poranną Eucharystię Wielkiego Czwartku, pragniemy wyznać, iż każdy z nas ma szczególny udział w tej pełni Ducha Świętego, jaka jest w Chrystusie – Wiecznym i Jedynym Kapłanie Nowego Przymierza. Wielki Czwartek jest pamiątką ustanowienia Eucharystycznej Ofiary.

Dla sprawowania tej Najświętszej Ofiary zostaliśmy namaszczeni w sakramencie kapłaństwa. Jako szafarze Eucharystii staliśmy się szczególnymi sługami Chrystusa wobec całego Ludu Bożego. Zostało nam zlecone odpuszczanie grzechów oraz posługa innych sakramentów wraz z nauczaniem wiary” Jan Paweł II, *Sakramentalna posługa Kościoła*, 19 IV 1984, w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983 – 22 IV 1984*, 384-385; Zob. Jan Paweł II, *Szafarz najświętszej i największej tajemnicy*, 10 czerwca 1987 r., nr 4, w: <<*Do końca ich umiłował*>>, 85.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *List do wszystkich Kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1983 roku*, nr 1, w: Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, 39-40.

<sup>22</sup> Zob. *Ecclesia de Eucharistia*, nr 32.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *List do wszystkich Kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1983 roku*, nr 2, w: Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, 41.



Watykański II naucza, że «kapłan urzędowy (...), dzięki świętej władzy, jaką się cieszy (...), w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu» (*Lumen gentium*, 10). Zgromadzenie wiernych, stanowiące jedność w wierze i w Duchu Świętym oraz ubogacone licznymi darami, nawet jeśli stanowi miejsce, w którym Chrystus jest «obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych» (por. *Sacrosanctum Concilium*, 7), nie jest w stanie samo ani «sprawować» Eucharystii ani «ustanowić sobie» kapłana urzędowego.

Słusznie zatem postępuje lud chrześcijański, gdy z jednej strony dziękuje Bogu za dar Eucharystii i Kapłaństwa, a z drugiej nie przestaje modlić się, aby nigdy nie zabrakło w Kościele kapłanów. Liczba prezbiterów nigdy nie jest wystarczająca wobec wzrastających wymagań ewangelizacji i duszpasterstwa wiernych. W niektórych częściach świata ich brak jest dziś odczuwany jako szczególnie dojmujący, ponieważ szeregi kapłanów przerzedzają się wobec niewystarczającej wymiany pokoleń. W innych miejscach, Bogu dzięki, zauważa się obiecującą wiosnę powołań. Ponadto wśród Ludu Bożego wzrasta świadomość konieczności modlitwy i aktywnego działania na rzecz powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego<sup>24</sup>.

Jakie obowiązki nakłada na kapłanów fakt wybrania ich do tego, by byli szafarzami Eucharystii?

Przede wszystkim wielkość otrzymanego daru zobowiązuje ich do tego, aby starali się żyć w zjednoczeniu z Chrystusem<sup>25</sup>. Ich życie ma być czynem z wiary. Kapłani muszą stale pamiętać o słowach Chrystusa, mówiących o tym, że są Jego przyjaciółmi<sup>26</sup>. Wiąż eucharystyczna z Jezusem zobowiązuje do przykładowego życia w łasce Bożej. Eucharystia winna przemieniać kapłana, opromieniać całe Jego życie i upodabniać Go do Chrystusa, aby stawał się naśladowcą Tego, któremu służy. Kapłan sprawując Eucharystie spotyka się z Chrystusem, który uczy wszystkich przykazania miłości. Życie kapłana winno być całkowicie podporządkowane temu przykazaniu. Z kapłańskiej miłości do Chrystusa obecnego

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *List do Kapłanów na Wielki Czwartek 2004 r.*, nr 4.

<sup>25</sup> Na temat duchowości kapłańskiej oraz zadaniach wynikających ze święceń kapłańskich, zob. szerzej: K. Babiński, *Z Chrystusem przy jednym stole*, Kraków 1999; P. Jarecki, *W Eucharystii nasza siła*, Poznań 1998; A. Lewandowski, *Cud w kapłaństwie*, Poznań 1997, J. Miazek, *To czyńcie na moją pamiątkę*, Warszawa 1997, M. Nowak, *Duchowość Eucharystii*, Wrocław 1995, K. Rokicki, *Posługa przewodzenia*, Szczecin 1995, D. WIDER, *Kontemplacja i działanie*, Poznań 1998, B. WIDERSKI, *Po co kapłaństwo?*, Poznań 1986.

<sup>26</sup> Zob. J 15,14).





w Najświętszym Sakramencie musi w sposób naturalny wypływać miłość do Chrystusa obecnego w bliźnich.

Celebracja Eucharystii jest dla kapłanów wezwaniem do gorliwego włączenia się w dzieło ewangelizacji świata. Dokonuje się ona nie tylko przez nauczanie, ale również poprzez świadectwo życia kapłana. Dzięki Eucharystii, kapłan powoli staje się „bardziej Chrystusem niż sobą”<sup>27</sup>.

Ponieważ Eucharystia oznacza całkowity i bezinteresowny dar z siebie, stanowi stałe wezwanie dla kapłana, aby on również, na wzór Chrystusa składał siebie w ofierze Bogu i żył dla wspólnoty Kościoła.

### 3. UDZIAŁ WIERNYCH ŚWIECKICH WE MSZY ŚWIĘTEJ

Ponieważ Eucharystia, jak to powiedzieliśmy już wcześniej, jest dziełem całego Kościoła i buduje go sakramentalnie, dlatego bardzo ważne jest to, by wszyscy – duchowni i świeccy – czuli się odpowiedzialni za jej sprawowanie oraz by, każdy czynnie i świadomie angażował się w jej przebieg. Papież w Liście Apostolskim *O świętowaniu niedzieli* bardzo gorąco zachęca jednych i drugich do tego, aby dołożyli wszelkich starań, „aby wszyscy obecni – dzieci i dorośli – czuli się osobiście zaangażowani, umożliwiając im włączenie się w te formy uczestnictwa, które liturgia proponuje i zaleca”<sup>28</sup>. To uczestnictwo w Eucharystii ma ogromne znaczenie dla duchowego rozwoju wiernych świeckich. Tytułem aktywnego udziału wiernych świeckich w Eucharystii jest kapłaństwo powszechne, w które zostali włączeni w tajemnicy chrztu świętego i predysponowani poprzez sakrament bierzmowania. Współdziałają oni, zatem z kapłanem, który otrzymał dar kapłaństwa służebnego. „Mimo odrębnych ról, także oni <<składają Bogu>> Boską Żertwą ofiarną, a wraz z nią samych siebie; w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej>>, czerpiąc z niej światło i moc, aby sprawować swoje chrzcielne kapłaństwo przez świadectwo świętego życia”<sup>29</sup>. Do tej myśli wraca papież często mówiąc o kapłańskiej misji wiernych świeckich.

Jan Paweł II przypomina, że „Eucharystia jest szczytem całego życia chrześcijańskiego, ponieważ w niej wierni łączą z doskonałą ofiarą Chrystusa wszystkie swoje modlitwy, dobre uczynki, radości i cierpienia. W ten sposób wszystkie te skromne ofiary zostają w pełni uświęcone i wyniesione aż do Boga w kulcie doskonale miłym, wprowadzającym wiernych w zażyłość z Bogiem (por. J 6,56-57). Dlatego właśnie, jak pisze św. Tomasz z Akwinu,

---

<sup>27</sup> M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987, 43.

<sup>28</sup> *Dies Domini*, nr 51.

<sup>29</sup> *Dies Domini*, nr, 51.

Eucharystia jest "ukoronowaniem życia duchowego i celem wszystkich sakramentów" (*Summa Theol.*, q. 66, a. 6)<sup>30</sup>.

W tej samej katechezie środowiczej poświęconej Eucharystii w Kościele Chrystusa Jan Paweł II stwierdza wyraźnie: „Eucharystia domaga się uczestnictwa członków Kościoła. Według Soboru, <<w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej (eucharystycznej), nie jednakowo, lecz jedni tak, drudzy inaczej>> (*Lumen gentium*, 11)<sup>31</sup>. W ślad za tym wskazaniem Ojca Świętego znajdujemy podkreślenie prawdy, że sprawowanie Eucharystii jest czynnością całego Kościoła, „w której każdy powinien w pełni wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy, ze względu na jego stopień w ludzie Bożym”, jak czytamy we Wprowadzeniu Ogólnym do Mszału Rzymskiego<sup>32</sup>.

Jakie powinno być uczestnictwo we Mszy świętej wiernych świeckich, świadomych swej roli i miejsca w Kościele?

Zanim przystąpimy do udzielenia odpowiedzi na to pytanie wspomnijmy tylko, że w liturgię winien być zaangażowany cały człowiek: jego intelekt, wola, uczucia. Stąd też *Katechizm Kościoła Katolickiego* akcentuje nie tylko obecność fizyczną na Mszy świętej, ale zaangażowanie świadome i pobożne.

W czasie odnowy soborowej Kościół uświadamia sobie, że Eucharystia jest czynnością liturgiczną całej wspólnoty wierzących<sup>33</sup>. Ona, bowiem gromadzi się pod przewodnictwem kapłana, aby sprawować wielbić Boga poprzez składaną ofiarę<sup>34</sup>. Uczestnicy liturgii wykonują kapłański urząd Chrystusa<sup>35</sup> uobecniając w swej wspólnocie zbawcze czyny Chrystusa<sup>36</sup>. „Na

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, katecheza środowicowa, 8 IV 1992, nr 1, w: *Wierzę w Kościół*, 130.

<sup>31</sup> Tamże, nr 3, w: *Wierzę w Kościół*, 131.

<sup>32</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 5, w: *Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*, Numer Specjalny 2004 r. 9

<sup>33</sup> Zob. F.. Małazyński, *Udział wiernych w kapłaństwie Chrystusa według bł. Kolumby Marmiona, opata*, w: *Ante Deum stantes*, 363-370.

<sup>34</sup> Zob. G. Okroy, *Wezwanie do współtworzenia w liturgii*, w: *CT* 52(1982), 68.

<sup>35</sup> Zob. KL 6.

<sup>36</sup> „Kościół to <<lud kapłański>> czyli złożony z osób uczestniczących w kapłaństwie Chrystusowym, jako stan poświęcenia się Bogu oraz spełniania doskonałego i ostatecznego kultu, który On składa Ojcu w imieniu całej ludzkości. Dzieje się tak za sprawą łaski chrztu, włączającej wiernego w Mistyczne Ciało Chrystusa i przeznaczającej go – niemal *ex officio* i w sposób można powiedzieć instytucjonalny – do odtworzenia w sobie charakteru Kapłana i Ofiary (*Sacerdos et Hostia*) właściwego Głowie” Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Katechezy środowicze ogłoszone w okresie od 10 lipca 1991 do 30 sierpnia 1995 r., Watykan 1996, 481.

mocy chrztu i bierzmowania – uczy Jan Paweł II – jak stwierdziliśmy w poprzedniej katechezie, chrześcijanin jest przygotowany do uczestnictwa *quasi ex officio* w Boskim kulcie, którego centrum i szczytem jest ofiara Chrystusa uobecniona w Eucharystii<sup>37</sup>. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, przygotowanego za pontyfikatu Jana Pawła II, bardzo mocno podkreśla zarówno podmiotowość wiernych w liturgii świętej, jak też i to, że poprzez Eucharystię Lud Boży Nowego Przymierza – Kościół wzrasta w świętości i jedności braterskiej<sup>38</sup>.

Zawsze trzeba pamiętać, że sprawowane podczas Mszy św. czynności nie mogą być zawłaszczone przez kogokolwiek, „sprywatyzowane”. Nie są czynnościami prywatnymi<sup>39</sup>, ale wyrazem kultu całego Kościoła<sup>40</sup>. Czynności liturgiczne są dziełem Chrystusa Kapłana i Kościoła, który jest Jego Mistycznym Ciałem<sup>41</sup>. W związku z tym należy strzec się przed traktowaniem ich w sposób lekceważący lub dowolny. „Sprawowanie Eucharystii, podobnie jak cała liturgia, dokonuje się przez dostrzegalne znaki, które podtrzymują, umacniają i wyrażają wiarę. Dlatego należy bardzo starannie dobierać i łączyć te formy i elementy przez Kościół zaproponowane, które z uwagi na uwarunkowania osób i miejsce bardziej

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, katecheza środowowa, 8 IV 1992, nr 5, w: *Wierzę w Kościół*, 132.

<sup>38</sup> „Lud ten jest bowiem ludem Bożym, nabytym Krwią Chrystusa, przez Pana zgromadzonym, Jego słowem karmionym, ludem powołanym do tego, aby przedstawiał Bogu prośby całej ludzkiej rodziny; jest ludem, który w Chrystusie dzięki czyni za misterium zbawienia, składając Jego ofiarę; wreszcie ludem, który przez Komunię Ciała i Krwi Chrystusa zrasta się w jedno. Lud ten jest święty przez swe pochodzenie, a jednak przez świadome, czynne i owocne uczestnictwo w eucharystycznym misterium stale wzrasta w świętości” *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 5, w: *Wiadomości Diecezjalne Siedleckie*, Numer Specjalny 2004 r., 9.

<sup>39</sup> „Aby we właściwy sposób głosić i przeżywać tę obecność, uczniowie Chrystusa nie mogą poprzestawać na modlitwie indywidualnej ani wspominać Jego śmierci i zmartwychwstania tylko w swoim wnętrzu, w skrytości serca. Wszyscy bowiem, którzy otrzymali łaskę chrztu, zostali zbawieni nie tylko jako pojedyncze osoby, ale jako członki Mistycznego Ciała, włączone do społeczności Ludu Bożego” *Dies Domini*, nr 31.

<sup>40</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1140.

<sup>41</sup> Jan Paweł II podkreśla, że liturgia jest dziełem całej Trójcy Świętej. „Trzeba zatem przeżywać liturgię jako dzieło Trójcy Przenajświętszej. To Ojciec działa w sprawowanych misteriach; On do nas mówi, przebacza nam, wysłuchuje nas, daje nam swojego Ducha; do Niego się zwracamy, Jego słuchamy, chwalimy i wzywamy. To Jezus działa dla naszego uświęcenia, pozwalając nam uczestniczyć w swoim misterium. To Duch Święty sprawia swoją łaską, że stajemy się Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem” *Ecclesia in Europa*, nr 71.

sprzysługają czynnemu i pełnemu uczestnictwu wiernych oraz służą ich duchowemu dobru<sup>42</sup>.

Liturgia, jak już powiedzieliśmy, ma wspólnotowy charakter nawet, jeśli sprawowana jest przez samego tylko kapłana z niewielką liczbą wiernych. Zakłada, zatem konieczność gromadzenia się we wspólnocie i solidarnego współdziałania w niej. Nikt nie może zastępować innych podczas Eucharystii, ani występować w ich imieniu, gdy jest możliwe ich pełne włączenie w celebrację liturgiczną<sup>43</sup>.

Sprawowanie czynności liturgicznych służy uświęceniu całego Ludu Bożego. On jest ich podmiotem. Kościół otrzymuje też owoce i łaski sakramentalne, udzielane w Eucharystii. Stąd też ważne jest, aby wszyscy wierzący – nie tylko kapłani – gromadząc się na Mszy świętej mieli świadomość swej podmiotowości w liturgii oraz uczestniczyli w niej świadomie i aktywnie<sup>44</sup>. Kościół, – co przypominał Sobór Watykański II oraz Jan Paweł II w wielu swoich dokumentach<sup>45</sup>, nie jest instytucją składającą się z duchownych, którzy przejmują na siebie odpowiedzialność za wszystko we wspólnocie wierzących i wiernych świeckich, którzy zachowują się biernie.

Świeccy na mocy chrztu świętego uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa i są prawdziwie podmiotem w Kościele, a nie tylko przedmiotem jego nauczania i misji<sup>46</sup>. Świadomość podmiotowości świeckich prowadzi do aktywnego i twórczego ich uczestnictwa w życiu Kościoła, Jego misji i działalności liturgicznej.

---

<sup>42</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 20, w: Wiadomości Diecezjalne Siedleckie, Numer Specjalny 2004 r., 16.

<sup>43</sup> W praktyce oznacza to, że kapłan nie może wyręczać wiernych świeckich i podejmować zadania, które mogą oni wykonywać na mocy swego kapłaństwa. Na przykład, jeśli są wierni świeccy na Mszy świętej: oni winni pełnić funkcję lektora, kantora, podawać intencje modlitwy wiernych, przewodniczyć śpiewom.

<sup>44</sup> Zob. KL 48.

<sup>45</sup> Spośród nich wymieńmy choćby *Christifideles laici*.

<sup>46</sup> „Sobór twierdzi, że w tej właśnie transcendentnej rzeczywistości kapłańskiej misterium Chrystusa świeccy są wezwani do ofiarowania całego swego życia jako duchowej ofiary, współpracując w ten sposób z całym kościołem konsekracji świata, dokonywanej nieustannie przez Odkupiciela. Na tym polega wielka misja świeckich: <<Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2,5); ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają>> (*Lumen gentium*, 34; por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 901)”. Jan Paweł II, *Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym*, 15 XII 1993, nr 3, w: *Wierzę w Kościół*, 388-389.



Prawda wiary, że Chrystus kapłan działa w świecie poprzez swój Kościół, pozwala Janowi Pawłowi II twierdzić, że wspólnota kościelna jest wspólnotą kapłańską. Lud Boży jest ludem kapłańskim, ustanowionym przez Chrystusa jako taki<sup>47</sup>. Niektórzy, należący do tego ludu zostali obdarzeni kapłaństwem służebnym<sup>48</sup>, ale większość wiernych uczestniczy w powszechnym kapłaństwie wiernych poprzez chrzest święty<sup>49</sup>.

Trzeba przyznać, że idea powszechnego kapłaństwa, na nowo odkryta przez Sobór Watykański II, rozwijająca się w okresie odnowy posoborowej, bardzo często powracała w nauczaniu Jana Pawła II. W latach 1993 – 1995 Jan Paweł II podczas audiencji środowych przeprowadził cykl katechez poświęconych Kościołowi, jako ludowi kapłańskiemu, składającemu się z mężczyzn i kobiet, spośród których niektórzy tylko włączeni są w kapłaństwo sakramentalne. Wszyscy inni są kapłanami na mocy chrztu świętego.

Zdolność sprawowania kultu Bożego, w szczególności uczestniczenia w Eucharystii, otrzymana na chrzcie świętym zostaje potwierdzona w sakramencie bierzmowania. Te dwa sakramenty inicjacji chrześcijańskiej zobowiązują wiernych do dawania szczególnego świadectwa wierze i apostołstwa w świecie współczesnym.

Sakralny charakter Eucharystii wymaga, aby była sprawowana i przeżywana w duchu wiary<sup>50</sup>. Ci, którzy przystępują do rzeczy świętych, do Boga, czy Apostoła, muszą posiadać wiarę. Ci, którzy uczestniczą we Mszy świętej i pragną odnieść z tego uczestnictwa duchowy pożytek, winni zaangażować się w święte obrzędy sercem, napełnionym wiarą. Chodzi tu nie tylko o przyłgnięcie do prawdy o rzeczywistej obecności Jezusa w Eucharystii rozumem, ale i o zaangażowanie woli, która dokonuje aktu wiary. Wierzący muszą w pełni akceptować całe bogactwo rzeczywistości nadprzyrodzonej, jaką jest Eucharystia ustanowiona przez Chrystusa. Muszą przyjmować z wiarą to, co Kościół czyni i wyraża w liturgicznych znakach i słowach.

W liturgii Bóg oddaje się człowiekowi. Ten dar Bożej obecności i łaski wymaga ze strony obdarowanego przyjęcia i odpowiedzi. Wiara, której początki zostają zaszczipione w duszy chrześcijanina podczas chrztu świętego stanowi właściwe odniesienie do czynności liturgicznych i tajemnicy Eucharystii<sup>51</sup>. W liturgii następuje swoiste powiązanie wiary

---

<sup>47</sup> Zob. *Pastores dabo vobis*, nr 13.

<sup>48</sup> Zob. *Pastores dabo vobis*, nr 15.

<sup>49</sup> Zob. szerzej na ten temat: *Christifideles laici*, nr 14.

<sup>50</sup> Zob. J. Janicki, *Mysterium Paschalne Chrystusa – centralnym wydarzeniem Kościoła*, w: CT 65(1995), 101.

<sup>51</sup> Zob. A. Rojewski, *Eucharystia szczytem i źródłem chrześcijańskiego świętowania*, w: CT 57(1987), 82.

z celebrowaną tajemnicą. Człowiek wchodzi stopniowo w sprawowane misterium eucharystyczne dzięki wierze. Słucha słowa Bożego, uwielbia Boga słowami modlitw i śpiewów, składa dary ofiarne na ołtarzu, wypowiada swe dziękczynienie za otrzymywane dary. Następnie przyjmuje Komunię świętą – Ciało i Krew Chrystusa. W ten sposób manifestuje swą wiarę i jednocześnie ją buduje. Eucharystia wymaga wiary i wiarę w chrześcijaństwie umacnia. Zaniedbanie wiary w punkcie wyjścia, to znaczy, gdy człowiek przystępuje do tajemnicy Eucharystii sprawia, że nie potrafi przyjąć jej głębi i wejść w to święte misterium. Wierząc i angażując się w przeżywanie Eucharystii budzi i umacnia swą wiarę jednocząc się z Bogiem.

Czynności liturgiczne wykonywane bez wiary nie miałyby żadnego znaczenia – byłyby puste. Stanowiłyby swoisty „teatr religijny”, udawaną rzeczywistość, której jednak nic nie odpowiada. Liturgia miałaby swój charakter zewnętrzny; byłaby aktem religijności, ale bez wiary nie posiadałaby wewnętrznej wartości.

Wiara jego zyskuje także wymiar wspólnotowy – Eucharystia jest, bowiem sakramentem społeczności chrześcijańskiej budującym jedność nie tylko z Chrystusem, ale i Jego braćmi zgromadzonymi w Kościele.

Eucharystia wymaga, aby uczestniczący w niej wierni posiadali przynajmniej minimum świadomości liturgicznej, która pozwoli im odczytać sens celebracji eucharystycznej<sup>52</sup>.

Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* zwraca uwagę na konieczność pogłębienia świadomości liturgicznej wśród wiernych. Píše: „Pewne zjawiska ukazują osłabienie poczucia „tajemnicy” nawet w celebracjach liturgicznych, które powinny je pogłębiać. Jest zatem konieczne ożywienie w Kościele autentycznej świadomości liturgii. Jest ona, jak przypomnieli Ojcowie synodalni, narzędziem uświęcenia, jest świętowaniem wiary Kościoła; jest środkiem przekazywania wiary. Wraz z Pismem Świętym obecność nauczaniem Ojców Kościoła jest żywym źródłem autentycznej, mocno zakorzenionej duchowości. Jak zaświadcza również tradycja czcigodnych Ojców wschodnich, przez nią wierni wchodzi w komunie obecność z Trójcą Przenajświętszą, doświadczając uczestnictwa w Bożej naturze jako daru łaski. Liturgia daje obecność ten sposób przedsmak ostatecznej szczęśliwości obecność udziału obecność chwale niebieskiej”<sup>53</sup>.

Sama obecność fizyczna nie wystarcza, gdyż nie gwarantuje osobistego spotkania z Bogiem. W liturgii trzeba uczestniczyć, a to zakłada zrozumienie świętych obrzędów. Człowiek będzie mógł doświadczyć bliskości Boga i Jego działania w liturgii, jeśli zatroszczy się o świadome

<sup>52</sup> Zob. G. Okroy, *art. cyt.* 68.

<sup>53</sup> *Ecclesia in Europa*, 70.





w niej uczestnictwo, jeśli będzie wiedział, do kogo się zwraca i kogo wielbi. Widzimy, więc że oprócz wiary potrzebna jest także świadomość liturgiczna i zasób wiedzy religijnej. Pragnienie uczestnictwa w Eucharystii rodzi się z posiadanej wiedzy religijnej a zarazem uczestnictwo w Eucharystii ma wielki wpływ na religijność człowieka. Można, więc powiedzieć, że liturgia wymaga minimalnego przynajmniej stopnia świadomości liturgicznej i znajomości prawd wiary, a z drugiej strony Eucharystia kształtuje świadomość religijną człowieka. To kształtowanie człowieka wierzącego dokonuje się poprzez lekturę Pisma Świętego, zajmującego w liturgii bardzo ważne miejsce. Wierni wsłuchują się w głos samego Chrystusa, gdy podczas Mszy świętej czytane jest i rozważane słowo Boże. Pogłębianie wiedzy religijnej oraz kształtowanie postaw moralnych dokonuje się we Mszy świętej poprzez modlitwy i wezwania, jakie stanowią jej nieodzowną część. Eucharystia pomaga człowiekowi odnaleźć właściwe odniesienia moralne w życiu oraz uporządkować je<sup>54</sup>. Eucharystia musi być powiązana z codziennym życiem chrześcijanina, gdyż w przeciwnym razie pozostanie tylko obrzędem, a nie spotkaniem z żywym Bogiem.<sup>55</sup>

Podjęta przez Sobór Watykański II odnowa świętej liturgii ma na celu pogłębienie świadomości liturgicznej wśród duchownych i świeckich. Tak odnowa, rozpoczęta przed czterdziestu laty opublikowaniem Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Consilium* trwa nadal. Jest życzeniem Ojca Świętego, aby włączyli się w nią wszyscy członkowie Kościoła<sup>56</sup>.

Odnowione teksty liturgiczne, uproszczenie obrzędów, komentarze liturgiczne i wprowadzenie języków narodowych do Mszy świętych sprawiły, że liturgia stała się dla wielu chrześcijan bardziej zrozumiała, a znaki liturgiczne czytelniejsze. Dzięki tym zmianom więcej ludzi może czynnie, pobożnie i świadomie uczestniczyć we Mszy świętej<sup>57</sup>. Soborowa reforma liturgiczna, która objęła nie tylko Eucharystię, ale całą liturgię Kościoła, była wierna pragnieniu, „aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary [Eucharystii] nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, ale aby przez obrzędy i modlitwy te tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej

---

<sup>54</sup> Zob. J. Miazek, *Liturgia i świadomość religijna*, w: CT 56(1986), 68.

<sup>55</sup> Zob. A. Rojewski, *Eucharystia szczytem i źródłem chrześcijańskiego świętowania*, w: CT 62(1992), 82.

<sup>56</sup> „W tej perspektywie bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest pogłębienie życia liturgicznego w naszych wspólnotach poprzez odpowiednią formację pasterzy i wszystkich wiernych, tak, aby – zgodnie z życzeniem wyrażonym przez Sobór – uczestnictwo w świętych obrzędach liturgicznych było pełne, świadome i czynne” Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Consilium*, w: WDS 5(2004), 211.

<sup>57</sup> Zob. KL, nr 34.



czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie<sup>58</sup>. W Polsce podejmuje się stąd wysiłki mające na celu przyswojenie wiernym ducha Soboru oraz wychowanie ich do głębszego przeżywania Eucharystii. Zwraca się uwagę na uważne słuchanie słowa Bożego, głoszenie homilii, zwłaszcza w niedziele i święta kościelne<sup>59</sup>.

Długie lata posoborowej odnowy pokazują, że chociaż proces pogłębiania świadomości eucharystycznej jest powolny, to jednak przynosi coraz większe owoce w postaci rodzenia się wśród wiernych duchowości eucharystycznej. Msza święta przestaje być tajemniczym obrzędem religijnym a staje się szkołą wiary i życia chrześcijańskiego. Język łaciński nie wyklucza - u nieznających go - możliwości owocnego uczestnictwa w Mszy świętej i nie stanowi przeszkody w osobistym aktywnym uczestnictwie w liturgii.

Drugim istotnym wymaganiem jest czynne uczestnictwo w liturgii Mszy świętej. Wynika on z przekonania, że podmiotem liturgii – celebrazem – jest całe zgromadzenie liturgiczne, a nie tylko kapłan. Ojcowie Soboru Watykańskiego II troszczyli się o to, aby w świadomości duchownych i świeckich zrodziło się przekonanie, że nikt nie może być biernym „widzem”, „świadkiem”, „uczestnikiem” Mszy świętej. W zgromadzeniu liturgicznym każdy jego członek ma swe miejsce i zadanie<sup>60</sup>.

Jan Paweł II, mówiąc o uczestnictwie świeckich w kapłaństwie Chrystusowym, podkreśla to, że „Z duchowym kultem wiąże się uczestnictwo świeckich w sprawowaniu Eucharystii, centrum całej ekonomii relacji między ludźmi i Bogiem w Kościele. W tym sensie, również <<ludzie świeccy uczestniczą w urzędzie kapłańskim, ze względu na który Jezus samego siebie wydał na krzyżu i nieustannie ofiarowuje się w Eucharystii, dla zbawienia ludzkości>> (por. *Christifideles laici*, 14). W sprawowanej Eucharystii świeccy uczestniczą czynnie, ofiarując samych siebie w zjednoczeniu z Chrystusem kapłanem i Hostią. Ta ich ofiara stanowi wartość eklezjalną na mocy znamienia chrzcielnego, które czyni ich zdolnymi do oddawaniu Bogu wraz z Chrystusem w Kościele urzędowego kultu religii chrześcijańskiej (por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.*, III, q. 63, a.3)<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> KL, nr 48.

<sup>59</sup> J. Paliński, *Odnowa liturgiczna w Polsce dzisiaj*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, 197-198.

<sup>60</sup> Zob. E. Adamiak, *Poszukiwanie teologicznych drogowskazów*, w: CT 68(1998), 54; J. Paliński, *Odnowa liturgiczna w Polsce dzisiaj*, 198-200.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Uczestnictwo świeckich w kapłaństwie Chrystusowym*, katecheza środowca, 15 XII 1993, nr 4, w: *Wierzę w Kościół*, 389.



Jak powiedzieliśmy już wcześniej, nie wystarczy tylko obecność fizyczna, naznaczona osobistą wiarą. Trzeba, aby wierni dawali wyraz swej wierze w Eucharystię i jednoczyli się z celebrazem oraz innymi wiernymi, obecnymi na Mszy świętej poprzez milczenie, wspólnotowy śpiew, aklamacje. Ważnym elementem podkreślającym, że Eucharystia jest dziełem całej wspólnoty jest to, że wszyscy uczestnicy Mszy świętej przyjmują te same postawy (klęknięcie, postawa stojąca, zachowanie milczenia). Chodzi tu nie tylko o zachowanie pewnego porządku i ustrzeżenie zgromadzenia liturgicznego od zamętu i bałaganu. Porządek pomaga wytworzyć wspólnotę eucharystyczną, w której wszyscy mogą w spokoju przeżywać święte obrzędy. Służą zatem wspólnocie<sup>62</sup>.

To prawda, że kapłan na mocy swego sakramentalnego utożsamienia z Chrystusem na do odegrania w zgromadzeniu liturgicznym wyjątkową rolę. Żaden wierny świecki nie może go zastąpić. Prawdą jest również, że wierni świeccy nie mogą pozostać milczący i bierni w zgromadzeniu liturgicznym. Msza święta jest czynnością całego Kościoła.

Czynny udział we Mszy świętej wyraża się w uważnym słuchaniu słowa Bożego i przyjmowaniu go w duchu wiary. To z kolei sprawia, że usłyszane orędzie ewangeliczne zostaje przeniesione w życie codzienne. Słuchanie prowadzi do posłuszeństwa wiary i czynu<sup>63</sup>. Wiara może w ten sposób kształtować postawę moralną człowieka wierzącego. Podczas Mszy świętej następuje swoiste zjednoczenie jej uczestników ze słowem Chrystusa, które prowadzi do komunii eucharystycznej. Odpowiadają oni na to słowo nie tylko aklamacjami, śpiewem – różnorodnymi formami modlitw słownych, ale winni ponieść te treści, które przeżywają w codzienność.

Czynne uczestnictwo we Mszy świętej wyraża się nie tylko włączeniu się z całym zgromadzeniem liturgicznym w modlitwie i śpiewie, ale także w przygotowaniu darów ofiarnych. Wierni świeccy przynoszą na Mszę świętą dary ofiarne, które zostają złożone na ołtarzu. Tymi darami nie są wyłącznie chleb i wino, służące do konsekracji. Mogą być nimi ofiary przeznaczone na utrzymanie kultu czy pomoc udzielana biednym. Tradycyjnie, podczas mszy świętej niedzielnej i świątecznej, zbierane są

---

<sup>62</sup> J. Górzyński, *Udział wiernych świeckich w pastoralnej posłudze prezbiterów*, w: CT 65(1995), 140-143.

<sup>63</sup> Jan Paweł II uczy: „Nie można zapominać, że rozumna służba przyjemna Bogu (por. Rz 12,1) urzeczywistnia się przede wszystkim w codziennej egzystencji, przeżywanej w miłości wyrażającej się poprzez dobrowolny i wielkoduszny dar z siebie, nawet w chwilach pozornej bezsilności. Dzięki temu życie opromienia niezłomna nadzieja, bo opierająca się na pewności mocy Bożej i zwycięstwa Chrystusa; jest to życie pełne Bożej pociechy, którą z kolei mamy dzielić się z osobami spotykanymi na naszej drodze (por. 2 Kor 1,4)” *Ecclesia in Europa* 80.

„ofiary na tacę”, przeznaczone w celu utrzymania Kościoła i pomoc dla najuboższych<sup>64</sup>.

Uczestnictwo we Mszy świętej jest pełne, gdy wierni przystępują do Komunii świętej. Wierni świeccy przystępują do ołtarza, aby jednoczyć się z Jezusem eucharystycznym.

Udział we Mszy świętej winien być pobożny. To wymagane jest zrozumiałe samo w sobie, gdy weźmiemy pod uwagę sens i znaczenie Mszy świętej oraz jej sakralny charakter. Msza święta, będąca spotkaniem z Chrystusem i aktualizacją tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania wymaga, aby wierni uczestniczyli w niej w sposób godny, poważny i pobożny.

Bóg i wszystko, co z Nim jest bezpośrednio związane zasługuje na szacunek religijny ze strony człowieka. Pobożność chrześcijańska to przede wszystkim postawa synowskiej miłości i bojaźni względem Boga Stwórcy i Zbawiciela. Wyraża się w modlitwie, postawie dziękczynienia i pokory wobec Boga<sup>65</sup>.

Pobożny udział we Mszy świętej wyraża się w tym, że człowiek przychodzi na nią z sercem przepełnionym miłością do Boga; jest gotowy wielbić Go i ofiarować Mu samego siebie<sup>66</sup>.

Ponieważ Chrystus jest obecny w Eucharystii na różne sposoby, dlatego chrześcijanin dostrzegając je będzie starał się uszanować sakralny charakter Mszy świętej i uczestniczyć we Mszy świętej troszcząc się, aby w niczym nie pomniejszyć świętości Eucharystii. Chodzi tutaj o poczucie *sacrum* oraz o ukształtowanie w sobie pobożności eucharystycznej, naznaczonej wielkim szacunkiem dla obrzędów Mszy świętej oraz sakramentalnej obecności Chrystusa w zgromadzeniu eucharystycznym.

W praktyce pobożność eucharystyczna przekłada się na przyjmowanie odpowiednich postaw oraz wykonywanie stosownych gestów podczas liturgii. Już samo zachowanie zewnętrzne duchownych i wiernych świeckich ma być znakiem wiary w świętość Eucharystii oraz wieloraką obecność Jezusa podczas niej.

Nikomu nie wolno lekceważyć Mszy świętej. Postawa lekceważenia świętości Eucharystii będzie wyrażać się w braku poszanowania dla tekstów

<sup>64</sup> Na temat trudności związanych z właściwym rozumieniem wymowy składania darów przez wiernych zob. S. Szczepaniec, *Odtworzyć w sobie charakter kapłana i ofiary*, w: *Ante Deum stantes*, Kraków 2002, 393-394.

<sup>65</sup> Zob. A. Szafrąński, *Eucharystia w duszpasterstwie*, Lublin 1977, 50.

<sup>66</sup> „W sprawowaniu liturgii trzeba oddać na nowo najważniejsze miejsce Jezusowi, by nas oświecał i prowadził. W ten sposób możemy znaleźć jedna z najlepszych odpowiedzi, jakie nasze wspólnoty winny dać religijnej niejasności. Celem liturgii Kościoła nie jest uśmierzenie pragnień i leków człowieka, ale słuchanie i przyjmowanie do serca Jezusa Żyjącego, który czci i wielbi Ojca, by Go czcić i wielbić razem z Nim” *Ecclesia in Europa* 71.



liturgicznych oraz przepisów mszalnych, polegająca na wprowadzaniu swobodnych zmian do Mszy świętej, skracaniu czytań biblijnych czy opuszczaniu części Mszy świętej.

Brak czci i pobożności wyrazi się w pośpiechu przy sprawowaniu Eucharystii, braku skupienia i rozproszeniu, rozmawianiu i śmianiu się podczas Mszy św. Pobożny udział wiernych we Mszy świętej zakłada z ich strony wysiłek i troskę o wewnętrzne skupienie i powagę.

Czynne i pobożne uczestnictwo we Mszy świętej wyraża się także w trosce kapłanów i wiernych o miejsce i rzeczy służące do sprawowania Mszy świętej. Wyrazem głębokiej wiary oraz świadomości eucharystycznej będzie troska o wnętrze świątyni, o przedmioty służące do sprawowania Mszy świętej, o zapewnienie zewnętrznej, godnej Eucharystii, oprawy Mszy świętej.

Kapłani i wierni świeccy winni zatroszczyć się według swych możliwości materialnych o to, aby samo miejsce sprawowania Mszy świętej swoim wyglądem odpowiadało „wielkiej tajemnicy wiary”. Naczynia liturgiczne, szaty liturgiczne, kielichy, w widomy sposób podkreślają powagę i piękno czynności liturgicznych. Troska o czystość w świątyni oraz właściwą oprawę Mszy świętej pomaga lub utrudnia wchodzenie wiernych w misterium Mszy świętej. Dlatego duszpasterze, idąc za wskazaniem Ojca Świętego i biskupów, odpowiedzialnych w swoich diecezjach za kult eucharystyczny winni starać się budzić w wiernych świeckich ducha umiłowania liturgii oraz odpowiedzialności za Mszę świętą.

Jan Paweł II uczy: „Chociaż po Soborze Watykańskim II wiele uczyniono, by odnaleźć autentyczny sens liturgii, to sporo jeszcze zostało do zrobienia. Konieczna jest stała odnowa i ciągła formacja wszystkich: kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich.

Prawdziwa odnowa nie polega na wprowadzaniu arbitralnych zmian, ale na coraz to lepszym uświadamianiu znaczenia tajemnicy, tak by liturgie stały się momentami komunii z wielkim i świętym misterium Trójcy. Jeśli święte czynności będą sprawowane jako moment spotkania z Bogiem i otwarcia się na Jego dary, jako autentyczny wymiar życia duchowego, Kościół w Europie będzie mógł naprawdę umacniać swą nadzieję i ofiarować ją tym, którzy ją zagubili”<sup>67</sup>.

Zdaniem Jana Pawła II wspólnota chrześcijańska dzięki pogłębieniu świadomości eucharystycznej oraz staraniom magisterium Kościoła, aby przybliżyć wiernym tajemnicę Eucharystii oraz umożliwić im świadome w niej uczestnictwo odniosła ogromną korzyść duchową. Odnowa liturgiczna zaowocowała duchowym wzrostem wspólnoty chrześcijańskiej<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Tamże, nr 72.

<sup>68</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, nr 10.

W swojej ostatniej Encyklice poświęconej Eucharystii w życiu Kościoła Jan Paweł II przywołuje orzeczenia ostatnich Soborów i nauczanie papieży, podkreślające rolę Eucharystii w życiu całej wspólnoty kościelnej oraz poszczególnych wiernych<sup>69</sup>. Bogactwo doktrynalnych wypowiedzi Kościoła ukazuje niewątpliwie wagę Eucharystii dla życia chrześcijańskiego.

#### 4. OWOCE DUCHOWE UCZESTNICTWA W EUCHARYSTII

Jan Paweł II otacza celebrację Eucharystii szczególnym szacunkiem i troską. Ta troska wynika ze świadomości papieża, że jest ona wielką tajemnicą wiary i darem Chrystusa dla Kościoła, poprzez który może on wzrastać w świętości. Gorącym pragnieniem Ojca Świętego jest to, aby Eucharystia stała się dla wiernych źródłem przeobfitych łask, by mogli oni odnieść duchowe korzyści z daru, jaki Jezus zostawił w Wieczerniku swoim uczniom. Uczestnictwo w Eucharystii domaga się od wierzących, duchownych i świeckich, spełnienia warunków, aby było ono godnym uwielbieniem Boga. Podobnie można powiedzieć i o owocach Eucharystii. Wierni, aby w pełni doświadczyć zbawczej mocy Eucharystii i skorzystać z jej duchowych owoców, muszą być do tego wewnętrznie dysponowani<sup>70</sup>.

Pierwszym i najważniejszym owocem uczestnictwa we Mszy świętej jest zjednoczenie z Chrystusem w Komunii świętej<sup>71</sup>. Dla Ojca Świętego, Eucharystia nie jest tylko znakiem bliskości z Jezusem, ale najpełniejszym wyrazem komunii z Nim. Mówił o tym Jan Paweł II, zachęcając wiernych do jednoczenia się z Jezusem Eucharystycznym. „Najpełniejszym jednakże wyrazem tej wspólnoty życia z Chrystusem jest Eucharystia. Chrystus ustanowił ten sakrament w przeddzień swej śmierci odkupieńczej na krzyżu, a w czasie Ostatniej Wieczerzy (wieczerzy paschalnej) w jerozolimskim wieczerniku (por. Mk 14,22-24; Mt 26,26-30; Łk 22,19-20 oraz 1 Kor 11,23-26). Sakrament, który stanowi trwały znak pamięci Jego Ciała wydanego na śmierć i Krwi przelanej <<na odpuszczenie grzechów>>, jest równocześnie za każdym razem uobecnieniem zbawczej Ofiary Odkupiciela świata. Odbywa się to pod sakramentalnym znakiem chleba i wina, czyli uczytu paschalnej, którą sam Jezus odnosi do tajemnicy krzyża, o czym przypominają słowa sakramentalnej formuły: <<To jest Ciało moje wydane za was w ofierze. To jest kielich Krwi mojej... za was i za wszystkich przelanej na odpuszczenie grzechów>>”<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Tamże, nr 9.

<sup>70</sup> *Dominicae cenae*, nr 11.

<sup>71</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1391.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, *Chrystus ustanawia sakramenty życia Bożego*, (katecheza środowca, 13 VII 1988), nr 8, w: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, 440.



Trwale zjednoczenie przyobiegał Jezus wszystkim, którzy będą spożywali Jego Ciało i pili Jego Krew<sup>73</sup>. Eucharystia jest źródłem komunii wierzących z Chrystusem, który został ukrzyżowany, zmartwychwstał i wrócił do domu Ojca, gdzie zasiada po Bożej prawicy.

Dzięki szczególnej komunii z Chrystusem człowiek wierzący staje się „nowym człowiekiem” i może za św. Pawłem wyznać: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus”<sup>74</sup>. Utożsamienie się z Chrystusem poprzez sakrament Jego Ciała i Krwi jest zasadniczym owocem uczestnictwa we Mszy św. Jezus w Hostii daje siebie samego tym, którzy Go przyjmują<sup>75</sup>.

Chrystus, który w Eucharystii oddaje siebie całkowicie swoim uczniom, uczynił z tego sakramentu źródło duchowej mocy. Spożywanie Ciała i Krwi Chrystusa daje Jego uczniom życie wieczne. Jest to sakrament, poprzez który Jezus udziela swoim uczniom prawdziwego pokarmu duchowego w drodze do wieczności. Gwarantuje On im to, że jeśli z wiarą przyjmą ten sakrament będą mieli życie w sobie.

Jan Paweł II uczy: „Pokarm i napój, które w doczesnym porządku służą do podtrzymywania ludzkiego życia, w swym sakramentalnym znaczeniu wskazują i powodują uczestnictwo w życiu Bożym, które jest w Chrystusie, Winnym Krzewie. Życie to za cenę swej odkupieńczej ofiary przekazuje On <<latoroślom>>: swoim uczniom i wyznawcom. Świadczą o tym najwyraźniej słowa zapowiedzi eucharystycznej wygłoszone w synagodze w Kafarnaum: <<Ja jestem chlebem żywym, który z zstąpił nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata>> (J 6,51)<sup>76</sup>.

Tę myśl odnajdujemy również w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. „Przyjmowanie w Komunii Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego, „ożywionego i ożywiającego Duchem Świętym”, podtrzymuje, pogłębia i odnawia życie łaski otrzymane na chrzcie. Wzrost życia chrześcijańskiego potrzebuje pokarmu Komunii eucharystycznej, Chleba naszej pielgrzymki, aż do chwili śmierci, gdy zostanie nam udzielony Wiatyk<sup>77</sup>. Jeśli chrześcijanin pragnie żyć pełnią życia Bożego i wzrastać w świętości, musi karmić się Ciałem Chrystusa. Bez Eucharystii nie ma duchowego wzrostu.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o jeszcze jednym, bardzo ważnym owocu duchowym świadomego i pobożnego uczestnictwa w Eucharystii. Chroni ona przed grzechem. Eucharystia jednocząc wiernych

---

<sup>73</sup> Zob. J 6,56.

<sup>74</sup> Ga 2,20.

<sup>75</sup> *Dominicae cenae*, nr 11.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, *Chrystus ustanawia sakramenty życia Bożego*, (katecheza środowca 13 VII 1988), nr 9, w: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, 440.

<sup>77</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1392.



z Chrystusem sprawia, że zostają oni uwolnieni od grzechów powszednich<sup>78</sup> i zachowuje od przyszłych grzechów ciężkich<sup>79</sup>. Ci, którzy systematycznie uczestniczą w Eucharystii w sposób pełny, doświadczają na sobie tego działania Eucharystii. Dzięki niej mogą uwalniać swe serce od nieuporządkowanych pragnień i przywiązań. Ona jest skuteczną pomocą w życiu duchowym, w codziennej walce ze złem.

Owoce Eucharystii jest jedność z Bogiem i wszystkimi wierzącymi<sup>80</sup>. To ona umacnia więź miłości między ochrzczoneymi pobudzając ich do braterskiej miłości. Tak, jak wierni tworzą komunie z Chrystusem, podobnie i winni budować ją z tymi wszystkimi, którzy do Niego należą<sup>81</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Kończący się Rok Eucharystii uwrażliwił wspólnotę kościelną na wielkość daru, jaki Chrystus zostawił jej w Wieczerniku. Eucharystia jest „wielką tajemnicą wiary”, którą trzeba, abyśmy rozważali w postawie pokory i gotowości przyjęcia. Jest nie tylko darem Chrystusa i znakiem Jego bezgranicznej miłości do Kościoła, ale także rodzi pewne zobowiązania moralne i uczy konkretnych postaw. One są sprawdzianem autentycznego rozumienia i uczestnictwa w Eucharystii.

---

<sup>78</sup> Tamże, nr 1394.

<sup>79</sup> Tamże, 1395.

<sup>80</sup> Tamże, nr 1396.

<sup>81</sup> Zob. 1 Kor 10,16-17.







ks. Piotr Pasterczyk  
Katolicki Uniwersytet Lubelski

## MODEL POSŁUGI KAPŁAŃSKIEJ W POSOBOROWEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Pytanie o kapłańską posługę jest bez wątpienia jednym z najważniejszych pytań, które od czasu Soboru Watykańskiego II stawiają kościoły lokalne Starego Świata. Bardzo widoczny kryzys instytucji kościelnej w Europie i związany z nim zanik kapłańskich powołań zmusza do pytania w jaki sposób powinna być sprawowana kapłańska posługa dziś, aby z jednej strony mogła skutecznie budować żywy Kościół w duchu ewangelii Jezusa Chrystusa, a z drugiej strony, aby była dla współczesnego człowieka naturalnym i atrakcyjnym wyzwaniem duchowym. Pytanie o kapłańską posługę należy w poważny sposób postawić także w kontekście kościoła polskiego dziś. Po pierwsze dlatego, iż w procesie integracji z Unią Europejską stoimy obecnie na progu rewolucji kulturowej i obyczajowej, której konsekwencją będzie powstanie społeczeństwa o cechach zbliżonych do typowych społeczeństw zachodniej części naszego kontynentu.<sup>1</sup> Oprócz niewątpliwego dobrodziejstwa cywilizacji i dobrobytu otrzyma Polska w spadku także narastający proces laicyzacji i emancypacji społeczeństwa względem instytucji kościelnej, który w niedalekiej przyszłości może doprowadzić do daleko idącego kryzysu tradycyjnych form polskiego chrześcijaństwa. Po drugie dlatego, że duszpasterska i teologiczna wizja

---

<sup>1</sup> Społeczeństwo otwarte (Popper), które charakteryzuje daleko posunięta autonomia jednostki w stosunku do społeczeństwa oraz kosmopolityzm w sferze wyznawanych wartości moralnych, religijnych, przekonań politycznych etc. Jak wiele i jak szybko może się obecnie w sferze wyznawanych wspólnie wartości zmienić pokazuje przykład Hiszpanii, gdzie tradycyjne, oparte na autorytecie kościoła i prawicowej opcji politycznej społeczeństwo w ostatnich dekadach zamieniło się w kraj nie wspierający dłużej uprzywilejowanej relacji między państwem, a kościołem i propagujący w majestacie demokratycznej większości daleko idące zmiany obyczajowe.

Soboru Watykańskiego II zobowiązuje do permanentnej odnowy każdego kościoła lokalnego i związanej z nią konfrontacji naszych form sprawowania urzędu kapłańskiego z formami zgodnym z soborowymi zaleceniami i z odpowiadającą ewangelii refleksją teologiczną. Poniższy artykuł jest próbą analizy istoty urzędu kapłańskiego w kontekście posoborowego *aggiornamento* i jego znaczenia dla otaczającej nas rzeczywistości społecznej i kościelnej.

W dogmatycznej i pastoralnej teologii epoki posoborowej wykrystalizowały się zasadniczo dwie propozycje rozumienia urzędu kapłańskiego: jako posługi pasterskiej oraz jako posługi słowa.<sup>2</sup> Obie propozycje koncentrują się na funkcjonalnym, a nie ontologicznym aspekcie kapłaństwa,<sup>3</sup> co jest niewątpliwym echem soborowego opisu kościelnej posługi. Sobór Watykański II określa mianowicie urząd kapłański przede wszystkim od jego fenomenalnej i funkcjonalnej strony i rezygnuje z wyłącznej definicji kapłaństwa służebnego jako partycypacji w kapłaństwie Jezusa Chrystusa.<sup>4</sup> Niewątpliwą intencją eklezjologii w Dogmatycznej Konstytucji o Kościele jest zaakcentowanie fundamentalnego wymiaru

---

<sup>2</sup>Trzecia opcja: posługa kapłańska w sensie sprawowania sakramentów nie była przedmiotem merytorycznej dyskusji na soborze ponieważ stanowiła naturalny punkt wyjścia zastanej tradycyjnej formy urzędu kapłańskiego w kościele katolickim. Jej posoborowymi zwolennikami byli m. in. Heinrich Schlier (por. H. Schlier, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, w: *Cath(M)* 27 (1973), s. 209-233.

<sup>3</sup>Pojęcia „funkcjonalny” i „ontologiczny” odnoszą się w poniższym artykule z jednej strony do fenomenologicznego opisu urzędu kapłańskiego z uwzględnieniem jego poszczególnych funkcji pastoralnych (aspekt funkcjonalny) oraz do opisu opartego na odniesieniu do jego partycypacji w kapłaństwie Jezusa Chrystusa (aspekt ontologiczny).

<sup>4</sup>Soborowe dokumenty wspominają problem partycypacji w kapłaństwie Chrystusa w zaledwie kilku przypadkach. Słowo „*participatio*” w odniesieniu do kapłańskiego urzędu występuje jeden raz w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* (PO 2) oraz jeden raz w Dekrecie *Christus Dominus* (CD 28). Najważniejszym tekstem odnoszącym kapłaństwo do problemu partycypacji jest Konstytucja Dogmatyczna, która wspomina o dwóch formach kapłaństwa – królewskim i służebnym – i opisuje je w odniesieniu do partycypacji w kapłaństwie Chrystusa (LG 10). W odróżnieniu od kapłaństwa powszechnego kapłaństwo urzędowe jest w tym kontekście przedstawione jako udział w trzech urzędach (*munera*) Jezusa Chrystusa – prorockim, królewskim i kapłańskim (LG 12). Sformułowania w łańciskim tekście soborowych dokumentów nie pozostawiają wątpliwości, że nawet formułując w inny sposób istotę kapłańskiego urzędu sobór świadomie nawiązuje do jego tradycyjnej definicji (por. Pius XII, *Mediator Dei*). W relacji do Chrystusa kapłani działają: *in eius persona* (LG 21), *in persona Christi* (LG 10), *loco Dei* (LG 20), *in persona Christi* (PO 2).

Kościół (chrzest) w odróżnieniu od jego aspektu kategoriałnego (posługa). Z powyższego rozróżnienia wynikająca teologia urzędu wspomina z jednej strony kapłaństwo w sensie królewskiego kapłaństwa wszystkich chrześcijan na mocy chrztu i kapłański urząd w jego fundamentalnej roli konstytuowania kościelnej wspólnoty. Z drugiej strony sobór opisuje urząd kapłański jako kościelną posługę w odniesieniu do jej trzech istotnych funkcji: kierowania chrześcijańską wspólnotą, głoszenia słowa i sprawowania sakramentów.

## 1. URZĄD KAPŁAŃSKI JAKO POSŁUGA PASTERSKA

Najbardziej charakterystyczną cechą kapłańskiego urzędu, którą można wpisać w jego funkcjonalny obraz jest zadanie kierowania kościelną wspólnotą, które w zgodzie biblijną tradycją można trafnie nazwać posługą pasterską. W posoborowej dyskusji tę opcję przyjęło dwóch teologów: Walter Kasper i Hans Urs von Balthasar.

### 1.1. Urząd kapłański jako kierowanie gminą u Waltera Kaspera

Niedługo po zakończeniu soboru pisze Kasper na temat nowego rozumienia kapłaństwa w następujący sposób: „Kierowanie gminą jako punkt wyjścia [rozumienia urzędu kapłańskiego] musi okazać się zdolny wchłonąć wszystkie jego tradycyjne elementy i zintegrować je w jedną zrozumiałą całość.”<sup>5</sup> Z powyższego cytatu wynika jasno, że Kasper rozumie urząd kapłański w pierwszym rzędzie jako posługę pasterską. Nie chodzi jednak w tym modelu tylko o szczególne zaakcentowanie posługi kierowania chrześcijańską wspólnotą w ramach tradycyjnie rozumianego urzędu kapłańskiego, ale o faktyczną próbę jego nowej definicji.<sup>6</sup> Nie kultyczne pośredniczenie w relacji z Bogiem, ale aktywne prowadzenie do Boga powinno być wg Kaspera punktem ciężkości w krystalizującym się nowym rozumieniu kościelnej posługi. Czy oznacza to, że urząd kapłański staje się w tym rozumieniu wielkością socjologiczną, poddaną ocenie efektywności organizacyjnej podobnie jak kierowanie firmą, czy instytucją państwową? Odpowiedź Kaspera brzmi jednoznacznie: nie. W swoim kolejnym przyczynku do dyskusji nt. posługi w Kościele pisze dobitnie: „Należy

<sup>5</sup> W. Kasper, *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, w: Conc(D) 5(1969) s. 167. Wszystkie cytaty są tłumaczeniami autora artykułu.

<sup>6</sup> Tradycyjne rozumienie oznacza tu tzw. kultyczno-sakramentalny model posługi, w którym trzy kapłańskie funkcje (pasterska, prorocka i kapłańska) są zintegrowane w mającej kultyczny charakter posłudze sprawowania sakramentów. Naturalnym miejscem takiego rozumienia i sprawowania posługi jest łański ryt mszy trydenckiej.

zobaczyć, że kierowanie gminą nie dokonuje się pierwotnie przez organizację i administrację, ale przez głoszenie ewangelii, które intensyfikuje się w celebracji sakramentów i wyraża się w braterskiej miłości.<sup>7</sup> Kierowanie kościelną wspólnotą jest ściśle czynnością religijną, której fundamentem jest to, co zawsze rozumiane było w Kościele katolickim jako posługa kapłańska – głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Kasper dodaje kontekst braterskiej miłości, który podkreśla jego teologiczną propozycję wypracowania nowego punktu wyjścia dla współczesnego rozumienia kapłańskiej posługi. Kierowanie wspólnotą oznacza bowiem w pierwszym rzędzie bycie blisko drugiego człowieka, oznacza znajomość jego codzienności, w której dopiero może skutecznie owocować zasiane słowo Boże i mogą być skutecznie sprawowane sakramenty. Posługa kapłańska jest dlatego dla Kaspera wielkością teologiczną, która domaga się uzupełnienia w postaci ludzkiego charyzmatu.<sup>8</sup> W swoim drugim bezpośrednio po zakończeniu soboru sformułowanym przyczynku do dyskusji nt. urzędu kapłańskiego charakteryzuje ten ludzki element jako: „Zdolność do kontaktu, do rozmowy, do prowadzenia ludzi, do organizacji [...] Nie jest to możliwe bez inicjatywy, woli bycia przewodnikiem, bez fantazji i znajomości człowieka.”<sup>9</sup> Posługujący pośredniczy w relacji między ludźmi, a Bogiem nie tylko w sensie sprawowanego przez niego kultu, ale przede wszystkim przez swoje ludzkie zdolności i zaangażowanie. Choć w tym kontekście Kasper nie wspomina sakramentalnego charakteru posługi pasterskiej, to jednak powyższa teologiczna propozycja wspiera właśnie ten istotny moment katolickiego rozumienia urzędu kapłańskiego. Materią sakramentu jest w przypadku kapłaństwa człowiek ze wszystkimi swoimi zdolnościami i umiejętnościami. Posługa pasterska jako sakramentalna czynność człowieka staje się znakiem kierowania Kościołem przez samego Jezusa Chrystusa. Istotną cechą posługi kapłańskiej w jej nowym rozumieniu u Kaspera jest dlatego fakt, że na wzór Jezusa nie jest ona urzędem sprawowania władzy, ale jest posługą *par excellence*, jest posługą względem wszystkich innych posług w Kościele. Kasper pisze w tym kontekście: „Urząd kapłański powinien budzić inne charyzmaty w Kościele, powinien je odkrywać, motywować i prowadzić duchowo. To zakłada ludzi duchowych, życie z Ducha, duchowe doświadczenie i zdolność jego przekazywania.”<sup>10</sup>

Co jest naprawdę nowe w interpretacji Kaspera? Z pewnością nie treść kapłańskich funkcji, które niemiecki teolog przejmuje wprost z Konstytucji Dogmatycznej o Kościele. Novum jest w jego propozycji fakt,

---

<sup>7</sup> W. Kasper, *Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes*, w: ThPQ 122 (1974) s. 7.

<sup>8</sup> Kasper (1969) s. 167.

<sup>9</sup> W. Kasper, *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, w: GuL 42 (1969) s. 111.

<sup>10</sup> Kasper (1974) s. 7.

że stara się on zrozumieć kapłańską posługę w Kościele przede wszystkim jako posługę kierowania wspólnotą, której formą jest głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów. Dla współczesnego Kościoła jest to propozycja ciekawa, ukazująca powołanie kapłańskie w świetle odpowiedzialności za lokalną społeczność, które domaga się osobistej kreatywności i świadectwa żywej wiary. Duży nacisk, z jakim Kasper opowiada się za ważnością elementu ludzkiego w posłudze kapłańskiej nie powinien być rozumiany jako pomijanie lub zapomnienie jego pierwiastka nadprzyrodzonego. Istotą myśli Kaspera jest raczej „desakralizacja” urzędu w sensie kultycznej posługi na wzór świątynnego kapłaństwa Starego Przymierza i poszukiwanie jego teologicznej równowagi w jego boskim i jednocześnie ludzkim charakterze. Problem, który Kasper widzi jest mianowicie konsekwencja zaniedbania świadomości inkarnacyjnego charakteru urzędu w postaci skostniałej formy posługiwania w Kościele wtedy, gdy odnosi się ona do mechanicznego sprawowania sakramentów przestając angażować osobistą wiarę i osobowość posługującego. Dla polskiego kontekstu ta mocna krytyka Kaspera sprzed 30 lat może okazać się twórcza także w dniu dzisiejszym. Oznacza ona bowiem rezygnację z utartego mniemania, iż posługa księdza definiuje się w ważnie przez niego sprawowanych sakramentach. To za mało. Tzw. *opus operantis*, czyli osobista wiara i zaangażowanie nie są tylko dodatkiem do ważnego sprawowania rytu gwarantującego obecność bożej łaski (*opus operatum*), ale konstytuują w ogóle możliwość i sensowność sakramentów. Należy pamiętać, że principium życia Kościoła i życia indywidualnego chrześcijanina tworzą nie rytury nawet tak święte jak eucharystia, ale jest to, co otwiera człowiekowi w ogóle ich sensowność i skuteczność – żywa wiara. Dzisiejszy wysiłek formacji do kapłaństwa i w kapłaństwie musi być zakorzeniony w przekonaniu, że bez osobistego zaangażowania wiary, nadziei i miłości w pasterską posługę nie będzie możliwe jakiegokolwiek pośredniczenie w budowaniu Kościoła żywego w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

## 1.2. Obraz pasterza w refleksji Hansa Ursa von Balthasara

Podobnie jak Kasper koncentruje się także von Balthasar na problemie kierowania wspólnotą kościelną. Jednak w odróżnieniu od Kaspera inspiracją szwajcarskiego teologa jest nie tyle eklezjologia soborowa, co biblijna tradycja oraz model posługi w kościele pierwszych stuleci. W przeciwieństwie do Kaspera uważa von Balthasar, że urzędu kapłańskiego nie powinno się rozumieć w pierwszym rzędzie w kontekście duchowych darów, czy też w kontekście królewskiego kapłaństwa wiernych. Kierowanie gminą jako szczególne charyzmatyczne obdarowanie nie



wystarcza do zrozumienia istoty kościelnej posługi.<sup>11</sup> Biblia ukazuje bowiem radykalną różnicę między ludem Bożym, a tym, który mu przewodniczy.<sup>12</sup>

Von Balthasar wychodzi od biblijnego obrazu pasterza i trzody, w którym widzi syntetycznie ujętą istotę kościelnej posługi: „Obraz pasterza jest tylko obrazem, ale jest to centralny obraz pisma św. i posiada wielką siłę wymowy. Obraz ten ujmuje jednocześnie to, co jest urzędem (to, co stoi naprzeciw trzody) i to, co jest osobowe (troska i relacja zawierzenia), podkreśla jednocześnie dystans i związek.”<sup>13</sup> W obrazie pasterza tkwi coś o wiele bardziej ujawniającego istotę urzędu kościelnego od funkcji kierowania gminą. Posługa pasterska jest bowiem dla von Balthasara nie tylko opisem służby przewodniczenia w kościelnej wspólnotcie, ale zawiera ona także wskazówkę jak należy tę służbę wykonywać. W obrazie pasterza ukryty jest etos troski i gotowości ofiarowania swoich sił (swojego życia) za trzodę. Ten etos ukazuje z jednej strony dokładnie pozycję urzędu w Kościele, który jest m. in. reprezentacją Chrystusa, a z drugiej strony oddaje różnicę między prostym przewodniczeniem, a posługą, której pierwowzorem jest sam Chrystus. Dlatego istotnym momentem teologicznego opisu urzędu jako pasterskiej posługi u von Balthasara jest jego krytyczna korekcja identyfikacji urzędu z socjologiczną funkcją kierowania gminą. W swoim wcześniejszym przyczynku do dyskusji problemu kościelnego urzędu przeciwstawia się on zdecydowanie jednostronnemu rozumieniu posługi kościelnej w kategoriach socjologicznych i pisze: „Nie chodzi o to, aby nowotestamentalny urząd socjologizować i widzieć go jako czystą funkcję we wspólnotcie ludu Bożego [...] Przez takie socjologiczne ujęcie traci mianowicie posługa kapłańska swój sens teologiczny i jest pozbawiona egzystencjalnego kontekstu wydarzenia krzyża, staje się banalna i traci swoją siłę przyciągania.”<sup>14</sup> Co więcej, socjologiczne ujęcie urzędu kapłańskiego jako funkcji kierowania gminą może przyczynić się dokładnie do tego, czego tak bardzo obawiał się Kasper – do zaniku egzystencjalnej żywotności i atrakcyjności posługi kapłańskiej. Funkcja kierownicza w organizowaniu życia chrześcijańskiej gminy kojarzy się bowiem (nie tylko w niemieckojęzycznej przestrzeni językowej) z etosem urzędnika i może prowadzić do niewłaściwego utożsamiania posługi pasterskiej z zadaniami, które ma do wypełnienia koordynator dowolnej ludzkiej społeczności.<sup>15</sup> Wydaje się, że von Balthasar wychodząc od posługi pasterskiej chce ukazać nie tylko model kapłana, który bardziej odpowiada biblijnej i wczesnochrześcijańskiej prawdzie, ale nawiązując do jemu

---

<sup>11</sup> H. U. v. Balthasar, *Der Priester im Neuen Testament*, w: GuL 43 (1970) s. 39.

<sup>12</sup> Por. Wyj 48, 15; Ps 80, 2; Ps 95, 7; Es 20, 37; 34, 17; etc.

<sup>13</sup> Balthasar (1970) s. 45.

<sup>14</sup> H. U. v. Balthasar, *Das priesterliche Amt*, w: *Civitas* 23 (1969) s. 797.

<sup>15</sup> Balthasar (1970) s. 44.



współczesnej teologicznej dysputy ukazuje także teologiczny grunt, z którego wszelka posługa kapłańska w Kościele czerpie swój sens – do paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

## 2. URZĄD KAPLAŃSKI JAKO POSŁUGA GŁOSZENIA SŁOWA

Głoszenie słowa jest w dokumentach soborowych podobnie jak kierowanie chrześcijańską wspólnotą i sprawowanie sakramentów konstytucyjnym elementem kapłańskiej posługi. Wszystkie trzy, w misji samego Chrystusa zakorzenione *munera* występują w Dogmatycznej Konstytucji o Kościele oraz w dekretach poruszających problem kapłańskiego urzędu zawsze razem.<sup>16</sup> Taki układ soborowych tekstów wyraża jasną intencję teologiczną soboru ukazania urzędu kapłańskiego jako jedności trzech wyżej wymienionych posług. W takiej wizji trudno dziś dostrzec szczególne novum, ale faktycznie jest nim w porównaniu z przedsoborową teologią kapłaństwa postawienie znaku równości między funkcją sprawowania sakramentów i np. funkcją głoszenia słowa.<sup>17</sup> Co więcej, gruntowne studium dokumentów soborowych ukazuje fakt, iż choć wszystkie *munera* są w swej ważności nierozłączne, to jednak głoszenie słowa w odnowionej teologii kapłaństwa uzyskuje rolę *primus inter pares*. Pierwszeństwo posługi słowa przed kierowaniem gminą i przed sprawowaniem sakramentów wyraża się soborowych dokumentach w potrójny sposób: Po pierwsze posługa słowa (a nie np. sprawowanie sakramentów, jak podpowiadałaby logika tradycyjnej teologii kapłaństwa) występuje w istotnych soborowych dokumentach (LG, CD, PO, OT) zawsze na pierwszym miejscu; po drugie wyżej wymienione dokumenty wyraźnie zaznaczają, że zadanie biskupa i kapłana leży w pierwszym rzędzie w głoszeniu słowa,<sup>18</sup> po trzecie soborowa eklezjologia, nie podyktowana wyłącznie troską zachowania istniejącej wiary, ale przede wszystkim troską o otworzenie się Kościoła na współczesny świat odnajduje swój właściwy kontekst przede wszystkim w budującym fundament nowej relacji świat-kościół głoszeniu słowa. Z tego powodu można postawić tezę, iż posługa

<sup>16</sup> Por. LG 10-12; 25-27; CD 12-16; PO 1-6; OT 4; SC 7.

<sup>17</sup> Na Soborze Trydenckim skryształizowana opcja kapłańskiej posługi ma wybitnie krytyczny charakter w stosunku do propagującej posługę słowa nauki reformatorów. Z tego punktu widzenia jest oczywistym nacisk na sakramentalno-kultyczny wymiar urzędu kapłańskiego w przedsoborowej teologii i odwaga soborowej wizji w nawiązaniu do pozytywnej istoty posługi w kościelnej z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

<sup>18</sup> Por. LG 25; CD 12; PO 4.



słowa jest w teologii ostatniego soboru szczególnie istotnym punktem, w którym krystalizuje się nowe rozumienie urzędu kapłańskiego.

## 2.1. Urząd kapłański jako przekaz zbawienia u Karla Rahnera

Podobnie jak w wyżej zaznaczonej relacji między teologią Kościoła a teologią kapłaństwa w dokumentach soborowych, istotny akcent na relacje między eklezjologią, a nowym rozumieniem urzędu kapłańskiego kładzie także Rahner. Wprowadza on w swojej teologii pojęcie przekazu zbawienia (Heilsmitteilung), które statyczne rozumienie Kościoła jako już ukonstytuowanej społeczności wierzących uzupełnia o dynamiczne rozumienie jego nieustannej, w głoszeniu słowa leżącej genezy. Rahner pisze w swoich dwóch bezpośrednio po zakończeniu soboru opublikowanych przyczynkach do nowej teologii posługi kapłańskiej: „Jeśli istotą Kościoła jako przekazu zbawienia jest wciąż na nowo aktualizowana obecność słowa, to Kościół musi mieć społeczny i instytucjonalny charakter, a jego urząd w sensie istoty kapłaństwa musi polegać na tym, że jest on oficjalnym przekazem tego słowa jako słowa Kościoła.”<sup>19</sup> „Kapłan jest w poleceniu Kościoła głosicielem słowa, który zawsze stojąc w relacji do gminy ogłasza jej słowo w urzędowy sposób, a sam stoi w stosunku do tego słowa w relacji najbardziej intensywnego, sakramentalnego zawierzenia. Prościej mówiąc: kapłan jest głosicielem ewangelii w posłannictwie i w imieniu Kościoła.”<sup>20</sup> Kościół wg Rahnera spełnia swoją istotę sakramentu obietnicy, którą Bóg daje światu właśnie przez słowo, które z tego punktu widzenia posiada wybitnie dynamiczny i tworzący charakter. Słowo Boże jest eklezjologicznym fundamentem ponieważ poprzez jego głoszenie budzi się w człowieku po raz pierwszy żywa wiara i konstituuje konkretna wspólnota kościelna. Kościół objawiający się jako wspólnota wierzących jest w teologii Rahnera fundamentalnym sakramentem (Grundsakrament) spotkania człowieka z Bogiem. Urząd kapłański odbija w swojej funkcji istotę tego fundamentalnego sakramentu, tak że jego własna istota jest nierozłączna z istotą samego Kościoła. W tym kontekście Rahner pisze: „Jeżeli patrzymy na kapłaństwo urzędowe z punktu widzenia Kościoła, nie widzimy go w pierwszym rzędzie jako naprzeciw wspólnoty wierzących stojącego autorytetu (Vollmacht), ale dostrzegamy, że jest on pewnym uprawnieniem (Bevollmächtigung) do spełnienia tego, czym Kościół jako całość w ogóle jest.”<sup>21</sup> Dlatego dla Rahnera urząd kapłański nie definiuje się w swojej

---

<sup>19</sup> K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen*, w: *Schriften*, IX, 1970, s. 385.

<sup>20</sup> K. Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertum*, w: *Conc(D)* 5 (1969) s. 196.

<sup>21</sup> Rahner (1970) s. 380.

różnicy do innych, nie będących kapłanami członków Kościoła, ale w o wiele głębszy sposób jako rzeczywistość, w której poniekąd sam Kościół się konstytuuje. Podobnie jak Kasper i von Balthasar wypowiada się z tego powodu Rahner krytycznie wobec, na kulcie już ukonstytuowanej społeczności kościelnej opartego modelu kapłańskiego urzędu, aby ukazać jego fundamentalne znaczenie.

Chociaż posoborowa myśl teologiczna zajmuje jednoznacznie krytyczne stanowisko wobec utożsamiania posługi kapłańskiej z posługą sprawowania sakramentów, to jednak nie oznacza ono krytyki sakramentalnego wymiaru kapłaństwa, ale raczej kategoryjnego sposobu w jaki była rozumiana czynność sprawowania sakramentów. Słowo „kategoryjny” oznacza tu zwrócenie szczególnej uwagi na materialną strukturę sakramentu jako znaku, a pominięcie jego fundamentalnego znaczenia, które bazuje przede wszystkim na znaczeniu Bożego słowa. Przyczynę Rahnera do nowego rozumienia urzędu kapłaństwa leży właśnie w istotnym punkcie jego własnej, do słowa odwołującej się teologii sakramentów. To sakramentalne znaczenie słowa opisuje Rahner w następujący sposób: „Wydaje mi się, że katolicka i ewangelicka teologia powinny zgodzić się w tym punkcie, iż istotna i pełna moc kerygmatycznego i kościelnego słowa jest dana tam, gdzie ma ono ekshibytywny charakter, tzn. gdzie to, co ono głosi przez nie także się wydarza [...] Słowo Boże w ścisłym i właściwym znaczeniu może być dane tylko i wyłącznie jako wydarzenie łaski.”<sup>22</sup> Dla Rahnera stosunek między słowem i sakramentem ma charakter sprzężenia zwrotnego, tzn. słowo jest zawsze fundamentem dla sakramentu, a ten ostatni jest swoistym miejscem, gdzie słowo uzyskuje apogeum swojej twórczej mocy.<sup>23</sup> Sakramentologia Rahnera jest dla zrozumienia jego modelu posługi kościelnej dlatego ważna, gdyż właśnie kościelny urząd buduje szczególną rzeczywistość łączącą słowo i sakrament w jedną teologiczną całość. Można podać dwie przyczyny dla których tak się dzieje: po pierwsze urząd kapłański w jego katolickim rozumieniu sam posiada strukturę sakramentu, po drugie jego istota leży zarówno w głoszeniu słowa jak i w sprawowaniu sakramentów. Wynikający z tej zależności sakramentalny charakter urzędu kapłańskiego odnosi się dlatego w swoim korzeniu do jedności istoty słowa i sakramentu.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> K. Rahner, *Was ist Sakrament*, w: E. Jüngel, K. Rahner, *Was ist Sakrament. Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg i. Br. 1971, s. 73.

<sup>23</sup> Rahner (1969) s. 196.

<sup>24</sup> P. Pasterczyk, *Theologie des priesterlichen Amtes*, Frankfurt a. M. 2002, s. 161.



## 2.2. Urząd kapłański w sensie liturgii ewangelii u Josefa Ratzingera

W szukaniu nowego rozumieniu kościelnej posługi inspirowane jest Ratzinger, podobnie jak Kasper, przede wszystkim dokumentami Soboru Watykańskiego II. Jednak w przeciwieństwie do Kaspera intencją Ratzingera nie jest tworzenie nowego modelu urzędu kapłańskiego, ale raczej uważana analiza soborowych projektów. Pierwszym objawem takiego nastawienia jest fakt, iż Ratzinger zwraca wielką uwagę na genezę powstawania soborowych dokumentów. W stosunku do tego, co zostało powiedziane o relacji między urzędem, a głoszeniem słowa w części poświęconej Rahnerowi, okazuje się wielce istotnym fakt, iż już podczas soborowych dyskusji nad Dogmatyczną Konstytucją o Kościele ich istotnym motywem była idea ewangelizacji. Dyskusja nad odnowionym rozumieniem posługi kapłańskiej kieruje się z tego powodu w naturalny sposób na zaakcentowanie posługi słowa. W swoim pierwszym po soborze opublikowanym artykule pisze Ratzinger: „Idea ewangelizacji jest punktem konstrukcyjnym, z którego wychodzi dekret soborowy [Presbyterorum ordinis] kształtując swoje rozumienie urzędu kapłańskiego. Ów urząd jest kontynuacją nakazu misyjnego, który buduje jądro dobrej nowiny Jezusa: ‚Zbliżyło się Królestwo Boże, nawracajcie się i wiercie w ewangelię.‘ (Mk 1, 15). Znaczenia tego punktu wyjścia nie można przecenić.”<sup>25</sup> Zwracając uwagę na znaczenie głoszenia słowa w soborowej wizji urzędu kapłańskiego nie posuwa się jednak Ratzinger do identyfikacji urzędu z posługą słowa w takim sensie, że kierowanie gminą i sprawowanie sakramentów stają się poniekąd formami posługi słowa. Użyte przez niego pojęcie „punkt konstrukcyjny” wpisuje się przede wszystkim w logikę soborowych tekstów i oznacza początek dynamicznego procesu powstawania Kościoła (*ekklesia*) nie wyczerpującego jednak w sobie całej rzeczywistości urzędu.<sup>26</sup>

Ciekawym przyczynkiem Ratzingera w argumentacji za głoszeniem słowa jako istotą kapłańskiego urzędu jest wskazanie na fakt, iż to właśnie słowo stanowi decydujący element odróżniający chrześcijaństwo od wszelkich innych religii. Polskie „słowo” czy też niemieckie „Wort” nie oddają greckiego pierwowzoru „logos”, który ukazuje nie tylko kategoriałne znaczenie wypowiedzianego przez rozumną istotę słowa, ale także jego fundamentalne znaczenie jako pryncypium. W chrześcijańskim obszarze języka greckiego „logos” jako pryncypium oznacza w pierwszym rzędzie boski logos – Jezusa Chrystusa. Głoszenie Jezusa Chrystusa jako miejsce genezy wiary i tym samym Kościoła jest jednocześnie najważniejszą funkcją

---

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, w: GuL (1968) s. 362.

<sup>26</sup> Pasterczyk (2002) s. 165.

definiującą z jednej strony istotę posługującego, a z drugiej strony istotę samego chrześcijaństwa. Ratzinger pisze: „Zdefiniowanie urzędu kapłańskiego od strony ewangelii [głoszenia słowa] określa także fundamentalne rozumienie chrześcijaństwa. Słowo bowiem w chrześcijańskim rozumieniu to nie Tora, to nie odwołująca się do prawa forma życia i społeczeństwa, także nie stowarzyszenie spotykające się przy okazji jakiegoś kultu, ale właśnie wiara w ewangelię.”<sup>27</sup> W dosłowny sposób polemizuje Ratzinger w wyżej cytowanym artykule z poglądem Kaspera o pierwszeństwie kierowania gminą nad głoszeniem słowa. Kapłan jest w jego mniemaniu najpierw ewangelistą i misjonarzem, a dopiero później tym, który kieruje gminą.<sup>28</sup> W swoim późniejszym przyczynku nazywa kapłana swoiście *liturgiem ewangelii*.<sup>29</sup> Dla współczesnego kontekstu rozumienia kapłańskiego urzędu odkrywa Ratzinger przez takie sformułowanie jedność między kultem ofiary, który przez wieki był zasadniczą treścią kapłańskiej posługi, a leżącej w słowie Bożym istoty genezy chrześcijaństwa (Kościoła). Właśnie w taki pozytywny sposób próbuje Ratzinger łączyć to, co pozostając podzielone jest tylko karykaturalną formą chrześcijaństwa. W tym samym artykule pisze: „Problemem późnego judaizmu jest rozszczepienie żywej jedności między służbą Bożą i słowem na czysto teoretyczną dysputę i pusty ryt, podział między teologią a liturgią. Apostoł jako liturg ewangelii stoi ponownie w fundamentalnej jedności, która manifestuje się w samym Jezusie będącym jednocześnie słowem i ofiarą. Kapłan jako liturg ewangelii odnajduje w Jezusie, ukrzyżowanym *logosie* model, który czyni go prawdziwym kapłanem.”<sup>30</sup>

### 3. PODSUMOWANIE

Dyskusja soborowego i posoborowego modelu posługi kapłańskiej okazuje się cały czas przydatna w kontekście praktyki sprawowania tej posługi i przygotowania do niej w polskich diecezjach. Po pierwsze dlatego, iż „rozmraża” ona nasze lokalne rozumienie kościelnej posługi, która dla wielu polskich kapłanów i kandydatów do kapłaństwa ciągle utożsamia się ze sprawowaniem sakramentalnego i parasakramentalnego kultu. Po drugie dlatego, że głębsze spojrzenie na posoborową dyskusję posługi kapłańskiej zachęca kościół polski do faktycznego (duchowego), a nie tylko pozorowanego (ilościowego) przewodnictwa Kościołowi powszechnemu

<sup>27</sup> Ratzinger (1968) s. 362.

<sup>28</sup> Tamże s. 369.

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Konturen der Kirche und des Priesters von Morgen*, w: *Civitas* 25 (1969/1970) s. 257.

<sup>30</sup> Tamże s. 258.



przez realizację postulatów soborowego *aggiornamento*. Wspomniany model kultycznego sprawowania sakramentów jest w opinii największych teologicznych autorytetów naszego czasu błędny. Takiego modelu nie odnajdujemy ani w Biblii, ani na kartach konstytucji i dekretów ostatniego soboru. Posługa kapłańska w jej soborowym rozumieniu to paschalne budowanie Kościoła na nowo przez kerygmatyczne głoszenie dobrej nowiny, przez posługę pasterskiej miłości i przez liturgiczną celebrację tajemnicy naszej wiary. Sformułowanie „budowanie na nowo” oznacza tu przede wszystkim permanentną ewangelizację, której adresatem są nasze wspólnoty parafialne oraz ewangelizację „po krańce świata”, której efektem jest nie tylko budowanie promującej kulturę i charytatywną akcję instytucji, ale budowanie Kościoła żywego, takiego jakim był on po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. „Jeden duch i jedno serce ożywiły wszystkich wierzących. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę... i wszyscy doznawali uzdrowienia” (Dz. 4, 32-33; 5, 16).

Ks. Grzegorz Zaraziński  
WSD Siedlce

## URZECZYWISTNIANIE SIĘ KOŚCIOŁA W KONTEKŚCIE „PARAFII” I „WSPÓLNOTY”

Podstawową częścią Kościoła lokalnego jest parafia (por. KL 42), w której w pewien sposób urzeczywistnia się Kościół powszechny (por. KL 42, KK 26, DM 37). Jej fundament to przede wszystkim Słowo Boże, wiara w Chrystusa, sakramenty (zwłaszcza Eucharystia) oraz obecność Boga w codziennej rzeczywistości. Sobór Watykański II dopuszcza nawet, aby parafia mogła być nazwana Kościołem lokalnym skoro w niej sprawowana jest Eucharystia w łączności z biskupem i dla określonej grupy wiernych (KK 28). Przy bliższej analizie dokumentów soborowych można jednak dojść do wniosku, że Sobór rezygnuje raczej z terminu „parafia” na rzecz „wspólnoty parafialnej” lub wprost „wspólnoty”. Termin „wspólnota” znalazł szerokie wejście tak do słownictwa teologicznego jak i do codziennego duszpasterstwa od Soboru Watykańskiego II. W duchu odnowy i zwrócenia uwagi na organiczny i sakramentalny wymiar Kościoła ojcowie Soboru przyjęli termin, który był dotychczas prawie wyłączną domeną myśli protestanckiej, uznając jego pełniejszy wymiar niż dotychczasowy termin „parafia”. Do czasu Soboru parafia był terminem określającym widzialny Kościół żyjący i działający na pewnym terytorium. Kodeks Prawa Kanonicznego określa parafię jako „określoną wspólnotę wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi.” (kanon 515 §1). Takie prawne i instytucjonalne rozumienie parafii miało być poszerzone o pojęcie wspólnoty określające bliżej ścisłą łączność i komunikację członków wspólnoty z Bogiem i pomiędzy sobą (KK 1).



## 1. HISTORYCZNE KORZENIE TERMINU „WSPÓLNOTA” I „PARAFIA”

W Nowym Testamencie znajdujemy różne formy rozumienia Kościoła jako wspólnoty. Analiza terminu *ekklesia* prowadzi do wniosku, że ma on podwójne znaczenie: Kościół w sensie powszechnym jak i w sensie lokalnym. Niemalą trudności sprawia ściśle rozgraniczenie tych dwóch zakresów. Przykładem uniwersalnego rozumienia Kościoła jest Mt 16,18, obraz Kościoła lokalnego mamy nieco dalej także u Mateusza Mt 18,17. W Rz 16,5 i 1Kor 16,9 Apostoł Paweł mówi o *ekklesiai* w odniesieniu do wspólnot domowych. Te wspólnoty chrześcijańskiego życia oparte na instytucji rodziny odgrywają w Dziejach Apostolskich szczególną rolę. Tak Dzieje Apostolskie jak i sam apostoł Paweł podkreślają znaczenie lokalnej wspólnoty, która nie jest bynajmniej na najniższym szczeblu hierarchicznie zbudowanego Kościoła, lecz sama uobecnia Kościół w konkretny, widzialny sposób (1 Kor 1,2; 2Kor 1,1). Wejściem do wspólnoty dokonuje się poprzez chrzest a wspólnotowa więź jest umacniana sprawowaniem Uczty Pana (1 Kor 11-12). Darem Ducha dla wspólnoty są pewne posługi (1Kor 12,28) a gdy się ona zbiera jest „Ciałem Chrystusa” (1Kor 12,12-27; Rz 12,4-8).

Obok biblijnego terminu *ekklesia* we wczesnochrześcijańskich pismach pojawia się grecki termin *paroikia*. Termin parafia jest spolszczeniem greckiego słowa *paroikia*, które z kolei pochodzi od słowa *paroikein* oznaczającego mieszkać obok, być blisko. Jako *paroikioi* określane są ci, którzy mieszkają obok, w pobliżu, nie wewnątrz, ale na obrzeżach. Stąd też termin oznacza także kogoś, kto mieszka w jakimś miejscu przez krótki czas, człowieka przechodzącego, również wygnańca z własnej ojczyzny; *paroikia* oznacza więc mieszkanie prowizoryczne. Do znaczenia prowizoryczności dołącza się pojęcie przejściowości. Rzeczywiście, ktoś kto jest gościem w jakimś mieście, nie posiada wszystkich praw prawdziwych mieszkańców; dlatego *paroikos* oznacza także obcego w przeciwieństwie do mieszkańca na pełnych prawach. List do Diogneta określa chrześcijan jako ludzi, którzy mieszkają „we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze (*paroikos!*). Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą.”<sup>1</sup>

Ojcowie Kościoła terminem parafia szybko zaczęli określać konkretny Kościół lokalny. Należy jednak pamiętać, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa tym terminem określano wspólnoty, które my nazwalibyśmy diecezjami. Na czele parafii stał biskup razem ze swoim

---

<sup>1</sup> Do Diogneta V, 5; tł. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988, s. 364.

prezbiterium, zasadniczo nie było innych kościołów niż kościoły biskupie. Termin *parochus* był wyłącznym tytułem biskupa aż do XV wieku.<sup>2</sup>

We wczesnym średniowieczu rozwinął się system parafialny w ścisłym powiązaniu z innymi strukturami państwowymi i kościelnymi. Od ok. IX wieku rośnie liczba parafii podległych rządowi biskupa, ale nie mała była też liczba różnych fundacji, które jako „kościół własny” posiadały majątki i były w dużej mierze zależne od władzy świeckiej. „Kościół własny” niewątpliwie pozytywnie wpływały na chrystianizację społeczeństwa, jednak mocno osłabiały znaczenie biskupa w diecezji jako mającego pełnię władzy od czasów apostołskich. Wprowadzenie obowiązku płacenia przez wiernych dziesięciny na rzecz Kościoła w okresie panowania Karolingów skutkowało koniecznością określenia parafii poprzez dokładny obszar terytorialny i tzw. przymusem parafialnym, czyli obowiązkiem uczęszczania na nabożeństwa do własnego kościoła parafialnego.<sup>3</sup> Od XIII wieku pojawia się problem napięć pomiędzy parafią a zakonami żebraczymi. W istocie chodziło o problem aktualny do dzisiaj: duszpasterstwo w określonych ramach parafii i duszpasterstwo przełamujące monopol parafii na troskę o potrzeby indywidualnego człowieka niezależnie od jego parafialnej przynależności.

Reformy Soboru Trydenckiego wprowadziły w diecezjach sieć parafii o ściśle określonym obszarze. Na czele każdej parafii stał proboszcz i miał on obowiązek rezydencji na jej terenie. Pastoralnym ideałem stał się „pasterz”, który zna „swoje owce”. Praktyka ta wynikała z określonej eklezjologii Soboru, która ujmowała Kościół jako instytucję, organizację pod przewodnictwem papieża, w której parafia była najniższą jednostką administracyjną powołaną dla sprawowania bezpośredniej opieki nad wiernymi. Spowodowało to podkreślenie autorytetu i praw proboszcza oraz sprowadziło jego rolę do jedynie administracyjnej, pomniejszając charakter duszpasterski.<sup>4</sup> Kolejnym przełomem była połowa wieku XIX. Szczególnie w Europie zachodniej nastąpił duży wzrost ludności i zaznaczył się postęp techniczny na tyle silny, że zmienił społeczeństwo agrarne w społeczeństwo przemysłowe. Oba czynniki demograficzny i techniczny spowodowały dużą migrację do miast, przemysłowych centrów a tym samym gwałtowny wzrost ilościowy parafii w dużych miastach. Zmianom tym towarzyszyło pojawienie się nowych form zorganizowanego życia chrześcijańskiego jak przedszkola, szkoły a przede wszystkim różnego rodzaju związki, bractwa i wspólnoty.

<sup>2</sup> J. Majka, *Socjologia parafii. Zarys problematyki*, Lublin 1971 s. 11n; J. Chrapek, *Od potrydenckiego do powatykańskiego modelu parafii*, w: *Collectanea Theologica* 49(1979) t.1 s. 141n; R. Kamiński, *Aspekt historyczny przynależności do parafii*, w: *Częstochowskie Studia Teologiczne* 9-10(1981-1982) s. 63n.

<sup>3</sup> D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Katowice 1982, s. 75n.

<sup>4</sup> R. Kamiński, *Aspekt historyczny*, 95.



Po wydarzeniach roku 1848 nastąpiła spontaniczna aktywizacja laikatu w organizacyjnie nowych strukturach budowanych oddolnie. Towarzyszyło temu zjawisko przekonanie, że jest to sposób na odpowiedzialne działanie w realizacji chrześcijańskiej wizji społeczeństwa i troska o dobro Kościoła. Lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku to próby odnowy liturgicznej i biblijnej parafii. Przede wszystkim rosła świadomość istoty parafii jako soczewki skupiającej w sobie życie chrześcijańskie i będące miejscem doświadczenia Kościoła jako tajemnicy. Tragedia II wojny światowej spowodowała, że na wielu obszarach upadł lub został mocno nadwyreżony dotychczasowy dość stabilny model życia parafialnego. Na wielu obszarach istnienie i działanie przedwojennych diecezji a tym bardziej parafii stało się niemożliwe. Organizacje katolików świeckich także poniosły duże straty. Tu kierunek rozwoju był jednak różnorodny. Wielu biskupów na Zachodzie duszpasterstwo widziało jako wyłączną domenę parafii terytorialnej. Miała być ona jednak tak zorganizowana aby stwarzały poczucie wspólnoty - rezultatem był podział dużych parafii na mniejsze. Nie przeszkadzało to, że różne formy związków katolików świeckich odrodziły się na nowo.<sup>5</sup> W Europie środkowej i wschodniej organizacja życia kościelnego przez lata wojenne i powojenne była na wielu obszarach tymczasowa, a władze niechętnie widziały względnie rozwiązały wszelkie formy zorganizowanej działalności ludzi świeckich. Parafia stała się niemal jedyną formą duszpasterskiego oddziaływania na wiernych.

## **2. URZECZYWISTNIANIE SIĘ KOŚCIOŁA JAKO WSPÓLNOTY – ASPEKT TEOLOGICZNY**

Cechą charakterystyczną dla ducha Soboru Watykańskiego II i jego teologicznej metody jest zwrócenie się Kościoła do źródeł przede wszystkim do Pisma świętego i pism Ojców Kościoła. Jednocześnie daje się zauważyć dążenie do takiego stawiania pytań i szukania odpowiedzi, aby ujmować je w możliwie szerokim horyzoncie wiary i urzeczywistniania się Królestwa Bożego w dzisiejszym świecie. Soborowy zwrot inspirowany Tradycją owocował często zaskakującym ujęciem, nową perspektywą, która w teologii przedsoborowej, uważanej za zbyt ciasną, nie mogła się rozwijać.

Pojawienie się terminu „wspólnota parafialna, wspólnota wiernych, wspólnota” dotyczyło jednego z centralnych zagadnień Soboru jakim była refleksja Kościoła nad własną tożsamością. Jej owoce znajdujemy przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (KK) *Lumen gentium* i w Pastoralnej Konstytucji o Kościele i świecie współczesnym (KDK)

---

<sup>5</sup> E. Gatz, *Zur Entwicklung der Pfarrei bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 31(2002) z.3, s. 232.

*Gaudium et spes*. Tworzą one wraz z encykliką Piusa XII *Mystici Corporis* z roku 1943 fundament nowej wizji Kościoła w XX wieku. Jest ona zorientowana na Pawłowy obraz Ciała Chrystusa jako organicznej jedności i wspólnoty Ciała ze wszystkimi członkami.

Konstytucja o Kościele na nowo podejmuje obraz Ciała Chrystusa (KK 7) i rozwija go w myśli o Kościele jako Ludzie Bożym ( II rozdział KK). Bóg chce „uświęcić i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył.“ (KK 9) Obraz Ludu Bożego odnosi się także do Kościoła jako widzialnej społeczności cieszącej się wewnętrzną jednością w wielości, sakramentalnym i powszechnym kapłaństwem i więzią łączącą lud Starego i Nowego Przymierza. Kościół, który ma być dla świata sakramentem jedności (KDK 9) sam musi tę jedność realizować. Kościół jest nieustannie przynaglany i inspirowany przez działanie Ducha Świętego, aby stawał się bardziej wspólnotowy. Owocem posoborowego nauczania stało rozumienie Kościoła jako Komunii. Według nadzwyczajnego synodu Biskupów (1985) eklezjologia oparta na idei *communio* jest wiodącą myślą soborowych dokumentów ( Dokument Końcowy C.1) Tę myśl rozwijał Jan Paweł II w wielu wypowiedziach. „Eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie *Koinonia* — *communio*, oparte na Piśmie Świętym, cieszyło się w Kościele starożytnym ... wielką czcią. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako «komunia» i bardziej konkretnie jako «komunia» urzeczywistniany.”<sup>6</sup> *Communio* wierzących w Chrystusa jest warunkiem zbawczego posłannictwa Kościoła.<sup>7</sup> Pierwszy zarys wspólnoty jako *communio*, jaką ma się stać Kościół, pochodzi wedle zaleceń otrzymanych wprost od Chrystusa przed wniebowstąpieniem, w oczekiwaniu na przyjście Parakleta.<sup>8</sup>

Współczesna myśl teologiczna często podejmuje temat komunii i wspólnoty jako konkretyzacji dogmatycznych wypowiedzi o Kościele. Jeżeli bowiem do Kościoła odnoszą się określenia pielgrzymujący Lud Boży, Ciała Chrystusa, świątynia Ducha świętego i mówi się o jego wspólnotowej strukturze to zawsze powstaje pytanie: gdzie doświadczamy, że te biblijne i dogmatyczne wypowiedzi o Kościele stają się rzeczywistością? Codzienne życie wskazuje, że te wypowiedzi konkretyzują się właśnie w określonej wspólnocie. Konkretnie zaś miejsce jest główną, naturalną, niezłożoną i pierwotną podstawą życia parafialnego jako wspólnoty Kościoła. Wspólnota parafialna nie jest „częścią” Kościoła w sensie posiadania

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 19.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Katecheza* z dn. 15.01.1992.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Katecheza* z dn. 05.02.1992.



częściowych prerogatyw lub spełniania ograniczonych funkcji. Eklezjologiczne idee Ludu Bożego i wspólnoty wiernych (KK 9) wskazują, że w pojedynczej wspólnocie ukazuje się całe misterium Kościoła. Ten Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zrzeczeniach wiernych, które trwając przy swoich pasterzach same również nazywane są Kościołami w Nowym Testamencie. Są one bowiem na swoim miejscu nowym Ludem powołanym przez Boga w Duchu Świętym i w pełni wielkiej (por. 1 Tes 1, 5) (KK 26). W tym kontekście także służba kapłana jawi się jako *re-praesentatio* biskupa lokalnego w danej wspólnocie: W poszczególnych, lokalnych zgromadzeniach wiernych czynią oni obecnym w pewnym sensie samego biskupa, ... jego obowiązki oraz starania biorą w części na siebie i troskliwie na co dzień je wykonują. Ci, co pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej i kierują nią, uwidaczniają Kościół powszechny na swoim terenie i przyczyniają się skutecznie do budowania całego Ciała Chrystusowego. (KK 28). Zatem wierny, który jest w relacji z Jezusem Chrystusem, spotyka się z Nim przede wszystkim w parafialnej wspólnocie. Kształtowanie tej bosko-ludzkiej relacji jest skorelowane z zadomowieniem się w Kościele jako swoim najbliższym środowisku.<sup>9</sup> Przy tym każda wspólnota chrześcijańska ma za cel ideą wspólnoty jerozolimskiej: "W postępowaniu kierowali się nauką apostołów, żyli we wspólnocie, łamali chleb i modlili się. Wiele też zdumiewających znaków czynili apostołowie, a lęk ogarniał wszystkich. Wszyscy wierzący przebywali razem i mieli wszystko wspólne; sprzedawali posiadłości i dobra, dzieląc je między wszystkich, stosownie do potrzeb. Codziennie wspólnie przebywali w świątyni, po domach łamali chleb, z radością i prostotą serca brali udział w posiłkach. Chwalili Boga i mieli uznanie u wszystkich. A Pan codziennie dołączał do nich tych, którzy mieli być zbawieni. (Dz 2,42-47) Biblijny obraz znajduje swoją teologiczną interpretację w ramach posoborowej „teologii wspólnoty”.<sup>10</sup> Walter Kasper i Karl Lehmann wskazują na jej podstawowe wyznaczniki:

- Jezus Chrystus – Panem wspólnoty (wymiar sakramentalny)

Wspólnota żyje darem zbawienia, który został jej dany w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Stąd też Chrystus, Jego osoba i dzieło stoją w centrum życia wspólnoty, są jej podstawą, treścią i celem życia. Dzięki zbawieniu na człowiek jest zdolny do

---

<sup>9</sup> A. L. Szafrński, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 320.

<sup>10</sup> W. Kasper, *Elemente einer Theologie der Gemeinde*, w: *Lebendige Seelsorge* 27(1976), s.293 – 297;

K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde?* w: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 1(1972), s. 481 – 497.

przyjęcia objawiającego się w swojej miłości Boga i otwarty na drugiego człowieka. Wspólnota nie zamyka się w sobie, lecz jest posłana świadczyć o miłości Boga, której doświadczyła w Chrystusie. Siłę do tej misji czerpie ze zgromadzenia, gdzie słucha słowa Bożego i świętuje pamiątkę swego zabawienia. Głoszenie ewangelii, sprawowanie sakramentów i bratnia miłość tworzą żywą strukturę Kościoła.

- Wspólnota zjednoczona w Duchu (wymiar charyzmatyczny)  
Istota Kościoła jako „wspólnoty w Duchu świętym” nie da się opisać wyłącznie w kategoriach instytucja, organizacja. Wspólnota – jak cały Kościół – ma u swych podstaw charakter duchowy. Kościół jest widzialnym dziełem Chrystusa, ale żyje dzięki wylaniu darów Ducha.
- Wspólnota – konkretyzacją Kościoła (wymiar widzialny, organizacyjny)  
Wspólnota jest doświadczeniem Kościoła w konkretnym miejscu i czasie. Tym samym musi posiadać formy organizacyjne i mieć organizacyjny charakter. Cała wspólnota, gdy świadczy o zbawieniu wkracza w eschatologiczny wymiar pełni stworzenia, które zostało zapowiedziane wszystkim ludom. Każdy członek ma tutaj własne powołanie i zadanie, własny charyzmat. Integracja i współpraca charyzmatów jest skierowana na osobę Chrystusa.
- Wspólnota w świecie (wymiar misyjny)  
Wspólnota już przez swoją obecność jest świadectwem zbawczego działania Chrystusa. Ciągły rozwój „duchowej siły”, którą daje jej wiara, nadzieja i miłość zmienia jej wewnętrzną energię w misyjne działanie. Tym samym wspólnoty stają się ważnym elementem środowiska w którym żyje. Jej zadaniem nie jest bynajmniej werbunek nowych członków lecz dążenie, aby Boże przesłanie i zbawienie stało się udziałem wszystkich. Innym słowem albo wspólnota będzie misyjna, albo nie będzie wspólnotą Pana.<sup>11</sup>

### 3. URZECZYWISTNIANIA SIĘ KOŚCIOŁA JAKO WSPÓLNOTY – ASPEKT SPOŁECZNY

Kościół jest wspólnotą ludzi zjednoczonych mocą Ofiary Eucharystycznej, mocą Ducha świętego, który jest sprawcą wiary i miłości oraz świadomości wyrażającej się we wspólnotowych relacjach

---

<sup>11</sup> Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde*, 485.





międzyludzkich.<sup>12</sup> Potoczna obserwacja jak i wiele badań socjologicznych wskazują jednak, że wielu wiernych nie ma świadomości, że parafia jest wspólnotą, dlatego utożsamia ją tylko z instytucją religijną.<sup>13</sup> Pojawiają się jednak ciągle nowe formy życia parafialnego, których celem jest życie ewangelia i zagwarantowanie osobistych kontaktów pomiędzy wiernymi.

### 3.1. Szanse

#### *Odpowiedź na znaki czasu*

Socjologowie podkreślają, że szczególnie życie w mieście staje się coraz bardziej anonimowe. Stąd też wielu ludzi oczekuje od Kościoła, że będzie się przeciwstawiał poszerzaniu się przestrzeni dystansu i tworzył miejsca spotkań i przeżycia wspólnoty. Szczególnie w dużych parafiach niewielkie grupy dają poczucie uniknięcia anonimowości i akceptację społeczną. Kręgi rodzin, grupy dziecięce, praca z ministrantami, katecheza sakramentalna tworzą żywe komórki, które dają poczucie bliskości i zaufania. Przez małe wspólnoty pojedynczy wierny jest w stanie wpływać i kształtować życie parafialne w sensie realizacji odpowiedzialności za budowanie żywego Kościoła.

#### *Religijna socjalizacja*

Trudno dziś nieść ludziom rzeczywistą pomoc, jeżeli tylko w teorii poznają czym jest chrześcijaństwo. Szczególnie młodzież potrzebuje „świadków wiary”, od który nauczyć się co to znaczy konkretnie żyć po chrześcijańsku, bo bardziej niż teoretycznych pomocy szukają żywej drogi. Wprowadzenie do wspólnoty stwarza możliwości wymiany doświadczeń a tym samym stwarza przestrzeń do tworzenia własnej biografii w świetle ewangelii i wiary. Przeciwnością anonimowości jest wspólnota idąca w pewnym sensie przeciw prądowi tego czasu, zaspokajająca potrzebę orientacji, czytelna i angażująca swoich członków.

#### *Intensyfikacja komunikacji i przeżycia w wierze*

O ile, patrząc historycznie, wcześniejsze wspólnoty miały bardziej charakter związku reprezentującego wspólne interesy i skierowanego na realizację celu leżącego ad extra ram wspólnoty to obecnie obserwujemy dzisiaj potrzebę „komunikacji”. Ktoś, kto szuka chrześcijańskiej wspólnoty pragnie być przez nią przyjęty jako partner i oczekuje przede wszystkim

---

<sup>12</sup> R. Kamiński, *Ureczywistnianie się Kościoła dzisiaj*, w: R. Kamiński (red), *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s.157.

<sup>13</sup> R. Kamiński, *Parafia w Kościele w Polsce. Jej zmierz czy rozwój?* w: *Ateneum Kapłańskie* 85(1993), z.1, s.42.



intensyfikacji kontaktów osobowych na płaszczyźnie przesłania wiary. Liczne przykłady z praktyki duszpasterskiej pokazują także jak wysoko cenione jest bycie dla drugiego. Przy czym wspólne przeżycie wiary jest bardziej cenione od racjonalnej świadomości wiary. Wspólne przeżycie wzmacnia grupę jako całość.

#### *Wspólnota miejscem urzeczywistniania charyzmatu*

Chrześcijańska wspólnota nie jest wstanie dać świadectwa o Jezusie w jednolity sposób. Już pierwsze wspólnoty chrześcijan cieszyły się różnorodnością charyzmatów i grup, które urzeczywistniały zbawczo wielorakie posłannictwo Jezusa w świecie. O ile dzisiaj pojedynczy chrześcijanin nie jest wstanie dzielić się doświadczeniem wiary lub ze względu na wielkość wspólnoty jego osobiste kontakty są niemożliwe – wówczas potrzebne są substrukтуры, które te procesy umożliwiają. Z naszej religijnej biografii uczymy się, że nasze relacje z Kościołem byłyby bardzo luźne, gdyby nie było małych grup w których ludzkie związki i komunikacja są dynamiczne i żywe. Grupy i wspólnoty na terenie parafii zajmują się różnymi przejawami jej życia a tym samym na swój sposób przyczyniają się do urzeczywistniania chrześcijańskiego przesłania w świecie. W tym kontekście należy to wspomnieć o rodzinie i jej roli jako podstawowej komórki Kościoła. Małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół.<sup>14</sup> To rodzina jest podstawową wspólnotą Kościoła i pierwszym miejsce przeżywania wiary w duchu *communio*.

#### *Aktywizacja laikatu*

Wspólnotowe rozumienie Kościoła w sposób naturalny prowadzi do przyzwolenia na szerszy udział ludzi świeckich w szeroko rozumianym budowaniu parafii. W wielu parafiach osoby świeckie nie są dopuszczane do funkcji liturgicznych, do brania odpowiedzialności poprzez aktywną pracę w radach parafialnych i ekonomicznych, a z drugiej strony kapłani skarżą się na bierność, postawę krytyczno-roszczeniową i usługowe traktowanie parafii przez laikat. Większe zaangażowanie świeckich we wszystkich wymiarach życia parafialnego staje się dziś koniecznością. Jan Paweł II odnosząc się do soborowego Dekretu o apostołstwie świeckich wskazuje, że aktywność laikatu jest... do tego stopnia konieczna, że bez niej apostołstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne. Oczywiście to radykalne stwierdzenie odczytywać należy w świetle „ekleziologii komunii”, według której wszystkie posługi i charyzmaty, różne a zarazem komplementarne, są konieczne dla rozwoju Kościoła, każdy na swój własny sposób.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 15.

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici* 27.



### 3.2 Granice

II Polski Synod Plenarny w Polsce analizując sytuację parafii wskazał na bazie eklezjologii na konieczność urzeczywistniania się różnych wspólnot a jednocześnie a jednocześnie wskazał na bez niebezpieczeństwo budowania wspólnoty parafialnej jako luźnej federacji wspólnot. Parafia ma stawać się *wspólnotą wspólnot* (DS, s. 22, p. 43). Mniejsze wspólnoty i grupy, które służą budowaniu i wzrostowi wspólnoty parafialnej, spełniają wprawdzie ważną funkcję, nie są jednak w pełni wspólnotą. Ta „pełnia wspólnoty” zawiera w sobie bowiem z jednej strony element instytucjonalny służący realizacji podstawowych funkcji Kościoła a z drugiej strony konieczną osobową komunikację we wspólnocie.

#### *Elitarność*

Błąd elitarności polega na budowaniu enklaw „lepszego” życia parafialnego w ruchach i stowarzyszeniach (działających ponad lub obok zasadniczego nurtu parafii czy tworzonych przez osoby spoza parafii), gdy w tym czasie tzw. niezrzeszona większość była pozostawiona sobie. Do wspólnoty mogą należeć tylko zaangażowani, świadomie wybierający i pełni zapału. To są właściwi członkowie wspólnoty chrześcijańskiej. Ci, którzy odłączyli się z różnych powodów, stojący z boku są izolowani. Tymczasem w ekonomii Bożego zbawienia stopniowe wtajemniczenie w życie Ludu Bożego obejmuje swym zasięgiem nie tylko nawróconych i zaangażowanych członków wspólnot ale także wszystkich innych, którzy przez miłość Bożą i chrzest zostali włączeni w ten Lud.

#### *Spoleczna izolacja*

Kościół żyje i urzeczywistnia się w świecie, stąd potrzeba wspólnot, które są świadome ich społecznej odpowiedzialności i nie unikają angażowania się w radości i smutki, troski i nadzieje konkretnego otoczenia. W społeczeństwie obserwujemy postępujący proces zaniku religijnej substancji: integrująca rola chrześcijaństwa coraz bardziej słabnie.

Jeżeli wspólnoty zajmą się wyłącznie wewnętrznymi problemami to Kościół skurczy się do niewielkiej ilości grup żyjących dla siebie. Temu niebezpieczeństwu przeciwdziała wizja Kościoła jako sakramentu zbawienia dla całego świata (*sacramentum mundi*), który przekazuje żywą wiarę społeczeństwu w teraźniejszości i przyszłości a tym samym wypełnia swoją prorocką misję w przekształcaniu społecznych, kulturowych i politycznych warunków życia. Stąd też nie można akceptować wizji Kościoła jako zamkniętej twierdzy lub z tęsknotą patrzącego na dawne, lepsze czasy. W wysoko wyspecjalizowanym społeczeństwie istnieje zagrożenie, że Kościół będzie się zajmował jedynie kościołem, przy czym codzienne

problemy członków Kościoła jak bezrobocie, bieda, braki w szkolnictwie, opieka socjalna zostaną pozostawione profesjonalnym instytucjom.

### *Wyłączność na zbawienie*

Jedną z zasad dynamiki procesów grupowych jest zachowywanie dystansu do ludzi ( i grup), którzy nie przynależą do własnej grupy. Im bardziej intensywny jest poczucie przynależności grupowej, wiedza o specyficznym dla grupy celu, im dłużej grupa istnieje, tym zwiększa się świadomość odrębności.<sup>16</sup> Gdy grupa nie chce osłabiać swojej tożsamości wówczas tworzy warunki dla dostępu do jej grona. Gdy grupa chce żyć Ewangelią wówczas tylko ten może zostać jej członkiem, kto jasno deklaruje się, że jego celem jest naśladowanie Chrystusa. Problem wyłączności powstaje wtedy, gdy wspólnota rości prawo w Kościele do wyłączności prawdy o zbawieniu przy czym dyskredytuje inne grupy (historia Kościoła daje nam tu przykłady). Nie jest właściwym, aby istniał jeden typiczny model tzw. normatywnej wspólnoty. W Biblii znajdujemy szereg obrazów czy przypowieści z ust Jezusa, które ukazują cały zakres przeżywania wiary – także w socjologicznej konsekwencji konkretyzacji jej form – „światło świata” i „miasto na górze” zawierają w sobie inny obraz wspólnoty (np. Jasna Góra) niż „sól ziemi” czy „zaczyn” (duszpasterstwo środowiskowe). Naturalnie wspólnoty chrześcijańskie znajdują swój wspólny cel (np. wspólne świętowanie Pamiątki Pana) ale przejawy ich działalności mogą być nadzwyczaj różne. Rahner zauważył, że każdy monizm (czy to odgórny, czy oddolny) jest wbrew Duchowi, który „wieje kędy chce i jak chce”. Znakiem Kościoła katolickiego jest jedność w wielości.<sup>17</sup>

## ZAKOŃCZENIE

Przez długie lata obraz parafii był zdominowany poprzez jej organizacyjny i instytucjonalny wymiar. Wobec tego deficytu narastało pragnienie wyróżnienia wymiaru charyzmatycznego i podkreślenie elementów tworzących wspólnotę. Oba skrajne spojrzenia są jednostronne. Aby zrozumieć istotę parafii należy połączyć oba te elementy. Dzięki elementowi instytucjonalnemu parafia jest rzeczywistością widzialną, konkretnie włączoną w historię regionu, diecezji a tym bardziej w biografię życia jednostki. Element wspólnotowy sprawia, że parafia jest jednością

<sup>16</sup> Ta izolacja systemu wartości i kulturowe zamknięcie grupy są według Golki jednym z najbardziej istotnych wyznaczników grupy. Por. M. Golka, *Kultura jako system*, Poznań 1992, s.127n; H. Podedworna, *Grupy i zbiorowości społeczne*, w: A. Polakowska-Kujawa (red.), *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, Warszawa 1994, s. 34n.

<sup>17</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1964, s.169.



wiary nadziei i miłości co wyraża poprzez liturgię, diakonię, świadectwo w łączności z całym Kościołem i komunii z Chrystusem – jej Głową.<sup>18</sup>

Z przedstawionego w artykule zarysu teologii wspólnoty wynika konieczność konkretnych zadań dla wspólnoty parafialnej.<sup>19</sup> Wysiłek w kierunku ich wykonywania pozwoli uniknąć pułapki zbyt jednostronnego spojrzenia na tę część Kościoła, w której urzeczywistnia się Kościół powszechny.

- Jedność z Kościołem powszechnym

Uobecnienie i aktualizacja zbawczego dzieła Chrystusa w wierze i w działalności Kościoła od początku miało różnorodny charakter. Jedność Kościoła była i jest jednością Kościołów lokalnych i wspólnot w tym różnych grup w tych wspólnotach.

- Otwartość na różnorodność w Kościele i w świecie

Skoro zadaniem wspólnoty parafialnej jest z jednej strony tworzenie jedności z Kościołem powszechnym a z drugiej strony misyjne otwarcie na świat to do istoty jej posłania należy otwartość na wszystkich. Ta otwartość nie spowoduje wewnętrznego osłabienia o ile wspólnota nie będzie szukać własnej drogi lecz żyć będzie z ofiary Pana. Wyrazem wspólnoty losu z Jezusem Chrystusem w wierze jest chrzest i religijna praktyka.

- Urzeczywistnianie podstawowych funkcji Kościoła

Wspólnota urzeczywistnia się w kulcie Boga i służbie człowiekowi poprzez swoje podstawowe funkcje: w głoszeniu ewangelii, sprawowaniu Eucharystii i chrześcijańskiej diakonii (KK 26; DK 5-6).

- Jedność misji wobec różnorodności urzędów i posług

Wspólnota parafialna jako całość jest podmiotem zbawczego posłannictwa w świecie. Urząd (*ordo*) ze swymi specyficznymi zadaniami jest zadany wspólnocie przez Jezusa Chrystusa i należy do konstytucyjnych elementów jej struktury. Na mocy chrztu wszyscy ochrzczeni przyczyniają się do urzeczywistnienia się wspólnoty a tym samym budowania Królestwa Bożego.

---

<sup>18</sup> R. Kamiński, *Parafia*, s.40.

<sup>19</sup> J.Müller, *Lebensräume des Glaubens: Wege zur Verwirklichung des Glaubens in Gruppe und Gemeinde*, München 1981, s.19n.

Małgorzata Izdebska  
Instytut Teologii Apostolstwa w Ołtarzewie  
UKSW Warszawa

## **WPLYW ŚRODKÓW SPOŁECZNEGO PRZEKAZU NA KSZTAŁTOWANIE ŻYCIA WSPÓLCZESNEJ RODZINY W NAUCZANIU JANA PAWŁA II**

Na przełomie wieków ludzkość weszła w epokę środków społecznego przekazu. Z dnia na dzień wzrasta znaczenie środków audiowizualnych. Rozwijające się współdziałanie technologii i elektroniki sprawiło, że środki te stały się siłą zdolną zmieniać otaczającą rzeczywistość. Mass-media zapewniają jedność wzorów i norm społecznych, wspólnotę wiedzy i emocjonalnych przeżyć. Zapewniają możliwość porozumiewania się z szerszym środowiskiem, jak też rodzą poczucie braterstwa i wspólnoty. Zdarza się jednak, że środki przekazu użyte w sposób niewłaściwy i nieodpowiedzialny stają się przeszkodą do integralnego rozwoju człowieka. To ambiwalentne oddziaływanie mass-mediów obejmuje każdą dziedzinę ludzkiego życia. Między innymi wpływa na kształtowanie życia rodziny.

Ponieważ środki komunikacji społecznej niewątpliwie oddziałują na kształtowanie się nowych warunków bytowania rodziny, dlatego też tematyka przemian mentalności poszczególnych jej członków, dokonujących się pod wpływem mass-mediów stanowiła jeden z tematów nauczania społecznego Jana Pawła II.

### **1. ŚRODKI KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ A WARTOŚĆ MAŁŻEŃSTWA**

Rodzina jest „podstawową komórką życia społecznego”<sup>1</sup> i miejscem, w którym człowiek rodzi się i poprzez wychowanie stopniowo jest

---

<sup>1</sup> KKK, nr 2207.

wprowadzany w życie wspólnoty ludzkiej.<sup>2</sup> Zagadnienia rodziny nie można jednak odłączyć od znaczenia sakramentu małżeństwa. Małżeństwo istniejąc z ustanowienia Bożego stanowi fundament rodziny. Adhortacja Apostolska Jana Pawła II dotycząca zadań rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym - *Familiaris Consortio* - podaje, iż do jej podstawowych zadań zalicza się: tworzenie wspólnoty osób, służbę życiu, udział w rozwoju społeczeństwa oraz uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła.

Obecnie rodzina przeżywa wiele kryzysów. Odczuwa ona wszelkie napięcia i wzrastającą dezorientację, charakteryzującą całość współczesnego życia społecznego. Jest to ściśle związane z rozszerzającą się ekspansją środków audiowizualnych, ingerujących między innymi w życie wspólnot domowych. Jan Paweł II wyraźnie podkreślał, że „dla niezliczonych rodzin telewizja jest dzisiaj najważniejszym źródłem bieżących wiadomości, wiedzy i rozrywki, kształtuje ich postawy i opinie, ich wartości i wzory postępowania.”<sup>3</sup> Stwierdzał przy tym, iż w zależności od sposobu przyjmowania treści podawanych przez media, mogą one wzbogacać życie rodzinne zbliżając członków rodziny, mogą również je niszczyć.

Środki komunikacji społecznej zmieniają życie rodzinne. Badania przeprowadzane w różnych środowiskach wykazały, iż wpływ mass-mediów na psychikę człowieka jest ogromny. W odniesieniu do rodziny, dotyczy on zarówno aspektów jej natury wewnętrznej, jak i zewnętrznej tj. poglądów, kształtowania hierarchii wartości, trybu życia poszczególnych jej członków, przyzwyczajzeń, rozkładu godzin, możliwości przebywania razem i dzielenia się ze sobą poprzez rozmowę wszelkimi emocjami i informacjami.

W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu wygłoszonym w 1980r. Jan Paweł II podkreślił, iż wpływ mass-mediów jest często dla rodziny przyczyną pogłębiających się trudności. W dużej mierze to od podejścia małżonków do programów proponowanych przez środki przekazu społecznego zależy zarówno szczęście ich samych, jak i całej rodziny. Nie można wprawdzie uogólniać i obwiniać środków komunikacji społecznej o złe oddziaływanie na postawy małżonków, tym niemniej trzeba zauważyć, iż często stanowią one inspirację do podejmowania w realnym życiu wzorów zachowań prezentowanych przez te środki. O ile do niedawna rodzina składała się z osób powiązanych więzami krwi tj. rodziców, dzieci oraz bliższych czy dalszych krewnych, o tyle rozwój mediów audiowizualnych doprowadził do zaistnienia sytuacji, w której ten krąg powiększa się o „spikerów, aktorów, komentatorów politycznych i sportowych, ważnych i sławnych osób reprezentujących różne zawody,

---

<sup>2</sup> Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio*, Częstochowa 1991, nr 15.

<sup>3</sup> Tamże s. 7.

ideologii i narodowości.”<sup>4</sup> Może mieć to znaczenie dla kształtowania się czynników wpływających na stabilność rodziny. Czynniki te są szczególnie ważne w sytuacji, w której każdy z małżonków jest zaangażowany w pracę zawodową, co w znacznym stopniu ogranicza czas, jaki mogą oni poświęcać domowi. W takim wypadku wspomniane czynniki zapewniają rodzinie trwałą spójnię wewnętrzną, która z kolei pozwala jej na zachowanie wspólnoty życia niezbędnej dla spełniania decydującej roli wychowawczej i społecznej.<sup>5</sup>

Fundamentalnym warunkiem prawidłowego rozwoju ogniska domowego, jest jedność, oparta na wzajemnym szacunku i miłości małżonków. Stanowi ona rękojmię realizowania przez rodzinę Bożego planu zbawienia. Na straży owej jedności stoją sami małżonkowie, którzy swym postępowaniem, a także wprowadzaniem właściwej, bądź niewłaściwej hierarchii wartości są w stanie przyczyniać się do budowania lub niweczenia jedności rodziny. Przyjęcie wobec przekazywanych treści postawy aktywnej, bazującej na prawidłowym zrozumieniu i ocenie wartości przekazu stanowi warunek dobrego wykorzystywania mass-mediów w codziennym życiu. Właściwie eksploatowane stanowią cenne źródło ubogacenia kulturalnego małżonków i pozostałych członków rodziny.

Jan Paweł II podkreślał, iż środki audiowizualne mogą pobudzać dialog i wzajemną wymianę pomiędzy małżonkami, jak również poszerzać ich zainteresowania, przez co przyczyniają się do zbliżenia serc ludzkich we wzajemnej życzliwości i zrozumieniu.<sup>6</sup> W orędziu wygłoszonym, w 1994r. papież stwierdził, iż środki społecznego przekazu mogą nie tylko pomnażać ogólną wiedzę, ale także podnosić poziom wiedzy religijnej małżonków, przez co mogą oni „umacniać swą religijną tożsamość i kształtować życie moralne i duchowe”<sup>7</sup>. To z kolei pozwoli im zrozumieć, iż podstawą jedności rodziny jest ich wzajemna miłość.<sup>8</sup> „Małżonkowie, którzy wiedzą, czym jest miłość małżeńska, nie będą pozwalać środkom masowego przekazu, aby zalewały ich dom programami, które nie odpowiadają ich ideałom.”<sup>9</sup> Takie nastawienie rodziców pozwoli na wyeliminowanie przekazów, których treść zburzy właściwy wizerunek rodziny. Zdaniem Jana Pawła II winni oni usuwać te programy, które preferując pornografię i przemoc, jak również

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „*L'Osservatore Romano*” 1980 nr 5 s. 4.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „*L'Osservatore Romano*” 1994, nr 4 s. 9.

<sup>8</sup> Papieska Rada d.s. Rodziny, *Rodzina a integracja osób niepełnosprawnych w dzieciństwie i wieku dorastania*, w: „*L'Osservatore Romano*” 2001 nr 3 s. 51.

<sup>9</sup> J. Pućej, *Rola etycznego wzorca w mediach*, w: „*Communio*” 1990 nr 6 s. 86.





propagując rozwoły i aspołeczne postawy, mogą zaszkodzić szczęściu rodziny, jej trwałości, harmonii czy wręcz istnieniu. W ich miejsce należy wprowadzać audycje obejmujące między innymi „nakaz służby rodzinie i szerzenia wartości umacniających życie rodzinne.”<sup>10</sup> Nie wyklucza to możliwości korzystania z programów rozrywkowych. Jak stwierdza Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio*, „rozrywka ma także swoje znaczenie, gdyż odwraca umysł od codziennych trosk i zapełnia w sposób pożyteczny czas wolny od zajęć.”<sup>11</sup> Wypełnienie zadania odpowiedzialnego korzystania z mass-mediów w tym zakresie będzie stanowić krok ku wykorzystywaniu ich, jako pożytecznych elementów, przyczyniających się do budowania jedności rodziny. Godziwa rozrywka, przez autentyczny humor, może stać się dla małżonków nieodzownym elementem, pozwalającym na zacieśnianie więzi pomiędzy małżonkami, jak również pomiędzy pozostałymi członkami rodziny.

Jakkolwiek środki komunikacji społecznej posiadają ogromną zdolność umacniania i utrwalania wewnętrznej wspólnoty rodzinnej, jak też umacniania jej solidarności z innymi rodzinami<sup>12</sup>, nie można bagatelizować ich negatywnego wpływu na integrację więzi rodzinnych. Analiza wyników badań przeprowadzanych na przykładach tak pozytywnego, jak i negatywnego wykorzystywania mediów wskazuje, iż intensywny rozwój środków audiowizualnych przyczynił się do zaniku komunikacji w naturalnych dla człowieka wspólnotach tj. małżeństwie i rodzinie. „Zalew informacji zewnętrznych powoduje zagłuszenie informacji od najbliższych. Często komunikacja od/do najbliższych musi się „przebijać” przez ciągle włączony telewizor lub wzmocniony radiodbiornik.”<sup>13</sup> W sytuacji zaangażowania się obojga rodziców w pracę zawodową, często rodzi się problem zmęczenia i związanego z nim pragnienia odprężenia się przed telewizorem. Zdarza się, iż rodzice swój wolny czas poświęcają nie tyle rodzinie, ile telewizji. Pociąga to za sobą szerzenia się wśród członków rodziny znieczulenia na problemy dotyczące ich najbliższego otoczenia.

Jan Paweł II w swym nauczaniu zwracał uwagę na negatywne oddziaływanie telewizji, która z uwagi na stale rosnącą popularność - związaną z faktem, iż jest ona „blisko człowieka” pozwalając mu na zaspokajanie wielu potrzeb psychicznych i emocjonalnych<sup>14</sup> - zajmuje szczególne miejsce w życiu rodziny. Propagowane przez nią programy

---

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 8.

<sup>11</sup> Papieska Komisja d.s. Środków Społecznego Przekazu, *Instrukcja duszpasterska Communio et progressio*, nr 52, w: F. Adamski (red.), *Kościół a kultura masowa*, Kraków 1984, s. 315.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień...* art. cyt. s. 9.

<sup>13</sup> A. Urbaniak, *Multimedia a wychowanie*, w: „Wychowawca” 2000 nr 6 s.11.

<sup>14</sup> A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1999 s. 80.

zawierające w sobie elementy brutalności, pornografii, relatywizmu moralnego czy też religijnego sceptycyzmu, jak również przedstawiające agresywną reklamę, opartą w swych założeniach na bazowaniu na najniższych ludzkich instynktach, mogą szkodzić życiu rodzinnemu. Podświadome oddziaływanie środków społecznego przekazu, ukierunkowane na propagowanie fałszywych wartości i wzorców postępowania, może doprowadzić do rozłamu w rodzinie. Uzależnienie się od środków komunikacji społecznej pozbawia małżonków wspólnej modlitwy, rozmowy czy chociażby wspólnego wykonywania wielu czynności domowych. Spektakle przekazywane za pośrednictwem środków audiowizualnych są w stanie skłaniać widzów do „wchodzenia” w nierealny świat lansowany przez media. Małżonkowie poświęcając zbyt wiele czasu na niekontrolowane korzystanie ze środków społecznego przekazu narażają się na „zamknięcie” w osobnych światach, co sprzyja krótszemu bądź dłuższemu wyizolowaniu się z realnego życia rodzinnego. Konsekwencją tego jest rozerwanie więzi pomiędzy nimi, co z kolei prowadzi do zerwania relacji i wzajemnego wyobcowania się rodziców i dzieci.<sup>15</sup>

Zagrożenie to nakłada na małżonków obowiązek zadbania o to, by układać wzajemne stosunki, jak również stosunki z dziećmi na płaszczyźnie twórczej łączności i wzajemnego dialogu. Aby było to możliwe rodzice jako pierwsi winni nauczyć się odpowiedzialnego korzystania z mass-mediów. Jan Paweł II wyraźnie wskazywał, iż ich rolą jest właściwy dobór treści przekazywanych przez środki audiowizualne. „Rodzice winni najpierw zasięgnąć informacji o treści danego programu, aby następnie na tej podstawie podjąć świadomą decyzję – kierując się dobrem rodziny – czy go obejrzeć czy też nie.”<sup>16</sup> Do nich należy także kontrola jakości audycji odbieranych przez młodzież i dzieci będące pod ich opieką. Rodzice, chcąc zapobiec zgubnym oddziaływaniom mass-mediów, powinni mieć rozeznanie, jakie programy oglądają ich dzieci. Zaniedbanie tego obowiązku może, zdaniem Jana Pawła II doprowadzić do sytuacji, w której młodzi ludzie staną przed koniecznością wyboru pomiędzy autorytetem rodziców i rodziny, a autorytetem twórców i odtwórców przekazów.

Środki społecznego przekazu poprzez narzucanie autorytetów, starają się często obniżyć znaczenie rodziców i zastąpić rodzinę w jej niezbywalnym i pierwszorzędnym prawie do wychowania. Sytuacje takie mają miejsce szczególnie w krajach uprzemysłowionych, w których małżonkowie wobec łatwości ucieczki od odpowiedzialności za właściwe wychowanie dzieci,

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień ...* art. cyt. s 7-8.; por, S. Van Calster, *Czy telewizja izoluje człowieka? Konsumpcja zamiast komunikacji*, w: „*Communio*” 1990 nr 6 s. 48.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 8.

zrucają ją z siebie na rzecz środków komunikacji społecznej.<sup>17</sup> Wprawdzie jedną z funkcji środków komunikacji społecznej jest funkcja edukacyjna, pozytywnie oceniana przez Kościół, to jednak jej rola powinna mieć charakter pomocniczy. Jan Paweł II podkreślał, iż rodzice jakkolwiek mogą korzystać przy wychowaniu dzieci i młodzieży z programów audiowizualnych, to jednak nie mogą traktować tych środków jako jedyne materiału dydaktycznego. Małżonkowie powinni zdawać sobie sprawę z faktu, iż scedowanie praw nauczania, jak też wychowania dzieci na środki audiowizualne, prowadzi do zatracenia jego personalnego charakteru. W przeciwieństwie do wychowania w rodzinie, którego zadaniem jest nie tylko ukazanie celu, lecz również wspólne dojście do niego, przy zastosowaniu określonego systemu wartości, wychowanie w wydaniu multimedialnym jest często „stechnicyzowanym procesem sterowanym, którego cel zna jedynie właściciel mediów i on określa reguły i zasady postępowania.”<sup>18</sup>

Aby zapobiec szkodliwemu oddziaływaniu mass-mediów rodzice winni kierować się zasadą określającą, iż ich zasadniczym zadaniem „jest wychowywanie samych siebie oraz swoich dzieci do zrozumienia wartości informacji [podawanych przez media] i umiejętności wyboru przekazu, jaki one zawierają, bez poddawania się im, lecz w sposób niezależny i odpowiedzialny.”<sup>19</sup> Zasada ta powinna być również przestrzegana przez pracowników sfery środków komunikacji społecznej, odpowiedzialnych za kształtowanie przekazywanych transmisji. Chcąc należycie wykorzystać funkcje edukacyjną mass-mediów, rodzice powinni ściśle współpracować z twórcami programów edukacyjnych poprzez dzielenie się uzasadnionymi obawami, jak również propozycjami dotyczącymi programów naukowo-oświatowych. Pomocnymi w tym względzie mogą być wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, które mogą reprezentować małżeństwo wobec osób odpowiedzialnych za środki komunikacji społecznej tj. twórców, sponsorów, a także różnorodnych firm reklamowych czy też władz publicznych.<sup>20</sup>

Omawiając relacje, jakie zachodzą pomiędzy środkami społecznego przekazu a małżeństwem, należy poruszyć również problem odpowiedzialności spoczywający na władzach publicznych i Kościele. Zgodnie z wykładnią magisterium ich obowiązkiem jest przyczynianie się do tego, aby środki komunikacji społecznej stawały się bardziej wrażliwe na potrzeby i wartości odbiorców. „Trzeba zachęcać władze publiczne, by

---

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: Jan Paweł II, *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998 t. 1 s. 216.

<sup>18</sup> A. Urbaniak, *Multimedia* art. cyt., s. 11.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 4.

<sup>20</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXVIII Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 8.

określały i egzekwowały rozsądne normy etyczne dotyczące programów (...) chroniące wartości ludzkie i religijne, na których zbudowana jest rodzina.”<sup>21</sup>

## 2. ŚRODKI KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ A ROZWÓJ DZIECKA.

Rozważając zagadnienia związane ze środkami komunikacji społecznej i rodziną, należy zwrócić szczególną uwagę na wpływ, jaki środki te mają na ludzi młodych. Jak wykazały liczne badania, dzieci i młodzież stanowią grupę najbardziej podatną na oddziaływanie mass-mediów. Są odbiorcami, w których nie rozwinęła się dostatecznie krytyczna świadomość, jak też zdolność prawidłowego oddzielania prawdy od fikcji, dobra od zła. Jest to tym istotniejsze, iż często dzięki współczesnym mediom, dla młodego człowieka to, co jest realne, nie wynika z bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, lecz z tego, co odbiera on za pośrednictwem transmitowanych programów. Z drugiej stron, co w swoim nauczaniu podkreślał Jan Paweł II, to właśnie od ludzi młodych zależy, „czy nowe społeczeństwo będzie jedną rodziną, w której ludzie i narody żyć będą (...) w najściślejszej współpracy i integracji, [czy też] w przyszłym społeczeństwie zaostżą się konflikty i te podziały, które rozdzierają współczesny świat.”<sup>22</sup>

Obecnie środki przekazu są głównymi agendami socjalizacji dzieci i młodzieży. Zdaniem Jana Pawła II, to właśnie mass-media „stanowią dziś ważne, jeśli nie jedyne źródło, poprzez które młody człowiek styka się z zewnętrzną rzeczywistością i przeżywa własną codzienność”.<sup>23</sup> To zaś ma ogromny wpływ na proces jego rozwoju osobowego i społecznego.

Omawiając wpływ, jaki mass-media mają na kształtowanie się osobowości i życia młodego pokolenia należy skoncentrować się na dwóch aspektach relacji zachodzących pomiędzy środkami społecznego przekazu a dzieckiem. Uznając, iż środki te stanowią dla młodego człowieka bogate źródło informacji, należy je rozpatrywać z punktu widzenia ich funkcji informacyjnej i edukacyjnej. Ponadto uznając, iż dla dzieci i młodzieży środki te coraz częściej stanowią źródło rozrywki i sposobu spędzania wolnego czasu, jako drugą płaszczyznę omawianych relacji media – dziecko, należy wskazać na spełnianą przez nie funkcję rozrywkową. W obydwu przypadkach istnieją zarówno pozytywne, jak i negatywne wpływy tychże środków na kształtowanie osobowości młodych. Poruszając problem wpływu środków audiowizualnych na dziecko, wskazać również należy na rolę, jaką

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Oredzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „L'Osservatore Romano” 1985 nr 4-5 s. 9.

<sup>23</sup> Tamże.



w kształtowaniu tych relacji powinni odgrywać rodzice, jako ci, którzy są w największym stopniu odpowiedzialni za wychowanie młodego pokolenia. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, to właśnie rodzina ma dawać dziecku poczucie bezpieczeństwa, wpajać mu pojęcia dobra i zła, jak również uczyć go właściwego korzystania ze środków audiowizualnych.

Jan Paweł II podkreślał znaczenie, jakie mają środki społecznego przekazu dla wszechstronnego rozwoju młodego człowieka. Ukazywał przy tym cel, któremu według nauczania Kościoła winny służyć mass-media. Mają one otwierać zwłaszcza przed młodzieżą „nowe horyzonty, ucząc ją poczucia obowiązku, uczciwości, szacunku dla bliźnich, wyrabiając w niej poczucie sprawiedliwości, przyjaźni, zamiłowanie do nauki i do pracy.”<sup>24</sup> Tylko takie wykorzystanie mass- mediów, jako środków formacji i kultury może przyczynić się do odnowienia współczesnego społeczeństwa, a zwłaszcza do rozwoju moralnego młodzieży będącej „budowniczymi społeczeństwa jutra”.

Środki komunikacji społecznej stanowią źródło, poprzez które młody człowiek może docierać do niezliczonej ilości informacji dających mu możliwość łączenia się z problemami całego świata. Prawo do informacji przynależne każdemu człowiekowi ma szczególne znaczenie dla ludzi młodych, którzy dopiero otwierają się na doświadczenia życia.<sup>25</sup> Już Pius XII w encyklice *Miranda Prorsus* podkreślił znaczenie środków audiowizualnych w procesie nauczania.<sup>26</sup> Mogą one rozwijać procesy wewnątrz jednostki i usprawniać procesy porozumiewania się. Dla młodych ludzi środki komunikacji społecznej przekazując różnorodne informacje stają się atrakcyjnymi i efektywnymi źródłami wiedzy. Jan Paweł II podnosił, iż mass-media, jako środki informacji i edukacji mogą i powinny otwierać przed młodymi nowe horyzonty, a poprzez dostosowane do wieku odbiorców programy uczyć ich „obowiązku, uczciwości, szacunku dla bliźnich, wyrabiając (...) poczucie sprawiedliwości, przyjaźni, zamiłowania do nauki i do pracy.”<sup>27</sup> Aby mass-media spełniały pokładane w nich oczekiwania w tym względzie, informacje przezeń przekazywane muszą być prawdziwe i pełne, przekazywane z zachowaniem sprawiedliwości i szacunku dla praw i godności człowieka.

Jak zauważył Jan Paweł II „informacja nie może być neutralna w obliczu problemów i sytuacji, „takich jak wojna, naruszanie praw ludzkich, nędza, przemoc, narkomania”<sup>28</sup>, jednakże postęp techniczny w dziedzinie

---

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Pius XII, Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji *Miranda Prorsus*. w, F. Adamski (red.), *Kościół ... dz. cyt.* s. 244 - 245.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Oreędzie na XIX Światowy Dzień ... art. cyt.* s. 9.

<sup>28</sup> Tamże.

środków komunikacji społecznej pociągnął za sobą zjawisko nadmiaru informacji. Stanowi ono poważne zagrożenie dla rozwoju młodego człowieka. Wprawdzie „w miarę zagęszczenia źródeł przekazu, odbiorcy, zdobywając coraz więcej informacji, mogą szerzej i pełniej zapoznawać się z odmiennymi kulturami, poglądami oraz postawami”<sup>29</sup>, tym niemniej zwielokrotnienie informacji prowadzi często, zwłaszcza u ludzi młodych do zakwestionowania własnych, dotychczas oczywistych poglądów. Ogrom docierających do dziecka informacji sprawia, że często nie potrafi ono samodzielnie rozróżnić rzeczywistości od fikcji, tego, co ważne od tego, co drugorzędne. W sytuacji „powodzi informacji”, często sprzecznych i wzajemnie się wykluczających traci poczucie bezpieczeństwa i szacunku dla wszelkich autorytetów.

Drugim zagrożeniem wynikającym z nadmiaru informacji, jest ich banalizacja. „Przekaz informacji jawi się dzisiaj jako „jarmark współczesności”, w którym akcent na masowość prowadzi do ogromnego spłylenia informacji, do tego, że zamienia się w banał.”<sup>30</sup> Papież stwierdził, iż bez względu na to, jak pozytywnie mogą oddziaływać na młodego człowieka treści przekazywane przez mass-media, nie można pomijać milczeniem treści informacji przekazywanych w programach preferujących prawo przemocy czy seksu, jak również w agresywnej reklamie.<sup>31</sup> Wiek dziecięcy sprzyja przyswajaniu sobie wszystkiego bez kontroli rozumu. Dziecko jest szczególnie podatne na to, co widzi i słyszy, zwłaszcza w sytuacji, gdy przekaz jest podawany w atrakcyjnej formie. Młodzi ludzie, nie mając wypracowanego krytycyzmu, nie umieją podchodzić z należyтым dystansem do odbieranych treści, w związku, z czym łatwo ulegają iluzji tzw. „kolorowych scenek”.

Innym zagrożeniem dla prawidłowego rozwoju dzieci i młodzieży jest przekazywanie za pośrednictwem środków komunikacji społecznej informacji, które są sprzeczne z Objawieniem Bożym. Jan Paweł II w orędziu wygłoszonym w 1999r. podkreślił, iż rozpatrując problem współczesnych mass-mediów należy uwzględnić dwa podstawowe pytania, „w jaki sposób środki przekazu mogą współpracować z Bogiem zamiast działać przeciwko Niemu oraz w jaki sposób mogą życzliwie towarzyszyć w drodze tym, którzy szukają miłującej obecności Boga w swoim życiu?”<sup>32</sup> Ma to szczególne znaczenie dla ludzi młodych, którzy wchodząc w dorosłe życie, szukają

<sup>29</sup> Z. Sareło, *Mass-media źródło dezintegracji tożsamości osoby ludzkiej*, w: „*Communio*” 1990 nr 6 s. 41.

<sup>30</sup> J. Nagórny, *Powołanie i posłannictwo dziennikarza w dzisiejszym świecie*, w: „*Ethos*” 1993 nr 4 s. 61.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 9.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „*L'Osservatore Romano*” 1999 nr 3 s. 9.





odpowiedzi na pytania o jego sens. Jak naucza Kościół sens ludzkiego życia można odnaleźć jedynie w Bogu. Wszelkie ludzkie poszukiwanie winno być poszukiwaniem Boga, który „zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie.”<sup>33</sup> Jan Paweł II wskazywał, iż mass-media na wiele sposobów przyczyniają się do duchowego wzbogacania dzieci i młodzieży poprzez coraz liczniejsze programy religijne, tym niemniej podkreślał również fakt, iż informacje przekazywane za pośrednictwem współczesnych mediów często odzwierciedlają „obojętność a nawet wrogość wobec Chrystusa i Jego orędzia”<sup>34</sup> To z kolei ma zasadniczy wpływ na kształtowanie się światopoglądu młodego pokolenia.

Kolejnym ważnym zagadnieniem dotyczącym relacji między środkami komunikacji społecznej a dziećmi i młodzieżą, jest problem coraz częstszego wykorzystywania tychże środków do celów rozrywkowych. Rozrywkę w odniesieniu do mass-mediów należy rozumieć jako ukierunkowanie programów na zabawę i relaks. Zabawa, podobnie jak informacja spełnia doniosłe znaczenie dla rozwoju osobowości młodego człowieka. Dla dzieci i młodzieży jest ona między innymi przygotowaniem do zadań dorosłego życia.<sup>35</sup> Jak wykazują badania młodzi ludzie coraz częściej sięgają do środków audiowizualnych, jako do podstawowego źródła relaksu.

Fascynacja dzieci i młodzieży współczesnymi środkami komunikowania myśli, zwłaszcza telewizją i filmem wynika z zachodzących w kulturze przewartościowań związanych z dominacją kultury obrazu nad kulturą słowa. Szczególnie duży wpływ na psychikę dziecka ma telewizja. Oglądanie telewizji w stosunkowo łatwy sposób zaspokaja wiele istotnych potrzeb młodego człowieka. Jak wykazały przeprowadzane w różnych kulturach i środowiskach badania, obraz ruchomy szczególnie intensywnie oddziałuje na człowieka, zwłaszcza młodego o nieukształtowanej w pełni psychice. „Dziecko uczestniczy w oglądanym spektaklu angażując się w pełni i często utożsamia się z bohaterami oglądanych filmów. Długo jeszcze po zakończeniu filmu jest „nieobecne” w rzeczywistości, lecz ciągle trwa w świecie wykreowanym przez oglądany film.”<sup>36</sup> Jan Paweł II podkreślał, iż nie można ignorować tego zjawiska, zwłaszcza wobec faktu, że nadmierna konsumpcja telewizji wywiera wielki wpływ na stan psychofizyczny młodych odbiorców. Przeprowadzone badania wykazały, iż

---

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Jan Paweł II. *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „*L'Osservatore Romano*” 2000 nr 3 s. 10.

<sup>35</sup> Zob. A.Lepa, *Pedagogika ...* dz. cyt. s. 48.

<sup>36</sup> A. Urbaniak, *Multimedia ...* art. cyt. s. 8.



osoby nadmiernie korzystające z programów telewizyjnych posiadają przykładowo gorszy wzrok. Częściej mają też mocniej rozwiniętą prawą półkulę mózgową, co z medycznego punktu widzenia oznacza m.in., zmniejszenie poziomu refleksyjnego myślenia i analizowania. Do szczególnie niekorzystnych skutków nadmiernej konsumpcji środków audiowizualnych zaliczono ponadto: braki w koncentracji, słabszą kreatywność młodych odbiorców, zmniejszenie się zdolności do werbalizowania wewnętrznych przeżyć.

Wkraczanie w nierealny świat telewizji pociąga za sobą wyizolowanie się młodego człowieka z życia rodzinnego, czy też społecznego. Dziecko zafascynowane przekazem audiowizualnym – podawanym w atrakcyjnej formie – traci zainteresowanie nie tylko rozmową w rodzinie czy też domowymi obowiązkami, lecz również zapomina o potrzebie snu, co z kolei może doprowadzić do rozdrażnienia i zmęczenia. Młodzi podobnie, jak ludzie dorośli odczuwają potrzebę odpoczynku, tym niemniej najlepiej odpoczywają oni w ruchu na świeżym powietrzu, a nieruchome przebywanie przed telewizorem męczy je. Tak, więc niekontrolowane wypełnianie wolnego czasu programami oferowanymi za pośrednictwem środków społecznego przekazu, doprowadza do paradoksu – dzieci i młodzież w miejsce spodziewanego odprężenia i odpoczynku otrzymują stan przemęczenia.

Uwzględniając wszystkie zagrożenia, jakie niosą ze sobą dla dzieci i młodzieży środki społecznego przekazu należy podkreślić rolę, jaką mogą spełnić rodzice przy neutralizowaniu negatywnego wpływu mass-mediów. Zdaniem Jana Pawła II, zadaniem rodziców jest nie tylko wychowywanie samych siebie do właściwego korzystania z programów audiowizualnych, lecz ich powinnością jest również kształtowanie w dzieciach właściwych nawyków w sposobie korzystania z telewizji i innych mediów. Do rodziców należy czuwanie nad prawidłowym doborem i krytyczną oceną treści, jakie mogą być przyjmowane w ich rodzinach. Równie ważny jest dialog pomiędzy nimi a dziećmi. „Rodzice powinni (...) rozmawiać z dziećmi o telewizji, ucząc ich kontrolowania ilości i jakości oglądanych programów oraz dostrzegania i oceny moralnych wartości, które stanowią ich podłoże.”<sup>37</sup> Papież stwierdził, iż rodzice winni w pierwszym rzędzie sami korzystać w sposób umiarkowany i rozważny z programów audiowizualnych, tak by wpoić dzieciom, przeświadczenie, iż nadmiar w tym zakresie jest szkodliwy. Niestety dość rozpowszechnionym zjawiskiem jest fakt, iż rodzice, o ile zwracają uwagę na środowisko przyjaciół, w jakim przebywają ich dzieci, o tyle mało uwagi poświęcają treściom, jakie „wnoszą w „bezpieczne”

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Oreędzie na XXVIII Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 8.



i „pewne” zaciszę ich domu radio, telewizja, płyty, prasa i komiksy.”<sup>38</sup> Jednocześnie ci sami rodzice, którzy zarzucają telewizji, jej negatywne oddziaływanie, bez zastrzeżeń są skłonni akceptować długotrwałe korzystanie z mass-mediów zarówno przez nich samych, jak i pozostających pod ich opieką dzieci.

Omawiając wpływ programów rozrywkowych na rozwój osobowy ludzi młodych, nie można jednakże poprzestać tylko na ukazaniu jego negatywnego wymiaru. Właściwie dobrane i dawkowane programy rozrywkowe są w stanie przyczyniać się do wzmocnienia i przyspieszenia samodzielności i „doroslenia” dziecka, jak również poprzez wzmocnienie aury zabawy mogą wzmacniać efekty zabawowe w społecznej funkcji dziecka.<sup>39</sup> Innym pozytywnym przykładem wpływu mass-mediów może być tzw. „telewizja rodzinna”. Prezentuje ona programy, które mogą leżeć w kręgu zainteresowań zarówno dzieci, jak i ich rodziców – co przy zachowaniu właściwej hierarchii wartości w doborze treści - pozytywnie wpływa na proces integracji rodziny.

W swoim nauczaniu dotyczącym wpływu mass-mediów na rodzinę Jan Paweł II uwypuklając rolę rodziców w kształtowaniu właściwego stosunku dzieci do środków komunikacji społecznej, ustosunkowywał się również do roli Kościoła w tym zakresie. Według Jana Pawła II rola Kościoła, jest czuwanie nad tym, aby przekaz społeczny stawał się w coraz mniejszym stopniu narzędziem manipulacji człowiekiem, a jednocześnie coraz bardziej sprzyjał dojrzewaniu i szerokiemu rozwojowi młodych ludzi. Zgodnie z zaleceniami Dekretu o Środkach Społecznego Przekazywania Myśli *Inter Mirifica* zadaniem Kościoła jest, aby wszelkimi skutecznymi środkami popierał i otaczał opieką produkcję i rozpowszechnianie tych programów przekazywanych za pośrednictwem środków społecznego przekazu, które służąc godziwej rozrywce, kulturze i sztuce, prowadzą słuchaczy i widzów należących do młodego pokolenia, do uczestnictwa w życiu kościoła przybliżając im prawdy religijne.

### 3. UKAZYWANIE ROLI STARSZYCH I CHORYCH W RODZINIE.

Kolejną grupę członków rodziny obok małżonków i dzieci stanowią ludzie starsi. Według Adhortacji apostołskiej *Familiaris Consortio* to właśnie „życie osób starszych ułatwia nam zdanie sobie sprawy z hierarchii wartości ludzkich; ukazuje ciągłość pokoleń i wspaniale przedstawia wzajemną

---

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Oroędzie na XIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: „*L'Osservatore Romano*” 1980 nr 5 s. 4.

<sup>39</sup> Zob. T. Goban Klas, *Komunikowanie masowe, zarys problematyki socjologicznej*, Kraków 1978 s. 291.

zależność Ludu Bożego.”<sup>40</sup> Szczególnie istotną rolę osoby starsze mogą spełniać na polu życia rodzinnego. Nigdy nie powinni być oni z niego wyłączeni. Ich czynny i odpowiedzialny udział może przyczynić się do budowania jedności ogniska domowego. Osoby starsze mogą wypełniać swe posłannictwo świadków przeszłości stając się inspiratorami mądrości dla młodszych pokoleń.

Współczesny świat skłonny jest spychać starszych na margines życia. Jest to ściśle związane z nieumiarkowaną i ciągle rosnącą pogonią za dobrobytem i konsumpcją. W tym kontekście, zdaniem Jana Pawła II ludzie starsi postrzegani są często za przeszkodę uniemożliwiającą osiągnięcie zamierzonych celów<sup>41</sup>. Do podstawowych problemów ludzi starszych Jan Paweł II zaliczył przymusową bezczynność, choroby, gorzką samotność czy też nędzę wynikającą z pozostawienia tych osób bez należytej opieki społecznej. Postrzegając narastanie problemów ludzi starszych papież nauczał, iż zadaniem działalności duszpasterskiej Kościoła jest pobudzanie społeczeństwa do odkrywania i doceniania godności ich życia i wartości zadań, jakie mogą spełniać bez względu na swój podeszły wiek.

Dużą pomocą w budowaniu płaszczyzny porozumienia pomiędzy światem zdominowanym przez młodych a pokoleniem ludzi starszych mogą okazać się środki komunikacji społecznej. Poprzez oferowane programy, w zależności od wyznawanej hierarchii wartości ich twórców, mogą one ukazywać starość jako dar, ale mogą również ukazać ją w wymiarze negatywnym. Rola mass-mediów w promowaniu godności i wartości życia osób starszych jest duża. Dlatego też Jan Paweł II w orędziach wygłaszanych z okazji Światowych Dni Środków Społecznego Przekazu, niejednokrotnie poruszał temat relacji zachodzących pomiędzy tymi środkami a ludźmi starszymi, ukazując przy tym zarówno pozytywną, jak i negatywną rolę, jaką mogą w ich życiu spełniać mass-media. Poruszał również temat obowiązku ukazywania starości na łamach środków audiowizualnych w sposób niewulgarzający godności tych ludzi, a wręcz przeciwnie ukazujący wielką wartość wieku dojrzałego.

W orędziu wygłoszonym w 1982r., uznanym przez Organizację Narodów Zjednoczonych za rok ludzi starszych, papież wykładając stosunek Pisma Świętego do ludzi w podeszłym wieku, stwierdził, iż wiek starczy jest nowym darem, który winien być przeżywany godnie w codziennej postawie otwierania się na Boga i bliźniego.<sup>42</sup> Odwołując się do tekstów biblijnych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu Jan Paweł II uwypuklał

<sup>40</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio*, Częstochowa 1991, nr 48.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 669.

<sup>42</sup> Tamże.



podstawowe zadania, jakie mogą oni wypełniać, a które nadają im szczególnej godności właśnie ze względu na wiek.

Cytując za księgą Syracha, iż „wieńcem starców jest wielkie doświadczenie, a chlubą ich bojaźń Pańska” (Syr 25,6)<sup>43</sup> papież wskazywał, że to właśnie ludzie starsi mogą i powinni być nauczycielami życia. Cennymi doświadczeniami zdobytymi w przeciągu przeżytych lat winni oni dzielić się z młodszymi pokoleniami.<sup>44</sup> Ma to szczególne znaczenie w życiu rodzinnym, gdzie obecność ludzi w podeszłym wieku umożliwia pożądane spotkanie między pokoleniami w celu coraz głębszego wzajemnego zrozumienia, poszczególnych członków rodziny. „Ludzie starzy mają charyzmat wypełniania pustki pomiędzy pokoleniami, jeszcze zanim się ona pojawi”.<sup>45</sup> Innym ważnym zadaniem nałożonym na starszych, zwłaszcza na płaszczyźnie wiary jest misja ewangelizacyjna, powierzona im w odniesieniu do młodszych członków rodziny.<sup>46</sup> Winni oni idąc za wezwaniem psalmisty „Boże, słyszeliśmy na własne uszy: ojcowie nasi nam opowiedzieli o czynie, którego za ich dni dokonałeś, za dni starożytnych” (Ps.44,2) przekazywać młodemu pokoleniu Słowo Boże.<sup>47</sup> Papież wskazywał, iż mądrość i doświadczenie ludzi starszych mogą znaleźć zastosowanie nie tylko w życiu rodzinnym, lecz również w życiu społecznym. Ludzie starsi mogą stanowić element wprowadzający równowagę w procesie przeprowadzanych dziś na szeroka skalę reform tak, aby postęp dokonywał się nie poprzez burzliwe eksperymenty, lecz w sposób roztropny i stopniowy.<sup>48</sup>

Omawiając zadania, jakie mogą wypełniać ludzie starsi i które świadczą o godności ich życia, Jan Paweł II ukazywał, iż nie zawsze są one należycie doceniane przez współczesnych. Niedocenianie roli starszych może zdaniem papieża wynikać między innymi z obrazów życia przekazywanych przez środki społecznego przekazu. Prezentowane w nich schematy kulturowe często w sposób jednostronny gloryfikują wręcz: sprawność fizyczną, siłę, piękno, wydajność, produktywność ekonomiczną i związany z nią dobrobyt osobisty.<sup>49</sup> Budowanie hierarchii wartości wyłącznie na płaszczyźnie ekonomicznej, z pominięciem wartości moralnych

---

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Chrześcijański sens cierpienia i starości*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie styczeń - maj 1982 t. 5,1* Poznań 1993 s. 186.

<sup>45</sup> Papieska Komisja d.s. Środków Przekazu Społecznego, *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starych*, w: „*L'Osservatore Romano*” 1982 nr 5 s. 27.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Wielkość cywilizacji mierzy się postawą wobec osób starszych*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie ...* dz. cyt. s.775.

<sup>47</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie...* dz. cyt. s. 669.

<sup>48</sup> Tamże s. 670.

<sup>49</sup> Tamże.

i duchowych, rzeczywiście może doprowadzić do uznawania osób starszych za niepotrzebne, niewygodne czy wręcz zbyteczne, co w dalszej kolejności prowadzi do całkowitego zepchnięcia ich na margines życia tak społecznego, jak i rodzinnego.

Jan Paweł II podkreślał, iż zadaniem Kościoła jest bronienie ludzi starszych przed współczesną racjonalistyczną kulturą, która głosi, że życie ludzkie ma sens jedynie wtedy, gdy przynosi wymierny pożytek. Zdaniem papieża można tego dokonać poprzez właściwe kształtowanie opinii publicznej, która w dużej mierze jest kształtowana za pośrednictwem mass-medium. Dlatego też Jan Paweł II wzywał w swym nauczaniu wszystkich związanych ze sferą środków społecznego przekazu, aby dokładali starań do tego by przedstawiać „obraz autentycznie ludzki, a zatem także chrześcijański, człowieka starszego: wieku starości jako daru Bożego dla poszczególnego człowieka, dla rodziny i dla społeczności.”<sup>50</sup> W istniejącym „społeczeństwie poinformowanym”, to właśnie środki społecznego przekazu są w stanie skłaniać ludzi do refleksji nad prawdziwą przydatnością ludzi starszych, jak również do zastanowienia się nad warunkami, w jakich osoby te żyją. Właściwie ukształtowana w tym zakresie opinia publiczna będzie w stanie wpłynąć na przeprowadzenie takich zmian w systemie opieki i form wspierania ludzi starszych i samotnych, by brały one pod uwagę nie tylko podstawowe potrzeby materialne, lecz również uwzględniały duchowe i psychologiczne potrzeby osób starszych. Zdaniem Jana Pawła II, podobny wpływ będą miały środki audiowizualne, na zmianę poglądów rodziny odnośnie tych jej członków, którzy ze względu na wiek są wyłączeni z pracy zawodowej. Szczególnie ważnym wydaje się problem zmiany nastawienia młodzieży. Niejednokrotnie, ukształtowana na czysto materialnych wartościach, postawa ludzi młodych jest jednostronna i przy tym uwłaczająca godności osób starszych. Wszelkie zmiany w tym zakresie mogą doprowadzić do pojednania ludzi w podeszłym wieku z ich starością i bezradnością, a jednocześnie przywrócić im sens życia.

Podobna sytuacja zachodzi w przypadku ludzi chorych. Tak jak ludzie w podeszłym wieku, również ci, których choroba w mniejszym bądź większym stopniu wykluczyła z czynnego życia zawodowego są często automatycznie spychani na margines życia rodzinnego i społecznego. Podobnie, jak i u ludzi starszych pomocą przy przywracaniu wartości i godności osób cierpiących mogą okazać się właśnie środki społecznego przekazu. Również tu, odstąpienie od szerzenia wizji życia ludzkiego jedynie w perspektywie młodości i witalności, może doprowadzić do zmiany mentalności odbiorców.

<sup>50</sup> Tamże.



W orędziu wygłoszonym w 1986r. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, iż środki komunikacji społecznej winny budzić wrażliwość opinii społecznej na „absolutną wartość ludzkiego życia, które winno być w pełni uznawane we wszystkich swoich stadiach, od chwili poczęcia, aż do śmierci, i we wszystkich swoich formach, również wtedy, gdy jest naznaczone chorobą lub jakąkolwiek ułomnością fizyczną czy duchową.”<sup>51</sup> Papież negował wartość tych programów, które na łamach mass-mediów propagują materialistyczne i hedonistyczne podejście do życia, uznające je za wartościowe jedynie wtedy, gdy jest połączone ze zdrowiem, młodością i pięknem.

Omawiając rolę, jaką środki komunikacji społecznej mogą spełniać w dziedzinie propagowania godności i przydatności ludzi starszych i chorych, nie można pominąć roli, jaką mają one do spełnienia w zakresie wypełniania ich czasu wolnego. Wszyscy zatrudnieni w sferze środków społecznego przekazu winni pamiętać, iż to właśnie ludzie starzy i chorzy stanowią duży procent i stałą część publiczności, zwłaszcza, jeżeli chodzi o programy radiowo – telewizyjne. W dużej mierze są oni również odbiorcami prasy. Dla tego kręgu odbiorców środki społecznego przekazu są niejednokrotnie jedynymi źródłami kontaktu z otaczającym ich światem i rozgrywającymi się w nim wydarzeniami zarówno społecznymi, kulturalnymi, politycznymi, jak i religijnymi. Mając to na względzie dysponenci środków komunikacji społecznej mają obowiązek zadbania o to, aby „programy i publikacje były szczególnie dostosowane do tych osób tak, aby oferowały im nie tylko materiał służący odprężeniu i rekreacji, lecz także, aby był on pomocą w stałej formacji, która jest pożądana w każdym wieku życia.”<sup>52</sup> Twórcy programów winni tak je kształtować, aby zawierały w sobie zarówno audycje przyczyniające się do rozwoju intelektualnego, jak i duchowego recipientów. Szczególnie ważnym jest to dla ludzi, którzy czy to ze względu na wiek, czy też chorobę nie mogą opuszczać swojego domu. Ważnym jest, aby ludzie ci mogli dzięki środkom społecznego przekazu uczestniczyć w Liturgii Mszy Świętej, jak też w innych wydarzeniach z życia Kościoła. Jan Paweł II podkreślał, że tego typu transmisje uwzględniając szczególne wymagania i potrzeby ludzi starszych, jak również ich wrażliwość, i duże poczucie sacrum nie powinny zawierać bulwersujących nowości.

---

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: Jan Paweł II, *Orędzia...* art. cyt. s. 232.

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień ...* art. cyt. s. 671.

## ZAKOŃCZENIE

Reasumując należy stwierdzić, iż dzięki środkom komunikacji społecznej zarówno ludzie starzy, jak i naznaczeni chorobą mogą przezwyciężać poczucie samotności i izolacji. Środki te mogą stać się dla nich szansą podzielenia się nagromadzonym doświadczeniem z tą społecznością, która bez pośrednictwa mediów byłaby dla nich niedostępna. Z drugiej strony dzięki mass-mediom mogą oni pogłębiać swoje życie religijne i intelektualne. Należy jednak zwrócić uwagę, iż podobnie, jak w przypadku małżonków i dzieci również ta grupa odbiorców winna korzystać ze środków społecznego przekazu w sposób umiarkowany tak, aby nie przyczyniły się one do zniewolenia, lecz do wzrostu osobowości. Do ludzi starszych należy obowiązek dawania przykładu umiejętności właściwego doboru programów, czy też rezygnacji z nich, jeżeli wymaga tego dobro innych członków rodziny. To ludzie starsi i chorzy, przebywając w domu powinni kontrolować- pod nieobecność rodziców - zakres i treść programów oglądanych przez ich dzieci.

Jan Paweł II omawiając relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny a środkami społecznego przekazu, podnosił również zagadnienie właściwej formacji odbiorców. Może ona zapewnić prawidłowe korzystanie z mass-mediów, tak by stawały się środkami rozwoju osobowości i ubogacania człowieka, a nie przyczyniały się do degradacji jego godności i wolności. Środki komunikacji społecznej tylko wtedy osiągną w pełni swoją skuteczność, bez uchybiania wartościom wolności i godności ludzkiej, kiedy zarówno widzowie, jak też czytelnicy i słuchacze będą przygotowani do właściwego rozumienia treści docierających do nich za pośrednictwem środków audiowizualnych.







Ks. Leszek Wałęciuk  
Siedlce

## JANA PAWŁA II WIZJA ZAGROŻEŃ ŻYCIA RODZINNEGO

Powszechne doświadczenie ukazuje nam, że rodzina jest naturalnym środowiskiem narodzin człowieka i jego uspołecznienia. Jan Paweł II tą prawdę ujmuje w słowach: *Rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek „rodzi” się i „wzrasta”*.<sup>1</sup> Rodzicielstwo małżonków jawi się nam jako uczestnictwo w ojcostwie samego Trójjedynego Boga. Rodzice przekazują życie od Wiekuistego i jawią się jako priorytetowi wychowawcy.

W tym aspekcie Ksiądz Biskup Zbigniew Kiernikowski w *Cykle konferencji wygłoszonych w Radiu Watykańskim w 1994 roku, czyli w Roku Rodziny* zauważył, że w każdym pokoleniu stajemy wobec problemu duszpasterskiego związanego z małżeństwem i rodziną. Jakimi rozwiązaniami się zadowalamy jako małżonkowie czy duszpasterze?<sup>2</sup>

Ponadto na rodzinę oddziałują wypadkowe siły społeczeństwa i państwa. W tym kontekście Ksiądz Profesor Marian Graczyk badając doktrynę Papieską akcentuje, że przeróżne instytucje państwowe i społeczne zamiast wspierać rodzinę w wykonywaniu jej zadań, to dążą do zastąpienia dzieciom ojca i matki.<sup>3</sup> Te i tym podobne zjawiska ukazują nam, że jesteśmy

---

<sup>1</sup>Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Rzym 30.12.1988, nr 40.

<sup>2</sup>Warto w tym miejscu uaktualnić pytanie postawione przed kilkunastu laty: Czy może wobec trudności i naporu stale wzrastającego, laickiego i nie tylko ludzkiego spojrzenia na małżeństwo i rodzinę zadowalamy się rozwiązaniami połowicznymi, pozornie lepszymi, bardziej ludzkimi, jak to się zwykło mówić? Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie. O chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie jako sakramencie zbawienia*, Warszawa 2001, s. 307 – 308.

<sup>3</sup>Por. M. Graczyk, *Rozwój narodu przez odnowę rodziny. Z refleksji nad myślą Jana Pawła II*, w: *Studia Podlaskie* 10 (1995) nr 1, s. 49. To zjawisko w całej rozciągłości jawi się nam przy pozbawianiu rodziców pracy zawodowej, nawet z użyciem metod ekstremalnych, by następnie przy pomocy przeróżnych czynników matkować

świadkami destrukcyjnego wpływu przeróżnych czynników i związanych z nimi ideologii na tą priorytetową instytucję.<sup>4</sup> Te zagadnienia w całej swojej rozciągłości podejmuje Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Dlatego wydaje się, że warto poświęcić tej cennej nauce nieco uwagi. Refleksja nad nim rodzi pytanie: **Jakie są źródła zagrożeń dla współczesnej rodziny w myśli Jana Pawła II?** Aby właściwie odpowiedzieć na to pytanie trzeba przywołać jeszcze inny wymiar tego zagadnienia. Chodzi o samą koncepcję rodziny w doktrynie Ojca Świętego. Więc idąc po tej linii badawczej zaprezentuje się: zadania rodziny chrześcijańskiej, przyczyny kryzysu rodziny i zagrożenia trwałości rodziny.

## 1. ZADANIA RODZINY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zdaniem Ojca Świętego do zadań rodziny chrześcijańskiej należy:

1. Tworzenie wspólnoty osób, 2. Służba życiu, 3. Udział w rozwoju społeczeństwa, 4. Uczestnictwo w życiu i posłannictwie Kościoła.

### 1.1. Tworzenie wspólnoty osób

Objawienie Boże oznajmia nam, że Trójosobowy Bóg stworzył człowieka na swój *obraz i podobieństwo*. Trójosobowa Transcendentalna Społeczność jest *Miłością*, a osoba ludzka jako jej *obraz i podobieństwo* jest powołana do miłości – komunii, czyli do istnienia na sposób daru.

---

dzieciom. Dochodzi do sytuacji, że bezrobotni rodzice są pozbawieni mocą decyzji państwowych prawa do zdobywania chleba dla siebie i swoich dzieci, żyją w warunkach poniżających godność człowieka. Jednocześnie rozwija się sieć instytucji zastępujących rodziców - szczególnie ojca – w procesie karmienia, ubierania i wychowywania dzieci.

<sup>4</sup>Zdaniem niektórych badaczy tak wielki wybuch zjawisk negatywnych wiąże się z transformacją społeczną i powstawaniem nowego typu społeczeństwa – informatycznego. Jednakże istnieją dowody, że proces moralnej odbudowy społeczeństwa informatycznego już się rozpoczął i ustanowienie norm etycznych jest na nowo możliwe. To stanowisko koresponduje z wypowiedzią Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis: Rozwój techniki oraz naznaczony panowaniem techniki rozwój cywilizacji współczesnej domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki*, Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Rzym 4.03.1979, nr 15. Odtąd RH. Podobny pogląd prezentuje J. Mariański w swojej ambitnej i w pełni udanej próbie socjologicznej *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 125 – 126; zob. F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura społeczna a odbudowa porządku społecznego*, Warszawa 2000, s. 227 – 228.

Ta komunია na sposób daru urzeczywistnia się w małżeństwie. Prowadzi ona małżonków do pierwotnej jednościi, czyli do stawania się *jednym ciałem*.<sup>5</sup>

Komunia małżeńska realizowana na poziomie przyrodzonym, jest przez Jezusa Chrystusa wzmocniona przez dar nowej nadprzyrodzonej komunii miłości poprzez sakrament małżeństwa. Zbawiciel ciągle ubogaca małżonków chrześcijańskich swoimi łaskami wysłużonymi na Krzyżu i przez Ducha Świętego daje *nowe serce* i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania tak, jak On Sam nas umiłował. Komunia małżeńska – zdaniem Ojca Świętego – *wymaga pełnej wiernościi małżonków*. Prze ona *ku nieprzerwanej jednościi ich współżycia*.<sup>6</sup> W ten sposób dochodzimy do następnego zagadnienia.

## 1.2. Służba życiu

Bóg powołuje małżonków do *szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego*.<sup>7</sup> Małżonkowie czynią to w harmonii z prawami wpisanymi w swoja naturę jako męża i żony.<sup>8</sup> W ten sposób rodzina staje się *sanktuarium życia* i istotnym ośrodkiem *kultury życia*.

Rodzice z racji, że przekazali od Wiekuistego Boga życie dziecku, jawią się jako jego pierwsi i priorytetowi wychowawcy.<sup>9</sup> Mają oni kształtować właściwy świat wartości dla dziecka. Wielką i niezastąpioną rolę w wychowaniu przypisuje Papież pracy ludzkiej.<sup>10</sup> Szczególnie wychowanie rodziców winno się skupić na kulturze życia płciowego, co wyraża się w wychowaniu do czystości jako sprawności moralnej, aby doprowadzić osobę do złożenia daru z siebie w miłości. Proces wychowania wymaga podmiotowej funkcjonalności u wychowanka, co wyraża się w samowychowaniu.<sup>11</sup> Ta

<sup>5</sup>Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Rzym 22.11.1981, nr 11. Odtąd FC. Także tegoż Papieża, list, *Gravissimam sane*, Rzym 2:02.1994, nr 8. Odtąd GmS.

<sup>6</sup>Zob. FC 20; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 7.12.1965, nr 48. Odtąd KDK.

<sup>7</sup>FC 28.

<sup>8</sup>Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, Rzym 25.07.1968, nr 12.

<sup>9</sup>Por. FC 36; Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*, Rzym 28.10.1965, nr 3.

<sup>10</sup>Ojciec Święty naucza: Praca i pracowitość warunkują także cały proces wychowania w rodzinie, Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Castel Gandolfo 14.09.1981, nr 10. Odtąd LE.

<sup>11</sup>W liście Parati semper czytamy: *Jeśli bowiem nie ulega wątpliwości, że rodzina wychowuje, że szkoła kształci i wychowuje, to równocześnie tak działanie rodziny, jak i szkoły pozostanie niekompletne, (a może nawet zostać wręcz zniweczone) -*



zasada funkcjonalnej podmiotowości rozciąga się także na sferę ewangelizacji w rodzinie.<sup>12</sup>

### 1.3. Udział w rozwoju społeczeństwa

Ojciec Święty za *Vaticanum II* stwierdza: „*Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej*”, rodzina stała się „*pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa*”.<sup>13</sup> Poprzez rodzinę młodzi obywatele wchodzą do społeczności i w niej biorą udział. W rodzinie młody człowiek nabiera sprawności moralnych, intelektualnych, zawodowych koniecznych do podjęcia zadań w społeczeństwie. W tym duchu Ojciec Święty stwierdza: *rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa*.<sup>14</sup> Z tej racji rodzina ma poważne zadania społeczne i polityczne. Na priorytetowym miejscu wymienia Papież gościnność, czyli troskę o potrzebujących i nacisk rodziny na państwo aby prowadziło ono politykę rodzinną, respektując podmiotowe prawa rodziny. Ojciec Święty prezentuje Kartę Praw Rodziny.<sup>15</sup> Stanowi ona imperatyw dla legislatur państwowych.<sup>16</sup> Ponadto rodzina jest wezwana do budowy nowego personalistycznego ładu społecznego i międzynarodowego.

### 1.4. Uczestnictwo w życiu i w posłannictwie Kościoła

Pomiędzy rodziną a Kościołem zachodzą pozytywne i nawzajem się dopełniające relacje. Ta podstawowa komórka społeczeństwa jawi się nam jako „*Kościół w miniaturze*” (*Ecclesia domestica*).<sup>17</sup> Ojciec Święty ujmuje treść posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w potrójnym a zarazem jedynym odniesieniu do Jezusa Chrystusa, jako Proroka, Kapłana i Króla. Ukazuje On *rodzinę chrześcijańską jako 1) wspólnotę wierzącą i ewangelizującą, 2) wspólnotę dialogu z Bogiem, 3) wspólnotę w służbie człowiekowi*.<sup>18</sup> Ukazemy

---

*jeżeli każdy i każda z Was, Młodych, sam nie podejmie dzieła swojego wychowania. Wychowanie rodzinne i szkolne może tylko dostarczyć Wam elementów do dzieła samowychowania*, Jan Paweł II, list, *Parati semper*, Rzym 31.03.1985, nr 13.

<sup>12</sup> Zob. FC 39; Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, Rzym 8.12.1975, nr 71.

<sup>13</sup> FC 42; Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem*, Rzym 18.11.1965, nr 11. Odtąd DA.

<sup>14</sup> FC 43.

<sup>15</sup> Zob. FC 46.

<sup>16</sup> Por. L. Dyczewski, *Rodzina i społeczeństwo*, w: *Roczniki Nauk Społecznych* 19 - 20 (1991 -1992), z. 1, s. 90.

<sup>17</sup> FC 49; por. DA 11.

<sup>18</sup> FC 50.

treść posłannictwa rodziny chrześcijańskiej w wymienionej kategorii wspólnot.

1. Rodzina chrześcijańska jako wspólnota wierząca i ewangelizująca wypełnia swoje zadania prorockie przyjmując i głosząc Słowo Boże. Staje się *wspólnotą ewangelizującą* i *Kościółem domowym*, gdzie dzieci i młodzież pobierają prawdziwą katechezę.<sup>19</sup>
2. Rodzina jako wspólnota dialogu z Bogiem urzeczywistnia swe posłannictwo poprzez życie sakramentalne, ofiarę życia i modlitwę. Uświęca ona siebie, wspólnotę kościelną i świat. Wprowadza swoich członków w liturgię Kościoła, szczególnie w Eucharystię.
3. Rodzina jako wspólnota w służbie człowiekowi jest wezwana do kierowania się prawem ewangelicznej miłości w codziennej egzystencji.

## 2. PRZYCZYNY KRYZYSU RODZINY

Zdaniem Jana Pawła II przyczyny kryzysu współczesnej rodziny chrześcijańskiej są następujące: 1. Kryzys miłości małżeńskiej, 2. Utrata więzi rodzinnych, 3. Plaga bezrobocia, 4. Szkodliwy wpływ środków społecznego przekazu. Dokonamy teraz podejścia gnozologicznego do zasygnalizowanych treści.

### 2.1. Kryzys miłości małżeńskiej

Zdaniem Ojca Świętego we współczesnym małżeństwach poważnie jest zagrożona miłość małżeńska. Przechodzi ona *sui generis* kryzys. U jego korzeni leży fałszywe pojęcie wolności, pochodzące z indywidualizmu. Następuje odejście od koncepcji miłości jako bezinteresownego daru, ku koncepcjom przeżyciowym zasadzającym się na przyjemnościach, czyli do utylitaryzmu, który jawi się jako *antyteza* miłości.

W konsekwencji tak zredukowana miłość będąc *tylko* *wzajemnym „używaniem” siebie przez mężczyznę i kobietę, czyni człowieka niewolnikiem własnych słabości*. Taka postawa cechuje – zdaniem Ojca Świętego – *egoizm, nie tylko jednostki, ale również egoizm we dwoje*.<sup>20</sup> Człowiek

---

<sup>19</sup>Ta postawa rodziny jest szczególnie ważna nie tylko w sytuacjach braku wolności religijnej, lecz także w chwilach kontestacji, czy wręcz odrzucania wiary chrześcijańskiej w procesie adolescencji, por. FC 52 – 52. W tym aspekcie rodzina jest wezwana do ukazywania prawdziwych dróg życia. Wzorem dojrzałego życia rodzinnego są męczennicy podlascy, zob. F. Juchimiuk, *Męczennicy podlascy: Wincenty Lewoniuk i 12 towarzyszy*, w: L'Osservatore Romano 10 (1997) nr 187, s. 35 - 36. Odtąd OsRomPol.

<sup>20</sup>Zob. GmS 13, 14.



pozbawia się osobowego wymiaru i ogranicza się do zespołu doznań. A dzieci są uważane nie tylko za jedną z wielu rzeczy, które można mieć lub nie mieć, według własnych upodobań, *lecz jako niebezpieczeństwo, przed którym należy się bronić.*<sup>21</sup>

Na tej ideologii utylitaryzmu zasadzają się tzw. *wolna miłość*<sup>22</sup> i *wolne związki*.<sup>23</sup> Także sytuacja nieprawidłowa wynikająca z *małżeństwa na próbę* doznaje tu swoistej legalizacji. Ponadto indywidualizm błędnie ujmuje niezależność *małżonków we wzajemnych odniesieniach.*<sup>24</sup> Innym zjawiskiem mogącym prowadzić do kryzysu miłości małżeńskiej są *małżeństwa ideologicznie podzielonych* i *małżeństwa mieszane*. Także eksterminacja ekonomiczna może przyczynić się do kryzysu miłości małżeńskiej.

## 2.2. Utrata więzi rodzinnych

Zdaniem nestora polskiej nauki o rodzinie O. Prof. Leona Dyczewskiego: *więź rodzinna to cały kompleks sił przyciągających jej członków nawzajem do siebie i wiążących ich ze sobą.*<sup>25</sup> Jest to zjawisko dynamiczne ulegające ciągłym przeobrażeniom.<sup>26</sup> W małżeństwie i w rodzinie jest cały szereg wzajemnych więzi, takich jak więzi oblubieńczości, ojcostwa, macierzyństwa, synostwa, braterstwa, a także więzi dziadkowstwa - wnuczostwa, dalszych krewnych, itd. Obecnie więzi te ulegają dysfunkcyjnym zmianom. Wśród czynników wymienia Ojciec Święty aborcję, w wyniku której *rodzina zostaje śmiertelnie zraniona*

---

<sup>21</sup> FC 6; por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1.05.1991, nr 39. Odtąd CA.

<sup>22</sup> Zdaniem Ojca Świętego: *tak zwana „wolna miłość” (...) niszczy (...) miłość. Ileż rodzin uległo rozbiciu z tego właśnie powodu! Sugestia, aby iść zawsze za „prawdziwym” uczuciem (...) czyni człowieka niewolnikiem tego, co św. Tomasz nazywa „passiones animae” - niewolnikiem ludzkich namiętności i instynktów*, GmS 14.

<sup>23</sup> Zdaniem Papieża: *Chodzi tu o związki bez żadnej uznanej publicznie więzi instytucjonalnej, ani cywilnej, ani religijnej*, FC 81. Określa się je jako *uniones de facto*, zob. Papieska Rada Rodziny, *Rodzina, Małżeństwo i „wolne związki” (lub tzw. związki faktyczne)*, Watykan 26.07.2000, Wstęp. Odtąd RMiWZ.

<sup>24</sup> FC 6.

<sup>25</sup> L. Dyczewski, *Więź między pokoleniami w rodzinie*, Lublin 2002, s. 11. W tak pojętej więzi rodzinnej ten Autor wyróżnia trzy zespoły więzi: więź strukturalną przedmiotową, więź osobową i więź kulturową. Więcej na ten temat zob. tamże, s. 15 – 18.

<sup>26</sup> Por. Z. Zaborowski, *O rodzinie. Rodzina jako grupa społeczno - wychowawcza*, Warszawa 1969 s. 96 - 109.



*i zbezczeszczone*.<sup>27</sup> Do tej kategorii zaliczamy także eutanazję, poprzez którą zostają zerwane więzy z chorymi członkami rodziny.<sup>28</sup>

Podobnie rozwody i eksterminacja ekonomiczna przyczyniają się do zerwania więzi rodzinnych, szczególnie wtedy, gdy rodzice z różnych przyczyn są pozbawiani praw rodzicielskich. Prowadzi to nawet do całkowitego sieroctwa dzieci, które są instalowane w domach dziecka, a następnie w rodzinach zastępczych.<sup>29</sup> Zerwanie więzi rodzinnych inicjuje nie tylko rozwody, ale także powstawanie nowych związków cywilnych lub *wolnych związków*, a w konsekwencji odrzucanie norm etycznych Kościoła Katolickiego.<sup>30</sup> Innym zjawiskiem prowadzącym do zerwania więzi rodzinnych jest alkoholizm i narkomania.<sup>31</sup>

### 2.3. Plaga bezrobocia

Zdaniem Ojca Świętego bezrobocie *stanowi groźną plagę społeczną*.<sup>32</sup> Papież definiuje go jako *brak zatrudnienia dla uzdolnionych do tego podmiotów pracy*.<sup>33</sup> Zauważamy, że ujmuje On to zjawisko w relacji do pracy. Bowiem to praca jest właściwym przejawem funkcjonowania

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Rzym 25.03.1995, nr 59. Odtąd EV.

<sup>28</sup> Por. EV 64; GmS 15; L. Dyczewski, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i w kulturze*, Lublin 1994, s. 113.

<sup>29</sup> Polska ratyfikowała Konwencję Praw Dziecka (Nowy Jork 20.11.1989). Weszła ona w życie 2.09.1991, lecz z zastrzeżeniami. Zastrzeżenia dotyczą artykułu 7 i 38 Konwencji. Zdaniem I. Malinowskiej: *Polska zastrzega, że prawo dziecka przysposobionego do poznania rodziców naturalnych będzie podlegało ograniczeniu poprzez obowiązywanie rozwiązań prawnych umożliwiających przysposabiającym zachowanie tajemnicy pochodzenia dziecka*, I. Malinowska, *Prawa człowieka i ich ochrona międzynarodowa*, Warszawa 1996, s. 37 – 38. W ten sposób dla dziecka przysposobianego więzi z pierwotną rodziną zostają całkowicie zrywane.

<sup>30</sup> Por. FC 81 – 84; RMiWZ 39. Warto nadmienić, że Kościół Prawosławny dopuszcza pod pewnymi warunkami trzy małżeństwa po uprzednich rozwodach, zob. J. Auleytner, *Polityka społeczna, czyli ujarzmianie chaosu socjalnego*, Warszawa 2002, s. 209; L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995, s. 66.

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Przesłanie do Uczestników Międzynarodowej Konferencji na temat Problemów Narkomanii i Alkoholizmu*, Watykan 21.11.1991, w: *Przesłanie nadziei. Przewodnik dla Duszpasterstwa Trzeźwości*, dz. zb. pod red. M. Dziewieckiego, Warszawa, brw, s. 188 - 189. Odtąd PRZESŁANIE.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Watykan 28.06.2003, nr 87. Odtąd EiE.

<sup>33</sup> LE 18. Jest to ważne zadenotowanie pojęcia, bowiem w doktrynie papieskiej obserwujemy jego ewolucję. Dla przykładu Leon XIII i Pius X, Benedykt XV i częściowo Pius XI implikowali do bezrobocia także strajk, bądź manifestację, por. S. Markiewicz, *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983, s. 48 – 49.



rodziny.<sup>34</sup> Z kolei: *Bezrobocie stanowi w naszych czasach jedno z najpoważniejszych zagrożeń dla życia rodzinnego, (...) oznacza dramatyczny stan skrajnej nędzy.*<sup>35</sup> Zazwyczaj informacja o utracie pracy wywołuje szok psychiczny prowadzący do rozpaczki, zagubienia i utraty nadziei. Kondycja zdrowotna rodziny ulega osłabieniu. Traci ona prawo do godziwej opieki lekarskiej, co prowadzi do wzrostu współczynnika śmiertelności.<sup>36</sup> Bezrobocie doprowadza rodzinę do eksterminacji ekonomicznej. Bezrobotny ucieka od takiego życia i szuka pociechy w sferze przeżyć powstałych pod wpływem alkoholu lub narkotyków.<sup>37</sup> Relacje w rodzinie ulegają depersonalizacji. Zdaniem Ojca Świętego, bezrobocie szczególnie jest *dramatem* dla młodzieży, bowiem powoduje niezawinione skutki psychologiczne i charakterologiczne.<sup>38</sup>

Rodzina bezrobotna ma prawo do zasiłku,<sup>39</sup> lecz jest to upokarzająca forma pomocy.<sup>40</sup>

## 2.4. Szkodliwy wpływ środków społecznego przekazu

Zdaniem A. Zwolińskiego środki społecznego przekazu to *urządzenia, instytucje i osoby, za pomocą których kieruje się pewne treści do bardzo licznej i zróżnicowanej publiczności.*<sup>41</sup> Mają one wielką moc, są

---

<sup>34</sup>Por. LE 10. Praca człowieka – zdaniem Papieża - *zespala z ludźmi (...), którzy są ciałem z jego ciała i krwią z jego krwi*, Jan Paweł II, Homilia do robotników, Saint - Denis 31.05.1980, w: (red. M.) Rydwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. II, Lublin – Rzym 1987, s. 111. Otdąd DNSK.

<sup>35</sup>GmS 17; Por. RN 31; Pius XI, *Nova impendet*, Rzym 2.10. 1931, nr 1 – 4; L. Dyczewski, *The family in a transforming society*, Lublin 1999, s. 181 – 182.

<sup>36</sup>Zob. Jan Paweł II, Przemówienie do ubogich, Tondo 18.02.1981, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1981*, t. IV, Warszawa 1984, s. 318; M. Szyłko – Szkoczny, *Polityka społeczna wobec bezrobocia w Trzeciej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004, s. 77.

<sup>37</sup>Por. Jan Paweł II, Przemówienie do robotników w fabryce Transfield Ltd., Sydney 26.11.1986, OsRomPol 8 (1987) nr 87, s. 20; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1998, s. 141.

<sup>38</sup>Por. LE 18. A. Bańka, *Zaodznastwo. Doradztwo zawodowe. Pośrednictwo pracy. Psychologiczne metody i strategie pomocy bezrobotnym*, Poznań 1995, s. 168.

<sup>39</sup>Por. LE 18; Por. CA 31; Jan XXIII, *Pacem in terris*, Rzym 11.04.1963, nr 11.

<sup>40</sup>Por. S. Wyszniński, *Przemiany moralno – religijne pod wpływem bezrobocia*, w: (red.) J. Górný, *Stefan Wyszniński. Początki nauczania społecznego (1934 – 1939)*, Warszawa 2001, s. 80.

<sup>41</sup>A. Zwoliński, *Środki społecznego przekazu*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, dz. zb. pod red. A. Zwolińskiego, Radom 2003, s. 504.

zdolne osiągnąć i poruszyć całe zbiorowości, a nawet całą społeczność ludzką.<sup>42</sup> Mówi się że są nawet IV władzą w państwie.<sup>43</sup>

Jan Paweł II zauważa, że w naszych czasach *mass media* będąc ze swej natury neutralne aksjologicznie, dążą do manipulacji i zakłamywania prawdy o człowieku i o rodzinie. Zostały one bowiem oddzielone od zdrowych zasad etycznych, czyli od prawdy i od dobra.<sup>44</sup> To niebezpieczeństwo jawi się tym groźniejsze, że środki te swoich założeniach programowo zwracają się do rodziny i jej poszczególnych członków.<sup>45</sup> Wchodząc do rodziny i będąc uznawane za autorytet, stają się anty - wychowawcą.<sup>46</sup> Nawet sami rodzice jakby *dla świętego spokoju* powierzają swoje dzieci opiece *agresji* *mass mediów*.<sup>47</sup> Dość często rodzina nie zadaje sobie trudu rozpoznania rzeczywistości i bezkrytycznie uznaje za swoje *fakty prasowe*, dając się ponieść *opinii społecznej*.<sup>48</sup>

Ponadto *mass media* lansują fałszywą antropologię kobiety, deformując prawdę o godności i macierzyństwie kobiety.<sup>49</sup> Papież zauważa, że środki społecznego przekazu biorą udział w *spisku przeciw życiu* prowadząc kampanie na rzecz rozpowszechniania antykoncepcji, sterylizacji,

<sup>42</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Inter mirifica*, Rzym 4.12.1963, nr 1.

<sup>43</sup> Por. *Oreędzie na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 24.01.2000; CA 44; N. Labkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s. 72.

<sup>44</sup> Por. GmS 20. Warto nadmienić, że co prawda w doktrynie Jana Pawła II priorytetową zasadą jest prawda, lecz nie każdy człowiek ma do niej prawo. Mając to na uwadze, Ojciec Święty do nas Polaków powiedział: *czasem człowiek nie ma prawa do prawdy, do pewnej prawdy, dlatego my patrzymy z podziwem na ludzi, którzy wobec przemocy, np. w czasie okupacji, potrafili nie wydać, nie powiedzieć prawdy, ponieważ do tej prawdy nie miał prawa ten, który jej żądał, który ją wymuszał*, Jan Paweł II, Homilia do wiernych, Olsztyn 6.06.1991, w: (red.) E. Czumakow, D. Sobkowicz, *Czwarta pielgrzymka Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, 1 - 9 czerwca 1991 r. Bogu dziękujcie, ducha nie gaście*, Warszawa 1991, s. 208.

<sup>45</sup> Por. *Oreędzie na XXXI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 24.01.1997.

<sup>46</sup> Zob. *Oreędzie na XIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 1.05.1980.

<sup>47</sup> Zob. FC 76; M. Laszczak, *Psychologia przekazu reklamowego*, Kraków 2000, s. 122.

<sup>48</sup> Por. *Oreędzie na XX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan 24.01.1986; FC 76; A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, s. 63 - 64. Godnym uwagi wydaje się nadmienienie, że fakt prasowy oznacza samo zapisane danej treści - nawet fantazyjnej - w nośniku informacji, np. w gazecie.

<sup>49</sup> Por. EV 86; *Oreędzie na XXX Światowy Dzień Środków społecznego Przekazu*, Watykan 24.01.1996.



aborcji. Są one na usługach *cywilizacji śmierci*. Jan Paweł II jest zdania, że rodziny powinni mieć wpływ na produkcję programów. Pragnie, aby został opracowany rodzinny kodeks deontologiczny dla tych co działają w świecie mass mediów.<sup>50</sup>

### 3. ZAGROŻENIA TRWAŁOŚCI RODZINY

Zdaniem Jana Pawła II w naszym kontekście dziejowym trwałość rodziny chrześcijańskiej jest poważnie zagrożona poprzez następujące czynniki: 1. Plagę rozwodów, 2. Problem aborcji, 3. Problem eutanazji, 4. Klęskę alkoholizmu i narkomanii. W poniższych rozważaniach naukowych dokonamy rozwinięcia tych zagadnień.

#### 3.1. Plaga rozwodów

Jan Paweł II w duchu Vaticanum II jest zdania, że rozwody pociągają za sobą następstwa wyniszczające, które szerzą się w społeczeństwie na kształt plagi.<sup>51</sup> W naszym kontekście dziejowym jesteśmy świadkami jakiegoś apogeum rozwodów,<sup>52</sup> uznawanych w świadomości społecznej za integralną część życia rodzinnego.<sup>53</sup>

Zdaniem Ojca Świętego u źródeł rozwodu małżonków znajdują się destrukcyjne czynniki *takie jak brak wzajemnego zrozumienia, nieumiejętność otwarcia się na relacje międzyosobowe i inne*, (które – dopis LW) *mogą w przykry sposób doprowadzić ważnie zawarte małżeństwo do*

---

<sup>50</sup>Por. EV 17; EiE 63. Deontologiczny, znaczy dotyczący moralności wpływającej z ontologii bytu, a nie moralności asubstancjalnej, por. K. Wojtyła, Nowożytny utylityzm i próby jego przewyciężenia, w: Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. zb. pod red. T. Stycznia, J.W. Galkowskiego, A. Rodzińskiego, A. Szostka, Lublin 1986, s. 240 – 250.

<sup>51</sup> Por. FC 84; KDK 47.

<sup>52</sup> Dla przykładu, z 67 % dzieci urodzonych w USA w związku małżeńskim w latach 90 tych XX wieku, aż 45 % będzie świadkami rozwodu swoich rodziców w wieku lat 18. Z kolei niektórzy małżonkowie zaczekają z rozwodem aż dzieci się usamodzielnią. W rodzinach afroamerykanów ten procent będzie znacznie wyższy. Z kolei 25 % z pozostałych 33 % dzieci urodziło w konkubinatach, których rozpad jest znacznie wyższy, por. F. Fukuyama, dz. cyt., s. 49 - 50.

<sup>53</sup>W badaniach socjologicznych w Warszawie w 1996 roku 66,6% badanych opowiedziało się zdecydowanie za dopuszczalnością rozwodów, natomiast w tradycyjnej wsi tarnowskiej w 1994 roku 57,5 % zdecydowanie opowiedziało się za dopuszczalnością rozwodów, por. J. Mariański, dz. cyt., s. 342 - 346.

rozłamu, często nie do naprawienia.<sup>54</sup> Te destrukcyjne czynniki zasadzają się na *zatwardziałości serca*,<sup>55</sup> zamkniętego na naukę i łaskę Zbawiciela.

Los rozwiedzionych małżonków jest różnorodny. Frustracyjne jest życie porzuconego małżonka. Jeśli nie zawiera on nowego małżeństwa cywilnego, lecz poświęca się obowiązkom rodzinnym to zachowuje prawo do pełnej sakramentalnej komunii z Kościołem.

Natomiast inny jest status małżonków – inicjatorów rozwodu. I jeśli jako rozwodnicy zwarli małżeństwo cywilne to Kościół nadal otacza ich opieką duchową i daje im posiadane środki zbawienia. Zachęca ich do spełniania określonych praktyk religijnych i do religijnego wychowania dzieci.<sup>56</sup> Owocnie przyjąć sakrament pokuty mogą ci rozwodnicy, co zawarli małżeństwo cywilne, lecz żałują za popełniony czyn i z ważnego powodu – np. z racji wychowywania dzieci - nie mogą się rozstać, i postanawiają żyć we wstrzemięźliwości.<sup>57</sup>

Rozwody wywierają negatywny wpływ na dzieci. I to o wiele większy niż traumatyczne przeżycie związane ze śmiercią któregoś z rodziców z przyczyn naturalnych.<sup>58</sup> W wyniku frustracji rozwodowej rodziców, mają miejsce u dzieci i młodzieży myśli i próby samobójcze.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup>FC 83.

<sup>55</sup>Por. Jan Paweł II, Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, Watykan 28.01.2002, w: (red.) K. Chojnacka, *Ojciec Święty Jan Paweł II. O nierozzerwalności małżeństwa*, Kraków 2002, s. 65.

<sup>56</sup> Jednakże jak akcentuje Ojciec Święty, jeśli rozwiedziony zawarł małżeństwo cywilne to do pełnej jedności z Kościołem w komunii eucharystycznej nie może być dopuszczony, Por. FC 84.

<sup>57</sup> Takim osobom zaleca się przystępowanie do pokuty i Eucharystii w miejscu w którym nie są znani, Por. FC 84.

<sup>58</sup>Ten pogląd jest zgodny z myślą Jana Pawła II, który jest zdania, że rozwód nie tylko pozbawia dzieci prawdziwej miłości, ale rani je i skazuje na duchowe kalectwo, por. Jan Paweł II, Homilia do wiernych, Szczecin – Jasne Błonia 11.06.1987, w: (red.), S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, *Do końca ich umiłował. Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 - 14 czerwca 1987 roku*, Lublin 1987, s. 126; M. Graczyk, art. cyt., s. 53; RMiWZ 5; F. Fukuyama, dz. cyt., s. 51.

<sup>59</sup>Por. J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 201. To stanowisko potwierdzają badania socjologiczne przeprowadzone przez Autora niniejszego artykułu wśród młodzieży gimnazjalnej. Jedna z respondentek pisze do swoich rodziców: *Jeśli rozwiedziecie się to będzie mój koniec*, Wasza córka. W aksjologii młodego człowieka to przeżycie jest owiane nimbem grozy: *Boję się, aby nie doszło do najgorszej rzeczy, czyli do waszego rozwodu*, Wasz syn. Na uwagę zasługuje jeszcze jedna wypowiedź: *Droży Rodzice! Nie rozwóďte się, bo to będzie dla mnie katastrofą. Nie przeżyje tego*, Wasze dziecko.



Dzieci te są pełne przeróżnych kompleksów i deformacji osobowych.<sup>60</sup> Papież wzywa wszystkich, aby nie ulegali mentalności rozwodowej. Domaga się zdelegalizowania rozwodów.<sup>61</sup> Z kolei kapłani niech propagują nierozzerwalność i niosą pomoc małżonkom przeżywającym trudności. A małżonkowie niech ufnie współpracują z łaską Bożą.

### 3.2. Problem aborcji

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* naucza, że aborcja to *przerwanie ciąży jest - niezależnie od tego w jaki sposób zostaje dokonane - świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem.*<sup>62</sup> Jest to zabójstwo bezbronnej istoty ludzkiej.

Niepokojące jest istnienie społecznego przyzwolenia, a nawet imperatywu, określanego przez Papieża *spiskiem przeciwko życiu.*<sup>63</sup> Swoją rolę w tym spisku mają także mass media.<sup>64</sup> Wtórują im przeróżne ideologie starające się nadać jej moralną legalność.<sup>65</sup> Szczególnie określone kategorie polityków, nie mających już nic innego do zaaferowania nabierają specjalizacji w tym zagadnieniu, działając nawet wbrew Konstytucji RP.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup>Zdarza się, że młody człowiek mając negatywne doświadczenia z rozvodu rodziców, nabiera urazu do instytucji małżeństwa i żyje w *wolnym związku*, por. RMiWZ 5.

<sup>61</sup> Por. Jan Paweł II, Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, Watykan 28.01.2002, art. cyt., s. 70. Godnym uwagi wydaje się nadmienienie, że katolickie kraje Europy zalegalizowały rozwody stosunkowo niedawno; Włochy w 1970 r., Hiszpania 1981 r., Portugalia w 1974 r., zob. F. Fukuyama, dz. cyt., s. 47, 275.

<sup>62</sup> EV 58.

<sup>63</sup>EV 17; Por. GmS 21. Opinie społeczeństwa polskiego na temat prawnej regulacji przerywania ciąży są dość stabilne. W 1997 r. 14 % badanych prezentowało pogląd, że przerywanie ciąży powinno być dozwolone bez żadnych ograniczeń, 36 % - dozwolone, ale z pewnymi graniczeniami, 27 % - zakazane, lecz z pewnymi wyjątkami, 14 % całkowicie zakazane i 8 % - niezdecydowanych, Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 354.

<sup>64</sup> Por. EV 17.

<sup>65</sup> Por. R. Legutko, *Dylematy kapitalizmu*, Paris 1986, s. 174 - 175.

<sup>66</sup>Warto zaznaczyć, że jakakolwiek legalizacja aborcji dokonana przez Sejm poprzedniej kadencji ze względów społecznych zostałaby natychmiast odrzucona przez Trybunał Konstytucyjny jako niezgodna z Konstytucją RP. Trzeba nadmienić, że Trybunał Konstytucyjny uznał 28 maja 1997 r., że przepis ustawy dopuszczający aborcję z powodu ciężkich warunków życiowych kobiety - matki z dnia 30 sierpnia 1996 r. jest sprzeczny z konstytucyjnym porządkiem prawnym, obowiązującej wówczas konstytucji PRL. Obecnie obowiązuje Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r. zapewniająca każdemu człowiekowi prawną ochronę życia. Wzmacnia ona

W tym kontekście wydaje się wskazanym nadmienienie, że kiedyś dziecko było postrzegane jako przybysz z daleka, jako dar od Boga.<sup>67</sup> Natomiast w kulturze zsekularyzowanej zostaje zredukowane do wymiaru biologicznego. Ojciec Święty zauważa tu swego rodzaju paradoks, że matka daje życie, czy też przekazuje je od Boga, a czasem *to ona, matka, podejmuje decyzję i domaga się zabójstwa tej istoty, a nawet sama je powoduje*.<sup>68</sup> Jednakże Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z tego, że decyzję o zabiciu dziecka podejmują także pozostali członkowie rodziny, instruowani przez różnorodne czynniki społeczne. Zaistniała aborcja owiewa rodzinę nimbem grozy. Ojciec Święty tą groźbę wyraża w słowach: *w ten sposób rodzina zostaje śmiertelnie zraniona i zbezczeszczona w swej naturze jako wspólnota miłości oraz w swym powołaniu jako „sanktuarium życia”*.<sup>69</sup> I *zostaje podeptane także pokrewieństwo „ciała i krwi”*.<sup>70</sup> W konsekwencji rodzina - ci co przyczynili się do aborcji – znajdują się w stanie ekskomuniki.<sup>71</sup>

Ojciec Święty wzywa rodziny do budowy *kultury życia*. Pochwala heroizm tych matek, które mimo licznych trudności wydają na świat potomstwo. Pragnie by powstawało wiele ośrodków opieki nad dzieckiem

---

podmiotowe racje przedmiotowego orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 roku, zob. R. Krajewski, *Rozważania wokół dopuszczalności przerywania ciąży z tzw. względów społecznych*, w: *Polityka Społeczna* 31 (2004) nr 1, s. 37 – 38. W konkluzji ten Autor zaleca: *lepiej byłoby, aby ustawodawca skupił się na tych regulacjach prawnych, dzięki którym coraz mniej osób będzie żyło w trudnej sytuacji materialnej*, tamże, s. 38.

<sup>67</sup>Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 35 – 36. Według antropologii kultury ludności wiejskiej dzieci przynosi bocian od Boga i pozostawia w objęciu gospodarskim. Czyni to pod opieką świętego Wojciecha, który jest świętym słowiańskim, por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 135 – 138, 219, 222; S. Grygiel, *Kimże jest człowiek*, Kielce 1995, s. 266. Z tej racji za wielki błąd naukowy należy poczytywać przenoszenie treści z płaszczyzny biologii na płaszczyznę antropologii kultury. Ci którzy wyjaśniają - czy wręcz wyśmiewają – antropologię kultury określeniami typu medycznego, czy też biologicznego, to nie rozumieją świata w którym im przyszło żyć. Warto zwrócić uwagę, że ten sposób klasyfikacji naukowej jest tożsamy z metodologią Jana Pawła II, który wręcz żąda zachowania i respektowania porządków poznania, zob. przypis nr 75.

<sup>68</sup> EV 58.

<sup>69</sup> EV 59.

<sup>70</sup> EV 8.

<sup>71</sup>W kanonie 1398 KPK czytamy: *Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa*, EV 62. Tą karą Kościół katolicki nie tylko pragnie uświadomić *Kościółowi domowemu* wagę dokonanego przez niego przestępstwa, lecz także zachęcić go do gorliwego poszukiwania drogi nawrócenia, por. EV 62.





i samotną matką.<sup>72</sup> Wzywa do promocji *polityki rodzinnej*. Zaleca różne formy adopcji. Wielka odpowiedzialność w służbie życiu spoczywa na służbie zdrowia, która winna się kierować składaną przysięgą Hipokratesa.

### 3.3. Problem eutanazji

Zdaniem Ojca Świętego: *Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia. „Eutanazję należy zatem rozpatrywać w kontekście intencji oraz zastosowanych metod”.*<sup>73</sup> Praktyka eutanazji zawiera - zależnie od okoliczności - zło cechujące samobójstwo – samobójstwo wspomagane, lub zabójstwo. Także ten kto czyni *samobójstwo wspomagane* poprzez popieranie samobójczego zamiaru drugiego człowieka i współdziałanie w jego realizacji to staje się współnikiem, a czasem wręcz bezpośrednim sprawcą *niepokojącego wynaturzenia moralnego*. Eutanazja jest *szczytem samowoli*, gdy zostaje dokonana w kręgu rodzinnym na osobie która w żaden sposób jej nie żądała, ani nie wyraziła na nią zgody.<sup>74</sup>

Od eutanazji Ojciec Święty odróżnia decyzję o rezygnacji z tak zwanej *uporczywej terapii*. W tym aspekcie Papież porusza problem *terapii paliatywnych*, których celem jest złagodzenie cierpienia w końcowym stadium choroby.<sup>75</sup> Pokusa eutanazji w formie samobójstwa, lub samobójstwa wspomaganego dotyka ludzi starszych i nieuleczalnie chorych.<sup>76</sup> Papież zauważa także, że ta pokusa pojawia się w sytuacji

---

<sup>72</sup>Por. EV 86. Warto nadmienić, że Dom Samotnej Matki w Wadowicach nosi imię Matki Papieża Emilii.

<sup>73</sup>EV 65.

<sup>74</sup>Przybiera ona wówczas formę zabójstwa. Wstrząsająca sprawa Terri Schiavo jest tego przykładem, którą mąż i sędziowie zamordowali, zob. K. Warecki, *Mąż i sędziowie zamordowali Terri*, w: *Nasz Dziennik*, 76 (2005) nr 2181. Trzeba nadmienić, że zdaniem Papieża niedopuszczalne jest mieszanie odrębnych porządków, por. EV 11. Bowiem według porządku prawnego nastąpiło wydanie wyroku nakazującego odłączenie aparatury, biologicznego – przerwanie odżywiania, medycznego – zgon, a moralnego – zabójstwo bezbronnej istoty.

<sup>75</sup>Jednakże *nie należy pozbawiać umierającego świadomości bez poważnych przyczyn*, EV 65.

<sup>76</sup>Bowiem na starość zostają tylko członkowie z rodziny, nie ma już układów z pracy zawodowej. A jeżeli osoba starsza w życiu przechodziła sprawy rozwodowe połączone z majątkowymi, to więzi rodzinne uległy poluzowaniu, a nawet zerwaniu. Nie jest to już osoba żywotna i pociągająca, nie jest też szczególnie miła. Tak więc powróciła ona do stanu dziecięcego uzależnienia, tyle tylko, że jest już pozbawiona dziecięcej słodyczy. Wprowadziwszy się do domu starców, jest otoczona przez

noworodków z poważnymi deformacjami ciała lub chorobami. Istnieją także formy eutanazji zamaskowanej, gdy pobiera się organy od ludzi, zanim zostali uznani za zmarłych. Niedopuszczalna jest też praktyka wykorzystywania specjalnie wyprodukowanych embrionów i płodów ludzkich do leczenia określonych chorób. Niegodziwe są też eksperymenty biomedyczne dokonywane na embrionach ludzkich, prowadzące nieuchronnie do ich zabicia.<sup>77</sup>

### 3.4. Klęska alkoholizmu i narkomanii

Ojciec Święty na początku swego pontyfikatu stwierdził: *Świat współczesny dotknięty jest wielką społeczną klęską alkoholizmu, który (...) rozbija rodziny, pozbawia dzieci szczęścia własnego domu, obarcza je trwałym upośledzeniem fizycznym i umysłowym, piętnem nałogu własnych rodziców.*<sup>78</sup> Analogicznie wypowiada się Papież o narkomanii. Te zjawiska ujmuje w kategorii *podstępnych plag społecznych.*<sup>79</sup> U źródeł ich powstawania zauważa brak sensu istnienia, połączoną z ucieczką od wolności w urojoną i sztuczną szczęśliwość hedonistyczną.<sup>80</sup> Te uzależnienia nazywa Papież *sztuczną konsumpcją.*<sup>81</sup>

Nadużywanie alkoholu i narkomania prowadzą nie tylko do niszczenia rodziny, ale także do zagrożenia i utraty życia jej poszczególnych członków. Ponadto są one źródłem marginalizacji ekonomicznej i biedy. Sytuacja staje się wręcz tragiczna, kiedy rodzic pod wpływem środka uzależniającego staje się osobą agresywną i nieobliczalną w działania dysfunkcyjne. Dzieci są zmuszone szukać pomocy w izbach dziecka, a rodzicom odbiera się prawa rodzicielskie.<sup>82</sup> Jak potwierdza doświadczenie, dzieci z rodzin z uzależnieniami, dość często popadają w nałogi. Przy tym zauważa Papież, że są zmuszani *do rozprowadzania narkotyków przez osoby*

---

obcych. Nastaje straszna i niewiarygodna samotność wzmagająca pokusę samobójstwa - eutanazji, por. F. Fukuyama, dz. cyt. s. 114 - 115.

<sup>77</sup> Por. EV 63.

<sup>78</sup> Jan Paweł II, Przemówienie – brak adresata, brak miejsca wygłoszenia, 20.01.1979, cyt. za J. Gomółka, *Abstynencja dzieci i młodzieży nadzieją trzeźwości dla dorosłych*, Warszawa 2004, s. 75.

<sup>79</sup> Przesłanie, s. 186.

<sup>80</sup> Por. FC 43: Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 30.12.1987, nr 28; CA 41; EiE 10.

<sup>81</sup> Por. CA 36; Jan Paweł II, Homilia dla członków włoskiego Komitetu Solidarności z Narkomanami, Watykan 9.08.1980, OsRomPol 1 (1980) nr 11, s. 11; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa 1996, s. 201.

<sup>82</sup> Por. Przesłanie, s. 187 – 188; J. Auleytner, K. Głąbicka, *Polskie kwestie socjalne na przełomie wieków*, Warszawa 2001, s. 121, 129.



*starsze*. Ojciec Święty zwraca się do młodzieży z z troskaniem, aby strzegła się pokusy iluzorycznych przeżyć, spowodowany różnymi uzależnieniami.

Papież akcentuje, że rodziny alkoholików i narkomanów wymagają szczególnej pomocy duszpasterskiej. Wszystkich ludzi dobrej woli wzywa Jan Paweł II do solidarności. Apeluje aby zdemaskować handlarzy śmiercią i rozerwać pajęczynę obojętności.<sup>83</sup> Jan Paweł II wzywa Maryję, aby była natchnieniem dla walczących z uzależnieniami.<sup>84</sup>

## ZAKOŃCZENIE

Końcowy etap niniejszej pracy skłania nas do sformułowania konkretnych wyników badawczych. Zauważamy, że doktryna Jana Pawła II jawi się w pewnej mierze jako *sui generis* reakcja na dysfunkcyjne czynniki, jakie w dzisiejszym świecie oddziałują na rodzinę. Spostrzeżenia te dotyczą w głównej mierze źródeł zagrożeń życia rodzinnego, które także stanowią integralną część papieskiego nauczania o rodzinie, a których to wyartykułowanie stanowiło cel naszego podejścia gnozologicznego. W celu przejrzystego procesu badawczego zaprezentowaliśmy papieską antropologię rodziny. W jej panoramie podeszliśmy badawczo do źródeł zagrożeń życia rodzinnego. Te *czynniki dysfunkcyjne* podzieliliśmy na dwie kategorie: *Przyczyny kryzysu rodziny* i *Zagrożenia trwałości rodziny*. Wśród *przyczyn kryzysu rodziny* wyszczególniliśmy: kryzys miłości małżeńskiej, utratę więzi rodzinnych, plagę bezrobocia i szkodliwy wpływ środków społecznego przekazu. Natomiast do *zagrożeń trwałości rodziny* chrześcijańskiej się przyczyniają: plaga rozwodów, problem aborcji, problem eutanazji i klęska alkoholizmu i narkomanii.

Ukazany całościowo problem źródeł zagrożeń dla współczesnej rodziny w myśli Jana Pawła II ma dużą wartość, zarówno dla małżonków, duszpasterzy jak i przeróżnych instytucji. Dlatego wydaje się, że warto wciąż na nowo poświęcać tej cennej doktrynie wiele uwagi.

---

<sup>83</sup>Zob. FC 77; CA 48; Przesłanie, s. 187 - 188.

<sup>84</sup>Por. Jan Paweł II, Przemówienie do wiernych podczas Apelu Jasnogórskiego, Częstochowa 12.06.1987, w: (red.) S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, *Do końca ich umiłował. Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8 - 14 czerwca 1987 roku*, dz. cyt., s. 197.

Ks. Marian Stepulak  
**Katedra Psychologii Ogólnej**  
**Instytutu Psychologii KUL**

## **WSPÓLCZESNY PARADYGMAT PSYCHOLOGII ZDROWIA W KONTEKŚCIE MEDYCyny PASTORALNEJ**

### **WSTĘP**

Problematyka psychologii zdrowia zdobywa współcześnie ogromne zainteresowanie nie tylko profesjonalistów, pracowników służby zdrowia, ale także samych pacjentów. Równocześnie wymagania codzienności wymuszają zmianę dotychczasowego paradygmatu psychologii zdrowia. Stąd też przedmiotem mojej prezentacji będzie najpierw przedstawienie i wyjaśnienie samego pojęcia „paradygmat”. W dalszej natomiast części przedstawię modele psychologii zdrowia, takie jak: model biomedyczny, model biopsychospołeczny (holistyczny) oraz model konsumeryzmu. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, iż współczesna medycyna pastoralna korzysta z dorobku nie tylko medycyny, ale także psychologii zdrowia. Istotne więc wydaje się być przyjęcie adekwatnego modelu wielopoziomowego funkcjonowania osoby w odniesieniu do współczesnego paradygmatu psychologii zdrowia.

### **1. POJĘCIE PARADYGMATU**

Paradygmat (grec. *paradeigma*) oznacza wzorzec. Istnieje jednak kilka innych znaczeń pojęcia paradygmatu:

- ◆ Zespół form językowych, z których wszystkie zawierają wspólny element podstawowy, np. dać, daje, dał, dając, dany. Pojęcie to

występuje na kilku poziomach analizy językoznawczej, m.in. na poziomie fonemicznym, morfemicznym i syntaktycznym.

- ◆ Podejście w badaniach lub plan badawczy wykorzystujące określoną orientację – ktoś czyta o krytyce jakiegoś problemu z pozycji *paradygmatu psychoanalitycznego*.
- ◆ Określona procedura badawcza, np. klasyczny paradygmat warunkowania. Może to być schemat badawczy, za pomocą którego odwzorowuje się istotne cechy badanego problemu<sup>1</sup>.
- ◆ W analizie historii nauki T.S. Kuhna: zbiory postaw, wartości, procedur, technik itp., które tworzą ogólnie przyjęty produkt widzenia w poszczególnej dyscyplinie w danym momencie<sup>2</sup>.

T.S. Kuhn<sup>3</sup> twierdzi, iż w nauce paradygmat rzadko kiedy jest przedmiotem odwzorowania. Raczej analogicznie jak decyzja prawna w prawie zwyczajowym, stanowi on przedmiot dalszego uszczegółowienia i uściślenia w nowych lub bardziej określonych warunkach. Paradygmat koncentruje uwagę na niewielkim zakresie wąskospecjalistycznych zagadnień.

W. Lippman<sup>4</sup> uważał, że paradygmatem są schematy poznawcze, którymi posługują się naukowcy. Schematy poznawcze wpływają na sposób poszukiwania, organizowania i interpretowania informacji. Ogromną rolę w kształtowaniu tych schematów odgrywa „duch czasów” (Zeitgeist) – ogólny ekonomiczny, polityczny i kulturowy klimat danej epoki<sup>5</sup>.

Psychologowie, lekarze i inni specjaliści z obszaru służby zdrowia, w dużym stopniu podlegają wpływowi paradygmatów, choć często nie są tego świadomi. Przyjmują bowiem jako oczywiste paradygmaty swojego zawodu, będące częścią kulturowego tła, kontekstu, w którym uczą się wykonywać swój zawód<sup>6</sup>.

Konieczność rozwiązywania wciąż nowych problemów praktycznych jakie stwarza rzeczywistość, stawia przed naukami zajmującymi się problematyką zdrowia wymóg podolenia licznym zadaniom poznawczym przyczyniającym się do wzbogacenia wiedzy w tym obszarze.

---

<sup>1</sup> P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, Warszawa 1988: PWN, s. 675.

<sup>2</sup> A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000: Scholar, s. 483.

<sup>3</sup> T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968: PWN, s. 39.

<sup>4</sup> W. Lippmann, *Public opinion*, Toronto, Ontario 1965: First Free Press Paperback Edition.

<sup>5</sup> Ch. L. Sheridan., S.A. Radmacher, *Psychologia zdrowia. Wyzwanie dla biomedycznego modelu zdrowia*. Warszawa 1988: Instytut Psychologii Zdrowia, s. 3.

<sup>6</sup> G. L. Engel, The clinical application of the biopsychosocial model. *American Journal of Psychiatry*, 1980, 137, s. 535.

Kierunki poszukiwań oraz konceptualizacji szczegółowych problemów badawczych pozostają w ścisłym związku z przyjęciem postaw teoretycznych, wyznaczających sposób ujmowania zdrowia, rozumienia jego istoty oraz uwarunkowań<sup>7</sup>. Problemy te łączą się z przyjęciem określonego paradygmatu zdrowia. Jest to aktualne wyzwanie dla współczesnej praktyki również w dziedzinie psychologii zdrowia.

## 2. MODELE PSYCHOLOGII ZDROWIA

Psychologia zdrowia (*health psychology*) jest nową dziedziną zastosowania psychologii w zakresie zdrowia i choroby, stanowiąc kontynuację i rozwinięcie takich kierunków jak: medycyna psychosomatyczna i medycyna behawioralna<sup>8</sup>. Za twórcę psychologii zdrowia uważany jest Joseph D. Matarazzo. Ten amerykański psycholog wraz ze swoimi współpracownikami sformułował następującą definicję psychologii zdrowia:

Psychologia zdrowia to całokształt specyficznego oświatowego, naukowego i profesjonalnego wkładu psychologii jako dyscypliny do promocji i utrzymania zdrowia, zapobiegania i leczenia chorób, rozpoznawania etiologicznych i diagnostycznych korelatów zdrowia, choroby i zbliżonych dysfunkcji, a także do analizy i optymalizacji systemu opieki zdrowotnej i kształtowania polityki zdrowotnej<sup>9</sup>.

Inną, prostszą definicję psychologii zdrowia podaje S. Taylor<sup>10</sup>:

Psychologia zdrowia jest działem psychologii, zajmującym się poznaniem wpływu czynników psychologicznych na to, że ludzie pozostają zdrowi, określeniem ich znaczenia w powstawaniu chorób oraz ich roli w kształtowaniu zachowania ludzi, kiedy zachorują.

U podstaw psychologii zdrowia leżą psychologiczne koncepcje zdrowia. Koncepcje te traktują zdrowie i chorobę raczej jako krańce tego samego kontinuum, niż jako pojęcia wzajemnie się wykluczające. W krótkiej historii psychologii zdrowia można mówić o trzech podstawowych

---

<sup>7</sup> G.Dolińska-Zygmunt.[red.], *Podstawy psychologii zdrowia*. Wrocław 2001: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 11.

<sup>8</sup> I. Hesen-Niejodek, *Psychologia zdrowia*, W: J. Strelau [red.], *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2000: GWP, s. 457; por. I. Hesen-Niejodek, H. Sęk [red.], *Psychologia zdrowia*. Warszawa 1997: PWN.

<sup>9</sup> Ch., L.Sheridan., S.A. Radmacher, dz.cyt., s. 5.

<sup>10</sup> S.E.Taylor, *Health psychology*. New York 1986: Random House.

modelach. Są to: model biomedyczny, model biospołeczny zwany również holistycznym oraz konsumeryzm.

## 2.1. MODEL BIOMEDYCZNY

Paradygmat obowiązujący w naukach medycznych w wieku XX zwany jest modelem biomedycznym. Źródłem tego podejścia można dopatrywać się w swoistej aberracji historycznej medycyny Zachodu, w której to starano się oddzielić umysł od ciała. Sprzeciwiało się to pogładowi z V w.p.n.e. Hipokratesa co do nierozdzielności zjawisk fizjologicznych i przeżyć emocjonalnych w jego słynnej teorii temperamentów. Rozdzielenie ciała i umysłu przez medycynę zachodnią sięga czasów renesansu, kiedy tworzono obiektywne podstawy nauk przyrodniczych<sup>11</sup>. Silny wpływ wywarł dualizm kartezjański. Dualizm ten uznaje bowiem psychikę i ciało za całkowicie odmienne sfery. Żyjący w latach 1596-1650 René Descartes (Kartezjusz) był zafascynowany mechanicznymi lalkami naturalnej wielkości, które naśladowały ludzkie ruchy. Chociaż te mechaniczne cuda nie potrafiły naśladować czynności wyższych ludzi, to były w stanie odtworzyć czynności prostsze. Stąd też Kartezjusz uznał, że ciało ludzkie w dużym stopniu przypomina maszynę, zaś umysł stanowi jakość zupełnie odmienną. Funkcje ciała i umysłu są całkowicie oddzielone.

Model biomedyczny jest – zdaniem McClellanda – odmianą modelu mechanicznego:

Ciało traktowane jest jak maszyna, naprawiana za pomocą usuwania lub wymiany wadliwych części albo niszczenia ciał obcych, stanowiących przyczynę problemu<sup>12</sup>.

Nowe odkrycia odnoszące się do zewnętrznych przyczyn chorób, takich jak wirusy, bakterie, środki chemiczne i niedobory witamin wzmocniły pozycję tego modelu. W modelu biomedycznym bowiem zwraca się uwagę jedynie na biochemiczne przyczyny chorób. Wymiar społeczny, psychologiczny i behawioralny nie mieszczą się w tym wąskim schemacie<sup>13</sup>.

Zgodnie z podstawową dla modeli biomedycznego zasadą prymatu części nad całością, a także zasadą determinizmu i fizykalizmu, nie ma miejsca na pojęcie zaburzeń ogólnoustrojowych, ograniczających całą istotę

---

<sup>11</sup> P. Salmon, *Psychologia w medycynie*. Gdańsk 2002: GWP, s. 27.

<sup>12</sup> D. McClelland, The social mandate of health psychology. *American Behavioral Science* 1985, 28, s. 452.

<sup>13</sup> Ch.. L.Sheridan., S.A. Radmacher, dz.cyt., s. 4.



człowieka. Powoduje to leczenie wyodrębnionych tylko jednostek chorobowych, w których można ustalić biochemiczne lub strukturalne zmiany. Lekarze czują się bezradni wobec pacjentów uskarżających się na złe samopoczucie, których objawów nie da się powiązać z konkretnymi zaburzeniami fizjologicznymi<sup>14</sup>.

W biomedycznym modelu psychologii zdrowia zauważa się wpływ scjentyzmu medycznego. Oznacza to przekonanie o bezwzględnej wierze w naukową moc medycyny. Stąd też wiedza o zdrowiu wynika z obiektywnych danych klinicznych, a lekarz staje się absolutnym autorytetem w sprawach zdrowia. W praktyce jest jednak tak, że wielu chorych nie stosuje się do zaleceń lekarza<sup>15</sup>.

Biomedyczny model, wyznaczając rozpatrywanie zdrowia jedynie z perspektywy choroby i jedynie w wymiarze biologicznym, w oderwaniu od całokształtu zagadnień ludzkiego życia, nie pozwolił dostrzec oraz zrozumieć wagi wielu problemów i osobliwości występujących w obszarze zdrowia, a wykraczających poza sferę wyznaczoną kartezjańsko-newtonowskim modelem życia organizmów<sup>16</sup>.

Rozwijająca się w latach 50. XX wieku tzw. „medycyna psychosomatyczna” zaczęła stanowić wielkie wyzwanie dla modelu biomedycznego. Ta gałąź medycyny bowiem zaczęła zajmować się badaniem interakcji czynników psychologicznych i biologicznych wpływających na zdrowie i chorobę.

Pojęcie „psychosomatyczny” oznacza czynnik angażujący zarówno psychikę (psyche), jak i ciało (soma).

R. Ader<sup>17</sup> twierdził, iż wszystkie istniejące choroby można by nazwać psychosomatycznymi, ponieważ ludzki mózg przyjmuje, selekcionuje i interpretuje każdą informację sensoryczną. Trzeba jednak naukowo udowodnić, że czynniki biologiczne, psychologiczne i społeczne współdziałają ze sobą i wspólnie wpływają na zdrowie i chorobę. Medycyna psychosomatyczna uczyniła znaczący krok w tym kierunku i zgromadziła liczne dane na poparcie związku między psychiką i ciałem.

Postęp medycyny psychosomatycznej pozwolił zatem odkryć ograniczenia biomedycznego paradygmatu. Stąd też pojawiła się tendencja do poszukiwania nowej płaszczyzny odniesienia, która pozwoliłaby ująć szerszy zakres zjawisk mieszczących się w obszarze zdrowia. W związku

---

<sup>14</sup> G. Dolińska-Zygmunt, *Teoretyczne podstawy refleksji o zdrowiu*. W: G. Dolińska - Zygmunt [red.], *Podstawy psychologii zdrowia*. Wrocław 2001: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 13.

<sup>15</sup> I. Hęszel-Niejodek, *Lekarz i pacjent*. Kraków 1992: Universitas.

<sup>16</sup> G. Dolińska-Zygmunt, dz.cyt., s. 13.

<sup>17</sup> Psychoneuroimmunologia, *Nowiny Psychologiczne* 1990, 1-2, s. 141-150.



z tym powstała wielowymiarowa teoria zdrowia, przeciwstawiająca się fizykalistycznemu opisowi istoty żywych organizmów, mechanistycznej koncepcji człowieka, zasadom determinizmu i strukturalizmu, konstytuujących biomedyczne rozumienie zdrowia.

## 2.2. Model biopsychospołeczny

Współczesne odkrycia medycyny wyraźnie wskazują na ścisły związek czynników społecznych i psychologicznych z problemami zdrowotnymi. To zaś nie mieści się w ramach modelu biomedycznego. Model biomedyczny proponuje specjalizacje i metody leczenia, które są bardzo kosztowne i często szkodliwe. W modelu tym nie propaguje się profilaktyki oraz indywidualnej odpowiedzialności za zdrowie<sup>18</sup>.

Próby poszerzenia modelu biomedycznego o czynniki psychologiczne i społeczne spotykają się z dużym oporem. Niezależnie od tego, model biomedyczny spotyka się z bardzo poważną krytyką. Kwestionuje się bowiem założenie, że jedynie biologiczne czynniki zdrowia i choroby zasługują na uwagę badaczy. Prawdopodobnie zostaliśmy tak uwarunkowani przez ten model, by wierzyć, że chorobę powoduje jeden rodzaj czynników, ale coraz powszechniej wiadomo, że zdrowie i choroba mają wiele rozmaitych wymiarów. Czynniki psychologiczne i społeczne wpływają na funkcjonowanie biologiczne, zdrowie i chorobę.

W modelu biopsychospołecznym nie żąda się odrzucenia czynników biomedycznych. Chodzi raczej o poszerzenie modelu o czynniki społeczne i psychologiczne. Stoimy w obliczu konieczności poszerzenia podejścia do chorób, tak aby uwzględniało ono czynniki psychospołeczne, nie rezygnując z wielkich zalet podejścia biomedycznego<sup>19</sup>.

Model ten w świetle roli, jaką w chorobach XX i XXI wieku odgrywa styl życia, wydaje się bardziej realistyczny. Istnieją bowiem niezbita dowody, że czynniki związane z zachowaniami wpływają na 7 spośród 10 głównych przyczyn zgonów w Stanach Zjednoczonych Ameryki<sup>20</sup>. Model biopsychospołeczny wymaga przyjęcia *holistycznego paradygmatu zdrowia*. Twórcą idei holizmu był Jan Smuts<sup>21</sup>, który zaproponował słowo *holizm* od greckiego źródłosłowa *holos*, oznaczającego

---

<sup>18</sup>J.S.Gordon., J. Fadiman, *Toward an itegral medicine*. W: J.S.Gordon, D.T. Jaffe, D.E.Bresler [red.], *Mind, body, and health*. New York 1984: Human Sciences, s. 3-18.

<sup>19</sup>G. L.Engel G.L.(1977). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science* 1977, 196, s. 130.

<sup>20</sup>W.F. Raub, High fiber diet may inhibit large-bowel neoplasia. *Journal of the American Medical Association* 1989, 262, s. 2359.

<sup>21</sup>*Holism adn evolution*, New York 1926: Harper.

„kompletny”, „cały”, „całkowity”. Interesującą propozycją teorii całości było podejście stworzone przez L. von Bertalanffy'ego i wyrażone w terminach (OTS) *ogólnej teorii systemów*<sup>22</sup>.

Holistyczny paradygmat zdrowia wyrasta z systemowego oglądu rzeczywistości, systemowego obrazu żywych organizmów i natury człowieka. System według Bertalanffy'ego to skomplikowany układ strukturalny złożony ze wzajemnie powiązanych jednostek składowych. W OTS podstawową zasadą jest prymat całości nad częściami. Oznacza to, iż w każdym żywym układzie można wyodrębnić poszczególne jego elementy, jednak właściwości całości nigdy nie są prostą sumą właściwości jej części. Słowo „całość” podkreśla, że w systemie chodzi o coś więcej niż o zwykły zbiór różnych elementów. Czymś istotnym i specyficznym dla systemu jest tworzenie przez elementy pewnej całości. Chodzi tutaj o zaistnienie pewnego uorganizowania, uporządkowania poszczególnych elementów, jak również o zachodzenie oddziaływań między elementami, a więc obustronnych relacji o charakterze dynamicznym<sup>23</sup>.

Przykładem dynamicznego systemu jest organizm ludzki, który jest samoorganizujący się. Dynamicznymi fenomenami samoorganizacji są: samoodnawianie – zdolność do ciągłej odnowy i wymiany składników z równoczesnym utrzymywaniem integralności struktury ogólnej, oraz samotranscendencja, czyli zdolność do wychodzenia poza własne ograniczenia i tworzenia nowych struktur.

Z systemowego obrazu natury żywych organizmów wyłania się systemowy, wielowymiarowy model człowieka, w którym organizm ludzki ujmuje się jako żywy system. System ten stanowi nieodłączną część szerszych systemów. Znajduje się on bowiem w ciągłym współoddziaływaniu ze swym fizycznym i społecznym środowiskiem. Człowiek podlega wprawdzie prawom natury, ale jednocześnie, ze względu na specyficzną swoją cechę jaką jest świadomość i samoświadomość, stanowi odrębny, niepowtarzalny byt.

Model żywego organizmu człowieka, pozwala na wskazanie pewnych tendencji w holistycznej psychologii zdrowia.

I. Heszen-Niejodek<sup>24</sup> twierdzi, iż:

Systemowe myślenie o zdrowiu to myślenie w kategoriach procesów. Zdrowie określa się jako dynamiczny proces ukierunkowany na przywracanie stale zakłócanej równowagi organizmu, w związku z nieustannie dokonującymi się zmianami zachodzącymi zarówno wewnątrz niego, jak i w otaczającym środowisku.

---

<sup>22</sup>M. Stepulak, *Podejście systemowe we współczesnej psychologii polskiej*. Lublin 1995: RW KUL, s. 16.

<sup>23</sup>Tamże, s. 28.

<sup>24</sup>I. Heszen-Niejodek, dz.cyt. 1992, s. 78.



Proces ten zmienia się w odpowiedzi na zaistniałe wymagania wewnętrzne i zewnętrzne.

H. Sęk <sup>25</sup> uważa, iż współcześnie rozwój promocji zdrowia jest możliwy ze względu na powszechne przekonanie o holistycznej koncepcji psychologii zdrowia, co oznacza wielorakie powiązania podmiotu i grup społecznych ze środowiskiem przyrodniczym i społecznym. Organizm poprzez interakcje z tym środowiskiem dąży do zachowania równowagi, która ze względu na charakter wzajemnych oddziaływań różnorodnych elementów ma naturę dynamiczną. Stąd też ujmuje się w podobny sposób pojęcie zdrowia na *continuum* zdrowie-niezdrowie (choroba). Pojęcie *continuum* zdrowia zakłada niemożność wyznaczenia granicy pomiędzy zdrowiem i chorobą, pozwala jednak na różnicowanie jakości zdrowia.

Kategoria jakości zdrowia pozostaje w związku z wielowymiarowością zdrowia, wielowymiarowym modelem człowieka, obejmującym wzajemnie zależne aspekty fizyczne, psychologiczne społeczne. Chorobę fizyczną może na przykład równoważyć pozytywny stan psychiczny i zyczliwość społeczna, problemy emocjonalne, konflikty interpersonalne sprawiają natomiast, że pomimo sprawności fizycznej człowiek nie dozna stanu dobrego samopoczucia zdrowotnego <sup>26</sup>.

W modelu holistycznym zdrowie jest czymś więcej niż brak choroby. Zdrowie bowiem ujmowane jest w ramach procesów rozwojowych, a więc procesów aktualizujących tkwiące w organizmie potencjalności, pozwalające na twórcze przystosowanie się człowieka do wymogów wewnętrznych i wymogów środowiska, w jakim żyje.

Przyjęcie zasady współzależności ciała i psychiki, występującej w każdym stadium zdrowia i choroby, wiąże się z odrzuceniem biomedycznego paradygmatu psychologii zdrowia. W paradygmacie tym bowiem wyróżnia się choroby somatyczne, psychosomatyczne i psychiczne.

Zgodnie z holistycznym ujęciem zdrowie jest zjawiskiem wielowymiarowym, odzwierciedlającym sieć powiązań rozmaitych wymiarów i poziomów złożonego fenomenu życia. Nie sposób go opisać za pomocą jednego parametru <sup>27</sup>.

Model holistyczny stawia psychologii większe wymagania, niż dualizm biomedyczny. Holistyczny klinicysta musi wiedzieć, jak czynniki

---

<sup>25</sup>H. Sęk, *Psychologia wobec promocji zdrowia*. W: Heszen-Niejodek I., Sęk H.[red.], *Psychologia zdrowia*. Warszawa 1997: PWN, s. 42.

<sup>26</sup>G. Dolińska-Zygmunt, dz.cyt., s. 15.

<sup>27</sup>Tamże, s. 17.

psychiczne przyczyniły się do powstania dolegliwości fizycznych, jak wpływają na osobę chorą i jej rodzinę oraz jakie są potrzeby psychiczne tych ostatnich, a także jak podejście psychologiczne może pomóc w zaspokojeniu tych potrzeb i odwrócić proces chorobowy<sup>28</sup>.

Warto dodać, iż biomedyczny i holistyczny paradygmat psychologii zdrowia, mimo swojej odmienności, nie wykluczają się, a przeciwnie są komplementarne.

### 2.3. Model konsumeryzmu

Model konsumeryzmu zakłada, iż za zdrowie, chorobę i leczenie odpowiada pacjent. To on określa własne potrzeby. W tym też kontekście można mówić o zachowaniach konsumenckich, które obejmują wszystko to, co poprzedza, zachodzi w trakcie i następuje po nabyciu przez konsumenta dóbr i usług zdrowotnych<sup>29</sup>.

W miarę jak poprawiał się stan zdrowia ludzi Zachodu, zrodziło się przekonanie, że człowiek sam może go kontrolować. Powstało stąd twierdzenie, iż chorobie można zawsze zapobiec, a kiedy już ona wystąpi, jest to skutek osobistego zaniedbania. Dlatego stałe przypominanie o chorobach zwłaszcza w mediach, motywuje wysiłki kontrolowania stanu zdrowia<sup>30</sup>. Przykłady takich zachowań to stosowanie diety, kontrola uwagi lub unikanie substancji polepszających smak oraz wizyty w klubach sportowych i ćwiczenia fizyczne<sup>31</sup>.

Przekonanie o pełnej kontroli osoby nad stanem swego zdrowia jest złudzeniem. Mimo to wraz z pojawieniem się choroby pogląd ten kształtuje oczekiwania pacjentów wobec służby zdrowia.

W systemie konwencjonalnym pacjent, który domaga się takiej kontroli, będzie niezadowolony z klinicznego paternalizmu, a lekarze mogą go postrzegać jako „złego” lub skarżącego się. Terapie alternatywne lub grupy samopomocy mogą ofiarować większe poczucie uczestnictwa i kontroli niż konwencjonalna opieka zdrowotna. Złą stroną autonomii pacjenta jest jego poczucie odpowiedzialności za utrzymanie się choroby lub świadomość przegranej w walce z chorobą nieuleczalną<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> P. Salmon, dz.cyt., s. 28.

<sup>29</sup> A.Falkowski, T. Tyszka, *Psychologia zachowań konsumenckich*. Gdańsk 2000: GWP, s. 11.

<sup>30</sup> K. D. Brownell, Personal responsibility and control over our bodies: when expectation exceeds reality. *Health Psychology*, 1991,10, s. 307.

<sup>31</sup> P. Salmon, dz.cyt., s. 29.

<sup>32</sup> Tamże, s. 29.



W modelu tym istotną kwestią jest zasada szacunku dla autonomii pacjenta. Mieć autonomię to nie to samo co być przedmiotem szacunku jako osoba autonomiczna. Poszanowanie dla cudzej autonomii zakłada co najmniej uznanie prawa jednostki do posiadania poglądów, dokonywania wyborów i podejmowania działań zgodnie z wyznawanymi przez nią wartościami i przekonaniem<sup>33</sup>.

Wraz ze zmianami kulturowymi i politycznymi pojawiły się zmiany w systemie opieki zdrowotnej, który przeobraża się w system konsumpcyjny, tak jak i w innych usługach. Bycie pacjentem daje pewne prawa (zaspokojenie potrzeb), ale wiąże się też z obowiązkami (akceptacja tego, co jest oferowane). I na odwrót, usługodawca nie ma obowiązku spełniać potrzeb swego „klienta”, choć po zawarciu umowy ten ostatni powinien być usatysfakcjonowany.

Współcześnie można jednak zauważyć pewne trendy zmierzające do zmiany modelu konsumeryzmu. Znaczny postęp badań doprowadził dziedzinę psychologii zdrowia do pewnego poziomu dojrzałości. W zakresie zaś badań gotowi jesteśmy stawić czoła wyzwaniom wpływającym z modelu biopsychospołecznego. Jeżeli chodzi o praktykę zawodową, to psychologia zdrowia nadal musi dowodzić swojej efektywności w zakresie terapii i redukcji kosztów, łączyć teorię z jej praktycznymi zastosowaniami, poszukiwać najlepszych form marketingu dla wyników badań prowadzonych w zakresie psychologii zdrowia, rozwijać zasady, na których opierać się mają psychologowie w procesie interwencji terapeutycznej oraz uzgadniać zasady szkolenia dla badaczy i osób praktycznie zajmujących się tą dziedziną<sup>34</sup>.

Coraz bardziej znaczący w ocenie opieki zdrowotnej czynnik zadowolenia pacjenta odzwierciedla rosnącą rolę modelu konsumpcyjnego. Zadowolenie pacjenta powszechnie uważa się za podstawowy problem tej opieki, świadczy o jej jakości. Rozwiązanie tego problemu jest dość proste w przypadku usług handlowych czy gastronomicznych, jednakże w opiece medycznej staje się sprawą bardzo dyskusyjną.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na główne elementy trzech powyższych modeli psychologii zdrowia według Salmona<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*. Warszawa 1996: Książka i Wiedza, s. 136.

<sup>34</sup> S.E. Taylor, *Rozwój i perspektywy psychologii zdrowia. Zadania stojące przed dojrzewającą dyscypliną*. W: Heszen-Niejodek I., Sęk H. [red.]. *Psychologia zdrowia*. Warszawa 1997: PWN, s. 232.

<sup>35</sup> Dz.cyt., s. 25.

### Modele opieki zdrowotnej

Model	Założenie	Kryteria oceny opieki	Wymagania wobec psychologa
<i>Dualizm biomedycyny</i>	Chorobę somatyczną można zrozumieć bez odniesienia do czynników psychicznych	„Prawdziwa” choroba somatyczna nie ma nic wspólnego z problemami „psychicznymi”. Usuwa się patologie.	Upewnić się, że pacjent stosuje się do zaleceń terapii
<i>Biopsychospołeczny – holizm</i>	Zachodzi interakcja czynników somatycznych i psychicznych	Choroba zostaje zwalczona lub złagodzona. Pacjenci są lepiej przystosowani. Potrzeby psychiczne pacjentów są zaspokojone.	Rozpoznać potrzeby psychiczne. Zrozumieć wzajemne oddziaływanie czynników psychicznych i biologicznych oraz etiologii i leczenia. Zastosować terapię psychologiczną, by lepiej przystosować pacjenta lub kontrolować przebieg choroby.
<i>Konsume – ryzm</i>	Za zdrowie, chorobę i leczenie odpowiada jednostka. Pacjent określa własne potrzeby.	Pacjent bierze odpowiedzialność. Pacjent jest usatysfakcjonowany.	Pomóc pacjentowi odzyskać kontrolę. Pomóc pacjentowi w określeniu swoich potrzeb. Ocenić i wzmocnić satysfakcję.

Poszczególne modele opieki zdrowotnej mają różne założenia, które pociągają za sobą różnice kryteriów oceny jej jakości. Tym samym mają też różne wymagania wobec psychologii.

### 3. MEDYCYNĄ PASTORALNĄ WOBEC WSPÓŁCZESNEGO PARADYGMATU PSYCHOLOGII ZDROWIA

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na podstawowe zadania i specyfikę medycyny pastoralnej, a równocześnie wskazać adekwatny model funkcjonowania osoby w duchu nowoczesnego paradygmatu zdrowia.



### 3.1. Podstawowe zadania medycyny pastoralnej

Medycyna pastoralna wiąże się z celem i rolą kapłaństwa. Kapłan-duszpasterz towarzyszy człowiekowi od narodzenia aż do śmierci, w zdrowiu, chorobie i w różnych okolicznościach życiowych. Duszpasterstwo zatem to również praca nad człowiekiem, dla człowieka i z człowiekiem.

Tak złożony i bogaty w swej naturze byt, jakim jest człowiek, nie może być rozumiany ani objęty skutecznym działaniem wychowawczym i duszpasterskim, jeśli nie zostanie dostrzeżona cała substancjalna jedność osoby ludzkiej. Jej organizm fizyczny, psychika i duchowość są nie tylko składnikami jakiejś całości, nie tylko uzależniają się wzajemnie, ale stanowią jedność, której na imię osoba.

Wiele dyscyplin naukowych, w tym i teologicznych, nawiązuje do tej jedności, analizuje ją i wyprowadza stąd praktyczne wnioski. Medycyna ze swej natury zajmuje się prawidłowymi i zaburzonymi funkcjami organizmu fizycznego i psychiki ludzkiej. Poza korzyścią wynikającą z leczenia chorób, medycyna może być bardzo pomocna w budowaniu pełnej wizji człowieka. Stąd też od dawna została dostrzeżona rola znajomości zagadnień medycznych dla skuteczności działań duszpasterskich i dla tych właśnie racji studium medycyny pastoralnej jest również przedmiotem nauczania w seminariach duchownych<sup>36</sup>.

W minionych stuleciach, w sytuacji niskiego poziomu medycyny i organizacji lecznictwa, duszpasterze parafialni zajmowali się wręcz leczeniem chorych, co było zapewne pomieszaniem znachorstwa z propagowaniem prostych zabiegów higienicznych. Dowodem na to są niektóre podręczniki „medycyny pastoralnej”, które były streszczeniem fizjologii, patologii, z uwzględnieniem rad „lecarskich” z zakresu higieny ogólnej<sup>37</sup>. Takie podejście można uznać za „mieszanie zupełnie różnych materii”. Natomiast znajomość choćby podstawowych pojęć z zakresu fizjologii, psychologii czy patologii jest bardzo pożyteczna dla pełnego studium antropologii i dla zrozumienia człowieka w niektórych sytuacjach życiowych.

---

<sup>36</sup> S. Luft, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, s. 9.

<sup>37</sup> J. Pelczar, *Medycyna pastoralna*. Lwów 1900/1907 wyd.II: Drukarnia katolicka Józefa Chęcińskiego; J. Czarnecki, *Medycyna pastoralna. Podręcznik dla kleru katolickiego*. Gniezno 1905; P. Gniatkowski, *Medycyna pastoralna oraz podstawy higieny codziennego życia w stosunku do duszpasterstwa i parafii*. Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927: Księgarnia św. Wojciecha; J. Mokrzycki, *Medycyna pastoralna (maszynopis)*. Gdańsk 1960; S. Luft, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002: Wyd. Archidiecezji Warszawskiej.

Duszpasterski kontakt z chorym i z lekarzem także może być bardziej skuteczny, jeśli kapłanowi nie są obce pewne podstawowe pojęcia z zakresu zdrowia i sytuacji człowieka chorego. Nie chodzi tutaj o imponowanie swoją erudycją, ale o zrozumienie ludzkich sytuacji i ludzkich potrzeb<sup>38</sup>.

*Zadaniem medycyny pastoralnej jest zatem prezentacja i popularyzowanie przede wszystkim takich zagadnień medycznych, których znajomość jest pomocna w pracy duszpasterskiej.*

### 3.2. Wielopoziomowy model funkcjonowania człowieka w medycynie pastoralnej

Wydaje się, iż jednym z adekwatnych dla współczesnej medycyny pastoralnej jest wielopoziomowy model funkcjonowania człowieka, który uwzględnia psychologiczny paradygmat zdrowia, biorąc równocześnie pod uwagę najwyższy hierarchicznie poziom funkcjonowania osoby, jakim jest duchowość.

Duchowość
Misja
Tożsamość (kto?)
Wartości (dlaczego ? w imię czego ?)
Przekonania (dlaczego ?)
Umiejętności (jak ?)
Zachowania (co ?)
Środowisko/kontekst (gdzie ? kiedy ? w jakich warunkach ?)

Wielopoziomowy model funkcjonowania człowieka według Batesona za Peczeko<sup>39</sup>.

**Środowisko** w tym przypadku należy rozumieć poprzez to, co nas otacza, a także to co jest wewnętrzne w nas – stan naszego ciała, naszych emocji, uczuć i umysłu. Sprawne funkcjonowanie w środowisku zapewnia nam obwodowy układ nerwowy<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> S. Luft, dz.cyt., s. 10.

<sup>39</sup> G. Bateson, *Umysł i przyroda*, Warszawa 1996: PIW za B.K. Peczeko, *Model wielopoziomowego funkcjonowania człowieka*, W: J. Bielecki [red.], *Psychologia nie tylko dla psychologów*, Warszawa 2002: Wyd. UKSW, s. 353.

<sup>40</sup> B.K. Peczeko, dz.cyt., s. 354.



**Zachowania** – to różne formy aktywności, to nasze działania i reakcje.

W wymiarze anatomicznym odpowiada temu układ piramidalny i mózdzek<sup>41</sup>.

**Umiejętności** posiadają strukturę bardziej złożoną niż działania. Stanowią je sekwencje zachowań, prowadzące do realizacji określonego celu. To także strategie, jakimi posługuje się nasz umysł, aby urzeczywistnić dane zamierzenie. Poziomowi umiejętności odpowiadają części korowe układu nerwowego.

**Przekonania** – to uogólnienia dotyczące relacji, związków między zdarzeniami, ludźmi, zjawiskami i innymi elementami rzeczywistości. Są to różnego rodzaju stereotypy myślenia, interpretacji i oceny. Mają one charakter abstrakcyjny i wykazują tendencję do „samopotwierdzania się”. Przekonania nie dotyczą konkretów, ale raczej wniosków na temat tych konkretów (mają charakter mentalny, a nie fizyczny)<sup>42</sup>.

**Wartości** stanowią specjalną klasę przekonań na temat tego, w imię czego warto podejmować wysiłki, poświęcając czas i energię, oraz rezygnować z innych rzeczy<sup>43</sup>. W całym systemie przekonań wartości pełnią funkcję nadrzędną i znajdują się wyżej w hierarchii od takich uogólnień, jak np. *czas są ciężkie*, albo *życie jest piękne*<sup>44</sup>. Biologicznym odpowiednikiem poziomu przekonań i wartości jest autonomiczny system nerwowy (odpowiedzialny m.in. za rytm pracy serca, ciśnienie krwi, trawienie itp.)<sup>45</sup>.

**Tożsamość** odnosi się do tego za kogo się uważamy, z kim się identyfikujemy. Poziom ten integruje wartości, przekonania, umiejętności i zachowania w całościowy, spójny system. W wymiarze anatomiczno – fizjologicznym odpowiednikiem poziomu tożsamości jest układ limbiczny i immunologiczny<sup>46</sup>.

**Duchowość** jest związana z wizją naszej idealnej przyszłości, w której realizujemy swoje najwyższe wartości. Do poziomu tego odnoszą się pytania typu: *Po co żyję? Jaka rolę mam do spełnienia w moim życiu? Jaki sens ma moje istnienie? Czego większego ode mnie jestem częścią? Czym jest wszechświat jako całość i jakie jest w nim moje miejsce?*

---

<sup>41</sup> R. Dilts, *Changing relief system with NLP*, Cupertino 1990: Meta Publications, s. 210.

<sup>42</sup> B.K. Peczeko, dz.cyt., s. 355.

<sup>43</sup> P. Shutz, H. Jelem, *Dossier of the EANLPt working group*, Vienna 1999: EANLPt, s. 181.

<sup>44</sup> T. James, W. Woodsmall, *Time line therapy and the basis of personality*, Cupertino 1988: Meta Publications, s. 155.

<sup>45</sup> I. McDermont, J. O'Connor, *NLP and health*, London, San Francisco 1996: Thorsons, s. 17.

<sup>46</sup> P. Shutz, H. Jelem, dz.cyt., s. 82.

Z punktu widzenia prezentowanego modelu, poziom ten określa także kontekst naszego życia i działania, lecz jest o wiele szerszy od tego środowiska, które stanowi poziom pierwszy, znajdujący się u podstawy schematu. W przeciwieństwie do tamtego, odnosi się do środowiska, które nie jest opisywane w kategoriach fizykalnych. W wymiarze biologicznym odpowiednikiem poziomu duchowości jest układ immunologiczny<sup>47</sup>.

Medycyna pastoralna zatem oprócz poziomu psychicznego osoby zakłada jako najbardziej istotny poziom duchowości. Jest on bowiem przedmiotem oddziaływań duszpasterskich. Łączy się on jednak integralnie z pozostałymi poziomami funkcjonowania człowieka.

## ZAKOŃCZENIE

Paradygmat psychologii zdrowia jest częścią kulturowego, a nawet religijnego obszaru rzeczywistości. Stąd też nie może dziwić fakt, iż istnieje wspólne pole zainteresowań zarówno dla psychologii zdrowia, jak i medycyny pastoralnej. W myśl najczęściej przywoływanej definicji zdrowia Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) *zdrowie jest to dobry stan samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brak choroby lub niedołęstwa*. Jest to zatem definicja ujmująca zdrowie wielopłaszczyznowo, uwzględniając poza jego aspektem obiektywnym, także subiektywny wymiar, podkreślając jego dynamiczny charakter.

Współczesna medycyna pastoralna uwzględnia także najnowsze modele i paradygmaty psychologii zdrowia, aby w ich świetle pomagać ludziom w sytuacjach duszpasterskich. Dlatego też medycyna pastoralna w specjalny sposób zwraca uwagę na zdrowie duchowe (spiritual heath)<sup>48</sup>. Zdrowie duchowe dla niektórych związane jest z wierzeniami i praktykami religijnymi, dla innych z osobistymi wartościami i przekonaniami, zasadami zachowania i sposobami osiągnięcia spokoju ducha.

<sup>47</sup> B.K. Peczeko, dz.cyt., s. 356 - 357.

<sup>48</sup> Por. M. Stepulak, *Tajemnica zawodowa psychologa*, Lublin 2001: TN KUL.





Ks. Jan Zowczak  
UKSW Warszawa

## WPLYW RODZICÓW NA FUNKCJONOWANIE SZKOŁY

### WSTĘP

Nigdy dotąd rodzina nie była przedmiotem zainteresowania tak wielu dyscyplin naukowych. Proklamowanie przez ONZ oraz Stolicę Apostolską roku 1994 Międzynarodowym Rokiem Rodziny sprawiło, że problematyka rodziny wyszła poza dociekania teoretyczne warsztatów naukowych i stała się w centrum uwagi szerokiej opinii publicznej, ośrodków decydenckich polityki społecznej i ludnościowej. Stało się to okazją do wypowiedzania wielu nie zawsze zgodnych ze sobą ocen i opinii<sup>1</sup>.

Kościół głosząc prawdę o rodzinie podaną nam przez Chrystusa przyczynia się do jej uzdrowienia, a tym samym do umocnienia społeczeństwa i narodów<sup>2</sup>. Sobór Watykański II w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele stwierdza, że „szczęście osoby i społeczności ludzkiej oraz chrześcijańskiej wiąże się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej<sup>3</sup>. *Lumen Gentium*, co powtórzy Katechizm Kościoła Katolickiego, określi rodzinę jako „kościół domowy, w którym ma miejsce objawianie i właściwe urzeczywistnianie się wspólnoty ludzkiej”<sup>4</sup>. Natomiast wiążący katolików Kodeks Prawa Kanonicznego powie, że „żyjący w stanie małżeńskim, zgodnie z własnym powołaniem, mają szczególny obowiązek przyczyniać się do budowania Ludu Bożego przez małżeństwo i rodzinę”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup>S. Wierchośłowski, *Rodzina w okresie transformacji demograficznej i społeczno-ekonomicznej*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczka. Lublin 1997, s. 66.

<sup>2</sup>Cz. Drażek SJ, *Troska o rodzinę*, w: „*Horyzonty wiary*” 5(1990), s. 35.

<sup>3</sup>Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele* 47.

<sup>4</sup>*Katechizm Kościoła Katolickiego* nr 2204, Poznań 1994, s. 503.

<sup>5</sup>*Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 226 par. 1., Poznań 1984 s. 112.

Rodzina będąc wspólnotą wywiera istotny wpływ na wielką społeczność jaką jest rodzina ludzka. Jej rola nie ogranicza się jedynie do wzbogacenia społeczności ludzkiej nowymi członkami, ale polega na wpływaniu na życie społeczne przez wychowanie i inicjowanie działań. Wiąże się to z funkcją rodziny jako środowiska świętego i uświęcającego. Autentyzm życia przyczyniający się do uświęcenia świata jest spełnieniem posłannictwa apostołskiego spoczywającego na rodzinie<sup>6</sup>.

Rodzina jest pierwszą wspólnotą wychowującą. Z prawem do życia i rozwoju fundamentalnym i ściśle z nimi związanym jest prawo rodziców do wychowania dziecka. Prawo, to jak przypomina Jan Paweł II, jest dane przez Stwórcę, a zatem społeczeństwo nie może bezkarnie ingerować w życie rodziny, ponieważ rodzina jest podmiotem wszelkich działań, zaś społeczeństwo przez różne nakazy czy zakazy może spełniać jedynie rolę pomocniczą<sup>7</sup>.

Prawo rodziców „pierwszych i głównych wychowawców”<sup>8</sup> z tytułu rodzicielstwa ma charakter przyrodzony i stanowi najlepszy sposób zapewnienia harmonijnego wychowania z racji naturalnego charakteru stosunków łączących rodziców z dziećmi oraz z racji klimatu uczuciowego i bezpieczeństwa jakie winni tworzyć rodzice<sup>9</sup>. W swoich staraniach wychowawczych rodzice otrzymują pomoc ze strony różnych instytucji, żadna z nich jednak nie może ich zastąpić i dlatego obowiązek ten należy nazwać niezbywalnym; rodzice nie mogą zrezygnować na rzecz kogokolwiek ze swoich zadań wychowawczych<sup>10</sup>. Demokratyzacja życia domaga się większego zwrócenia uwagi na fakt prawa rodziców do wychowania dzieci, ale i na ich obowiązki wychowawcze<sup>11</sup>. Wychowanie jest „rodzeniem” w znaczeniu duchowym<sup>12</sup>.

Autorytet rodziców i ich prawo były zawsze uznawane i szanowane. Odpowiedzią pozostawało poważanie i posłuszeństwo, cześć i szacunek. Widziano w tym wypełnienie woli Boga zawartej w 4 przykazaniu Dekalogu. Dzisiaj, jak łatwo zauważyć, często eksponuje się raczej prawa dziecka. Należy też odnotować głosy próbujące zakwestionować prawa rodziców do

---

<sup>6</sup> J. Szpet, *Prawa i obowiązki rodziców w szkole*, Płock 1996, s. 4.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 17, Poznań 1994, s. 3n.

<sup>8</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele* 52, Sobór Watykański II, *Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim* 3, Jan Paweł II, *Catechesi Tradendae* 68, Jan Paweł II, *Familiaris Consortio* 40.

<sup>9</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele* 52.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Familiaris Consortio* 36.

<sup>11</sup> J. Szpet, *Wartości chrześcijańskie w wychowaniu do demokracji*, w: *O edukacyjnych aspektach demokracji*, Leszno 1993, s. 62-67.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin*, 16, Poznań 1994.



wychowania dziecka i wyboru w tym procesie kierunku zgodnego z ich oczekiwaniami. Prawa rodziców wynikają z faktu, że są rodzicami. Określają je także liczne akty prawne. Warto zauważyć, że wiele z nich n ogół nie trafia do rodziców. Zamieszczane zwykle w Dziennikach Urzędowych lub w formie zarządzeń trafiają do władz szkół i placówek oświatowych. Rodzice często nie wiedzą o przysługujących im uprawnieniach, a zobowiązanie czy brak wiary w skuteczność prawa powoduje zniechęcenie do korzystania z nich.

## 1. PODSTAWA PRAWNA

Prawa rodziców posiadają odpowiednie gwarancje prawne zarówno w prawie państwowym, jak i w ratyfikowanych przez Polskę dokumentach prawa międzynarodowego. Określają je także dokumenty Kościoła. Uzasadnione wydaje się zwrócić uwagę, także w kontekście tematu przedłożenia, na same sformułowania. Prawodawstwo cywilne na plan pierwszy wysuwa prawo, kościelne - obowiązek.

Prawo - ogół przepisów, norm prawnych regulujących stosunki między ludźmi danej społeczności, określających zasady ich postępowania lub zawierających zakazy, których naruszenie zagrożone jest karą. Uprawnienia przysługujące osobie fizycznej lub prawnej; słuszne roszczenie, przywilej. W tym kontekście mówi się o prawach rodzicielskich.

Obowiązek - konieczność zrobienia czegoś wynikająca z nakazu wewnętrznego (moralnego), administracyjnego, prawnego; to co ktoś musi zrobić powodowany tą koniecznością; powinność zobowiązanie<sup>13</sup>.

Obowiązująca w Polsce Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997r. zawiera jedynie stwierdzenia: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. Ograniczenie lub pozbawienie praw rodzicielskich może nastąpić tylko w przypadkach określonych w ustawie i tylko na podstawie prawomocnego orzeczenia sądu”<sup>14</sup>; „Państwo w swojej polityce społecznej i gospodarczej uwzględnia dobro rodziny. Rodziny znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej, zwłaszcza wielodzietne i niepełne, mają prawo do szczególnej pomocy ze strony władz publicznych. Matka przed i po urodzeniu dziecka ma prawo do szczególnej pomocy władz publicznych, której zakres określa ustawa”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Zob. *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1979 s. 419 i 912-913.

<sup>14</sup> *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, art. 48, Warszawa 1997 r.

<sup>15</sup> Tamże, art. 71.



Prawo rodziców do wychowania dzieci i obowiązek jego podjęcia wymaga prawa do poszanowania władzy rodzicielskiej. Osobno wymieniają je dokumenty prawa międzynarodowego ratyfikowane przez Polskę i do których przestrzegania Polska jako sygnatariusz ich jest zobowiązana oraz polskie akty prawne.

Zapis Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r. głosi: „Państwa - Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewniania swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem<sup>16</sup>”. Zapis ten ratyfikowany został przez Polskę w roku 1977.

W decyzjach Komisji Praw Człowieka oraz Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu podkreśla się, że powyższy przepis nakłada na państwo obowiązek respektowania praw rodziców do wychowania dziecka zgodnie z ich przekonaniem nie tylko w szkołach prywatnych, ale i publicznych.

Państwo Polskie ratyfikując Konwencję o Prawach Dziecka z 1989 r. zobowiązało się do respektowania „praw i obowiązków rodziców oraz tam, gdzie jest to stosowne, opiekunów prawnych, odnośnie do ukierunkowania dziecka, w zakresie jego praw, w sposób zgodny z rozwijającymi się zdolnościami dziecka<sup>17</sup>”, a celem „zagwarantowania i popierania praw zawartych w niniejszej Konwencji Państwa - Strony będą okazywały odpowiednią pomoc rodzicom oraz opiekunom prawnym w wykonywaniu przez nich obowiązków, związanych z wychowaniem dzieci oraz zapewniają rozwój instytucji, udogodnień i usług w zakresie opieki nad dziećmi<sup>18</sup>”.

Kodeks Prawa Kanonicznego mówi, że „w wyborze szkoły rodzice powinni mieć prawdziwą wolność. Stąd wierni mają zabiegać o to, ażeby społeczność świecka uznała tę wolność rodziców i zachowując wymogi sprawiedliwości rodzicielskiej wyposażyła jaw odpowiednie subsydia<sup>19</sup>”.

Wychowanie jest procesem złożonym. Uczestniczą w nim wychowawcy i wychowankowie. Dokumenty państwowe mówiąc o prawie pierwszeństwa rodziców do wychowania i nauczania dziecka określają je jako podstawowe. Dokumenty kościelne określają to prawo jako niezbywalne. Ma ono swój fundament w ludzkiej godności rodzicielskiej. Z rodzicami zostały zrównane osoby, które prawnie zastępują dzieciom rodziców niezdolnych do wychowania. Dokumenty kościelne przybliżają

---

<sup>16</sup> *Międzynarodowy Pakt Praw Człowieka*, Nowy Jork, 19.12.1966, art. 18.4

<sup>17</sup> *Konwencja o Prawach Dziecka*, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. Dz. U. z 23 grudnia 1991 r. Nr 120, poz. 526, art. 14.2.

<sup>18</sup> Tamże, art. 18.2

<sup>19</sup> KPK kan.797.

racje takowego stanowiska i ukazują działania państwa jako pomocnicze w stosunku do działań rodziców. Do pierwszych należy: ukazywanie rzeczywistych wartości, stwarzanie warunków, aby były one osiągalne, świadczenie pomocy w ich przyswajaniu oraz ochrona wychowywanych przed wartościami pozornymi lub fałszywymi.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10.12.1948 r. stwierdza, że „rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa oraz jest uprawniona do ochrony ze strony społeczeństwa i państwa” (art. 16.3), a „rodzice mają prawo pierwszeństwa w wyborze nauczania, które ma być dane ich dzieciom”<sup>20</sup>.

Poszanowanie tego prawa zapewnia Protokół Pierwszy do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 20.03.1952 r. (ratyfikowany 8.04.1994 r.): „Nikt nie będzie pozbawiony prawa do nauki. W wykonywaniu wszelkich funkcji w dziedzinie wychowania i nauczania Państwo będzie szanowało prawa rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi”<sup>21</sup> Uszczegóławia to prawo polskie w ustawie o Systemie Oświaty z 7.09.1991 r.: „System Oświaty zapewnia w szczególności: wspomaganie przez szkołę wychowawczej roli rodziny”<sup>22</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego pierwszeństwo rodziców do wychowania i nauczania dzieci określił jako bardzo poważny obowiązek. Mówiąc o obowiązkach i prawach wiernych świeckich stwierdzi: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazaną przez Kościół”<sup>23</sup>. Stwierdzi też dalej, że „rodzice przed innymi mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego. Podobny obowiązek spoczywa na tych, którzy zastępują rodziców oraz na chrzestnych”<sup>24</sup> i „rodzice oraz ci, którzy ich zastępują, mają obowiązek i zarazem prawo wychowania potomstwa. Rodzice katolicycy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci”<sup>25</sup>. W stwierdzeniach tych pobrzmiewa echo Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II, która w artykule 3 mówi:

<sup>20</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 26.3.

<sup>21</sup> Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, art. 2.

<sup>22</sup> Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty (tekst jednolity: Dz.U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572), art. 12.

<sup>23</sup> KPK kan. 226 §2.

<sup>24</sup> KPK kan. 774 §2

<sup>25</sup> KPK kan. 793 §1



„Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, 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. (...) Obowiązek wychowania ciążyący w pierwszym rzędzie na rodzinie potrzebuje całej społeczności”<sup>26</sup>. Powtórzy to Karta Praw Rodziny: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”<sup>27</sup>.

Jan Paweł II prawo - obowiązek rodziców do wychowania widzi jako konsekwencję przekazywania życia, a jego podstawą jest miłość łącząca rodziców i dzieci. „Prawo - obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez innych zawłaszczony”<sup>28</sup>.

Prawo rodziców do wychowania religijnego i moralnego dzieci obejmuje więc system edukacji szkolnej. Konsekwencją tego są prawa rodziców do: 1) zakładania własnych szkół lub posyłania dzieci do szkół prywatnych (prowadzonych przez instytucje społeczne, kościelne lub osoby prywatne), w których uczniowie otrzymują wychowanie w takim systemie wartości, który odpowiada przekonaniom rodziców; 2) wyrażania swojej woli co do tego, aby ich dzieci mogły pobierać naukę religii w szkołach publicznych na zasadzie pełnej dobrowolności. W tym kontekście Sobór Watykański II skierował do rodziców następujące słowa: „Rodzicom zaś Kościół przypomina poważną ciążącą na nich powinność wydawania wszelkich decyzji, a także domagania się, aby ich dzieci mogły korzystać z owych pomocy i aby czyniły postępy w formacji chrześcijańskiej harmonijnie z formacją świecką”<sup>29</sup>. Nauczanie religii w szkołach publicznych jest więc przejawem poszanowania praw wolnościowych rodziców<sup>30</sup>.

Na uwagę zasługuje w tym względzie Soborowa Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim, gdzie stwierdzono, że „Kościół pochwała te władze i państwa, które uwzględniając pluralizm dzisiejszego społeczeństwa i szanując należną wolność religijną pomagają rodzinom, aby wychowanie

---

<sup>26</sup> Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, art. 3.

<sup>27</sup> Karta Praw Rodziny, art. 5

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Catechesi Tradendae* 68, Jan Paweł II, *Familiaris Consortio* 36.

<sup>29</sup> Deklaracja o wychowaniu..., art. 7.

<sup>30</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993 s. 105

dzieci we wszystkich szkołach mogło odbywać się zgodnie z własnymi zasadami moralnymi i religijnymi tych rodzin"<sup>31</sup>. Bardziej stanowczo to prawo określa adhortacja *Familiaris consortio* Jana Pawła II: „Prawo rodziców do wyboru wychowania zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą winno być bezwzględnie zabezpieczone. Państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodziny mogły prawidłowo wypełnić swe zadanie wychowawcze. (...) Pomoc powinna być proporcjonalna do niewystarczalności rodziny"<sup>32</sup>, czy Karta Praw Rodziny: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi i moralnymi, z uwzględnieniem tradycji kulturalnych rodziny, które sprzyjają dobru i godności dziecka; winni także otrzymywać od społeczeństwa odpowiednią pomoc i wsparcie konieczne do wypełnienia roli wychowawców"<sup>33</sup>, „naruszane są prawa rodziców, gdy państwo narzuca obowiązkowy system wychowania, z którego zostaje usunięta całkowicie formacja religijna"<sup>34</sup>.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28.07.1993 r. stanowi: „Uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz zasadę tolerancji Państwo gwarantuje, że szkoły publiczne podstawowe i ponadpodstawowe oraz przedszkola, prowadzone przez organy administracji państwowej i samorządowej, organizują zgodnie z wolą zainteresowanych naukę religii w ramach planu zajęć szkolnych i przedszkolnych"<sup>35</sup>.

W obecnej chwili prawo to gwarantuje ustawa o systemie oświaty gdzie stwierdza się, „uznając prawo rodziców do religijnego wychowania dzieci, szkoły publiczne podstawowe organizują naukę religii na życzenie rodziców, szkoły publiczne ponadpodstawowe - na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów; po osiągnięciu pełnoletności o pobieraniu nauki religii decydują uczniowie"<sup>36</sup> oraz rozporządzenie wykonawcze Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14.04.1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych.

<sup>31</sup> *Deklaracja o wychowaniu...*, art. 7.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Familiaris Consortio* 40.

<sup>33</sup> *Karta Praw Rodziny*, art. 5a

<sup>34</sup> Tamże, art. 5d

<sup>35</sup> *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, art 12.

<sup>36</sup> *Konkordat...*, art. 12.1



## 2. AKTUALNE MOŻLIWOŚCI W WARUNKACH POLSKIEJ SZKOŁY

Rodzina i szkoła to dwa środowiska wychowawcze, pomiędzy którymi powinna istnieć świadoma, planowa i celowo zorganizowana współpraca. Odbywa się ona w zakresie nauczania, wychowania i profilaktyki. Porozumienie rodziców i wychowawcy musi pozostawać przedmiotem szczególnej troski.

W aktualnej rzeczywistości polskiej szkoły można się spotkać zarówno z tradycyjnymi jak i nowatorskimi formami współpracy nauczycieli z rodzicami.

Tradycyjnymi formami współpracy rodziców z nauczycielami są przede wszystkim spotkania zbiorowe, zwane popularnie wywiadówkami. Odbywają się one systematycznie, dwa – trzy razy w semestrze. Podczas tych spotkań, głównie wychowawcy zabierają głos. Rodzice zaś najczęściej przyjmują rolę biernych odbiorców informacji. Dla wielu rodziców taka oficjalna wywiadówka „załatwia wszystko”. Jest formą, która w ich mniemaniu pozwala poznać sytuację wychowawczą w klasie i wpłynąć na jej poprawę lub poczynić kroki zmierzające do tego celu. Rodzic na zebraniu zostaje zaznajomiony ze sprawami organizacyjnymi szkoły, klasy, osiągnięciami uczniów ich wynikami nauczania, zachowania, frekwencji, absencji, trudnościami zaistniałymi w toku edukacji, wychowania itp.<sup>37</sup>.

Obecnie wychowawcy preferują innowacje w samej organizacji zebrania, co nie pozostaje bez wpływu na frekwencję rodziców, a co za tym idzie, na sytuację wychowawczą ich dzieci. Tak np. zaproszenia na zebrania w formie ozdobnych, imiennych kart są oznaką szacunku i motywują rodziców do współpracy. Nowością jest sprzyjająca atmosfera, którą należy tworzyć chociażby przez: umożliwienie zdjęcia ubrań wierzchnich, ustawienie stolików w kształcie litery „U” lub „O”, czy podanie „herbatki”. Obie strony przybliżą się do siebie jeszcze bardziej dzięki powiedzeniu kilku słów na swój temat (np. na pierwszych spotkaniach). Podobne zabiegi wywołują u rodziców poczucie wspólnoty i chęć wspierania szkoły oraz poszczególnych uczniów na różnych płaszczyznach. Omawianym spotkaniom powinny towarzyszyć: ekspozycje prac i osiągnięć uczniów, wystawy plastyczne, techniczne, prezentacje zeszytów ćwiczeń, nowych podręczników, bibliografii pedagogicznych itp. Wszystkie wymienione elementy po scaleniu będą miały ogromny wpływ na poprawę sytuacji uczniów.

---

<sup>37</sup>Zob. M. Magdziarz, *Karta praw i obowiązków rodziców*, w: „*Dyrektor Szkoły Europejskiej*” 1999 nr 12.



Kolejną tradycyjną formą współpracy nauczycieli z rodzicami są spotkania poświęcone pedagogizacji rodziców. Ich celem jest przekazanie rodzicom elementów wiedzy z zakresu pedagogiki, psychologii, socjologii czy bhp, niezbędnych do sprawowania właściwej opieki nad dzieckiem. Podczas spotkań są referowane i następnie dyskutowane tematy dotyczące bezpośrednio uczniów oraz konkretnych sytuacji szkolnych. Na podobne spotkania wychowawca przygotowuje się z pomocą pedagoga, psychologa, prawnika, policjanta, przedstawicieli resortu zdrowia, nauki, kultury, i innych. Ta forma współpracy jest na tyle efektywna w poprawie sytuacji wychowawczej uczniów, na ile jest efektywna pedagogizacja rodziców.

Poza tym występują również spotkania okazjonalne, które należy porównać do swoistego rodzaju świąt. Podczas nich pojawia się okazja do zaprezentowania się dzieci w swobodniejszej i przyjemniejszej roli np. bohaterów inscenizacji, przedstawień, pokazów, konkursów, zawodów sportowych, aukcji twórczości, a więc wykazania się swoimi zdolnościami i umiejętnościami w bezpośredniej obecności rodziców. Profesjonalna organizacja takich spotkań może dać również rezultaty wychowawcze. Sam fakt odbywania się otwartych imprez okolicznościowych na terenie szkoły i poza nią urozmaica współpracę wychowawcy z rodzicami. Używa ona w miłą serdeczną atmosferę. Rodzice uczestniczą ponadto w festynach, aukcjach, mitingach itp. Spotkania okazjonalne utrwalane są często na zdjęciach (kronika klasowa), które przypominają ważne i niezapomniane chwile, wpływające pozytywnie na sytuację wychowawczą.

Kolejną formą są spotkania integracyjne, które w dużym stopniu angażują rodziców i wychowawców. Występują oni jako współorganizatorzy i opiekunowie autokarowych wycieczek klasowych, zielonych szkół, biwaków, ognisk, wyjazdów do muzeów, galerii, teatrów itp. Czasami zdarza się, że rodzice oprócz ponoszenia kosztów za własne dzieci, wspomagają materialnie również innych uczniów. Omawiane przejawy współpracy pozwalają na większą swobodę, aformalność i otwartość. Ułatwiają też poznanie się uczestników w sytuacjach pozaszkolnych. Podobnie jak poprzednie, utrwalane są na fotografiach. Nie pozostają obojętne na sytuację wychowawczą klasy.

Duże możliwości wpływu rodziców na funkcjonowanie szkoły, dają również konsultacje pedagogiczne (rozmowy indywidualne, interwencyjne). Celem wspomnianych konsultacji jest przekazanie ustnej opinii o konkretnym dziecku, ze wskazaniem i zaleceniami do dalszej nauki. Ich zadaniem jest też udzielenie informacji w znaczących kwestiach, dotyczących ucznia i jego zachowania oraz funkcjonowania zarówno w szkole jak i w domu. Ograniczanie się wychowawcy do zgłoszenia zastrzeżeń i żądania interwencji jest zwykle postrzegane przez rodziców jako





przejaw bezradności lub chęci zrzucenia całej odpowiedzialności za sposób funkcjonowania dziecka w szkole na ich barki.

Współpraca taka powinna nastąpić w odpowiednim miejscu, czasie, atmosferze. Powinna ponadto przebiegać na zasadzie rozmowy, umiejętnego zadawania pytań, unikania krytycznych ocen, pouczeń, moralizowania, podkreślania swojego autorytetu i kompetencji. Należy skoncentrować się na problemie, opisie faktycznych zachowań, sytuacji wychowawczej i znalezieniu konkretnych rozwiązań.

W tym kontekście należy zauważyć możliwości jakie dają spotkania z udziałem eksperta. Taką formę współpracy wychowawca organizuje wtedy, gdy potrzebuje wsparcia autorytetu specjalisty. Są sytuacje, kiedy rodzice kwestionują słuszność postępowania wychowawcy i przedstawiają roszczenia wobec szkoły. W danych okolicznościach istnieje konieczność wykorzystania pomocy eksperta lub też kierowania do poradni psychologicznej (np. w sytuacjach dysleksji czy nadpobudliwości psychomotorycznej).

Z kolei celem wizyt domowych wychowawcy jest zwykle dokładniejsze, głębsze poznanie ucznia, zaobserwowanie jego zachowania w środowisku rodzinnym, przyjrzenie się warunkom w jakich żyje dziecko, uzyskanie orientacji w sytuacji rodzinnej i wzajemnych relacjach między poszczególnymi jej członkami itp. Dodatkową przesłanką do odwiedzin domowych może być chęć przeprowadzenia z rodzicami rozmowy o problemach szkolnych dziecka w warunkach, w których domownicy będą czuli się bezpiecznie i swobodnie. W Polsce forma ta jest wykorzystywana rzadko. W niektórych krajach np. w Australii należy do obowiązkowych i rutynowych elementów pracy wychowawczej, podobnie jak w USA. Wizyty domowe mają duży wpływ na sytuację wychowawczą wówczas, gdy inicjatywa wychodzi ze strony rodziców, a wychowawca okazuje gotowość jej podjęcia.

Szczególne możliwości w omawianej kwestii wpływu rodziców na funkcjonowanie szkoły dostarczają spotkania trójstronne: nauczyciel – uczeń – rodzic. Najczęstszym, bezpośrednim powodem wykorzystania w/w formy współpracy (aranżowania takich spotkań) są poważne przewinienia, o których wychowawca chce powiadomić opiekunów. Dlatego też, uczniowie rzadko cieszą się, gdy wychowawca prosi, by przyszli na rozmowę razem z rodzicami. Choć taka sytuacja jest bardzo stresująca, może w efekcie okazać się korzystna. Głównym celem konfrontacji nie jest ukaranie dziecka, lecz wyjaśnienie okoliczności i motywów jego postępowania, uświadomienie mu skutków czynu oraz zapobieżenie pojawianiu się takich zachowań w przyszłości. Dodatkowym zadaniem wychowawcy jest złagodzenie reakcji rodziców, zwłaszcza jeśli ma on podstawy by przypuszczać, że kara, którą wymierzy dziecku, może być

surowa. Innym celem rozmów trójstronnych jest dopomożenie dziecku w podjęciu decyzji, najczęściej dotyczącej dalszej drogi kształcenia. Spotkania takie bywają również inicjowane przez samych rodziców, zaniepokojonych o swoje dziecko i poszukujących pomocy u wychowawcy (najczęściej są to interwencje podejmowane w obronie dziecka krzywdzonego przez rówieśników). Jest to ostatnio coraz częstsze zjawisko w polskich szkołach, nagłaśniane również w mediach<sup>38</sup>.

Wspomniana forma jest znakomitą okazją do tego, by kształtować w dzieciach poczucie odpowiedzialności za swoją edukację, wzmacniać ich poczucie wpływu na osiągnięcia szkolne oraz uczyć kontrolowania i monitorowania swoich postępów, co w efekcie powinno prowadzić do większej systematyczności i lepszych wyników w pracy. Rozmowy trójstronne mogą pomóc rodzicom w zrozumieniu trudności z jakimi borykają się ich dzieci oraz udzieleniu skutecznej pomocy.

Kontakty korespondencyjne (pisemne relacje, dzienniczki ucznia), wymagają inicjatywy przede wszystkim od nauczycieli, ale stwarzają szczególne możliwości pełniejszej wiedzy o postępach edukacyjnych dziecka samym rodzicom. Taka współpraca polega na pisemnym porozumiewaniu się w sprawach pilnych. Listy przeznaczone są zwykle dla rodziców, z którymi kontakt jest niemożliwy lub znacznie utrudniony.

Do komunikowania się z rodzicami może być również wykorzystywany dzienniczek ucznia, zawierający wszystkie istotne informacje i uwagi. Pisemne relacje: o wynikach w nauce, zachowaniu i frekwencji dziecka oraz powiadomienia o pilnych sprawach są dla opiekunów sygnałem, że powinni częściej odwiedzać szkołę. Omawiany rodzaj współpracy jest skuteczny tylko wtedy, gdy przekaz zostaje odwzajemniony<sup>39</sup>.

Są też przypadkowe spotkania. Spotkania takie nigdy nie są zaplanowane. Cechują je: spontaniczność, dowolność miejsca i odmienność atmosfery. Może do nich dojść na ulicy, w sklepie, w autobusie. Zdarza się, że mimo swej przypadkowości, niektóre skutecznie wpływają na poprawę sytuacji wychowawczej dziecka.

Rozmowy telefoniczne to forma szybkiego komunikowania się w sprawach ważnych: nagle zaistniałych sytuacjach, przypadkach losowych, braku postępów w nauce, niepokojących zachowaniach, wagarach itp.

<sup>38</sup> Zob. M. Babich, *Jak współpracować z rodzicami "trudnych" uczniów?* WSiP, Warszawa 2002

<sup>39</sup> Zob. W. Kojs, *Procesy komunikacyjne w szkole*, Katowice 2001.



Zajęcia otwarte stanowią rodzaj indywidualnych konsultacji pedagogicznych, opartych na udziale rodzica w zajęciach otwartych (podobnie jak w omówionych wcześniej zajęciach pokazowych)<sup>40</sup>.

Z kolei dyżur wychowawcy wiąże się z wyznaczeniem przez niego (raz w tygodniu) czasu na kontaktowanie się z rodzicami. Rodzice, jeśli odczuwają taką potrzebę, mogą spotkać się z wychowawcą podczas ustalonego dyżuru. Najlepiej wykorzystywać w tym celu czas uniwersalny (tzn. w godzinach poza pracą nauczyciela i rodziców). Dyżur opiekuna klasy jest korzystną i skuteczną formą współpracy, zwłaszcza, że pozostaje on do wyłącznej dyspozycji rodzica.

Niezmiernie istotną formą współdziałania nauczycieli i rodziców jest świadczenie sobie wzajemnych usług. Przejawia się to w wykonywaniu konkretnych zadań czy prac społecznie użytecznych na korzyść uczniów, nauczycieli i rodziców (np. zaangażowanie w przygotowanie pomocy dydaktycznych, uroczystości klasowych, wyposażanie pracowni). Najczęściej jest to pomoc w przygotowaniu wycieczek szkolnych, najrzadziej w przygotowaniu lekcji<sup>41</sup>.

Współdziałanie rodziców w życiu klasy i szkoły w zwyczajny sposób objawia się poprzez Trójki Klasowe Rodziców oraz pracę Rady Rodziców. Ma ono miejsce w przypadku działalności Rady Rodziców, Trójki Klasowej Rodziców, współdziałaniu rodziców w pracy dydaktyczno-wychowawczej, organizowaniu czasu wolnego, pomocy rodziców w pozyskiwaniu pozabudżetowych środków finansowych, bezpłatnym wykonywaniu usług. Współdziałanie rodziców w pracy dydaktyczno-wychowawczej wymaga zapoznania ich z programem wychowawczym. Ułatwi to wypełnianie przez nich funkcji opiekuńczej, podnoszenie poziomu wiedzy pedagogicznej i umiejętności wychowawczych, wyrabianie poczucia odpowiedzialności za prawidłowy rozwój własnych dzieci, współtworzenie coraz korzystniejszych warunków dla organizacji procesów dydaktycznych i wychowawczych. Różnorodna współpraca jest korzystna, gdy rodzice czują się współgospodarzami szkoły i wspomagają placówkę w pozyskiwaniu środków niezbędnych do właściwego jej funkcjonowania.

Oprócz tradycyjnych form współpracy, współczesna rzeczywistość szkolna stwarza również możliwości wykorzystania nowatorskich form współpracy rodziny i szkoły. Takie możliwości daje np. poczta elektroniczna. Poprawa sytuacji wychowawczej jest ściśle związana z szybką wymianą informacji o dziecku między wychowawcą i rodzicami. Podjęcie stra-

---

<sup>40</sup> Por. H. Dębska: *Dlaczego organizuję lekcje otwarte dla rodziców?*, w: „Doradca” 2003 nr 36

<sup>41</sup> Zob. M. Gutek, *Inny rodzaj współpracy z rodzicami*, w: „Wychowanie na co dzień” 2001 nr 1-2.

tegi oddziaływania wychowawczego rokuje szansę powodzenia tylko wtedy, kiedy weźmiemy pod uwagę warunki rodzinne oraz osiągnięcia i problemy ucznia. Współczesna technika znacznie ułatwiła i przyspieszyła przekazywanie wiadomości o dziecku pomiędzy opiekunami. Rozwój technologii komórkowej sprawił, że poinformowanie rodziców o nieobecności ucznia w szkole, czy jego niewłaściwym zachowaniu może nastąpić w sposób natychmiastowy, w dowolnym czasie. Takie rozwiązanie zażegnało problem nieobecności rodzica w domu, co niejednokrotnie miało miejsce w przypadku korzystania z telefonu stacjonarnego.

Udzielanie obszerniejszych informacji o dziecku może następować bardzo szybko z pomocą Internetu. Korzystną dla wychowawców i rodziców usługą internetową są tzw. strony WWW. Klasowa strona internetowa pozwala nauczycielowi na bieżąco prowadzić dzienniczki ocen uczniów, zeszyty uwag, omawiać stan czytelnictwa, udostępniać wszelkie inne informacje o dziecku i życiu szkoły. Ponadto, rodzice w ten sposób mogą poznać katalog biblioteki szkolnej, terminy wycieczek i imprez klasowych. Zakładając, że rodzice posiadają komputer z dostępem do Internetu, należy mieć przeświadczenie, że utrzymają dobry kontakt z wychowawcą i będą w stanie kontrolować osiągnięcia i trudności dziecka. Współpraca wychowawcy z rodzicami wymaga ciągłego dialogu. Rodzice i nauczyciele pozostają dla siebie wzajemnie podstawowym źródłem informacji o dziecku. Nie zawsze jednak mogą bezpośrednio służyć spostrzeżeniami i radami. Dotychczas, w podobnych okolicznościach, wykorzystywano telefony. W epoce komputerów i Internetu opiekunowie mają do dyspozycji rozmowy "na czacie". Umożliwiają one bezpośrednio, szybkie komunikowanie się nawet kilku rozmówców. Wymieniony sposób współpracy rodziców i wychowawców ułatwia obustronny przepływ informacji do tego stopnia, że w dużej mierze może zastąpić tradycyjne zebrania klasowe.

Rozpowszechnianie się w Polsce nowoczesnych technologii porozumiewania napotyka wiele barier. Najtrudniejszą do przezwyciężenia jest bariera ekonomiczna. To, co w krajach bogatych stało się standardem, dla wielu polskich rodzin pozostaje nadal niedostępne. Nie w pełni wykorzystaną formą wpływu rodziców na funkcjonowanie szkoły pozostaje wciąż współtworzenie dokumentacji szkoły. Szkolny program wychowawczy musi pozostawać w zgodzie z Konstytucją<sup>42</sup> mówiącą o prawie rodziców do wychowania, nauczania moralnego i religijnego. Rodzice mogą część uprawnień przekazywać szkole w formie akceptacji dla jej programu wychowawczego. Potwierdza to ustawa o systemie oświaty: "System oświaty zapewnia w szczególności wspomaganie przez szkołę

<sup>42</sup> *Konstytucja...*, art. 53 ust. 3.



wychowawczej roli rodziny<sup>43</sup>. Z zapisów tych wynika, że nauczyciele powinni wspierać rodzinę w zakresie wychowania i spełniania jej obowiązków wobec dziecka. Szkoła ma być miejscem, gdzie rodzice znajdują kompetentną pomoc dla swoich działań. Rodzice są partnerami w pracy wychowawczej i tak należy ich postrzegać. Powinni znać swoje prawa i przywileje w danym zakresie, co stanowi punkt wyjścia do podjęcia przez nich współpracy (uważanej za nowatorską) w obszarze profilaktyki i wychowania. Mogą to czynić współtworząc dokumenty regulujące pracę szkoły: statut, szkolny program wychowawczy, klasowy program wychowawczy, harmonogram i tematykę spotkań klasowych i szkoleniowych<sup>44</sup>.

Trzeba do tego dodać jeszcze zespoły planujące to forma współpracy wynikająca z potrzeby rozwiązywania problemów takich jak np. agresja, narkotyki, alkohol. Tworzone są w celu pomagania nauczycielom w opracowywaniu planu (dla klasy, kilku klas lub szkoły) pracy wychowawczej, obejmującego obszar zaistniałego problemu. Mogą to być projekty edukacyjne, działania profilaktyczne itp.

### 3. SOCJOLOGICZNA WERYFIKACJA

Rodzi się pytanie w jakim zakresie scharakteryzowane powyżej płaszczyzny możliwej współpracy rodziny i szkoły są wypełniane pozytywną treścią wspólnych przedsięwzięć wychowawczo-dydaktycznych, podejmowanych w warunkach polskiej szkoły. Częściową odpowiedź na to pytanie dać mogą badania socjologiczne, prowadzone na reprezentatywnej grupie nauczycieli. Takie badania były prowadzone przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

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>45</sup>.

Z przeprowadzonych badań wynika, iż na prawidłowe funkcjonowanie szkoły istotny wpływ mają rodzice uczniów. Pytaliśmy więc nauczycieli o to, czy ich zdaniem wpływ rodziców na pracę szkoły winien być większy niż obecnie, taki sam czy mniejszy. Wybraliśmy dziesięć pól,

---

<sup>43</sup> Ustawa z dnia 7 września 1991r. o systemie oświaty (tekst jednolity: Dz.U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572).

<sup>44</sup> A. Głowacki, G. Jędrka, *Budujemy ciekawy program wychowawczy*. Kraków 2001

<sup>45</sup> Zob. J. Zowczak, *Wartości społeczne i osobowe nauczycieli*, w: „Seaculum Christianum”, (1)2005.

## Wpływ rodziców na funkcjonowanie szkoły

które mogą być potencjalnym miejscem krzyżowania się aktywności personelu szkół i rodziców. Tabela 1. przedstawia wyniki tej ankiety.

**Tabela 1. Wpływ rodziców na funkcjonowanie szkoły**

Wpływ rodziców na funkcjonowanie szkoły												
	Wpływ rodziców na funkcjonowanie szkoły powinien być:											
	Większy niż obecnie		Taki sam jak obecnie		Mniejszy niż obecnie		Trudno powiedzieć		Brak odp.		Razem	
Ważne decyzje finansowe szkoły	90	15,8	313	55,0	39	6,9	86	15,1	41	7,2	569	100,0
Wybór przedmiotów nauczania i programów	47	8,3	312	54,8	71	12,5	89	15,6	50	8,8	569	100,0
Dobór zajęć Rozalekcyjnych	18 2	32,0	292	51,3	15	2,6	37	6,5	43	7,6	569	100,0
Organizację imprez i wycieczek szkolnych	24 3	42,7	259	45,5	15	2,6	15	2,6	37	6,5	569	100,0
Ustalanie składki rodziców na szkołę	13 9	24,4	341	59,9	23	4,0	27	4,7	39	6,9	569	100,0
Obsadę nauczycieli	29	5,1	234	41,1	134	23,6	125	22,0	47	8,3	569	100,0
Ocenę pracy nauczycieli	31	5,4	259	45,5	125	22,0	93	16,3	61	10,7	569	100,0
Stosowane przez nauczycieli metody wychowawcze	48	8,4	275	48,3	110	19,3	90	15,8	46	8,1	569	100,0
Przekazywane przez szkołę wartości moralne	11 3	19,9	309	54,3	38	6,7	66	11,6	43	7,6	569	100,0
Rozwiązywanie pojawiających się w szkole problemów wychowawczych	34 3	60,3	139	24,4	19	3,3	29	5,1	39	6,9	569	100,0

**Źródło:** Badania własne



Z analizy danych wynika, że nauczyciele wyróżniają dwa pola wpływu rodziców na szkołę. Pierwsze zawiera sfery, które tradycyjnie zarezerwowane były dla profesjonalistów: wpływ na obsadę nauczycieli, ocenę ich pracy, stosowane metody wychowawcze, wybór przedmiotów nauczania i programów oraz przekazywane wartości moralne. Drugie pole - to obszary tradycyjnie wspólne, na których spotyka się aktywność nauczycieli i rodziców: organizacja imprez i wycieczek, ustalanie składek, dobór zajęć pozalekcyjnych, ważne decyzje finansowe szkoły, rozwiązywanie powstałych w szkole problemów wychowawczych. O ile większość respondentów zgadza się na zwiększenie wpływu rodziców na drugie pole działalności szkoły, to znacznie mniej na pierwsze. Więcej niż połowa nauczycieli uważa, że wpływ ma być taki sam jak dotąd, czyli znikomy. Znaczna grupa nauczycieli nie była w stanie ocenić, czy wpływ rodziców winien zwiększyć się, zmniejszyć czy pozostać na dotychczasowym poziomie. Dotyczyło to głównie wpływu rodziców na ocenę i obsadę nauczycieli i ich ocenę oraz wybór przedmiotów nauczania.

Pierwszy wymiar zinterpretowaliśmy właśnie jako wpływ rodziców na sfery zarezerwowane dla profesjonalistów. Drugi wymiar to wpływ na decyzje, które tradycyjnie uważane są za wspólne: rodziców i nauczycieli, dyrekcji i innych pracowników szkoły.



Ks. Jan Zowczak  
UKSW Warszawa

## RELIGIJNOŚĆ POLSKICH NAUCZYCIELI

### WSTĘP

Przedmiotem artykułu jest próba odpowiedzi na doniosłe pytania dotyczące świadomości religijnej nauczycieli, ich postaw i zachowań religijnych. Poza nielicznymi sondażami, problematyka ta nie była przedmiotem badań socjologicznych, mimo, że status społeczny zawodu nauczycielskiego jest stale obserwowany i publicznie dyskutowany<sup>1</sup>. W warunkach wzmożonej laicyzacji, jakiej podlega kultura polska w okresie powojennym, a szczególnie teraz w okresie, określanym jako transformacja systemowa, penetracja zagadnień światopoglądowych nie przyniosła rezultatów w postaci całościowych i miarodajnych opracowań. Pewną lukę w tym względzie wypełniają ostatnie badania socjologiczne Marii Sroczyńskiej<sup>2</sup> oraz Marcina Drewicza<sup>3</sup>. Wynikający z dotychczasowych badań dość niespójny obraz tej grupy zawodowej mógł być rezultatem nakładania się w świadomości nauczycieli poziomu normatywnego i mentalnego, co prowadziło w efekcie do „przeciążenia roli”<sup>4</sup>. Zmiany ustrojowe zdają się szczególnie sprzyjać uruchomieniu swoistych strategii przystosowawczych, jakie stanowią: wzmocnienie konformizmu wobec

---

<sup>1</sup>Cyt. za: J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*. Warszawa 1983, s. 87.

<sup>2</sup>Zob. M. Sroczyńska, *Kultura religijna nauczycieli. Studium socjologiczne*. Kielce 1999.

<sup>3</sup>Zob. M. Drewicz, *Etos nauczyciela liceum ogólnokształcącego we współczesnej Polsce a zasady katolickiego wychowania*, Warszawa 2003.

<sup>4</sup>Por. M. Sroczyńska, *Kultura religijna...* s. 9.

wymagań formalnych roli, wycofywanie się do mikroświata nauczyciel – uczeń lub gotowość walki w imię zagrożonych interesów<sup>5</sup>.

Przystępując do analizy postaw nauczycieli wobec religii, należy równocześnie zauważyć, iż w Polsce prowadzone są od końca lat pięćdziesiątych socjologiczne badania religijności społeczeństwa, które niezmiennie wykazują wysoki odsetek ludzi wierzących i związanych z Kościołem katolickim. Systematycznie realizowane sondaże na próbach ogólnopolskich wykazują wysokie wskaźniki autodeklaracji wiary. Badania te mają różny charakter: od w całości poświęconych problematyce religijności, po jedynie dane metryczkowe o światopoglądowej identyfikacji. Pytając o stosunek do religii OBOP stosuje swoistą kategorię łączącą przekonania, czyli wiarę religijną, z uczestnictwem w praktykach kultowych (wierzący i regularnie praktykujący; wierzący i nieregularnie praktykujący; wierzący lecz niepraktykujący; niewierzący). Procentowy rozkład odpowiedzi na pytania o autodeklarację religijną, według podanej kategoryzacji, od lat pozostaje mniej więcej na tym samym poziomie. Na próbie reprezentatywnej dla całego polskiego społeczeństwa wskaźnik wiary w grudniu 1997 roku był na poziomie 97,7% (w tym: wierzący i praktykujący regularnie 57,4, wierzący i nieregularnie praktykujący 29,4%, wierzący i niepraktykujący 10,9%, niewierzący 3,2%). Na podstawie prowadzonych systematycznie badań OBOP-u można wnioskować, iż Polska jest społeczeństwem ludzi wierzących i związanych – co wynika z pytań o identyfikację wyznaniową – z Kościołem rzymskokatolickim. W skali kraju ateści stanowią około 2 % populacji<sup>6</sup>.

Inną kategoryzację postaw wobec religii stosuje CBOS. Wskaźnikiem postawy wobec religii jest tu deklaracja uczestnictwa w praktykach. W badaniach z października 2003 ponad połowa ankietowanych (57%) deklaruje, że uczestniczy w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu, 15% - jeden lub dwa razy w miesiącu, a 19% - kilka razy w roku. Prawie co dziesiąty dorosły (9%) w ogóle nie praktykuje. W ciągu ostatnich siedemnastu lat deklaracje dotyczące częstotliwości praktyk oraz intensywności wiary pozostają stabilne. Z deklaracji respondentów wynika, że ponad połowa z nich (54%) to osoby wierzące i stosujące się do wskazań Kościoła, a ponad dwie piąte (43%) to wierzący na swój własny sposób. Za niewierzących uznaje się 2% badanych, a 1% ma trudności z samookreśleniem<sup>7</sup>. Uzyskane wskaźniki są zbieżne z danymi

---

<sup>5</sup>Por. Z. Kawka, *Strategie przystosowawcze nauczycieli w warunkach zmiany ustrojowej*, w: J. Kulpińska, A. Plichowski (red), *Strategie adaptacyjne społeczeństwa polskiego*, Łódź 1996, s. 104-117.

<sup>6</sup>M. Falkowska, red. *O stylach życia Polaków*, Warszawa 1997, s. 354.

<sup>7</sup>CBOS, *Czy Polacy spełniają oczekiwania papieża? Komunikat z badań*, Warszawa, październik 2003. Internet: <http://www.cbos.pl>.

OBOB na temat częstotliwości praktyk religijnych (rozumianych przez badających i badanych jako uczestnictwo w mszy niedzielnej).

W niniejszej analizie dotyczącej religijności nauczycieli odwołamy się do klasycznych kategorii socjologii religii, w której to w katalogu parametrów religijności wymieniany jest na pierwszym miejscu tzw. "parametr podstawowy" lub "parametr wstępny"<sup>8</sup>, nazywany również niekiedy parametrem "globalnych wyznań wiary" lub "globalnych postaw wobec wiary i religii"<sup>9</sup>. Parametr ten informuje nas w dwojaki sposób o związku jednostki z wiarą w Boga i religią: od strony pozytywnej i od strony negatywnej. W pierwszym przypadku mówi o przynależności ludzi do określonej grupy wyznaniowej, która może być rozumiana czysto formalnie, albo także jako stopień intensywności wiary. Ten aspekt niewiele daje w szczegółowych analizach religijności jednostek i zbiorowości ludzkich. W drugim zaś przypadku parametr ten informuje o tym, jak wielki odsetek ludności ochrzczonej zerwał już kontakt z wiarą i religią własnych przodków. I w tym aspekcie wskaźnik ów ma większe znaczenie w analizach przemian religijności ludzi, które następują pod wpływem różnych czynników.

W religii katolickiej kryterium negatywne obejmuje ważny chrzest lub brak deklaracji jednostki o wystąpieniu formalnym z Kościoła. Natomiast kryterium pozytywne wskazuje na poziom minimalny udziału jednostki wierzącej w praktykach religijnych, przynajmniej w tzw. "rytach przejścia"<sup>10</sup>, czyli w obowiązkowych praktykach jednorazowych.

Kryteria te zastępuje autoidentyfikacja jednostek w zakresie własnego stosunku (postawy) do wiary i religii. Pozwala ona na zorientowanie się w tym, czy badana osoba uważa siebie za człowieka wierzącego w Boga i praktykującego religijnie?. Deklaracja taka może stanowić podstawę do przeprowadzenia analizy innych wymiarów religijności badanych ludzi. Stosując np. metodę korelacji zmiennych, można zorientować się w tym, jaki jest zakres wpływu "parametru wstępnego" na pozostałe parametry religijności?

W zakresie zaś interioryzacji wiary parametr ten ułatwi uchwycenie charakteru religijności: w jakim stopniu jest ona świadoma, własna i refleksyjna, a w jakim pozostaje "kontynuacją" wiary przodków (ojców) w następnym pokoleniu (np. dzieci)?.

Parametr ten obejmuje nie tylko autoidentyfikację religijną (uważam się za głęboko wierzącego, wierzącego...), ale również samoocenę

<sup>8</sup>Zob. W. Piwowarski, *Przemiany globalnych postaw wobec religii, Religijność ludowa - ciągłość i zmiana*, Wrocław 1983, s. 181-198.

<sup>9</sup>L. Dimgemans, J. Remy, *Kryteria żywotności katolicyzmu*, w: *Ludzie-wiara-Kościół. Analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s.117.

<sup>10</sup>Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*. Warszawa 1977, s. 123.



religijności w perspektywie jej rozwoju od dzieciństwa do okresu dojrzałego oraz w zestawieniu z religijnością rodziców. Obejmuje także analizę i częstotliwość występowania określonych motywów globalnej wiary (charakter i częstotliwość występowania określonych motywów uzasadniających wiarę religijną)<sup>11</sup>.

W tym artykule analizował będę globalne postawy nauczycieli polskich. Zamieszone wyniki są rezultatem własnych ogólnopolskich badań empirycznych zrealizowanych w roku 2004. 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>12</sup>.

Problemy zawarte w niniejszym artykule odniosłem do tradycyjnego parametru religijności zwanego globalnym wyznaniem wiary, a rozumianym jako deklaracja przynależności do określonej grupy wyznaniowej. Na tej płaszczyźnie kultury religijnej umieszczam nie tylko autodeklaracje postaw wobec religii (w sferze wiary i praktyk), ale również porównanie ich z religijnością rodziców. W jej skład wchodzi także deklarowane przez respondentów funkcje wiary religijnej, doświadczenie obecności Boga oraz pomocy wiary w codziennym życiu. Piszę również o znaczeniu czynników wzmacniających lub osłabiających wiarę religijną oraz o samoocenie przemian w postawie wobec religii, w życiu osobistym respondentów.

## 1. AUTODEKLARACJE POSTAW WOBEC RELIGII

Deklaracje własnego stosunku do religii przedstawiają jedynie przybliżony obraz i chociaż pozytywne znaczenie tego kryterium jest słabe (nie informuje bowiem ono o stopniu wierności wobec religii ani o istotności więzi badanej grupy z Kościołem), to jednak dostarcza całościowej, ramowej orientacji co do zasięgu kategorii wierzących i praktykujących. Sondaż reprezentatywny pozwala na ustalenie zależności między religią a takimi zmiennymi niezależnymi, jak: płeć, wiek, wykształcenie, wykonywany zawód, miejsce zamieszkania, pochodzenie społeczne itp. „Te subiektywne samooceny religijności - pisze J. Mariański - mierzą w istocie odległość między oceną faktycznych postaw i zachowań a intuicyjnie w sposób nieokreślony przyjmowanym modelem, czy wzorcem religijności. Globalne

---

<sup>11</sup> J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*. Poznań-Warszawa 1984, s.123.

<sup>12</sup> Szczególny opis metodologii badań, dobór próby do badań oraz charakterystyka badanych nauczycieli została przedstawiona w półroczniku UKSW *Saeculum Christianum*: Patrz: J. Zowczak, *Wartości społeczne i osobowe nauczycieli*, „*Saeculum Christianum*”, (1)2005.

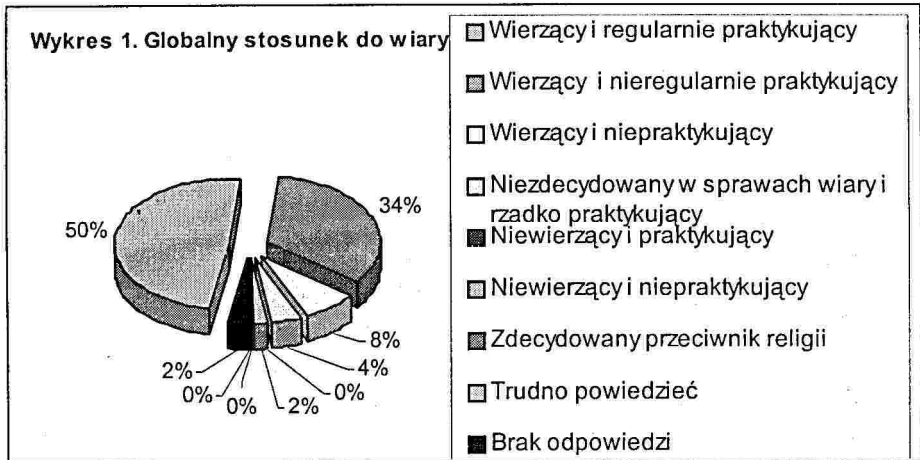
ujęcie życia religijnego zawiera ryzyko pewnych uproszczeń i niedokładności, ale jest pomocne przy odtwarzaniu wizerunku religijności społeczeństwa, spłaszczonego do pewnej średniej<sup>13</sup>.

Pod względem konfesyjnym analizowana zbiorowość nauczycieli jest w zasadzie jednorodna. Jedynie pojedyncze osoby deklarują przynależność do innego - niż rzymskokatolickie - wyznania (4,2%), natomiast 90,4% badanych identyfikuje się z katolicyzmem, określając swoją przynależność wyznaniową mianem „katolik”; przy czym 5,3% badanych nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o swoją przynależność wyznaniową.

Globalny stosunek nauczycieli do wiary i praktyk religijnych przedstawiam na wykresie 1. Grupa nauczycieli wierzących obejmuje łącznie 90,6% ankietowanych i zasadniczo pokrywa się wynikami badań ogólnopolskich dotyczących religijności Polaków, bez zróżnicowania zawodowego<sup>14</sup>. Choć grupa nauczycieli wierzących obejmuje tak duży procent badanych to jednak ich stosunek do praktyk religijnych pozostaje zróżnicowany. Dominującym zjawiskiem jest w tym zakresie selektywność (41,7%); postawy pogranicza - oscylujące wokół utrzymania lub porzucenia „substancji religii” prezentuje 4,4% respondentów. Osoby wierzące i regularnie praktykujące przeważają w środowisku wiejskim, niezdecydowani w sprawach wiary i rzadko praktykujący wśród mieszkańców dużych i mniejszych miast. Postawa niewiary (lub bliżej nieokreślona) dotyczy jedynie niewielkiego odsetka badanych. W analizowanych podgrupach zjawisko to ogranicza się praktycznie do nauczycieli miejskich.

<sup>13</sup> J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*. Warszawa 1991, s. 36.

<sup>14</sup> CBOS, *Religijność Polaków III RP – komunikat z badań*, Warszawa, marzec 1999. s. 31. Odsetek „głęboko wierzących” wynosił wówczas w Polsce 1,2%, a „wierzących” 88,0% (łącznie 95%). Należy jednak dodać, że respondentom CBOS zadawano pytanie nieco innej treści, mianowicie: *Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę...?*, gdy tymczasem w naszych badaniach wiązaliśmy autodeklarację swej religijności z praktykami religijnymi. Według J. Rusieckiego liczba nauczycieli państwowych szkół średnich, którzy są „wierzący i praktykujący”, wynosi 73,9%, jest więc podobna do wyników uzyskanych w naszych badaniach (82,5% badanych), uwzględniając łącznie dwie kategorie: Wierzący i regularnie praktykujący oraz wierzący i nieregularnie praktykujący. Natomiast uzyskana przez tego autora liczba „wierzących i niepraktykujących” (22,7%) jest nieco wyższa od uzyskanej przez nas; dotyczy to również liczby „niewierzących” (3,4%). Patrz: J. Rusiecki, *Nauczyciele okresu transformacji-próba diagnozy zawodu*. Olsztyn 1999, s. 120.



Źródło: Badania własne

Przyjrzyjmy się wpływowi niektórych cech społeczno-demograficznych na postawy respondentów wobec religii. Pomiedzy strukturą płci badanych a ich stosunkiem do religii, ujawnianym w autodeklaracjach, istnieje ścisły związek. Także w tym przypadku potwierdza się jedna z lepiej udokumentowanych prawidłowości w socjologii empirycznej, mówiąca o wyższej religijności kobiet w porównaniu z postawami mężczyzn. W zbiorowości nauczycieli mężczyźni znacznie częściej niż kobiety deklarują niezdecydowanie w kwestiach światopoglądowych i rzadkie praktykowanie (zróżnicowanie to występuje zwłaszcza w dużych miastach i w środowisku wiejskim). Kobiety zdecydowanie przeważają w grupie wierzących i regularnie praktykujących (por. Tabela 1).

**Tabela 1.** Cechy społeczno-demograficzne (płeć) a stosunek nauczycieli do religii (rozkłady procentowe wg wierszy)

Płeć	Globalny stosunek do wiary							
	0	1	2	3	4	5	6	7
Mężczyźni (N=101)	2,0	35,6	43,6	11,9	5,0	-	1,0	-
Kobiety (N=475)	1,3	52,3	31,9	7,2	4,4	0,2	2,2	0,2

Uwagi: 0 - Brak odpowiedzi; 1 - Wierzący i regularnie praktykujący; 2-Wierzący i nieregularnie praktykujący; 3 - Wierzący i niepraktykujący; 4 - Niezdeterminowany w sprawach wiary i rzadko praktykujący; 5 - Niewierzący i praktykujący; 6 - Niewierzący i niepraktykujący; 7 - Zdecydowany przeciwnik religii.

Procenty nie sumują się do 100% ze względu na brak danych od części respondentów.

Źródło: Badania własne

Tendencja dyferencycyjna ujawnia się także w zależności od wykształcenia badanych nauczycieli. Analiza całej populacji uzasadnia stwierdzenie, że wraz ze wzrostem wykształcenia maleje zasięg deklaracji proreligijnych, a zwiększa się liczba respondentów o rosnącym dystansie wobec kryteriów „kościelności”. Inne cechy społeczno-demograficzne, takie jak: wiek czy pochodzenie społeczne nie wywierają jednoznacznego wpływu na zróżnicowanie postaw wobec religii. Wierzących i praktykujących regularnie można spotkać najrzadziej wśród nauczycieli 20-30-letnich, najczęściej wśród osób 41-45 lat. Bardzo niski jest wskaźnik respondentów, którzy zasilają kategorię niezdecydowanych w sprawach wiary i rzadko praktykujących. Ich trzon stanowią ankietowani ze środowiska miejskiego, w przedziale wiekowym 36-40 lat.

Przywiązanie do wiary i regularnych praktyk religijnych częściej towarzyszy pobytowi w społeczności wiejskiej, natomiast niezdecydowanie współwystępuje z pracą i zamieszkaniem na terenie niewielkich miast. Brak wiary religijnej charakteryzuje przede wszystkim mieszkańców wielkich miast, powyżej 500 tys. mieszkańców.

Respondenci wychowywani byli - w zdecydowanej większości - w religijnych rodzinach katolickich. Ich matki i ojcowie tworzą dodatkowe środowisko badawcze, którego cechy religijności przejawiają się pośrednio w odpowiedziach samych nauczycieli na pytania kwestionariusza. Już samo wstępne zestawienie deklaracji religijnych w obydwu grupach wskazuje na to, że pokolenie rodziców - w porównaniu z badanymi nauczycielami - jest bardziej religijne (zwłaszcza matki). Szczególnie widoczne staje się to przesunięcie w sferze praktyk religijnych (dla porównania, pierwsza kategoria - wierzących i regularnie praktykujących - obejmuje łącznie 63,1 % matek i 67,6% ojców, druga - wierzących i nieregularnie praktykujących: 21,8% matek oraz 29,9% ojców).

Niewątpliwie charakterystyka środowiska domu rodzicielskiego jest źródłem wiedzy, zarówno o dominujących w poprzednim pokoleniu typach orientacji światopoglądowych, jak i preferowanym w rodzinie modelu wychowawczym (religijnym czy laickim).



**Tabela 2.** Postawy respondentów wobec religii a postawy ich rodziców (rozkłady procentowe wg kolumn)

Postawy respondentów	Globalny stosunek do wiary															
	Postawy matek							Postawy ojców								
	0	1	2	3	4	5	6	7	0	1	2	3	4	5	6	7
0.Brak odpowiedzi	65,0	15,0	10,0	5,0	5,0	-	-	-	52,0	12,0	24,0	8,0	4,0	-	-	-
1.Wierzący i regularnie praktykujący	-	63,1	27,6	5,7	2,3	0,3	0,3	0,3	-	67,6	27,1	2,7	2,3	-	0,4	-
2.Wierzący i nieregularnie praktykujący	0,9	21,8	60,9	6,4	7,3	-	2,7	-	0,6	40,9	46,1	6,5	3,9	0,6	0,6	-
3.Wierzący i niepraktykujący	-	13,5	32,4	40,5	8,1	-	5,4	-	-	31,2	29,9	31,3	6,0	-	1,5	-
4.Niezdecydowany w sprawach wiary i rzadko praktykujący	-	-	50,0	-	50,0	-	-	-	-	10,0	45,0	5,0	25,0	-	10,0	5,0
5.Niewierzący i praktykujący	-	-	-	-	50,0	-	50,0	-	-	33,3	16,7	16,7	-	-	33,3	-
6.Niewierzący i niepraktykujący	-	-	-	20,0	20,0	-	60,0	-	-	16,7	33,3	16,7	16,7	-	16,7	-
7.Zdecydowany przeciwnik religii	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	33,3	-	-	33,3	-	-

Uwagi: 0 - Brak odpowiedzi; 1 - Wierzący i regularnie praktykujący; 2 - Wierzący i nieregularnie praktykujący; 3 - Wierzący i niepraktykujący; 4 - Niezdecydowany w sprawach wiary i rzadko praktykujący; 5 - Niewierzący i praktykujący; 6 - Niewierzący i niepraktykujący; 7 - Zdecydowany przeciwnik religii

Źródło: Badania własne

Istnieje ścisły związek pomiędzy postawami respondentów wobec religii, a ustosunkowaniem się ich rodziców (odzwierciedlonym w deklaracjach samych nauczycieli). Proreligijność jest przeważnie „dziedziczona”, podobnie jak formy „pogranicza” czy niewiary. Bardziej tradycyjna zbiorowość tworzy większe bariery dla procesów sekularyzacyjnych. Wśród badanych nauczycieli większość wierzących i regularnie praktykujących respondentów realizuje konsekwentnie wzór religijności matek, w jeszcze wyższym stopniu dotyczy to kategorii ojców.

Wydaje się, że gdy mężczyzna przejawia zaangażowanie religijne, stosunek do spraw wiary i praktyk traktowany jest w rodzinie jako zasada. Natomiast tam, gdzie ojciec wykazuje zdecydowany dystans wobec religii, poglądy innych członków rodziny ujmowane są przez niego jako element sfery ich prywatności. Zatem religijność ojca rodzi więcej zobowiązań dla żony i dzieci niż jego niereligijność.

Wśród ankietowanych nauczycieli postawa niewiary znajduje najczęściej odpowiednik w podobnym stosunku do religii ich rodziców, co przejawia się w postawach ateizujących bądź w wątpliwościach i „szczątkowym”

praktykowaniu. Kategoria ta występuje jedynie w zbiorowościach miejskich i w stopniu marginalnym.

Globalne deklaracje wiary wskazują na istnienie ciągłości międzypokoleniowej w środowisku nauczycielskim. Stąd wydaje się, że efekty socjalizacji (wychowania religijnego) zależą nie tyle od czynników kulturowych, ile od charakteru stosunków wewnątrzrodzinnych i dojrzałości światopoglądowej rodziców.

## 2. MOTYWACJE POSTAW NAUCZYCIELI WOBEC RELIGII

Globalna deklaracja wiary nasuwa pytanie o motywacje religijności wierzących, tak jak rysują się one w ich świadomości. Istotna jest bowiem nie tyle obiektywna ważność motywów, ile znaczenie, jakie mają one dla jednostki w sferze poglądów i wyboru działań. „Można przyjąć za G. Allportem, że normalny, dojrzały emocjonalnie człowiek jest zdolny do wglądu w siebie i do udzielania prawdziwych informacji na temat motywów postępowania”<sup>15</sup>. Wyraźne wyodrębnienie przyczyn bycia religijnym nastrocza jednak wiele trudności, uzasadnienia mogą być bowiem formułowane bardzo różnorodnie a na podjęcie decyzji i jej kontynuację wpływa szereg motywów, wzajemnie się zazębiających.

Odczytywanie motywów wiary z deklaracji respondentów zawiera zatem ryzyko pewnych uproszczeń, choć na płaszczyźnie poznawczej wydaje się niezwykle cenne. W kwestionariuszu ankiety wykorzystałem klasyfikację elementów motywacyjnych religijności zaproponowaną przez J. Mariańskiego<sup>16</sup>.

W zbiorowości nauczycieli najczęściej deklarowanym motywem jest „wychowanie w tradycji religijnej”. Przesłanki tego typu odnoszą się bądź do tradycji rozumianej jako transmisja społeczna (czynność przekazywania symboli, wierzeń i idei z pokolenia na pokolenie), bądź jako dziedzictwo społeczne (treści będące przedmiotem przekazu), wreszcie mogą być wyrazem pozytywnego wartościowania tego co przekazywane i dziedziczone w religijności. Zawsze jednak dotyczą mniej lub bardziej szerokiego środowiska społecznego (zwłaszcza rodzinnego) i są wyrazem potrzeb afiliacyjnych. Motywy tradycyjne splatają się niekiedy z bezrefleksyjnym stosunkiem do wiary (brakiem potrzeby legitymizacji tego zjawiska). Wiara jawi się nie jako świadomy wybór, lecz jako dar, który otrzymało się przy urodzeniu i który został ugruntowany poprzez wychowanie w rodzinie katolickiej. Z drugiej jednak strony, tradycja religijna występuje nie tylko

15 J. Mariański, *Dynamika przemian religijności w wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*. Poznań-Warszawa 1984. s. 131.

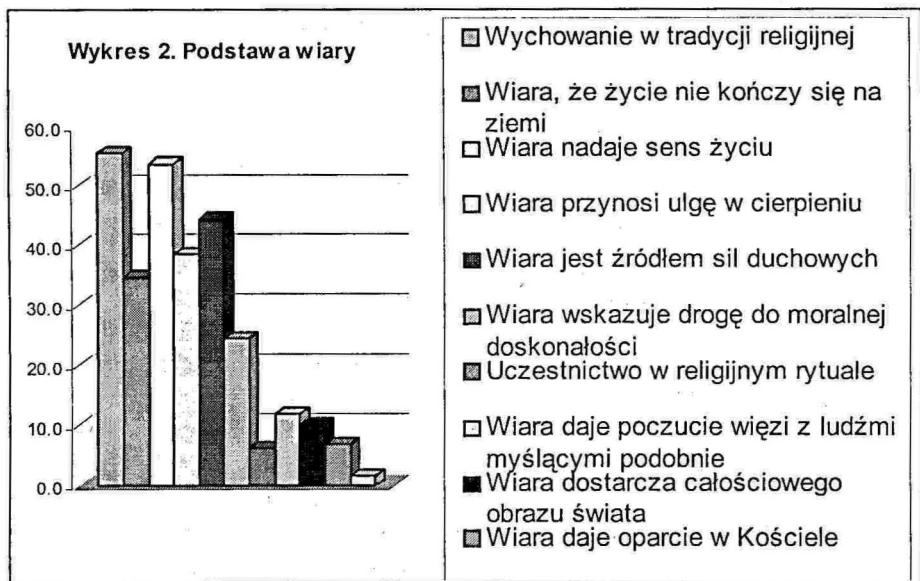
16 Tamże, s. 130-144.



jako coś co trzeba ustrzec i przekazać w nie zmienionej formie następnym pokoleniom, ale także jako pewien czynnik kształtujący jakość życia. Dzięki niej wartości religijne nie tracą na znaczeniu jako symbole etosu i środki społecznego oddziaływania. Nie są lokowane w terażniejszości wyłącznie w kontekście tego co „stare”, ale pozostając żywymi znakami, przejmują z niej wszystko, co najlepsze i godne utrwalenia<sup>17</sup>.

„Wychowanie w tradycji religijnej” pojawia się na czele częstotliwości wyborów (55,4%). Motyw ten akcentują zarówno kobiety (43,1%) jak i mężczyźni (45,6%). Motywacja ta ma szczególne znaczenie dla nauczycieli w przedziale wiekowym 40-49 lat (50,3%) oraz 25-29 lat (48,1%).

Zespół motywów emocjonalno-egzystencjalnych, utożsamiany w dalszym ciągu analizy z odpowiedziami typu: „wiara nadaje życiu sens” (53,6%), „wiara jest źródłem sił duchowych” (44,3%), „wiara przynosi ulgę w cierpieniu” (38,5%), lokuje się wysoko w dokonywanych wyborach, współwyznaczając całościowy system orientacji, przyswojony, wyuczony i zinternalizowany w osobowościach jednostek (por. Wykres 2). Przysznaje się religii możliwość zaspokajania indywidualnych potrzeb i znaczenie integrujące.



Uwagi: Odsetki w kolumnach nie sumują się do stu, ze względu na możliwość kilku wyborów.

Źródło: Badania własne

17 Por. J. Mariański, *Religijność w procesie...* s. 153.

Rozpatrywanie religii z punktu widzenia funkcji stabilizacyjnych, ułatwiających redukcję napięć i lęków, może świadczyć o zewnętrznym i instrumentalnym jej traktowaniu. Nie wyklucza to - a nawet zakłada - silne zaangażowanie uczuciowe, które znajduje często wyraz w głębokich i osobistych przeżyciach człowieka.

Z ideą zbawienia wiąże się eschatologiczny motyw wiary („życie nie kończy się na ziemi”), który w badanej zbiorowości lokuje się zaraz po tradycji religijnej (34,8,4%), niemal równorzędnie z czynnikami egzystencjalnymi.

Motywacja typu eschatologicznego wyrasta na tle wewnętrznej potrzeby kontaktu z Bogiem, chęci zapewnienia sobie zbawienia, z obawy przed karą, z pragnienia przedłużenia jednostkowej egzystencji itp. Na ogół religijność tak motywowana - co potwierdzają badania socjologiczne — wiąże się z głębszym, bardziej osobistym i duchowym przeżyciem. Pewna hasłowość wymienionych w pytaniu kategorii nie pozwala na bliższą analizę deklaracji eschatologicznych. Być może kryje się tu także swoisty utylitaryzm i egoizm religijny skierowany ku rzeczom ostatecznym. Niewątpliwie wybór takiego motywu sugeruje uwewnętrznienie postawy wiary, która na pierwszy plan wysuwa Boga-Zbawcę. Człowiek naprawdę religijny poszerza bowiem i pogłębia swoje zainteresowania etyczne, wzbogaca się duchowo, uwrażliwia na potrzeby innych. Miłość Boga objawia się jako źródło miłości do człowieka.

Kompleks motywacji o charakterze spontaniczno-emocjonalnym, intuicyjnym, wyobraźniowym oddziałuje na ludzką psychikę i rzeczywiście pomaga nie tylko w przezwyciężaniu lęku, ale i w doznawaniu radości i szczęścia. Większość badanych nauczycieli, zwłaszcza na wsi, przypisuje wierze istotną rolę w rozwiązywaniu problemów życia codziennego (ogółem 75,8%). Część respondentów (14,5%) ma trudności z zajęciem jednoznacznego stanowiska, prawdopodobnie osoby te nie są w pełni przekonane o możliwościach odnalezienia w religii swoistego antidotum na negatywne stany psychiczne i bogactwa sił duchowych. Jedynie 3,2% nauczycieli uważa, że wiara religijna nie ma żadnego pozytywnego wpływu na przebieg ich życia codziennego<sup>18</sup>.

Człowiek doświadczający kontaktu z *sacrum* nie jest wyizolowaną „wyspą”, religijne bowiem zaangażowanie podmiotowe obiektywizuje się w postaci kultury religijnej. Socjolog musi mieć jednak świadomość, że nie potrafi objąć całego pola doświadczenia religijnego, lecz tylko jego część, wykazującą związki z życiem społecznym<sup>19</sup>. Kontakt człowieka

18 Wśród respondentów 3,7% nie udzieliło na to pytanie odpowiedzi.

19 Por.: J. Mariański, *Socjologiczne aspekty doświadczenia religijnego*, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne”, (14)1982. s. 245-260.



z transcendencją rzadko ujawnia się w ekstremalnych i dramatycznych formach, opartych na bezpośrednich przeżyciach mistycznych. Znacznie częściej wyraża psychologiczną obecność Boga w świadomości człowieka, werbalizowaną w języku religijnym.

Ciągłość takiej formy doświadczenia zgłasza ogółem 44,1% badanych. Znaczna grupa respondentów stwierdza, że doznaje podobnego przeżycia religijnego chwilami, w określonych sytuacjach. Są to: momenty zagrożenia, doznawanie cierpienia, stan choroby, doświadczenie realizacji planów życiowych, dzielenie się miłością i dobrocią ze strony innych ludzi, udział w kulcie religijnym, przynależność do różnego typu wspólnot religijnych, modlitwa, czytanie o rozważanie słowa Bożego, kontemplacja natury - wyrażająca się głównie w odczuciu przynależności do porządku wszechświata i jego harmonii. Trudności we właściwym rozpoznaniu tej sfery zjawisk, także brak refleksji towarzyszy wypowiedziom 38,5% nauczycieli. Jedynie 3,8% ankietowanych (głównie w zbiorowościach miejskich) oświadczyło, że nigdy nie doznało obecności Boga, a 3,6% w ogóle nie zabrało głosu w tej sprawie. We wszystkich analizowanych kategoriach, osoby pochodzenia chłopskiego i robotniczego znacznie częściej przeżywają „doświadczenie transcendencji”, niż respondenci wywodzący się z rodzin inteligentnych, dotyczy to także nauczycieli mieszkających na wsi.

W trudnościach życiowych, a zwłaszcza w obliczu śmierci, wiara przekonuje badanych, że człowiek nie musi rezygnować z ostatecznego sensu i zadowalać się faktem własnej ograniczoności. Nadaje ona wartość jego życiu i działaniom. Religia prowadzi do odkrycia rzeczywistości niewidzialnej i niematerialnej, zapewniającej szczęśliwe trwanie po śmierci, czyli zbawienie wieczne.

Wielu respondentów rozpatruje religię na płaszczyźnie funkcjonalnej, jako wartość w procesie wychowania i samowychowania. Ujmuje się Absolut jako twórcę norm i wartości etycznych, co znajduje odzwierciedlenie w sentencji - „wiara wskazuje drogę do moralnej doskonałości”. Motywacja tego typu znajduje wyraz w wyborach 24,4% nauczycieli. Przyznanie religii funkcji uświęcania systemu wartości i norm moralnych oznacza przypisanie jej wpływów regulatywnych na postawy i zachowania wierzących, nawet wtedy, gdy więź kultowa z Kościołem w ogóle nie istnieje.

Pozostałe wątki motywacyjne: rytualny („wierzę, gdyż chodzę do kościoła, przystępuję do sakramentów świętych”) - 6,3%, eklezjologiczny: („wiara daje poczucie więzi z ludźmi myślącymi i czującymi podobnie”) - 11,8%, („wiara daje oparcie w Kościele”) - 6,8%, poznawczo intelektualny („wiara dostarcza mi całościowego obrazu wszechświata i człowieka”) - 10,0%, lokowane są przez połowę badanych w analizowanych grupach, na dalszych pozycjach w hierarchii ważności (na czwartym lub piątym miejscu).

Wierzenia religijne uzasadniane są nie jednym, lecz kilkoma wzajemnie splecionymi czynnikami, które w poszczególnych deklaracjach występują w różnorodnych związkach i konstelacjach.

Typy motywacji wiary identyfikowałem z następującymi kategoriami odpowiedzi: egzystencjalny - „wiara daje sens życiu”, „wiara przynosi ulgę w cierpieniu”, „wiara jest źródłem sił duchowych”; eklezjologiczny - „wiara daje oparcie w Kościele”, „wiara daje poczucie więzi z ludźmi myślącymi i czującymi podobnie”; moralny - „wiara wskazuje drogę do moralnej doskonałości”, „pozwala dostrzec dobro i miłość w drugim człowieku”; eschatologiczny - „wierzę, ponieważ wiem, że życie nie kończy się na ziemi”; poznawczy - „wiara dostarcza całościowego obrazu wszechświata i człowieka”; tradycyjny - „wierzę, bo w takiej tradycji zostałem(am) wychowany(a)”, rytualny - „uczestnictwo w religijnym rytuale”.

Kryterium to posłużyło mi do wyeksponowania siedmiu typów motywacji wiary, których wybory stawiają analizowany problem w nieco innej perspektywie. Ogół badanych nauczycieli najwyższą lokatę przyznał motywowi tradycyjnemu wiary - 55,4%, znacznie niższą typowi egzystencjalnemu - 45,4%, natomiast trzecie miejsce należy do motywacji eschatologicznej - 34,8%. Pozostałe rodzaje motywacji rzadko otrzymują najwyższą rangę, moralną wskazuje 24,4% respondentów, eklezjologiczną - 9,3%, rytualną - 2,1%, poznawczą - 10,0%, rytualną - 6,3.

Znaczące różnice występują jedynie w przypadku kilku kategorii. Typ egzystencjalny preferują głównie osoby związane ze szkolnictwem wiejskim, mieszkańcy małych miast przywiązują wagę do „dziedziczenia wiary”. Mieszkańcy dużych miast przeważają w przypadku motywacji eklezjologicznej, nacechowanej troską o Kościół, rozumiany jako wspólnota wierzących.

Najbardziej typowy dla badanej zbiorowości układ motywów nie zmierza zatem do pełnego wyparcia religijności tradycyjnej. Zmianie ulegają natomiast proporcje, współdecydujące o ogólnym charakterze kultury religijnej nauczycieli. Motywy emocjonalno-egzystencjalne i eschatologiczne, którym respondenci przyznają wysoką rangę, niewątpliwie wpływają na pogłębienie i wzbogacanie wiary. Tym samym przełamany zostaje dychotomiczny podział na wierzących pod wpływem różnych form społecznego nacisku i wierzących ze względu na własne przekonania światopoglądowe.



### 3. UWARUNKOWANIA POSTAW NAUCZYCIELI WOBEC RELIGII

W obrazie globalnego stosunku do religii warto także uwzględnić czynniki wpływające pozytywnie bądź negatywnie na stan wiary religijnej, tak jak rysują się one w świadomości badanych. Dwa pytania ankiety zaopatrzone w zgłoszenie dodatkowych problemów. Samowiedza, jaką jednostka ma o swoich postawach i motywacjach, wywiera, a przynajmniej może wywierać wpływ na zachowanie religijne człowieka. Obraz własnej religijności oraz determinujących ją czynników pełni zatem funkcje regulacyjne, współokreślając całościową postawę wobec wiary.

**Tabela 3.** Argumenty przemawiające za przyjęciem postawy wiary

Argumenty przemawiające za przyjęciem postawy wiary		
Wychowanie w rodzinie	408	71,7%
Własne przemyślenia	287	50,4%
Uczęszczanie do kościoła (nauki kościelne)	140	24,6%
Doświadczenie życiowe	185	32,5%
Przeczytana lektura	38	6,7%
Osobiste wpływy księży	34	6,0%
Kontakty z innymi osobami, realizującymi w swoim życiu wartości religijne	103	18,1%
Inne	6	1,1%

Uwagi: Odsetki w kolumnach nie sumują się do stu, ze względu na możliwość kilku wyborów.

Źródło: Badania własne

Wśród argumentów przemawiających za przyjęciem postawy wiary, pierwszorzędne znaczenie ma „wychowanie w rodzinie”, za którym optuje 71,7% badanych. Zjawisko to koresponduje z deklarowanymi wcześniej motywami typu tradycyjnego. Kolejną lokatę uzyskała kategoria „własne przemyślenia” - 50,4%, co zdaje się podkreślać wagę procesu intelektualizacji wiary, uświadamianą przez respondentów.

Natomiast „doświadczenie życiowe” oraz czynnik duszpasterski, wyrażany poprzez deklarację: „uczęszczanie do kościoła (nauki kościelne)” pozytywnie wpływają na postawę wiary - odpowiednio 32,5% oraz 24,6% nauczycieli, zwłaszcza w środowisku wiejskim.

Stosunkowo niską rangę mają osobiste kontakty z innymi osobami, realizującymi w swoim życiu wartości religijne (18,1%), a także osobisty wpływ księży (6,0%). Natomiast „doświadczenie życiowe” i przeczytana



„lektura” pozytywnie wpływają na postawę wiary -odpowiednio 32,5% oraz 6,7% badanych.

Czynniki warunkujące przyjęcie wiary i utrzymywanie postawy religijnej można pogrupować ze względu na kategorię, eksponowaną przez badanych na pierwszym miejscu. Wyróżnione typy czynników zidentyfikowałam z następującymi kategoriami odpowiedzi: poznawczy - „własne przemyślenia”, „lektury”; rytualny - „uczęszczanie do kościoła (nauki kościelne)”; środowiskowy - „osobisty wpływ księży”, „wpływ innych osób”; socjalizacyjny - „wychowanie w rodzinie”; osobowościowy - „doświadczenia życiowe”.

W tak skonstruowanej typologii zdecydowanie wyróżnia się wymiar socjalizacyjny (71,7%) przed pozostałymi. W ograniczonym zakresie występuje układ osobowościowy (32,5%) oraz poznawczy (57,1%). Natomiast takie determinanty, jak: środowiskowy (24,1%) oraz rytualny (24,6%) mają mniejsze znaczenie we wszystkich analizowanych zbiorowościach.

**Tabela 3.** Czynniki decydujące o postawie „niewiary” lub niezdecydowania

Czynniki decydujące o postawie „niewiary” lub niezdecydowania		
Zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa	73	12,8%
Osobiste przemyślenia	28	4,9%
Doświadczenie życiowe	6	1,1%
Wychowanie w rodzinie	9	1,6%
Wpływ wykształcenia i lektur	2	0,4%
Oddziaływanie ze strony kręgów społecznych (w tym zawodowego)	2	0,4%
Inne	5	0,9%
Brak odpowiedzi	444	78,0%
Razem:	569	100,0%

*Zródło:* Badania własne

Odmienne prezentuje się rozkład czynników decydujących o postawie niezdecydowania bądź niewiary, którą ujawniają wypowiedzi nauczycieli, zwłaszcza ze środowiska miejskiego. Respondenci powiązani ze szkolnictwem wiejskim składają deklaracje dwu - lub trzykrotnie rzadziej. Przede wszystkim nauczyciele wymieniają „zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa” (12,8%), dalej „osobiste przemyślenia” (4,9%) oraz wychowanie w rodzinie (1,6%) i „doświadczenie życiowe” (1,1%). Czynniki społeczne (socjalizacyjne, statusowe, środowiskowe), wpływ wykształcenia



i lektur, oddziaływanie ze strony kręgów społecznych (w tym zawodowego) podkreśla nieznaczna grupa badanych.

Typologię uwarunkowań postaw niezdecydowania bądź niewiary religijnej, można wydzielić w analogiczny jak poprzednio sposób. Wyróżnioną typologię zidentyfikowałem z następującymi kategoriami odpowiedzi: socjalizacyjny - „wychowanie w rodzinie”; poznawczy - „osobiste przemyślenia”, „lektury”; instytucjonalny - „zniechęcenie do Kościoła i duchowieństwa”; statusowy - „wpływ wykształcenia”; środowiskowy - „wpływ środowiska (w tym pracy zawodowej)”; osobowościowy - „doświadczenie życiowe”.

Również w tym kontekście aspekt instytucjonalny, przejawiający się w rozczarowaniu wobec Kościoła i duchowieństwa, zyskuje pierwszorzędne znaczenie -12,8%.. Nieco mniej ważny wydaje się zespół czynników poznawczych – 5,3%, a następnie obszar oddziaływań socjalizacyjnych - 1,6% (ta ostatnia kategoria najczęściej występuje w deklaracjach osób pracujących na wsi). Zapewne o takim charakterze wypowiedzi decyduje dystans wobec tradycyjnych mechanizmów obyczajowych, kładących silny nacisk na podporządkowywanie się obowiązującym wzorom życia religijnego, także niekiedy sposób wychowania kultywowany w rodzinie. Pozostałe typy czynników pojawiają się raczej sporadycznie: osobowościowy, połączony z doświadczeniem życiowym, akcentuje 1,1% nauczycieli, statusowy, podkreślający wpływ osiągniętego wykształcenia — 0,4%, środowiskowy - 0,4%.

Wydaje się, że osoby deklarujące wyżej wymienione czynniki szczególnie mocno doświadczają sytuacji, w której na scenie społecznej współzawodniczą ze sobą różne systemy znaczeń. Areligijności wyniesionej niekiedy z domu rodzinnego towarzyszą indywidualne wybory, poszukujące legitymizacji w procesie krytycznej oceny tradycyjnych instytucji oraz w refleksyjności, wspartej osiągniętą pozycją społeczną i pluralizmem środowiskowych opinii i postaw. Konsekwencją tego jest wzrost obojętności i względność przejawianych zachowań, dostosowywanych do subiektywnie pojętych potrzeb psychicznych i duchowych.

Dodatkowych wyjaśnień dostarczają wypowiedzi odwołujące się do dynamicznego aspektu rzeczywistości religijnej, w ujęciu i ocenie osób, których postawa wobec wiary uległa zmianie. W odpowiedzi na pytanie o zaistnienie i charakter zmiany w stosunku do religii w życiu respondenta, zauważyłem kilka zróżnicowanych opcji. Choć wyniki dotyczą tylko opinii samych zainteresowanych na ten temat, to jednak mają przynajmniej ogólną wartość orientacyjną.

Wśród ogółu nauczycieli zaznacza się zdecydowana przewaga tych, którzy bezpośrednio bądź pośrednio sygnalizują nie zmieniony stosunek do religii - 43,3%, przy czym poczucie trwałości stosunku do religii ważne jest

zwłaszcza w środowisku wiejskim. Reszta osób rozpada się na dwie grupy: tych, którzy zgłaszają osłabienie postawy religijnej, pewną formę jej dezintegracji, wartościujących swoją aktualną religijność jako progres w zestawieniu z tym co było dawniej (38,0%), oraz tych którzy są zdania, iż ich aktualna religijność jest na wyższym poziomie niż dawniej (15,3%)<sup>20</sup>.

Bardziej wyczerpujące wypowiedzi pozwoliły mi na zrekonstruowanie konturów „biografii religijnej” respondentów. Ważne są warunki i okoliczności zmian, a także kierunek i charakter przeobrażeń. Przyczyn pomniejszania się stopnia religijności szukano w negatywnie ocenianych postawach duchowieństwa (wysuwano oskarżenia o materializm, chciwość, brak konsekwencji w postępowaniu, lekceważenie innych), w upolitycznieniu Kościoła, w osobistych przemyśleniach i pogłębianiu wiedzy naukowej, także religioznawczej, w dramatycznych doświadczeniach życiowych (śmierć bliskiej osoby). Podobnych argumentów dostarczają również nauczyciele sygnalizujący sytuacje krytyczne. Nie prowadziły one zdaniem badanych do „metamorfozy sybstanckalnej” w obrębie własnej postawy, jedynie niekiedy do wzrostu dystansu wobec spraw akcydentalnych. Wiąże się to, między innymi, z rozdziałem religii i wiary.

## ZAKOŃCZENIE

Przytoczone uwagi dotyczące globalnych postaw wobec religii wskazują, iż kultura religijna nauczycieli, widziana poprzez pryzmat elementów orientacyjnych w dominującym wzorze życia religijnego, cechuje się powszechnością „bycia wierzącym”, choć z pewnymi ograniczeniami w zakresie praktyk religijnych, ciągłością międzypokoleniową w zakresie religijnej socjalizacji, preferencjami motywów wiary o charakterze tradycyjnym i eschatologicznym, uznaniem funkcjonalności wiary w rozwiązywaniu problemów życia codziennego oraz jej trwałości w wymiarze jednostkowych biografii, tendencją do pogłębiania i wzbożania wiary na podbudowie intelektualnej.

<sup>20</sup> W badaniach reprezentatywnych społeczeństwa polskiego (1991 r.), w odpowiedzi na podobnie sformułowane pytanie o charakterze zamkniętym niezmienność stosunku do religii potwierdziło 80,1% respondentów, 18,3% zaś zasygnalizowało zaistnienie w biografii punktu zwrotnego - por.: *Religion. Polish Survey*, University of Warsaw 1992, p. 31.





Paweł Matwiejczuk

Wydział Historii Uniwersytet Warszawski

## **CHARAKTERYSTYKA POZYCJI KARDYNAŁÓW KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 ROKU**

### **WSTĘP**

Praca niniejsza poświęcona pozycji kardynałów w Kościele Powszechnym w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku traktuje o specyficznym środowisku duchowieństwa. Choć źródło stanowiące jej bazę i punkt wyjścia chronologicznie należy do umownego końca Wielkiej Epoki, to charakter społeczności kardynalskiej należy widzieć w szerszym eklezjologicznym znaczeniu. Wiąże się bowiem ta wizja z nakreślonym przez Piotra Bellarmina (1542 — 1621) schematem kościelnej hierarchii. Tradycyjnie przypisuje się temu Doktorowi Kościoła i kardynałowi piramidálną eklezjologię. Wierzchołkiem piramidy władzy w Kościele Powszechnym był bowiem papież, a bezpośrednio po nim kolejny segment to kardynałowie. Analogicznie idąc w dół piramidy: arcybiskupi, biskupi, kapłani, zakonnicy i zakonnice, wierni świeccy i katechumeni. Jest to zatem użyteczny klucz interpretacyjny kanonów prawa kościelnego. Kierowali się nim bowiem ustawodawcy powielający ten absolutystyczny — monarchiczny model. Śledzenie pozycji kardynałów, a więc ekskluzywnej zbiorowości duchowieństwa Kościoła Powszechnego winno się zatem odbywać przy założeniu owej piramidalnej struktury. Praca ta jest zatem próbą pokazania szerokiego kontekstu pozycji i praw specyficznego i ekskluzywnego grona ludzi, drugich po papieżu w Kościele, nazywanych kardynałami.

## 1. STUDIUM HISTORYCZNO - ŹRÓDŁOWE

Do początku XX wieku nie istniał w Kościele zbiór prawa stanowiący systematyczną i uporządkowaną kodyfikację przepisów. Swoisty „bałagan” i rozproszenie praw kościelnych w różnych zbiorach był dziedzictwem Kościoła od czasów soboru trydenckiego. Mnogość ustaw nie była jedyną przyczyną wysiłku kodyfikacji prawa. Wiele spośród przepisów wyszło z użycia, wiele zostało zniesione przez następne ustawy, wreszcie wiele z nich było po prostu przestarzałe lub trudne do zachowania i mniej pożyteczne. Reakcją Kościoła były więc próby kodyfikacji nowych praw. Do takich aktów prawodawczych należą między innymi:

1. Konstytucja Piusa IX *Apostolicae Sedis* (12.X.1868) o cenzurach *latae sententiae*,
2. Instrukcja Kongregacji Biskupów i Zakonników (11.VI.1880) o postępowaniu w sprawach administracyjnych, dyscyplinarnych i karnych w stosunku do duchowieństwa,
3. Konstytucja Leona XIII *Officiorum ac munerum* (25.I.1897) dotycząca cenzur i zakazanych ksiązek,
4. Konstytucja Piusa X *Vacante Sede Apostolica* (25.XII.1904) o wyborze papieża,
5. Konstytucja *Sapienti consilio* (29. VI. 1908) o reformie Kurii Rzymskiej,
6. Dekret Kongregacji Konsystorialnej *Maxima cura* (20.VIII.1910) o administracyjnym usuwaniu proboszczów.<sup>1</sup>

Dzieła pełnej kodyfikacji podjęto się dopiero za pontyfikatu Piusa X (1903 — 1914). Dokumentem *Arduum sane munus* z 19 marca 1904 roku Pius X powołał do życia komisję kodyfikacyjną złożoną z kardynałów i wezwał do udziału w pracach komisji cały episkopat. Celem prac komisji było zatem: usunięcie ustaw zniesionych i przestarzałych, wydanie nowych i lepiej przystosowanych do potrzeb czasów norm prawnych oraz kodyfikacja czyli ułożenie całości w przejrzysty i jednolity kodeks.

Przewodniczącym komisji był sam papież, a pod jego nieobecność najstarszy z kardynałów. Sekretarzem zaś został mianowany arcybiskup Piotr Gasparri. Urodzony 5 maja 1852 w Usita, po ukończeniu seminarium duchownego w Rzymie został w 1877 roku wyświęcony na kapłana. Był wykładowcą prawa kanonicznego w kolegium Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (*Propaganda Fidei*) i profesorem teologii w seminarium *San Apollinare* w Rzymie. Od 1880 Gasparri był profesorem prawa kanonicznego w Instytucie Katolickim w Paryżu. Dalsze szczeble jego duchownej kariery

---

<sup>1</sup> Por. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Opole 1957, ss. 81 — 82.

Por. także, E. Szafranski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. I, Warszawa 1985, ss. 74 — 75.

więzały się z pracą w dyplomacji watykańskiej. W latach 1889 — 1901 jako arcybiskup tytularny Cezarei Palestyńskiej był delegatem apostolskim w Ekwadorze, Boliwii i Peru. To właśnie Gasparri wziął na siebie cały trud i odpowiedzialność współpracy z papieżem w tworzeniu reformy Kurii Rzymskiej, a przede wszystkim w kodyfikowaniu nowego kodeksu prawa kościelnego. Po uzyskaniu godności kardynalskiej w 1907 roku Gasparri został mianowany ponensem czyli sekretarzem komisji kodyfikacyjnej. Wśród innych zasług i godności kościelnych kardynała wypada podkreślić jeszcze kilka innych nie związanych bezpośrednio z samą pracą kodyfikacyjną. Był bowiem Gasparri Sekretarzem Stanu Stolicy Apostolskiej (1914 — 30), kardynałem kamerlingiem (1916), wreszcie w imieniu papieża, sygnatariuszem Traktatów Laterańskich w 1926. Gasparri zmarł 18 listopada 1934 roku w Rzymie.<sup>2</sup>

Pomocą komisji kodyfikacyjnej miało służyć kolegium konsultorów, które rozpoczęło pracę 13 listopada 1904 roku. Był to specjalny organ doradczy złożony z kardynałów i delegowanych biskupów oraz najznakomitszych kanonistów, którzy współtworzyli i opiniowali nowopowstające kanony prawa.<sup>3</sup> Całości prac mieli dopełniać specjaliści i biskupi oraz wyżsi przełożeni zakonni z całego świata zaproszeni do udziału w przedsięwzięciu kodyfikacyjnym listem Sekretarza Stanu kardynała Merry de Val'a 25 marca 1904 roku.<sup>4</sup>

Finału pracy komisji nie doczekał papież inicjator Pius X. Zmarł bowiem 20 sierpnia 1914 roku. Benedykt XV „4.XII.1916 roku zapowiedział ogłoszenie Kodeksu Prawa Kanonicznego, który miał być pierwszym tego rodzaju zbiorem w dziejach Kościoła. Za jego twórcę uznał Piusa X, zaznaczając, że jego imię stało się przez to sławne jak najświetniejszych papieży w historii: Innocentego III, Honoriusza III i Grzegorza IX.”<sup>5</sup> Dopiero po 13 latach pracy nowy *Codex Iuris Canonici* był gotów. Promulgował go Benedykt XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* 27 maja 1917 roku. „Papież nie pominął tej sposobności, by zaznaczyć, że zbiera tylko to, co inni posiali, i że jego poprzednik jest jedynym projektodawcą, który dzięki temu uczynił nieśmiertelnym swe imię w historii prawa kanonicznego. Sam uważał się za szczęśliwego, że może przekazać Kościołowi „nieśmiertelne dzieło” i przez to „zaspokoić oczekiwanie świata.”<sup>6</sup> Kodeks wszedł w życie z mocą obowiązującego prawa w roku następnym 19 maja 1918 roku.

<sup>2</sup> Por. J. Grzywacz, Gasparri Pietro, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 878.

<sup>3</sup> Por. F. Bączkiewicz, op. cit. ss. 82 — 83.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>5</sup> M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. IV, Warszawa 1992, s. 20.

<sup>6</sup> F.K. Seppelt, K. Löffler, Z. Zieliński, *Dzieje papieży*, Warszawa 1997, ss. 651 — 52.





Ojciec Święty nie zapomniał o wielce zasłużonym dla powstania Kodeksu kardynał Gasparrim. W uznaniu zasług nadał mu przywilej autentycznego interpretowania kanonów *CIC* w sprawach mniejszego znaczenia.<sup>7</sup>

Powstanie nowego zbioru prawa miało kluczowe znaczenie dla kościelnej jurysprudencji. Kościół zyskał w ten sposób zbiór prawa: autentyczny i ekskluzywny. Wyjaśniając te dwa pojęcia należy podkreślić, że zbiór „ekskluzywny” to ten, który zawiera w sobie wszystkie rozproszone ustawy, zaś „autentyczny” to taki zbiór, który zawiera ustawy mające obowiązującą moc prawną.<sup>8</sup>

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* zawiera 5 ksiąg (*normae generales, de personis, de rebus, de procesibus, de delictis et poenis*), które dzielą się na tytuły (i kolejno), rozdziały, artykuły i wreszcie kanony. Całość *CIC* zawiera 2414 kanonów, dokument *Providentissima Mater Ecclesia*, przedmowę kardynała Gasparri, dokument Benedykta XV *Cum iuris canonici* (15.III.1917) oraz formułę wyznania wiary (*Confessio catholicae fidei*). Jest to oczywiście podstawa pierwszego wydania *CIC*. Edycje późniejsze uzupełnione są dodatkowo skorowidzami i indeksem oraz kolejnymi dokumentami papieży następujących po Benedykcie XV.

## 2. KARDYNAŁOWIE

### 2.1. Analiza filologiczna pojęcia

W zasadzie wszystkie opracowania encyklopedyczne doszukują się etymologicznego związku pojęcia „kardynał” (łac. *clericus cardinalis*) z łacińskim rzeczownikiem *cardo*.<sup>9</sup> Słownik autorstwa ks. Alojzego Jugana notuje następujące znaczenia cytowanego wyżej rzeczownika: „*Cardo* — hak zawiasowy u drzwi, zawiasy, wrzeciądze, główny, zwrotny punkt, główna rzecz, okoliczność, położenie, początek.” I pochodne znaczeniowo pojęcia: „*Cardinalatus* — godność kardynalska, *cardinalis* — główny, zasadniczy, kardynał, *cardinalitius* — kardynalski, odnoszący się do kardynała.”<sup>10</sup>

Nie trzeba być znawcą ani wybitnej klasy filologiem, by z analizy powyższych wypisów znaczeniowych odczytać chociażby intuicyjnie ważkość i ciężar znaczeniowy pojęcia „kardynał”. Sam rzeczownik *cardo*,

---

<sup>7</sup> Por. J. Grzywacz, op. cit. s. 878.

<sup>8</sup> Por. F. Bączkiewicz, op. cit. s. 86.

<sup>9</sup> Por. E. Górecki, *Kardynał, Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, s. 788.

<sup>10</sup> A. Jugan, *Słownik kościelny łacińsko — polski*, Poznań — Warszawa — Lublin 1958, s. 92 a.

rozumiany jako punkt zaczepienia i zawiąs raczej nie jeszcze nie mówi, ale przymiotnik *cardinalis* ukazuje już wyraźnie i dobitnie swoje natężenie znaczeniowe. Konkludując stwierdzić można w oparciu o samą etymologię, że *clericus cardinalis* to pojęcie oznaczające duchownego, który stanowi podstawę kościelnej hierarchii i zajmuje w niej miejsce bardziej zaszczytne i dużo więcej znaczące od tych duchownych niezależnie od posiadanych święceń, określanym wspólnym łacińskim pojęciem: *clerici*.

Ciekawą interpretację filologiczno — historyczną pojęcia podaje Agostino Paravicini Bagliani. „M. Andrieu i S. Kuttner twierdzą, że *cardinalis* to atrybut przyznawany biskupom, księżom i diakonom służącym kościołowi, do którego zostali zaangażowani (*incardinati*), lecz nie zostali wyświęceni. Zdaniem G. Fürsta natomiast, tytuł ten oznacza tych wszystkich, którzy służą kościołowi biskupiemu. Ta ostatnia interpretacja wydaje się bardziej wiarygodna, gdyż duchowni będący kardynałami w różnych diecezjach Włoch, Francji, Niemiec i Anglii uczestniczą w liturgii obok biskupa. Tytuł *cardinalis* miałby więc wiązać się z ich przynależnością do kleru katedralnego. W każdym razie od XI wieku używano tego terminu w tym znaczeniu. Kardynałowie z czasu reformy papieżstwa są już przede wszystkim w służbie papieża, *cardo et caput* Kościoła katolickiego, powszechnego, a nie w służbie liturgicznej.”<sup>11</sup>

## 2.2. Pochodzenie kolegium kardynalskiego

Próba wyvodu pochodzenia kolegium kardynalskiego jest rzeczą trudną i wymagającą badawczej czujności. Dzieje się tak dlatego, że początki kardynalatu spowija zasłona tkana na przemian z elementów prawdy historycznej, tradycji i legendy. Nie ulega wątpliwości, że ikonografia chrześcijańska upatrzyła sobie pierwszego kardynała już w czasach patrystycznych. Chodzi oczywiście o postać świętego Hieronima. Stworzona w średniowieczu legenda hagiograficzna przyodziła Doktorowi Kościoła w kardynalskie szaty.

Początków kolegium kardynalskiego dopatruje się ks. Szafrowski już za pontyfikatu papieża Fabiana (236 — 250). „Diakonów było początkowo 7, a przydzielono im 7 okręgów rzymskich, które miał stworzyć wspomniany już papież Fabian. (...) Papież Marceł I (308 — 309) podzielił Rzym na 25 tytułów (kościół), przydzielił im prezbiterów, którzy nie tylko kierowali duchowieństwem, lecz ponadto mieli obowiązek sprawować służbę Bożą w ważniejszych bazylikach. (...) Właśnie tych prezbiterów poczynając

<sup>11</sup> A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski w latach 1054 — 1124: reforma i umocnienie papieżstwa*, w: *Historia chrześcijaństwa*, pod red. A. Vauchez, t. V, Warszawa 2001, s. 87.



od VIII wieku nazywano Kardynałami.”<sup>12</sup> Historycy kościoła średniowiecznego podkreślają, że proces pełnego i całkowitego powstania trójstopniowej struktury kolegium kardynalskiego przypada na lata pomiędzy pontyfikatem Aleksandra II (1061 — 73) i pontyfikatem Urbana II (1088 — 99).<sup>13</sup>

Wiek XII to czasy okrzepnięcia kolegium kardynałów rzymskich. „Poczynając od pontyfikatu Aleksandra III coraz więcej biskupów po otrzymaniu kardynalskiego kapelusza zachowywało swe biskupstwo, rezydując albo w kurii, albo w swojej diecezji.”<sup>14</sup> Świadczy to o otwarciu przez papieża drogi do uzyskania purpury dla innych biskupów, pochodzących spoza terytorium Italii i Rzymu. Pozostawanie zaś w swych diecezjach przez biskupów kardynałów dowodzi, że nie mieli oni bezwzględnie obowiązku rezydowania w Rzymie. Co więcej godność kardynalska jako taka, bez względu na to, gdzie rezydentem był jej posiadacz, nabrała znaczenia, prestiżu i uniwersalnego charakteru.

Ostatnim akordem kanonicznego ustalenia pozycji uprzywilejowanej kardynałów był dekret soboru laterańskiego III *Licet de vitanda* (1179) Aleksander III nie wypowiedział się w nim wprawdzie bezpośrednio o prerogatywach kardynalskich, ale skupił się na kwestii wyboru papieża. Kardynałom przyznano wówczas wyłączne prawo wyboru papieża. Miało to w przyszłości zapobiec podwójnej elekcji, tak jak miało to miejsce w 1159 roku, gdy wybrano Aleksandra III i Wiktora IV.

Całkowity wzrost znaczenia i uprawnień kardynalskich przyniósł pontyfikat Innocentego III (1198 — 1216). Od tego czasu kardynałowie występują na pierwszym miejscu jako sygnatariusze papieskich dokumentów, uczestnicy konsystorzów, ławnicy sądów kościelnych, a przede wszystkim jako legaci.<sup>15</sup>

Znaczenie i ranga godności kardynalskiej spowodowały, że grono kardynałów było niezbyt liczne na przestrzeni dziejów Kościoła. „Liczba kardynałów w wiekach XIII, XIV i XV rzadko przekraczała 30, Sykstus V zaś w 1586 roku ustalił ją na 70, a mianowicie 6 kardynałów biskupów, 50 prezbiterów i 14 diakonów. Od tego czasu liczba ta nie zawsze bywa kompletna, a bardzo rzadko przekraczana.”<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. II, Warszawa 1985, s. 43.

<sup>13</sup> Por. A. Paravicini Bagliani, op. cit. s. 87.

<sup>14</sup> Tenże, *Kościół rzymski od I soboru laterańskiego do końca XII w*, w: *Historia chrześcijaństwa*, pod red. A. Vauchez, t. V, Warszawa 2001, s. 202.

<sup>15</sup> Por. A. Paravicini Bagliani, *Kościół rzymski od I soboru laterańskiego do końca XII w*, w: *Historia chrześcijaństwa*, pod red. A. Vauchez, t. V, Warszawa 2001, ss. 204 — 05.

<sup>16</sup> *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, wyd. Goebethnera i Wolffa, t. XIX — XX, Warszawa 1910, s. 329 b.

Pewnych regulacji prawnych doczekano w czasach nowożytnych. „Sobór trydencki (1545 — 1563) wyraźnie już zalecał, by wśród kardynałów byli przedstawiciele różnych narodów katolickich, co z kolei wytworzyło pewną tradycję, iż władcy sześciu ówczesnych mocarstw katolickich: Austrii, Rzeczypospolitej Weneckiej, Francji, Hiszpanii, Portugalii i Polski mieli za zgodą Stolicy Apostolskiej prawo promocji swego kandydata do kapelusza kardynalskiego. Każdy z większych dworów miał prawo posiadać w Rzymie swego kardynała, mającego poleconą sobie opiekę nad sprawami swego dworu i reprezentującego go kraju (tzw. *Cardinalis protector nationis*).<sup>17</sup>

W czasach epoki nowożytnej wykształcił się też prawny zwyczaj i praktyka kreowania kardynałami ludzi świeckich. Do grona kardynałów należał również król Polski Jan Kazimierz Waza. Godność tę nadał mu Innocenty X (1644 — 55) 28 maja 1646 roku. Jan Kazimierz nie długo cieszył się swym nowym tytułem, bo już 6 lipca 1648 roku złożył swą godność kardynalską obejmując w tym samym roku tron Polski.<sup>18</sup>

Praktyka powyższa wyraźnie dowodzi kryzysu kościelnej instytucji, która dopuściła do najściślejszego grona elektorów papieskich osoby nie należące do stanu duchownego, zaprzeczając w ten sposób chociażby średniowiecznej teorii nieingerencji w sprawy kościelne czynników świeckich.

Całkowity kres tej praktyce przyniosły dopiero kanony Kodeksu z 1917 roku.

### 2.3. Definicja kardynalatu w świetle CIC

Rozpoczynając właściwy tok analizy poszczególnych kanonów *CIC* odnoszących się do pozycji kardynałów w Kościele należy dokonać krótkiego wprowadzenia. Interesujące kanony obejmują swym zakresem dwa rozdziały kodeksu: III. *De Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus* i IV. *De Curia Romana*. Całość należy do II części kodeksu zatytułowanej *De personis*.

Kanon 230 podaje definicję godności kardynalskiej: „Kardynałowie Świętego Kościoła Rzymskiego stanowią senat (*senatum*) papieża i służą mu osobiście w zarządzaniu Kościołem radą i pomocą.”<sup>19</sup> Są więc kardynałowie *ex definitione* najbliższymi współpracownikami i doradcami Ojca Świętego. Od pozostałych hierarchów kościelnych różnią się kardynałowie nie tylko purpurowym strojem, ale przede wszystkim specyficznym nakryciem głowy.

<sup>17</sup> P. Nitecki, *Kardynałowie Kościoła w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 15.

<sup>18</sup> Por. tamże ss. 45 — 46.

<sup>19</sup> *CIC, can.230 — S. R. E. Cardinales Senatum Romani Pontificis constituunt eidemque in regenda Ecclesia praecipui consilarii et adiutores assistunt.*



Pochodzenie i wygląd kardynalskiego kapelusza opisują szczegółowo kościelne encyklopedie. „Jest to kapelusz czerwony, płaski, o szerokich brzegach, opasany sznurem złotym, z wiszącymi frędzlami. Z początku kapelusz ten, z postanowienia Innocentego IV (1245), służył jako szczególna oznaka kardynałom legatom; późniejsi papieże udzielili go wszystkim w ogólności kardynałom z duchowieństwa świeckiego, aż w końcu Grzegorz XIV w r. 1591 nadał go także kardynałom zakonnikom. Kardynałowie mianowani *motu proprio* zwykle otrzymują kapelusz z rąk samego papieża. Kardynałowie „koronni”, przeciwnie, odbierają go najczęściej od własnego monarchy, na ręce którego papież go przesyła.”<sup>20</sup>

#### 2.4. Podział kolegium, precedencja i opcja

Kolegium kardynalskie dzieli się na trzy stopnie. Pierwszy z nich to sześciu kardynałów biskupów. Są oni ordynariuszami diecezji suburbikalnych (in. podrzymskich), takich jak: Ostia, Porto, Albano, Palestrina, Tusculum i Sabina.<sup>21</sup>

Do drugiego rzędu należą kardynałowie prezbiterzy. Jest to najliczniejsza grupa licząca sobie pięćdziesięciu kardynałów jedynie tytularnie będących proboszczami ważnych rzymskich kościołów.<sup>22</sup>

Ostatnie miejsce w wewnętrznej hierarchii kardynalskiego kolegium zajmuje czterestu kardynałów diakonów. Analogicznie jak w przypadku kardynałów prezbiterów — kardynałowie diakoni mają swoje tytularne diakonie na terenie Wiecznego Miasta.<sup>23</sup>

Trójstopniowy podział kolegium kardynalskiego wyznacza zatem precedencję kardynałów. Tym wyższa ranga im wyżej dany kardynał znajduje się w nakreślonej wyżej skali stopni. Nie jest to oczywiście ostateczny sposób zaszeregowania na drabinie precedencji członków kolegium kardynalskiego. Możliwe jest bowiem przechodzenie ze stopni niższych na wyższe i nazywa się to prawem opcji. Kardynałowie diakoni mogą przejść w czasie wakansu na inne diakonie, analogicznie

---

<sup>20</sup> *Encyklopedia Kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, t. X, Warszawa 1877, s. 11.

Por. także, *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, wyd. Goebethnera i Wolffa, t. XIX — XX, Warszawa 1910, s. 329 a.

<sup>21</sup> Por. F. Bączkiewicz, op. cit. s. 441.

<sup>22</sup> Spośród wielu polskich kardynałów wypada zasygnalizować niektóre tytularne kościoły kilku z nich: A. Kakowski — *Sancti Augustini*, A. Hlond — *Sanctae Mariae de Pace*, A. Sapieha — *Sanctae Mariae Novae*, E. Dalbor — *Sancti Ioannis ante Portam Latinam*. Jest to obecny tytuł kardynała F. Macharskiego. Por. P. Nitecki, op. cit. *passim*.

<sup>23</sup> Por. *CIC, can.231*.

kardynałowie kapłani na inny tytuł, któregoś z kościołów rzymskich zachowując tym samym pierwszeństwo promocji i święceń. Kardynał diakon może po upływie 10 lat przejść do rzędu kapłanów również z prawem zachowania pierwszeństwa wobec tych kardynałów kapłanów, których obdarowano godnością kardynalską w stopniu prezbitera po nim. Najciekawszym przypadkiem jest opcja kardynałów biskupów, którzy nie mogą zmieniać swych suburbikalnych diecezji. Jedynie w momencie dojścia do godności kardynała dziekana, który jest biskupem Ostii, łączy się obydwie diecezje. Innym wypadkiem jest zaś wakant w gronie kardynałów biskupów. Do tej godności mogą optować jedynie kardynałowie z rzędu prezbiterów.<sup>24</sup>

## 2.5. Nominacja kardynalska

O nominacjach kardynalskich szczegółowo traktują kanony 232 — 235. „Kardynałowie są w sposób wolny wybierani przez papieża z całego świata, spośród mężów mających przynajmniej święcenia kapłańskie [w stopniu prezbitera], wyróżniających się wielce uczonością, pobożnością i roztropnością postępowania” (can.232,par.1).<sup>25</sup> Prawo zatem podkreśla całkowitą wolność mianowania kardynałów przez Ojca Świętego. Papież jest zatem nieograniczony praktycznie w swej woli, byleby miał wzgląd na wymienione w kanonie warunki i zalety kandydata, który wyniesiony do godności purpurata zasiadać będzie w tym specyficznym kolegium najbliższych doradców i współpracowników papieskich. Jedyny wzgląd musi mieć papież na określony w kanonie stopień święceń (przynajmniej prezbiterat). „Dawniej żądano od kardynalatu wieku przepisanego do biskupstwa; dla kardynała — diakona wystarczył jednak wiek, który by pozwolił przyjąć święcenia diakonatu w ciągu roku. Kandydat winien mieć tonsurę od roku, a przy nominacji przynajmniej niższe święcenia.”<sup>26</sup> Wyraźnie widać, że prawodawca i kodyfikatorzy kodeksu odcinają się na zawsze od sygnalizowanej już wcześniej praktyki kreowania kardynałów spośród ludzi świeckich. Od chwili wejścia w życie nowego prawa godność kardynalska została zastrzeżona prawnie wyłącznie dla osób duchownych.

Paragraf 2. kanonu 232 *CIC* traktuje o przeszkodach, które powodują nieprawidłowość, bądź niemożność dostąpienia tej godności. Nie są dopuszczeni do tej godności: „Pochodzący z nieprawego łoża (*illegitimi*), choćby byli uznani później poprzez legalny związek; także i inni

<sup>24</sup> Por. *CIC*, can.236, por. także, F. Bączkowicz, op. cit. ss. 444 — 445.

<sup>25</sup> *CIC*, can.232, par.1 — *Cardinales libere a Romano Pontifice ex toto orbe terrarum orbe eliguntur, viri saltem in ordine presbyteratus constituti, doctrina, pietate ac rerum agendarum prudentia egregie praestantes.*

<sup>26</sup> F. Bączkowicz, op. cit. s. 444.





nieprawidłowi (*irregulares*), lub niezdolni do przyjęcia święceń wedle przepisów prawa kanonicznego, nawet gdyby im Stolica Święta udzieliła dyspensy do przyjęcia święceń, a nawet do przyjęcia godności biskupiej” (can.232,par.2,n.1).<sup>27</sup> *Nota bene* pochodzenie z legalnego związku obojga rodziców było w owym czasie bardzo częstą przeszkodą nie tylko dla kandydatów do kardynalskiego kapelusza, ale przede wszystkim dla wielu mężczyzn ubiegających się o przyjęcie do seminarium duchownego. Inną przeszkodą było posiadanie dzieci i wnuków, nawet z zawartego wcześniej legalnie małżeństwa, które wygasło w chwili śmierci małżonki. „Kto miałby dzieci lub wnuki zrodzone z legalnego związku małżeńskiego” (can.232,par.2,n.2).<sup>28</sup> Ostatnią przeszkodą był bliski stopień pokrewieństwa, z żyjącym kardynałem. „Kto byłby połączony pierwszym lub drugim stopniem pokrewieństwa, z którymkolwiek żyjącym kardynałem” (can.232,par.2,n.3)<sup>29</sup>

Ostatnie dwie przeszkody wydawać się mogą w pewnym sensie irracjonalne. Jednakże widać poprzez powyższe zapisy prawną konkretną wizję przyświecającą kodyfikatorom prawa. Mają one bowiem na celu zapobieżenie takiej potencjalnej pladze kościelnej, jaką znano z przeszłości, w postaci nepotyzmu i tworzenia grup rodowych wywierających nacisk na Kurię Rzymską.

Pozostawiając sprawy przeszkód i nieprawidłowości wypadła przyjrzeć się samemu sposobowi nominowania kardynałów. „Kardynałowie są ustanawiani i podawani do publicznej wiadomości przez papieża na konsystorzu i tak ustanowieni i ogłoszeni otrzymują prawo wyboru papieża oraz przywileje, o których mowa w kanonie 239” (can.233,par.1).<sup>30</sup> Wielokrotnie już padało w niniejszym tekście słowo „konsystorz”. Zanim szczegółowo zostanie omówiony mechanizm nadawania kardynalatu należy to pojęcie wyjaśnić. „*Consistorium cardinalium* tak zowie się zgromadzenie kolegium kardynalskiego, zwołane przez papieża w ważniejszych sprawach Kościoła i odbywające się zwykle pod osobistym przewodnictwem papieża. Zgromadzenia te są albo zwyczajne czyli stałe (...) i takie konsystorze zowią

---

<sup>27</sup> *CIC, can.232, par.2, n.1 — Illegitimi, etiamsi per subsequens matrimonium fuerint legitimati; itemque alii irregulares vel a sacris ordinibus impediti secundum canonicas sanctiones, etsi cum ipsis auctoritate apostolica fuerit ad ordines et dignitates etiam episcopalem dispensatum.*

<sup>28</sup> *CIC, can.232, par.2, n.2 — Qui prolem etiam ex legitimo matrimonio susceptam, vel nepotem ex ea habent.*

<sup>29</sup> *CIC, can.232, par.2, n.3 — Qui primo aut secundo gradu consanguinitatis alicui Cardinali viventi coniuncti sunt.*

<sup>30</sup> *CIC, can.233, par.1 — Cardinales creantur et publicantur a Romano Pontifice in Consistorio sicque creati et publicati obtinent ius ad electionem Romani Pontificis et privilegia de quibus in can. 239.*



się tajemnymi (*consistoria secreta*); albo też, w pewnych zdarzeniach i chwilach uroczystych, dozwala się wstęp innym także dygnitarzom kościelnym i posłom dworów zagranicznych, zostającym przy Stolicy Apostolskiej, i takie konsystorze nadzwyczajne, zowią się jawnymi (*consistoria publica*).<sup>31</sup> Sam cytowany wyżej kanon 232, par.1 jeszcze nic nie mówi o procedurze mianowania nowych purpuratów. Dopiero połączenie go z wiedzą, choćby encyklopedyczną, na temat konsystorzy umożliwia nakreślenie całości obrzędu i jednocześnie procedury nadania kardynalatu. Kardynałowie są mianowani i podani do wiadomości „publicznej” najpierw na konsystorzu tajnym. „Według dawnego zwyczaju, który jest tylko formalnością papież pyta zebranych na konsystorzu kardynałów: „*Quid vobis videtur*”, po czym wysłuchawszy ich zdania w prostej formie ogłasza, których duchownych mianuje kardynałami.”<sup>32</sup> Od tej właśnie chwili nowomianowani nabywają pełnię praw i przywilejów kardynalskich. Czasami papież podaje do wiadomości, że mianował kogoś kardynałem, jednakże nie ogłasza nazwiska i imienia zebranych. Jest to nominacja *In pectore*, która nie daje nominowanemu praw kardynalskich, a ogłoszenie imienia zostaje z różnych względów odłożone na czas innego konsystorza.<sup>33</sup>

Po zakończeniu konsystorza wszyscy przebywający w Rzymie nominaci mają obowiązek udać się do papieża, który wkłada im czerwony biret (*biretum rubrum*).<sup>34</sup> Nieobecny w Rzymie papież przesyła biret i pismo zawiadamiające o wyniesieniu do tej godności. Przy odbiorze biretu nominowany winien przysiąc, że w ciągu roku przybędzie osobiście do papieża. „Jeżeli kardynałowie należą do państw katolickich, z którymi Stolica Apostolska utrzymuje stosunki dyplomatyczne, biret czerwony wręcza zwykle głowa państwa, osobiście lub przez swego delegata.”<sup>35</sup>

Uroczystym dopełnieniem obrzędu jest jawny konsystorz, na którym papież wkłada nowomianowanym kardynałom kapelusze (*galerus cardinalitius*), potem specjalnym obrzędem zamyka i otwiera im usta oraz wręcza pierścień i przydziela tytuł lub diakonię, a także wyznacza przynależność kardynała do określonej kongregacji.

Skutkiem nominacji jest utrata przez kardynała wszystkich poprzednich godności i beneficjów oraz pensji i dochodów kościelnych, chyba że w poszczególnych przypadkach Stolica Święta zdecyduje inaczej.<sup>36</sup> Przepis ten oczywiście miał swoją wymowę. Z jednej strony zapobiegał

<sup>31</sup> *Encyklopedia Kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, t. X, Warszawa 1877, s. 11.

<sup>32</sup> F. Bączkiewicz, op. cit. s. 442.

<sup>33</sup> Por. *CIC*, can.233, par.2.

<sup>34</sup> Por. *CIC*, can.243.

<sup>35</sup> F. Bączkiewicz, op. cit. s. 443.

<sup>36</sup> Por. *CIC*, can.235.



kumulowaniu dochodów i godności przez jedną osobę (należy pamiętać, że Kościół ówczesny jeszcze ciągle tkwił w starym systemie prebend i beneficjów). Z drugiej strony nie miał on zastosowania wobec tych kardynałów, którzy nie mieli obowiązku rezydowania na stałe w Rzymie z racji przewodzenia danej diecezji jako biskupi i metropolici. Papież tym samym nie mógł pozbawić tych biskupów należnej im z racji urzędu mensy, czyli dóbr „stołu biskupiego”.

## 2.6. Prawa i obowiązki

Pierwszym i wyjątkowym prawem dostępnym wyłącznie dla członków kolegium kardynalskiego jest prawo wyboru papieża.<sup>37</sup> Szczegółowe instrukcje zawarte zostały w konstytucji papieża Piusa X *Vacante Sede Apostolica*, (25. XII. 1904). Dokument ten szczegółowo określił prawa elektorskie kolegium oraz procedurę odbywania konklawe. Jest to dokument o tyle ważny dla Kościoła, że Pius X zniósł nim prawo monarszego weta przy obieraniu papieży.<sup>38</sup> Ostatnim przypadkiem weto monarszego notowanym w historii był sprzeciw, jaki wniósł podczas konklawe w 1903 roku kardynał arcybiskup krakowski Jan Puzyna w imieniu cesarza Austrii.<sup>39</sup> Ponieważ analiza samej konstytucji stanowi materiał tak obszerny, że można by napisać artykuł, wypada zostawić sprawę elekcji papieskiej i przejść do kolejnych praw i przywilejów.

Jeśli chodzi o jurysdykcję duchowną, to kardynałowie — biskupi diecezji suburbikalnych mają pełnię władzy jurysdykcyjnej w swoich diecezjach. Są oni zatem biskupami ordynariuszami *sensu stricto*. Kanon 240, par.1 powiada, że taki kardynał w swej diecezji jest *verus episcopus*. Pozostali kardynałowie kapłani i diakoni nie mają w swych tytułach takiej władzy. Są oni wprawdzie ordynariuszami miejsca, ale nie mają praw jurysdykcji duchownej nad wiernymi i jurysdykcji sądowej.<sup>40</sup> Logiczne wydaje się ograniczenie władzy pasterskiej i sądowniczej w tytułach i diakoniach. Wiąże się ono bowiem z faktem sprawowania realnej władzy. Trudno byłoby bowiem wymienionym wyżej biskupom — kardynałom rezydującym w Polsce sprawować realną władzę jeszcze w rzymskich kościołach. Za takim zatem rozwiązaniem przemawia zawarta w ustawie *implicite* troska duszpasterska o wiernych kościołów tytularnych. Odebrane przez prawodawców władztwo dusz łatwo mogą powetować sobie rzeczeni

---

<sup>37</sup> Por. *CIC, can.241*.

<sup>38</sup> Por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. II, Opole 1960, ss. 450 — 51.

<sup>39</sup> Szczegółowo rozpatruje ten przypadek artykuł Z. Obertyńskiego, *Weto kardynała Puzyny*, w: *Collectanea Theologica*, A. XXIX, 1958, ss. 11 — 48.

<sup>40</sup> Por. *CIC, can.240, par.1* — 2.

kardynałowie w sprawach związanych z przyznawaniem beneficjów w obrębie tytularnych kościołów i diakonii. Mają oni bowiem w tej materii na mocy kanonu 1432, par.1. całkowitą władzę przyznawania beneficjów.

Kardynałowie mają również prawo do uposażenia tzw. (*rotulus cardinalitius*). Jest to roczna pensja wypłacana ze wspólnego kardynalskiego majątku (*ex massa communi*).<sup>41</sup> Zachowują jednocześnie prawo posiadania i rozporządzania własnością łącznie z przekazaniem majątku testamentem.

Chyba najważniejszym obowiązkiem jest konieczność rezydowania w Rzymie. Jest to przepis zrozumiały i jasny w przypadku kardynałów kurialnych oraz kardynałów biskupów diecezji suburbikalnych, mogących bez zgody Ojca Świętego udawać się do swych diecezji. Pozostali kardynałowie będący biskupami diecezjalnymi w różnych częściach świata, po przybyciu do Rzymu mogą stamtąd odjechać tylko za zgodą papieża.<sup>42</sup> Obowiązek rezydencji wiąże się zatem *ex definitione* z kolegium kardynalskim jako senatem i radą papieża.

Nie ulega wątpliwości, że kolegium kardynałów w świetle *CIC* stanowi najbardziej uprzywilejowaną warstwę ludzi Kościoła, bowiem kanony traktujące o przywilejach i honorowych prawach kardynałów zajmują ponad połowę rozdziału III *De Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus*.

Wśród praw honorowych na pierwsze miejsce wysuwa się purpurowy ubiór, biret i kapelusz. Symbolikę koloru interpretuje się jako gotowość do oddania życia za Kościół. Oczywiście jest jednak nawiązanie do purpury jako najszlachetniejszej materii, zarezerwowanej dla szat osób panujących. Kardynałowie bowiem wpisują się w strukturę monarchiczną Kościoła. Noszą tytuł „*Eminentissimi*” i mają godność książąt krwi oraz prawo do herbu. Cieszą się oni również prawem precedencji czyli pierwszeństwa przed patriarchami, metropolitami, biskupami, prałatami i legatami (o ile oczywiście, któryś z wymienionych nie jest kardynałem wyższym rangą).

Wśród innych wyjątkowych uprawnień cieszą się oni również swoistym immunitetem. Nie podlegają bowiem ustawom karnym *CIC*, są szczególnie chronieni przed czynną zniewagą na mocy kanonu 2343, par.2: „Kto by osobę kardynała lub legata uderzył popada w ekskomunikę *latae sententiae* zastrzeżoną w sposób specjalny dla Stolicy Świętej.”<sup>43</sup> Kardynałowie również podlegają wyłącznemu sądownictwu papieża<sup>44</sup> oraz

<sup>41</sup> Por. F. Bączkiewicz, op. cit, s. 446.

<sup>42</sup> Por. *CIC*, can.238, par.1 —3.

<sup>43</sup> *CIC*, can.2343, par.2 — *Qui in personam S.R.E. Cardinalis vel Legati Romani Pontificis [violentas manus iniecerit] in excommunicationem incurrit latae sententiae Sedi Apostolicae speciali modo reservantam.*

<sup>44</sup> Por *CIC*, can.1557, par.1, n.2.



z mocy samego prawa biorą udział w soborze powszechnym.<sup>45</sup> Tego rodzaju wolność od odpowiedzialności przed innymi trybunałami kościelnymi niższej rangi powodowana wydaje się tym, że kardynałowie stanowią nie tylko grono bezpośrednich wykonawców woli papieża, lecz podobnie jako sam Ojciec Święty przez nikogo nie może być sądzony, taki oni współuczestniczą częściowo w tym papieskim prawie absolutnego immunitetu i niezawisłości.

Do podstawowych praw kardynałów należą również pontyfikalia. Nawet prezbiterzy obdarzeni tą godnością, którzy nie mają święceń biskupich mogą używać mitry, pastorału i krzyża pektoralnego oraz baldachimu podczas nabożeństw i uroczystości na całym świecie. Wyjątkiem jest oczywiście teren Wiecznego Miasta, w którym pontyfikalia mogą nosić kardynałowie jedynie w swych kościołach tytularnych i diakoniach.<sup>46</sup>

O pozostałych szerokich uprawnieniach i przywilejach kardynalskich traktuje kanon 239, par.1. Na jego mocy kardynałowie cieszyli się przywilejem głoszenia słowa Bożego i spowiadania osób obojga płci (*utriusque sexus*) oraz rozgrzeszania z grzechów i cenzur kościelnych. Jest to przepis o tyle ważny, że wyjmuje on kardynałów spod władzy lokalnych biskupów czyniąc ich niezależnymi w swej posłudze na całym świecie. Pozostali księża, a nawet biskupi, o ile nie byli na terenie własnej diecezji, winni byli otrzymać od lokalnego ordynariusza zgodę na słuchanie spowiedzi i głoszenie kazań. Kardynałowie cieszyli się zatem z mocy prawa i godności całkowitą egzempcją w Kościele.

W dziedzinie sprawowania kultu kardynałowie mieli prawo odprawiania mszy na ołtarzach przenośnych (*ara portalis*), co nie jest niczym wyjątkowym, jednakże mają oni wyłączne prawo do odprawiania mszy na morzu. Kościół bardzo niechętnie udzielał zezwolenia zwykłym kapłanom na podobną celebrację w obawie, by przez przypadek sakramentalne postaci nie zostały sprofanowane. Kardynałowie cieszą się również przywilejem posiadania własnych ołtarzy i prywatnych (domowych) kaplic. Takie zezwolenie było bardzo trudno wówczas uzyskać i jeśli już lokalny biskup na to zezwalał, to taką zgodę otrzymywały wyłącznie domy zakonne. Kardynałowie takie kaplice mogą mieć i to wyjęte spod wizytacji lokalnego biskupa, gdyż stoją oni najwyżej w hierarchii zbiorowości kościelnej. Spośród innych uprawnień liturgicznych wymienić wypada przywilej konsekrowania kościołów (tylko mający święcenia biskupie i za zgodą ordynariusza miejsca), poświęcania kielichów i innych kościelnych paramentów, błogosławienia opatów, erylowania Drogi Krzyżowej w kościołach oraz udzielania pierwszych święceń: od tonsury w górę.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Por. *CIC, can.223, par.1, n.1.*

<sup>46</sup> Por. *CIC, can.240, par.3.*

<sup>47</sup> Niższe święcenia istniały do *Vaticanum II* i obejmowały: tonsurę, ostiariusza, lektorat, akolitat, subdiakoniat. Wyższe zaś diakonat, prezbiterat i biskupstwo.

Wśród innych przywilejów wymienionych przez *CIC* mogli oni za każdym razem nadawać odpust trzydziestu dni. Ostatnim zaś z ważnych praw i przywilejów była moc słowa i świadectwa jakie składał kardynał. Świadectwo ustne miało bowiem charakter dowodu w zakresie zewnętrznym, a to bardzo ważna prerogatywa.<sup>48</sup>

Podsumowując przegląd uprawnień i przywilejów wypada podkreślić, że nie tylko były one liczne, ale przed wszystkim miały one wyjątkowy charakter, gdyż często zachodziły na uprawnienia biskupów lokalnych, jeszcze częściej były to uprawnienia których zwykli biskupi nie cieszyli się w całym Kościele, a jedynie w swoich diecezjach. Wszystko to składa się na obraz pewnej ekskluzywnej grupy szczególnych hierarchów w Kościele Powszechnym.

### 3. KOLEGIUM KARDYNALSKIE

Wiadomo już czym z definicji jest kolegium kardynalskie i jakimi rozległymi przywilejami i prawami cieszą się jego członkowie. Znany jest też trójpodział kardynałów ze względu na stopnie. W tym miejscu należy przyrzeć się funkcjom jakie dźwierzają poszczególni kardynałowie ze szczególnym uwzględnieniem funkcjonowania kolegium — *sede plena* (za życia papieża) i *sede vacante* czyli po śmierci Ojca Świętego, do momentu wyboru nowego następcy św. Piotra. „Świętemu Kolegium Kardynałów przewodniczy dziekan, to znaczy [kardynał] najstarszy promocją spośród [kardynałów] biskupów suburbikalnych, któremu jednak nie jest dana władza jurysdykcyjna nad pozostałymi kardynałami, lecz cieszy się on pierwszeństwem wśród równych” (can. 237. par. 1).<sup>49</sup> Wiadomo zatem, że kolegium kardynalskie ma swojego dziekana, który z racji starszeństwa promocji pełni tę funkcję. Nie ma on jednak żadnej władzy nad swoimi współbraćmi w purpurze. Jest on wyłącznie pierwszym spośród równych. Godność ta zatem ma charakter honorowy wewnątrz grona kardynalskiego, na zewnątrz zaś ma charakter funkcjonalny, gdyż dziekan zobowiązany jest do zastępstwa, jeśliby Ojciec Święty nie mógł z tych czy innych powodów przewodniczyć uroczystościom, celebrom, bądź odbywanym naradom. Jeśli urząd dziekana wakuje, wówczas jego obowiązki i funkcje przejmuje z mocy samego prawa poddziekan (*subdecanus*). Funkcję tę pełni następny w precedencji promocji po dziekanie kardynał biskup suburbikalny.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Por. *CIC*, can.239, par.1, nn. 1 — 24.

<sup>49</sup> *CIC*, can.237, par.1 — *Sacro Cardinalium Collegio praeest Decanus, idest antiquior promotione ad aliquam sedem suburbicariam, cui tamen nulla est in ceteros Cardinales iurisdictio, sed ipse primus habetur inter aequales.*

<sup>50</sup> Por. *CIC*, can.237, par.2.



Do najważniejszych zadań kardynałów *sede plena* należy odbywanie konsystorzów od przewodnictwem papieża oraz ścisła współpraca z Ojcem Świętym w kierowanych przez kardynałów kongregacjach. Kardynałowie przełomu XIX/XX wieku nie mieli zbyt wiele pracy, bowiem konsystorz tajny odbywał się kilka razy w roku (za pontyfikatu Innocentego III trzy razy w tygodniu), poza tym pełnili oni w Rzymie funkcję najbliższej asysty papieskiej podczas kanonizacji, przyjmowania postów czy wkładania kapeluszy nowym kardynałom.

Ważną pracą czekało kolegium kardynałów po śmierci papieża, bowiem oni jako elektorzy mieli za zadanie wybór nowego następcy świętego Piotra. Była to najważniejsza z funkcji *sede vacante*. Jacques Mercier uważa, że kolegium kardynalskie sprawuje władzę kolegiąlną w czas nieobecności papieża, kierując się zasadą *sede vacante nihil innovetur*.<sup>51</sup> Jeśli jednak istniały jakieś sprawy niecierpiące zwłoki wówczas kolegium, które nie ma władzy papieskiej zmuszone było rozstrzygać palące kwestie większością głosów. Z chwilą śmierci papieża cała władza państwowa i zarząd Państwa Watykańskiego spada na kolegium kardynałów, z zastrzeżeniem, że nie będzie ono wydawać żadnych ustaw, a jeśli już, to tylko do czasu wyboru nowego papieża.<sup>52</sup>

Moment śmierci papieża jest to chwila szczególna nie tylko w skali całego Kościoła Powszechnego, ale przede wszystkim w środowisku dworu papieskiego, którego integralną część stanowi kolegium kardynałów. Ustają bowiem funkcje sekretarza Stanu, Datariusza i Sekretarza Breviów. Pozostają zaś funkcje: wielkiego Penitencjarza, Kanclerza, Wikariusza Rzymu, legatów, nuncjuszów i delegatów.<sup>53</sup> Przede wszystkim zaś na pierwszy plan wysuwa się postać kardynała Kamerlinga Świętego Kościoła rzymskiego. Jest on bowiem odpowiedzialny za stwierdzenie zgonu papieża, po czym ma obowiązek zdjąć zmarłemu Pierścień Rybaka i go zniszczyć. Chodzi tu o zapobieżenie możliwemu wykorzystaniu przez kogoś papieskiego pierścienia do sfalszowania dokumentów. Poza tym kamerling ma za zadanie przygotować uroczystości pogrzebowe oraz konklawe. Na kardynała kamerlinga spada również obowiązek wcześniejszego powiadomienia dziekana kardynałów o zgonie Ojca Świętego. Najważniejszą jednak funkcją jest zabezpieczenie majątku kościelnego i zarząd nad pałacem apostolskim. Wiadomo, że gdzieś człowiek tam i nadużycia, kamerling zatem

---

<sup>51</sup> Por. J. Mercier, *Dwadzieścia wieków historii Watykanu*, Warszawa 1986, s. 292.

<sup>52</sup> Por. F. Bączkiewicz, dz. cyt. s. 451.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 451 oraz *CIC, can.262*.



dba po prostu o to, aby nic z majątku Stolicy Apostolskiej nie zmieniło właściciela w czasie, chwilowego braku głowy Kościoła.<sup>54</sup>

Gwoli ścisłości należy tu uszczegółowić nomenklaturę. Istnieje bowiem w kolegium kardynałów jeszcze jedna funkcja kamerlinga. Chodzi konkretnie o kardynała Kamerlinga Świętego Kolegium (*Cardinalis Camerarius S. Collegii*). Jest to bowiem urząd spełniany corocznie poprzez kolejnych w precedencji promocji kardynałów rezydujących na stałe w Rzymie. Wiąże się on z zarządem wspólnym majątkiem kolegium kardynalskiego (*massa communi*). Wspomniane wyżej zostało, że funkcję tę pełnił w 1916 roku kard. Gasparri.

#### 4. KURIA RZYMSKA I KONGREGACJE

O Kurii Rzymskiej traktuje cały IV rozdział części pierwszej *CIC* kanony 242 — 264. Kanon 242 definiuje Kurię ostensywnie: Kuria Rzymska składa się ze Świętych Kongregacji, Trybunałów i Urzędów, które poniżej wymienia się i opisuje.<sup>55</sup> Rozumieć poprzez pojęcie Kurii rzymskiej należy ogół urzędników, dykasterii (czyli wymienione wyżej kongregacje, trybunały i urzędy) oraz, w szerokim znaczeniu, cały dwór papieski (*aula pontificia*).<sup>56</sup>

Historia Kurii Rzymskiej jest tak stara, jak historia formowania się jej najważniejszego grona przedstawicieli, to znaczy — kolegium kardynalskiego. Nie jest jednak bez znaczenia pewien fakt. Jej reforma przypadła na pontyfikat Piusa X, którego to inicjatywa ustawodawcza powołała do istnienia Kodeks Prawa Kanonicznego. 29 VI 1908 roku papież konstytucją apostolską *Sapienti concilio* nakreślił zakres kompetencji poszczególnych dykasterii, precyzyjnie rozgraniczając resorty administracyjne i sądownicze.<sup>57</sup> Proces reformy kurii zakończył się przed skodyfikowaniem nowego prawa, dzięki czemu Gasparri, współpracownik Piusa X w reformowaniu kurii, mógł ująć w kanonach *CIC* szczegółowe przepisy o organizacji, funkcjonowaniu i uprawnieniach Kurii Rzymskiej.

Ze względu na funkcje kardynałów rezydujących w Rzymie najbardziej interesujące są kongregacje. Pod tym pojęciem rozumieć należy: „Stale kolegialne urzędy, złożone z kardynałów, wyznaczonych przez papieża, z władzą zwyczajną zastępczą, dla załatwiania pewnych spraw

<sup>54</sup> Por. F. Bączkowicz, op. cit. s. 451 oraz F Fêtes et Saisons, nr 516, czerwiec/lipiec, Paryż 1997, s. 14.

<sup>55</sup> *CIC*, can.242 — *Curia Romana constat Sacris Congregationibus, Tribunalibus et Officiis, prout inferius enumerantur te describuntur.*

<sup>56</sup> Por. F. Bączkowicz, op. cit. s. 453.

<sup>57</sup> Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, Lublin 1985, s. 14.





zakresu zewnętrznego w drodze administracyjnej.”<sup>58</sup> Tę nieco zawiłą definicję prawną można uzupełnić charakterystyką J. Merciera: „kongregacja jest komisją, do której dyspozycji oddane zostały odpowiednie narzędzia pracy, biura i służby.”<sup>59</sup> Sam zaś kanon 246 *CIC* traktuje o kierowniczej funkcji kardynałów w zarządzaniu kongregacjami: „na czele poszczególnych kongregacji stoi kardynał prefekt, lub też kieruje sam papież, tymi zaś kieruje kardynał sekretarz, któremu pomagają kardynałowie, których postanowi przypisać papież wraz ze wszystkimi innymi niezbędnymi urzędnikami.”<sup>60</sup> Wynika z tego przepisu, że każdy kardynał zwykle musi należeć do jakiejś kongregacji. Może on być jej przewodniczącym — prefektem, albo zwyczajnym członkiem współpracownikiem, co dotyczy zwłaszcza tych kardynałów, którzy nie rezydują na stałe w Rzymie. J. Mercier zauważył tu wyraźną analogię do struktury rządów państwowych. „To z grona Świętego Kolegium wybiera papież sekretarza stanu, prefektów kongregacji rzymskich, których funkcja przypomina trochę funkcję ministrów w rządach państwowych.”<sup>61</sup> Kongregacje rzymskie tworzą zatem swoistą strukturę urzędów na kształt ministerstw i wydziałów ministerialnych. Kardynałów prefektów wspomagają w ich pracy sekretarze w randze biskupa oraz jeden lub dwóch podsekretarzy. „O ile prefekta kongregacji można porównać z ministrem stojącym na ciele ministerstwa w rządzie świeckim, to sekretarz może być uważany w ważniejszych kongregacjach za sekretarz lub podsekretarza stanu, a w mniejszych za sekretarz generalnego ministerstwa.”<sup>62</sup>

System dykasterii rzymskich początku XX wieku tworzył bardzo rozbudowaną sieć urzędów i wydziałów. „Zreformowana Kuria papieska obejmowała 10 kongregacji (Święte Oficjum, Konsystorialna, Sakramentów, Zakonów, Rozkrzewiania Wiary, Indeksu, Obrzędów, Ceremonii, Nadzwyczajnych Spraw Kościoła i Studiów Kościelnych), 3 trybunały (Penitencjaria, Rota i Sygnatura Apostolska), 6 urzędów (Kancelaria Apostolska, Dataria, Kamera, Sekretariat Stanu, Sekretariat Brewiów do Panujących, Sekretariat Sporządzania Pism Łacińskich.) Papież Benedykt XV ustanowił w 1915 r. Kongregację Seminariów i Uniwersytetów oraz wydzielił z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary osobną Kongregację Kościołów Wschodnich (1.V.1917) i zniósł Kongregację Indeksu. Każdej

<sup>58</sup> F. Bączkiewicz, op. cit. s. 455.

<sup>59</sup> J. Mercier, op. cit. s. 298.

<sup>60</sup> *CIC, can.246 — Singulis Cingregationibus praeest Cardinalis Praefectus vel, si eisdem praesit ipsemet Romanus Pontifex, eas dirigit Cardinalis Secretarius; quibus adiuguntur Cardinales quos Pontifex eis adscribendos censuerit, cum aliis necessariis ministris.*

<sup>61</sup> J. Mercier, op. cit. s. 293.

<sup>62</sup> Tamże. s. 299.

przewodniczył kardynał prefekt z wyjątkiem 3 (Świętego Oficjum, Konsystorialnej i Kościołów Wschodnich), na czele których stał sam papież.”<sup>63</sup> Cytowany fragment dowodzi nie tylko mnogości samych dykasterii, ale przede wszystkim tego, że aparat władzy papieskiej początków XX wieku stanowił strukturę nad wyraz rozrośniętą i mocno zbiurokratyzowaną.

Pozostawiając na boku kardynałów prefektów, których funkcja jest jasna i oczywista należy wspomnieć o specyficznej postaci Państwa Watykańskiego jaką stanowi Sekretarz Stanu.<sup>64</sup> Jest to postać wśród kardynałów o tyle szczególna, że reprezentuje on Stolicę Apostolską jako szef jej dyplomacji. W związku z tym, że Watykan posiada podmiotowość w ramach prawa międzynarodowego, rola sekretarza stanu jest bardziej świecka niż duchowna. „Sekretarz stanu posiada z grubsza biorąc kompetencje zbliżone do kompetencji szefa państwa, generalnego sekretariatu rządu, ministerstwa spraw zagranicznych, ministerstwa spraw wewnętrznych oraz ministerstwa informacji. Sekretarz stanu nie jest szefem rządu; jest tylko pierwszym współpracownikiem papieża.”<sup>65</sup> Jest to wśród kolegium kardynalskiego najbardziej eksponowany urząd Kurii Rzymskiej. Wiążące się z nim rozległe kontakty i prerogatywy nie mogą jednak skłaniać do zbyt łatwych konkluzji utożsamiających sekretarza stanu z premierem Watykanu. Jak zauważył Mercier nie jest on szefem rządu, ale jedynie reprezentuje on „szefa rządu”, o ile oczywiście można tak nazwać papieża.

## PODSUMOWANIE

Podsumowując całość źródłowych wywodów dotyczących pozycji prawnej kardynałów w Kościele Powszechnym należy wysnuć kilka wniosków praktycznych. Wynika jasno, że kolegium kardynalskie przełomu XIX/XX wieku posiadało charakter ekskluzywny. Przejawiał się on nie tylko poprzez charakterystyczny purpurowy ubiór. To przede wszystkim prerogatywy sprawowania władzy i wyłączone dla kardynałów prawo elekcji papieża czynią z nich środowisko zupełnie wyjątkowe i nad wyraz uprzywilejowane. Szczególną pozycję *Sacrum Collegium* podkreślały również przepisy traktujące o jego wyjątkowej osobowości prawnej. Jego członkowie wszak nie mogli być sądzeni przez nikogo poza papieżem, a dane przez kardynała słowo miało znaczenie dowodu prawnego. W monarchicznej wizji Kościoła rzeczywiście stanowili oni grupę równą książętom krwi. Ich uprawnienia honorowe i przywileje liturgiczne wynosiły tę grupę

<sup>63</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, Lublin 1985, s. 14.

<sup>64</sup> Por. *CIC, can. 263*.

<sup>65</sup> J. Mercier, *op. cit.* s. 295.



duchowieństwa ponad wszystkich innych nawet tak wysokich hierarchów jak patriarchowie, metropolici, biskupi, dając kardynałom całkowitą niezależność jurysdykcyjną na terenie całego Kościoła. Wreszcie sam fakt przynależności do tego elitarnego grona duchownych oprócz władzy zaliczał ich do grona najbliższych doradców, współpracowników i domowników papieskich.

Wyjątkowość tej pozycji wiązała się z kilkoma powodami, do których należy zaliczyć współpracę z papieżem w kierowaniu Kościołem i po części partycypację w papieskich przywilejach i uprawnieniach (*vide*: niemożność sądenia kardynałów przez inne trybunały kościelne niż papieski.) Chodziło zatem o maksymalne usprawnienie władzy wykonawczej, którą złożył Kościół i papież w ręce kardynałów zastrzegając im kluczowe urzędy wraz z całym wachlarzem praw i immunitetem.

Na zakończenie należy ukazać jeszcze jeden wniosek praktyczny. Choć promulgacja *CIC* zbiega się z końcem Wielkiej Epoki XIX wieku, to nie ulega wątpliwości, że źródło to stanowi pomnik XIX wiecznej jurysprudencji kościelnej. Wynika to nie tylko z historii prac kodyfikacyjnych, ale także z zestarzałej już dziś wizji eklezjologicznej piramidy władzy. Mimo, że Kościół przeniósł swe instytucje w wiek XX, to jednak mimo *Vaticanum II*, *CIC* jako zbiór starych praw przeżył sobór. Kościelna jurysprudencja pożegnała się ze starym Kodeksem Prawa Kanonicznego na długo po soborze, bo dopiero w 1981 roku, kiedy to Jan Paweł II promulgował nowy autentyczny i ekskluzywny Kodeks Prawa Kanonicznego. Nie ma jednak wątpliwości, że przepisy starego prawa na trwałe wycisnęły piętno na Kościele, który aby nadążyć za zmianami potrzebował wielu lat by dogonić idący z postępem świat. Stary *CIC* stanowi dziś już jedynie źródło historyczne i pomnik dawnej jurysprudencji kościelnej. Jest on jednak o tyle cenny, że zawiera on w sobie pewien obraz świata i Kościoła minionej epoki, świata monarchicznej wizji, którą Kościół przechował aż do lat osiemdziesiątych XX wieku.

**RECENZJE  
I  
SPRAWOZDANIA**



Ks. Mieczysław Olszewski  
**Kuria Metropolitalna Białostocka**  
Białystok 2002, ss. 317.

## W NURCIE ZAGADNIENŃ PASTORALNYCH

Wyakcentowanie przez Sobór Watykański II obrazu Kościoła jako Ludu Bożego dało impuls do badań nad jego życiem i rozwojem w aktualnej rzeczywistości. Tematykę badań nad urzeczywistnianiem się Kościoła w teraźniejszości, jak również problematykę sposobów pracy w Kościele: modeli pastoralnych, metod duszpasterskich, programów działania podjęła teologia pastoralna. Pastoralisci polscy podjęli liczne próby opracowania tych zagadnień pastoralnych w odniesieniu do sytuacji Kościoła w Polsce.

Problematykę tę podjął w swoich badaniach pastoralista z Białegostoku, ks. Mieczysław Olszewski. Publikacja zatytułowana *W nurcie zagadnień pastoralnych* jest zbiorem osiemnastu artykułów poświęconych teologii pastoralnej, jak również podejmujących różnorakie, szczegółowe zagadnienia pastoralne. Książka składa się z trzech części. Część pierwsza, na którą składa się siedem artykułów, dotyczy teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej. Pierwszy z artykułów tej części nosi tytuł *Z metodologii teologii pastoralnej*. Jest on przyczynkiem w pracach pastoralistów nad poszukiwaniem różnorodnych metod badań teologiczno-pastoralnych, uwzględniający jednocześnie teoretyczny i praktyczny charakter tej dyscypliny naukowej. Autor proponuje zastosowanie w badaniach teologiczno-pastoralnych metody zwanej jakościową analizą zawartości, która znajduje zastosowanie w prasoznawstwie. W artykule omówione zostały podstawy stosowania tej metody, system kategoryzacyjny i przykłady jej stosowania w teologii pastoralnej.

Do zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej należą jeszcze dwa artykuły: *W poszukiwaniu zasady duszpasterstwa* oraz *Zasada służby w Kościele*. Problem zasady duszpasterstwa przedstawił autor w ujęciu historycznym, kończąc artykuł związkiem między zasadą duszpasterstwa, a posoborowym ujęciem Kościoła jako wspólnoty. Omawiając zasadę służby

w Kościele ks. M. Olszewski wyszedł w swoim wywodzie od podstaw biblijnych, a następnie rozwinął go sięgając do nauczania soborowego oraz papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i kard. J. Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI.

W ramach teologii pastoralnej szczegółowej można umieścić artykuły dotyczące parafii. Artykuł noszący tytuł *Wspólnotowy wymiar parafii* przedstawia parafię jako wspólnotę opierając się na biblijnym pojęciu wspólnoty i nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Zawiera on rzadko omawiany w literaturze psychologiczny aspekt życia wspólnoty parafialnej oraz przykłady prób odnowy duszpasterstwa w parafii na zasadzie wspólnotowej. Zagadnienia duszpasterstwa parafialnego dotyczy również artykuł *Organizacja duszpasterstwa parafialnego w świetle socjologii kierownictwa*. Na tle zmieniających się uwarunkowań społecznych duszpasterstwa parafialnego autor przedstawia rolę duszpasterza, organizację duszpasterstwa, zamykając całość wnioskami pastoralnymi.

W części pierwszej publikacji znajduje się artykuł zatytułowany *Synod diecezjalny a program duszpasterski*. Ks. M. Olszewski zestawia rzeczywistość synodu diecezjalnego, a zwłaszcza jego pastoralnego znaczenia z programowaniem duszpasterskim. Zdaniem autora, rzeczywistości te spotykają na gruncie budowania wspólnoty kościelnej i troski o odczytywanie znaków czasu współczesnej doby. Jako postulat pastoralista ten stawia konieczność koordynowania tych rzeczywistości, co pozytywnie wpłynie na proces realizacji duszpasterstwa w diecezji. Część pierwszą książki ks. M. Olszewskiego kończy artykuł noszący tytuł *Formacja pastoralna*. Poświęcony jest on zagadnieniu formacji pastoralnej kandydatów do kapłaństwa. Autor, odnosząc się do nauczania Kościoła w tym względzie, omawia ją na przykładzie formacji pastoralnej alumnów w AWSO w Białymstoku.

Interesującym dopełnieniem podejmowanych przez pastoralistę z Białegostoku zagadnień pastoralnych jest druga część pozycji, odnosząca się do szeroko rozumianej problematyki pastoralnej w Kościele prawosławnym. Bezpośrednio temat ten podejmuje artykuł pod tytułem *Prawosławna teologia pastoralna w XIX wieku w Rosji*, ukazujący genezę i rozwój teologii prawosławnej na terenie Cesarstwa Rosyjskiego w omawianym okresie. Zasadnicza część artykułu przedstawia kierunki rozwoju teologii prawosławnej, którymi były: odniesienie do moralności, kierunek ascetyczno-mistyczny i ujęcie biblijno-chrystologiczne. Na pastoralny aspekt liturgii wskazuje artykuł *Sakrament pokuty w Trebniku metropolity kijowskiego Piotra Mogiły*. Koncentruje się on wokół rytu sakramentu pokuty w „Trebniku” na tle prawosławnego nauczania o sakramentach, a w szczególności o sakramencie pokuty, jak również o odniesieniu ujęcia Piotra Mogiły do teologii chrześcijaństwa zachodniego.



W zakresie tematyki liturgii prawosławnej znajduje się także artykuł zatytułowany „Adwent” w *liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego*. Została omówiona w nim geneza adwentu w Kościele wschodnim, jego aspekt ascetyczny i liturgiczne obchody oraz odniesienie do świąt Bożego Narodzenia. Z kolei z zakresu historii liturgii w zbiorze został umieszczony artykuł noszący tytuł *U początków liturgii słowiańskiej* podejmujący problem języka słowiańskiego w liturgii i omawiający liturgię w tym języku w czasach świętych Cyryla i Metodego.

W ramach zagadnień pastoralnych należy umieścić artykuł dotyczący kaznodziejstwa w Kościele wschodnim, noszący tytuł *Rosyjskie kaznodziejstwo i homiletyka na przestrzeni tysiącletnich dziejów*. Artykuł ten jest przyczynkiem do opracowania historii kaznodziejstwa prawosławnego. Omawia trzy okresy jego kształtowania się: okres wpływów bizantyjsko-greckich (XI-XVII w.), okres wpływów łacińsko-polskich (XVII-XVIII w.) i okres samodzielności, do czasów współczesnych.

Ponadto w tej części pracy ks. M. Olszewskiego umieszczone zostały artykuły: *Struktura dziękczynienia w anaforach Kościoła starożytnego*, *Anamneza* i *Monastyczny charakter rosyjskiego chrześcijaństwa*. Ten ostatni wskazuje na odniesienia życia monastycznego do życia świeckich chrześcijan i wpływ monastycyzmu na życie i posługę pastoralną w Kościele prawosławnym.

Uzupełnieniem zagadnień pastoralnych zamieszczonych w zbiorze jest trzecia jego część, zawierająca trzy artykuły o charakterze modlitewno-ascetycznym. Pierwszy z nich jest rozszerzeniem tematyki katolickiej i prawosławnej podejmowanej w pracy o tematykę żydowską. Artykuł nosi tytuł *Uwielbienie Boga w codziennej modlitwie żydowskiej*. Opierając się na rozumieniu modlitwy przez Żydów, autor omawia problematykę modlitwy dziękczynienia oraz błogosławieństwa. Problematykę modlitwy pojmuje autor w artykule *Modlitwa o uwolnienie*, w którym omawia zagadnienie oddziaływanie złego ducha na chrześcijanina i sposoby obrony przed nim. Zbiór kończy artykuł pod tytułem *Dobra materialne w życiu chrześcijanina*, wskazujący na boskie pochodzenie dóbr materialnych, a w związku z tym na ich powszechne przeznaczenie. Autor wskazuje ponadto na konieczność takiej świadomości w życiu chrześcijan i używania dóbr doczesnych dla chwały Bożej i wspólnego pożytku.

Omawiany zbiór zawiera artykuły powstałe na przestrzeni kilkunastu lat, z których większość została opublikowana w czasopiśmie naukowych. Niektóre z nich zostały w tym zbiorze opublikowane po raz pierwszy. Wskazują one na zainteresowania autora, które koncentrują wokół problematyki pastoralnej. W problematyce tej poczesne zajmuje parafia.

Oryginalną dziedziną badań teologiczno-pastoralnych ks. M. Olszewskiego jest Kościół wschodni, z jego bogatą tradycją i formami



oddziaływania duszpasterskiego skoncentrowanymi wokół liturgii i przepowiadania. Jest to zrozumiałe, ponieważ autor w codziennych posługiwaniu duszpasterskim i pracy naukowej uczestniczy w przenikaniu się tradycji Kościoła zachodniego i wschodniego, czego wyrazem są wzajemne wpływy. Podejmowanie tematyki prawosławnej na gruncie katolickiej teologii pastoralnej jest oryginalnym dziełem ks. M. Olszewskiego i niewątpliwie przyczynia się do ubogacenia tej ostatniej.

Zbiór artykułów zatytułowany *W nurcie zagadnień pastoralnych* nie zawiera całej twórczości ich autora, pozwala jednak na zapoznanie się z problematyką jego badań, w której dominują zagadnienia teologiczno-pastoralne. Pozwala uchwycić sposób ujęcia przez niego wielu zagadnień, a także uchwycić kierunki jego poszukiwań. Widać na ich tle oryginalność badań teologicznych autora i jego wkład w rozwój teologii pastoralnej w Polsce.

Ks. Dariusz Lipiec  
WSD Siedlce

Ks. Wiesław Przygoda  
Wydawnictwo KUL  
Lublin 2004 ss. 523

## **POŚLUGA CHARYTATYWNA KOŚCIOŁA W POLSCE. STUDIUM TEOLOGICZNO-PASTORALNE.**

Działalność charytatywna Kościoła należy do głównych jego zadań. Istniejąca od początków jego istnienia posługa charytatywna, po II Wojnie światowej została w Polsce poważnie ograniczona. Wraz z przemianami, które dokonały się po 1989 roku Kościół w Polsce zyskał nowe możliwości w prowadzeniu działalności charytatywnej. Powrócono, o ile to było możliwe, do przerwanych inicjatyw duszpasterskich, jak również podjęto wiele nowych form pracy, dostosowując posługę charytatywną do aktualnych potrzeb i wyzwań.

Charytatywnej posłudze Kościoła poświęcanych jest coraz więcej opracowań teologicznych. Dotyczą one teologicznych podstaw tej posługi, wskazują na jej nadprzyrodzone źródło i cel, jak również wskazują na nowe potrzeby i aktualne wyzwania dla duszpasterzy i świeckich. Wielu autorów, którzy na gruncie polskim podejmowali zagadnienia dotyczące posługi charytatywnej Kościoła koncentrowało się wokół szczegółowych zagadnień wynikających z ich zainteresowań naukowych, bądź z potrzeby duszpasterskiej. Zagadnienia te skupiają się głównie wokół wybranych zagadnień lub poszczególnych środowisk, w których realizowana jest posługa charytatywna.

W recenzowanej rozprawie ks. W. Przygoda podjął próbę całościowego przedstawienia posługi charytatywnej Kościoła w Polsce. Rozprawa jest opracowaniem naukowym, uwzględniającym zarówno teologiczne założenia posługi charytatywnej, aktualne uwarunkowania duszpasterstwa Kościoła w Polsce, jak i założenia metodologiczne właściwe dla teologii pastoralnej. Stara się rozwiązać problem naukowy dotyczący wymagań stawianych przez Nauczycielski Urząd Kościoła różnym

podmiotom kościelnym podejmującym posługę charytatywną, sposobów ich realizacji w aktualnej, polskiej rzeczywistości oraz wniosków i postulatów, jakie należy wysunąć pod adresem odpowiedzialnych za działalność charytatywną w Polsce.

Ten problem naukowy ks. W. Przygoda rozwiązuje w trzech częściach swojej rozprawy. Pierwsza część, normatywna, przedstawia istotę, podstawy teologiczne oraz podmiot i przedmiot posługi charytatywnej Kościoła. Autor rozprawy ukazuje, że działalność charytatywna w Kościele ma swoje korzenie w trynitarniej miłości Boga, będącej źródłem miłości chrześcijańskiej. Przedstawia następnie chrystologiczne, pneumatologiczne i eklezjologiczne podstawy działalności charytatywnej. Ponadto, rozdział pierwszy tej części rozprawy ukazuje miłość bliźniego w świetle antropologii teologicznej oraz społeczny wymiar działalności charytatywnej Kościoła. Podmiotu działalności charytatywnej w Kościele dotyczy rozdział drugi. Autor przedstawia, na tle służebnego charakteru urzędów kościelnych, rolę i zadania duchowieństwa, laikatu i osób konsekrowanych jako podmiotu tej działalności. Stosunkowo wiele miejsca poświęca znaczeniu duchowieństwa, omawiając kolejno znaczenie dla posługi charytatywnej biskupów, prezbiterów i diakonów. Przedmiot zaś działalności charytatywnej Kościoła to ubodzy, rozumiani w sposób szeroki – ubodzy duchowo i materialnie. W trzecim rozdziale, opierając rozważania o przedmiocie działalności charytatywnej na opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, ukazuje Autor różnorakie kategorie ubogich: wewnątrz wspólnoty rodzinnej, chorych, niepełnosprawnych, niedostosowanych społecznie. Autor przedstawia także formy pracy wychowawczej i kształceniowej mającej na celu przezwyciężenie ubóstwa.

Część druga rozprawy przedstawia realizację funkcji charytatywnej Kościoła w Polsce. Aby ukazać aktualny stan tejże realizacji autor zastosował szereg metod empirycznych, takich jak: wywiad, obserwacja, posłużył się techniką ankietową. Metody te, połączone z metodami właściwymi dla nauk teologicznych, pozwoliły w efekcie na ukazanie obrazu realizacji działalności charytatywnej. Ks. W. Przygoda prezentuje najpierw stan świadomości duszpasterzy i wiernych na temat posługi charytatywnej. Na świadomość tę składają się: wiedza na temat tej posługi, jej obecność w przepowiadaniu, formy zaangażowania w nią, a także świadomość jej rozwoju przejawiająca się w wysuwanych propozycjach nowych form pracy. Następnie autor przedstawia środowiska, w których posługa charytatywna jest realizowana. Są to różne płaszczyzny działalności duszpasterskiej Kościoła: ogólnopolska, diecezjalna i parafialna, a także działalność charytatywna instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń chrześcijańskich. W tej części rozprawy przedstawione zostały ponadto

formy posługi charytatywnej Kościoła w Polsce. Autor ukazuje je w odniesieniu do poszczególnych osób, będących przedmiotem tejże posługi.

Trzecia część recenzowanej rozprawy posiada charakter normatywny. Opierając się na wskazaniach Kościoła dotyczących posługi charytatywnej i ich aktualnej realizacji w rzeczywistości polskiej, ks. W. Przygoda formułuje wnioski i postulaty pastoralne. Odnoszą się one bezpośrednio do odnowy posługi charytatywnej Kościoła w Polsce. Autor wskazuje najpierw na kierunki odnowy formacji charytatywnej. Są to, według niego, poszerzenie zakresu treści tej formacji w odniesieniu do poszczególnych jej podmiotów, a także wykorzystywanie nowych form kształcenia, takich jak na przykład: studia specjalistyczne, kursy, sympozja i szkolenia. Odnowa działalności charytatywnej dotyczy także jej organizacji. Jak podaje autor, dotyczy ona wszystkich płaszczyzn życia duszpasterstwa w Kościele, a także posługi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń laikatu. Odnowy potrzebują, jak podaje autor, również formy i metody pracy charytatywnej Kościoła w Polsce. Wskazuje on na różnorakie formy, które byłyby adekwatne do potrzeb i specyfiki różnych grup osób ubogich.

Rozprawa zawiera bogatą bibliografię dotyczącą posługi charytatywnej. Składa się na nią wybór dokumentów Kościoła, tak powszechnego, jak i Kościołów partykularnych: w Polsce i za granicą. Bibliografia zawiera ponadto bogatą literaturę przedmiotu, będącą refleksją teologiczną autorów polskich i obcych. Ponadto, autor zaopatrzył rozprawę w streszczenie w języku niemieckim, które otwiera ją na szersze grono czytelników.

Recenzowana rozprawa zawiera walor zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Adresowana jest bowiem tak dla duszpasterzy, jak i do teologów. Na teologiczną wartość opracowania ks. W. Przygody składa się wiele elementów, wśród których na czoło wysuwają się: źródłowość i wszechstronność. Oparcie pracy na nauczaniu Kościoła rzutuje na teologiczny charakter tego opracowania. Wskazuje ponadto, że posługa charytatywna wywodzi się nie z naturalnych pobudek różnych osób, ale ma swoje źródło w Bogu i Jego miłości.

Niewątpliwym walorem pracy jest jej wszechstronność. Przejawia się ona najpierw w tym, że obejmuje całokształt posługi charytatywnej Kościoła w Polsce: całościowo potraktowany został jej teren, podmiot i przedmiot, wyczerpująco autor starał się przedstawić aktualne formy i metody pracy. Walor ten sprawia, że opracowanie to może stać się punktem wyjścia do dalszych badań nad posługą charytatywną Kościoła w Polsce. Wszechstronność sprawia także, że rozprawa ta jest cenną lekturą dla studentów, zwłaszcza dla studentów teologii, jak i dla wszystkich zainteresowanych pracą charytatywną.

Ze względu na aktualność podejmowanych zagadnień i osadzenie w polskiej rzeczywistości recenzowana rozprawa jest cennym źródłem wiedzy dla naukowców poruszających się na gruncie nauk społecznych. Szczególnym źródłem wiedzy jest ona dla tych, którzy badają rolę Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim, jak również dla tych, którzy zajmują się zagadnieniami charytatywnymi na terenie Polski.

Rozprawa ks. W. Przygody jest także cenną pozycją dla wszystkich, którzy podejmują prace charytatywną w Kościele, zarówno duchownych, jak i osób konsekrowanych i świeckich. Wszechstronność terenu badań pozwoliła Autorowi na wyciągnięcie wielorakich wniosków dotyczących pracy charytatywnej na różnorodnym terenie. Na ich podstawie wysuwa on wiele postulatów, które mogą być cennymi wskazówkami dla podejmujących inicjatywy pastoralne. Postulaty te dotyczą bowiem kierunków, metod i form pracy charytatywnej na płaszczyźnie ogólnopolskiej, diecezjalnej i parafialnej.

Ks. Dariusz Lipiec  
WSD Siedlce

Janusz Mariański,  
**Zakład Wydawniczy Nomos**  
Kraków 2004, ss. 481.

## **RELIGIJNOŚĆ SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO W PERSPEKTYWIE EUROPEJSKIEJ. PRÓBA SYNTEZY SOCJOLOGICZNEJ.**

Zmiany, które dokonały się w Polsce w ciągu ostatnich kilkunastu lat, dotyczą różnych obszarów życia społecznego. Przejście od systemu komunistycznego do demokracji parlamentarnej dokonało się w sposób ewolucyjny, bezkrwawy, choć projektowanie takiego scenariusza rozwoju wypadków kilkanaście lat temu naraziłoby projektującego na uśmiech politowania ze strony innych osób (inną reakcją byłyby groźące za to represje ze strony ówczesnej władzy). Jednak to, co wtedy wydawało się mrzonką, dziś nabiera realnych kształtów. Bez wątpienia jest to powód do dumy dla każdego z obywateli państwa, które zainicjowało proces erozji i w konsekwencji rozpadu „imperium zła”. Reakcja łańcuchowa, z jaką mieliśmy do czynienia po 1989 roku w obszarze dominacji tego stylu myślenia, doprowadziła do zmiany mapy geopolitycznej Europy. Dała nowy impuls dla inicjowania procesów demokratyzacji tam, gdzie tradycje te zostały zduszone lub brutalnie wyrugowane ze świadomości społecznej. „Stara Europa” patrzyła ze zdumieniem na kraje postsocjalistyczne podejmujące proces demokratyzacji swoich struktur społecznych, politycznych i gospodarczych, wysyłając wyraźne sygnały świadczące o chęci pomocy, wyrazy solidarności i formułując zaproszenie do wspólnej Europy.

Wśród obszarów życia, na które oddziałują bezpośrednio zainicjowane kilkanaście lat temu zmiany, jest szeroko rozumiana religijność Polaków. Obok spraw gospodarczych i politycznych, skupia ona na sobie uwagę osób zajmujących się naukowo przyczynami i skutkami procesów, których jesteściey bezpośrednimi uczestnikami. Socjologia religii – bo o niej



i jej przedstawicielach mowa – stara się za pomocą własnego aparatu naukowego i wypracowanych metod badawczych ukazać różne przejawy życia religijnego, jego konsekwencje dla jednostki i społeczeństwa. Religijność jako zjawisko społeczne jest ukształtowana bezpośrednio lub pośrednio przez Kościół w konkretnym kontekście historyczno-społecznym. Jest zjawiskiem, które rozpatruje się w kilku wymiarach ( m. in. znajomość dogmatów wiary katolickiej, norm moralnych, poziom praktyk religijnych). Analiza różnych wymiarów religijności pozwala na opisanie poziomu religijności jednostki, grup społecznych i całego społeczeństwa.

Wśród osób zajmujących się tą dziedziną wiedzy znajduje się ks. prof. Janusz Mariański. Jego najnowsza publikacja *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*. Próba syntezy socjologicznej stanowi kontynuację prac, w których śledzi on procesy przemian religijnych w społeczeństwie polskim. W poprzedniej pracy, która ukazała się w 2003 roku nakładem Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego *Między sekularyzacją a ewangelizacją*. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich, Autor skoncentrował się na problematyce systemu wartości współczesnej młodzieży. W najnowszym opracowaniu podejmuje nowe wyzwanie zgodne z duchem czasu, mianowicie problem religijności społeczeństwa polskiego u progu członkostwa Polski w strukturach zintegrowanej Europy. Że nie jest to zadanie łatwe (wręcz karkołomne), można przekonać się bardzo łatwo śledząc dyskusje dotyczące innych kwestii związanych z procesem integracyjnym i jego konsekwencjami dla kraju. Autor nie przerażając się tymi trudnościami, mając świadomość ogromnej polaryzacji stanowisk w kwestiach fundamentalnych dla obecności Polski w nowej rzeczywistości, podejmuje tematykę zasadniczą dla kondycji społeczeństwa polskiego.

Religijność jest przedmiotem badań socjologicznych, co idzie w parze z jej rozwojem. Wśród socjologów dominuje przeświadczenie, że groźnie brzmiące prorocтва o upadku religii, o zagrożeniu sekularyzacją, nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości. Wręcz przeciwnie – można mówić o zjawisku ożywienia religijnego w naszym kraju. Wprowadzenie katechezy do szkół, rozwijające się prężnie zreszenia chrześcijańskie gromadzące ludzi różnych profesji, dynamiczny ruch pielgrzymkowy, reforma terytorialna Kościoła, tętniące życiem seminaria diecezjalne i zakonne to tylko niektóre symptomy zadające kłam twierdzeniom o kryzysie Kościoła w Polsce w perspektywie europejskiej. Fakty te pozwalają z nadzieją patrzeć w przyszłość, z drugiej strony zmuszają do refleksji nad przyczynami silnych procesów laicyzacyjnych w krajach „starej Europy”. Czy grożą nam podobne konsekwencje co krajom zza naszej zachodniej granicy? Jak ustrzec się przed tymi zagrożeniami?

Opracowanie Janusza Mariańskiego stanowi efekt wielu lat badań i refleksji nad analizowaną tematyką. Czytając jego poszczególne części odnosi się wrażenie jakoby Autor wprowadzał czytelnika krok po kroku w świat skomplikowanej terminologii socjologicznej w sposób bardzo przystępny i interesujący. Stąd książka ta może zainteresować zarówno osoby zajmujące się socjologią zawodowo, jak również „laika socjologicznego”, szukającego odpowiedzi na nurtujące go pytania. Szczególnie godna polecenia jest dla osób, które w przestrzeni życia religijnego poruszają się na co dzień: księży, katechetów, publicystów katolickich, liderów ruchów i stowarzyszeń katolickich. Istnieje jeden zasadniczy powód, dla którego ci ostatni powinni zapoznać się z jej treścią. Środowiska, w których osoby te podejmują swoje zadania zawodowe, stały się terenem penetracji naukowej Autora opracowania. Zważywszy na Jego poprzednie pozycje książkowe (traktujące m. in. o religijności młodzieży) można śmiało powiedzieć, że konkluzje do których dochodzi w najnowszej publikacji, mogą być wykorzystane w pracy wzmiankowanych osób w różnorodny sposób.

Struktura książki pozwala z dużą swobodą poruszać się po skomplikowanej, a jednocześnie ogromnie interesującej tematyce. W sześciu rozdziałach Autor zamieszcza wyniki i interpretacje swoich badań empirycznych, korzystając również z badań innych ośrodków naukowych i socjologów religii. Każdy z rozdziałów zamyka uwagami końcowymi w formie wniosków i praktycznych zaleceń. Pierwszy z rozdziałów został potraktowany jako wprowadzenie teoretyczne, które stanowi syntezę wiedzy z zakresu socjologii religii, przybliży czytelnikowi socjologiczne definicje religii i religijności, przybliży rozumienie religijności Europy w ujęciu Jana Pawła II, nakreśla społeczno-kulturowy kontekst religijności w Polsce. Dzięki tym zabiegom Autor pozwala mniej wyrobionemu czytelnikowi przygotować się na dalsze, trudniejsze etapy swojej książki (zawodowy socjolog powinien również z uwagą przeczytać ten rozdział). Po rzetelnej lekturze wstępu i pierwszego rozdziału czytelnik może przystąpić do zmierzenia się z zasadniczą częścią opracowania. Znajdzie tam m. in. rozważania o autoidentyfikacji wyznaniowej i religijnej, o praktykach religijnych Polaków, o stanie ich wiedzy i wierzeń religijnych, o postawach i zachowaniach moralnych. Ostatni rozdział poświęcony jest nowej religijności w i poza Kościołem.

Książka skierowana jest do szerokiego grona czytelników. Należy liczyć się z tym, że sięgną po nią osoby znające tematykę, jak również osoby, dla których zagadnienia te otwierają nowe horyzonty poszukiwań intelektualnych. Autor zadbał o każdego z potencjalnych czytelników umieszczając na początku rozważań syntezę dorobku socjologii religii. Ważne jest to, że nie każe czytelnikowi wypłynąć od razu na szerokie wody interpretacji socjologicznych bez uprzedniego krótkiego „kursu żeglowania”

w podstawowym wymiarze socjologicznym. Dlatego przybliży czytelnikowi historię kształtowania się pojęcia definicji religii i religijności, dzieląc je na substancjalne i funkcjonalne.

Autor opowiada się za ujęciem substancjalnym, podobnie jak cała plejada socjologów religii. Istota tego ujęcia sprowadza się do stwierdzenia, że religijność to wiara w rzeczywistość przekraczającą ludzkie doświadczenie, wiara w Boga, choć jest On różnie nazywany i pojmowany. Człowiek religijny jest człowiekiem transcendencji, przekracza sobą i swoim myśleniem odkryte ludzkim rozumem prawa fizyki i biologii. Stworzenie przez socjologów religii definicji substancjalnej pomaga w ujęciu i nazwaniu tych zjawisk religijnych, których doświadcza człowiek religijny. Ujęcie to ma swoje źródło w chrześcijaństwie. Przejrzystość tej definicji pozwala bez problemu odróżnić to co jest religijne, od tego co nim nie jest. Ks. Profesor omawiając ujęcie substancjalne i wskazując na jego atuty nie pomija autorów, którzy opowiadają się za ujęciem funkcjonalnym. Wyjaśnia jego istotę podprowadzając czytelnika do definicji Durkheima, która łączy w sobie główne założenia ujęcia substancjalnego i funkcjonalnego. Obok analizy dwóch ujęć w łonie socjologii odnoszących się do definicji religii Autor porusza wiele innych kwestii szczegółowych mających bezpośredni związek z omawianą problematyką.

Religijność jest zjawiskiem powszechnym. Czyha na nią wiele zagrożeń. Jednym z najpoważniejszych jest modernistyczna teoria sekularyzacji. Autor zdaje się przestrzegać przed zagrożeniami, które niesie z sobą teoria globalnej sekularyzacji, ale nie demonizuje jej. Niepokoić może spadek poziomu praktyk religijnych w państwach Europy Zachodniej, gdzie sekularyzacja zbiera pokaźne żniwo. Następuje zjawisko wypierania religijności z różnych sfer życia społecznego i zepchnięcie jej do sfery życia prywatnego. Bez wątplenia jest to skutek procesów modernizacji społecznej, urbanizacji, industrializacji, procesu przemieszczania się ludności. Świadomość istnienia tego typu zagrożeń i zbliżania się ich do naszych granic pozwala zbudować system wczesnego ostrzegania, dzięki któremu będziemy mogli skutecznie przeciwdziałać tym procesom. Tylko pojawia się zasadnicza wątpliwość, czy jest możliwe zatrzymanie tego procesu? Wydaje się, że nie, ponieważ otwarcie się na zintegrowaną Europę i wejście w jej struktury sprawia, że zagrożenia te stają się nam jeszcze bliższe. Autor książki zdaje się uspokajać tych, którzy żyją w atmosferze zagrożenia o przyszłość Kościoła katolickiego w naszym kraju, choć wskazuje na procesy, które przyczyniają się do jego osłabienia. Pokazuje skutki procesów sekularyzacyjnych w państwach Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, gdzie przynależność do grupy wyznaniowej jest czymś powszechnym. Teorie sekularyzacyjne znajdują się w defensywie, co pozwala z optymizmem patrzeć w przyszłość. Optymizmem napawa również

fakt, że obok Kościoła katolickiego działają inne Kościoły chrześcijańskie i grupy wyznaniowe, co przekłada się na wzrost zainteresowania sprawami religijnymi (nie można zaliczyć do nich sekt, które niejednokrotnie działają na niekorzyść nieświadomych zagrożeń członków).

Autor powołuje się na socjologów religii wywodzących się z różnych krajów i szkół socjologicznych zajmujących się problematyką religijności w swoich krajach. Dzięki temu otrzymujemy pełniejszy obraz na kwestię religijności i zagadnień pokrewnych w krajach Europy Zachodniej i mamy możliwość dokonywania porównań w interesujących nas aspektach szczegółowych. Atutem tego opracowania jest fakt umieszczenia refleksji Jana Pawła II na temat religijności Europy. W momencie, gdy przez Stary Kontynent przetacza się dyskusja nad sensownością umieszczenia w preambule Konstytucji Europejskiej zapisu o chrześcijańskich korzeniach Europy, refleksja ta wydaje się godną polecenia, szczególnie osobom, które twierdzą, że zapis ten nie jest konieczny lub „może dzielić”. Głos papieża o zagrożeniach, jakie wiążą się z utratą pamięci o korzeniach chrześcijańskich, powinien być przestrożą dla tych wszystkich, którzy próbują budować swoją przyszłość na praktycznym agnostycyzmie i obojętności religijnej. Autor opracowania wskazuje na realne zagrożenia wynikające z przyjęcia takiej filozofii życia indywidualnego i społecznego. Antidotum na te zagrożenia stanowi religijność Kościoła, który stoi wobec nowych wyzwań u progu procesów zjednoczeniowych. Rzecznikiem Kościoła jest Papież, który będąc na straży wspólnych wartości dla osób wierzących i niewierzących, przypomina o konieczności przestrzegania Dekalogu w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Właśnie Dekalog może stać się (i powinien) fundamentem, na którym wspólnota europejska będzie budować swoją przyszłość.

Wskazując na nauczanie Jana Pawła II jako inspirację dla osób odpowiedzialnych za kształt procesów zjednoczeniowych Autor oddaje wielką przysługę środowiskom decyzyjnym i opiniotwórczym w naszym kraju. Środowiska te potrzebują przewodnika w burzliwym czasie przemian ustrojowych i społecznych. Ks. Profesor przypomina, że Papież Polak jest najwłaściwszą osobą do stawiania diagnoz i wskazywania kierunków postępowania dla naszego kraju. Jego nauczanie czerpie inspiracje z ducha Ewangelii, posiada charakter głęboko duchowy i uniwersalny. Papież szuka tego, co łączy ludzi o różnych orientacjach politycznych i religijnych, nie zatracając perspektywy ewangelicznej, której staje się głównym głosicielem.

Umieszczenie w książce nauczania papieskiego otwiera drogę do rozważań nad kondycją religijną społeczeństwa polskiego. Autor przechodząc do zasadniczej części rozprawy opatruje ją rozważaniem o społeczno-kulturowym kontekście religijności w Polsce. Wskazuje na funkcje, jakie spełniała religia w społeczeństwie polskim. Czyniąc refleksję



historyczną kresli rozwój religijności tradycyjnej, która utrzymywała się w Polsce do połowy XX wieku, by następnie przejść do okresu panowania w naszym kraju systemu komunistycznego. Ten ostatni to okres walki z Kościołem i próba wyrugowania ze świadomości społecznej pojęcia Boga i wartości religijnych. Okres przełomu w 1989 roku i „nowe otwarcie” to konieczność skonfrontowania przez Kościół swojej kondycji z realiami demokracji. Wiele pseudoautorytetów wieszczycyło schyłek Kościoła w naszym kraju. Ich „proroctwa” nie wytrzymały próby czasu. Kościół katolicki wyszedł z tej próby obronną ręką. Reforma instytucjonalna uruchomiła procesy, w wyniku których skostniałe struktury parafialne i diecezjalne zostały przewietrzone, wprowadzono mechanizmy, które pozwalają kreować młodych, obiecujących ludzi podejmujących dzieło przewodzenia w Kościele.

Te i wiele innych czynników pomogły Kościołowi zdefiniować swoją tożsamość w nowych realiach historyczno-społecznych. Ks. Profesor zwraca uwagę, że określenie tej tożsamości ma związek z przyjęciem przez Kościół określonej postawy w stosunku do państwa i jego instytucji, jak również do zachodzących procesów demokratyzacji życia i konsekwencji stąd wynikających. Te wszystkie procesy mają charakter dynamiczny, co utrudnia ich badanie empiryczne i interpretacje. Pomimo tych trudności należy dołożyć wszelkich starań, by zostały one zbadane i opisane przy wykorzystaniu metod ilościowych i jakościowych w socjologii. Postulat ten dotyczy również kwestii religijności społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Na kilka z nich zwrócimy uwagę.

Omawiając poziom praktyk religijnych społeczeństwa polskiego Autor dochodzi do wniosku, że na podstawie sondaży opinii publicznej trudno obecnie odpowiedzieć na pytanie, czy po okresie przemian w naszym kraju nastąpił wzrost czy spadek poziomu praktyk religijnych w Polsce. Można raczej pokusić się o stwierdzenie, że poziom ten się ustabilizował. Wyraża się to w udziale w niedzielnych praktykach: obecność na mszy świętej i przystępowanie do komunii. Gdy chodzi o poziom wiedzy i wierzeń religijnych, Autor zauważa, że stanowią one trwałe składniki kultury w społeczeństwie. Gdy dochodzi do zmian społecznych, które miały i nadal mają miejsce w naszym kraju, zarówno wiedza religijna, jak i poziom wierzeń mogą ulegać przekształceniom. Obecnie można mówić o pewnej rozbieżności pomiędzy doktryną wiary a poziomem życia katolików w Polsce. Następuje przejście od religijności „dziedziczonej” do religijności z wyboru. Jest to proces nieuchronny, mający charakter oczyszczający polski Kościół. Ks. Janusz Mariański twierdzi również, że większość osób należących do Kościoła w Polsce przyjmuje nauczanie wiary.

Ma to swoje przełożenie na postawy i zachowania moralne Polaków. Przyglądając się tej kwestii Autor postanowił zbadać wybrane aspekty

sygnalizowanej problematyki: postawa Polaków wobec Dziesięciu Przykazań i norm regulujących życie małżeńskie i rodzinne. Na poziom przestrzegania Dekalogu i stosowania się do norm regulujących te dwa obszary życia niewątpliwie ma wpływ sytuacja materialna jednostek i całych rodzin. Powiększające się obszary biedy mogą mieć złe konsekwencje dla religijności regionów, gdzie dociera fala ubóstwa. Autor twierdzi, że dla odrodzenia religijności w społeczeństwie wielkie znaczenie ma położenie akcentu na uogólnione standardy moralne. Ich fundamentem powinien stać się wzmiankowany już Dekalog, który rzuca pomost pomiędzy ludźmi wierzącymi i niewierzącymi. Dla jednych jest zespołem przykazań danych przez Boga, dla drugich normą prawa naturalnego. W jednym i drugim przypadku stanowią one fundament życia indywidualnego i społecznego. Będąc kodyfikacją postaw moralnych całego społeczeństwa nie znajduje powszechnej akceptacji w Polskim społeczeństwie.

Opracowanie ks. prof. Janusza Mariańskiego *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*. Próba syntezy socjologicznej stanowi ważny głos w dyskusji na temat wpływu transformacji ustrojowej i systemowej w naszym kraju na życie religijne obywateli. Autor zauważa, że opisy i analizy socjologiczne objęły tylko wybrane kwestie związane z religijnością Polaków. Wyniki tych badań rzucają światło na wiele ważnych kwestii wiążących się z fenomenem polskiej religijności, jej siły i charakteru. Autor wyraźnie daje do zrozumienia, że nie zamykają one dyskusji o religijności społeczeństwa polskiego. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy wyłaniający się obraz religijności w naszym nastraja optymistycznie czy pesymistycznie. Wyniki badań i diagnozy sporządzone w formie wniosków na ich podstawie pozwalają z nadzieją patrzeć w przyszłość. Uzasadnienie tego stwierdzenia Czytelnik może znaleźć w treści książki, do lektury której zachęcam.

Jarosław Rodzik





ks. Mateusz Czubak  
Uniwersytet Luterański  
Rzym

**SPRAWOZDANIE Z KONGRESU  
MIĘDZYNARODOWEGO  
«LOCI THEOLOGICI» W ŚWIETLE DEI VERBUM  
(Rzym, Papieski Uniwersytet Laterański, 24-25. 11. 2005 r.)**

W dniach 24-25 listopada 2005 r. w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie odbył się Międzynarodowy Kongres na temat „*Loci theologici* w świetle *Dei Verbum*”<sup>1</sup>. Okazją do podjęcia i pogłębienia tego zagadnienia stała się przypadająca w tym roku 40 rocznica podpisania konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Locus theologicus* to najprościej mówiąc «instrument», który przybliży prawdę Bożą zawartą w Piśmie św. lub w Tradycji. Melchior Cano (1509-1560), w liczącym 12 ksiąg *De locis theologicis* usystematyzował zarówno źródła dowodów teologicznych (opartych na autorytecie Boga lub danych rozumowych), jak i zasady ich stosowania, przedstawiając pierwszy wykład teorii poznania i metodologii teologicznej. Metoda głoszona przez Melchiora Cano wywarła wielki wpływ na późniejszą teologię. Brakuje jej jednak większego uwzględnienia misterium Boga i włączenia do *loci theologici* historii zbawienia i liturgii. Współcześnie w teologii katolickiej wymienia się następujące «miejsca teologiczne»: Pismo św., symbol wiary, liturgia, nauczanie Magisterium Kościoła, nieomylne nauczanie papieży (*ex cathedra*), nauka Ojców Kościoła, nauczanie soborów, wspólna wiara ludu Bożego, stałe, tzw. zwyczajne nauczanie papieży, biskupów, soborów i synodów. Natomiast w teologii protestanckiej przez *loci theologici* rozumie się główne artykuły wiary, takie jak usprawiedliwienie, grzech, łaska itp. Por. A. Scola, *Chiesa e metodo teologico in Melchior Cano*, w: „*Rivista di Storia e letteratura Religiosa*” 9 (1973), ss. 203-234; M. Seckler, *Il significato ecclesiologicalo del sistema dei «loci theologici»*, w: M. Seckler, *Teologia Scienza Chiesa*, Brescia 1988, ss. 171-206.

<sup>2</sup> Soborowa Konstytucja *Dei Verbum* została promulgowana przez papieża Pawła VI 18 listopada 1965r.

Celem kongresu było ukazanie doniosłej roli soborowej konstytucji *Dei Verbum* w studium teologii oraz życiu współczesnego Kościoła. Poszczególni prelegenci, za pomocą metody krytyki tekstu, analizowali konstytucję o Objawieniu Bożym w perspektywie tzw. «miejsc teologicznych». W ten sposób wskazali oni aktualność nauczania soborowego oraz jego zastosowanie w teologii fundamentalnej, dogmatycznej i biblijnej, jak również w dialogu ekumenicznym.

W słowie wprowadzającym do obrad kongresu kard. Jorge Maria Mejia, jeden z ostatnich żyjących Ojców Soboru, wskazał na znaczenie słowa Bożego i Tradycji dla dzisiejszej teologii oraz krótko przypomniał najważniejsze treści, które podejmuje Konstytucja *Dei Verbum*. Następnie głos zabrał Rektor Uniwersytetu Laterańskiego ks. bp. Rino Fisichella, który podkreślił ścisłą łączność między słowem Bożym i celebracją Eucharystii: «Jak z ciągłego uczestnictwa w tajemnicy eucharystycznej życie Kościoła doznaje rozkwitu, tak spodziewać się wolno nowego bodźca do życia duchowego ze wzmożonej czci dla słowa Bożego, które „trwa na wieki” (Iz 40,18, por. 1 P 1,23-25)» (KO 26). Zdaniem R. Fisichelli wiara, która rodzi się z kerygmatu paschalnego wzywa wszystkich chrześcijan do żywego świadectwa o Jezusie Chrystusie. Ukazał to na przykładzie Piotra i Jana, którzy biegnąc do grobu Jezusa i przekonując się, że Jego grób jest pusty, stali się świadkami Zmartwychwstałego i już „nigdy więcej się nie zatrzymali” (por. J 20,1-10). Według R. Fisichelli jednym z ważniejszych postulatów Konstytucji o Objawieniu Bożym, domagającym się dzisiaj nowej recepcji jest misyjny charakter Kościoła. Taka recepcja ma polegać na nowym «przyłgnięciu» do Ewangelii, która jest dla wszystkich i objawia prawdę, która zbawia (por. KO 7). Naturalną konsekwencją przyjęcia Ewangelii, rozumianej jako osobowa komunია z Jezusem Chrystusem, umarłym i zmartwychwstałym Panem, powinno być podjęcie dzieła ewangelizacji przez współczesnych chrześcijan na wzór Apostołów. To właśnie Apostołowie „za swoje pierwsze i najpilniejsze zadanie uważali głoszenie orędzia o zmartwychwstałym Chrystusie, które należało przedstawić w bezpośrednim spotkaniu z drugim człowiekiem, tak aby nakłonić go do nawrócenia serca i do prośby o Chrzest”<sup>3</sup>.

Giuseppe Lorizio, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Laterańskim, w swojej prelekcji na temat „Objawienie i jego wiarygodność. Prawdy objawione”, ukazał genezę konstytucji *Dei Verbum* i jej interpretację w perspektywie trynitarniej *agape*. Jego zdaniem prawdę objawioną powinno się przedstawiać według paradygmatu «prawda w miłości», ponieważ „przez objawienie Boże zechciał Bóg ujawnić i oznajmić siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi «dla uczestnictwa mianowicie

---

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio*, n. 38.

w darach Bożych, które przewyższają całkowicie poznanie rozumu ludzkiego» (KO 6). G. Lorizio przypomniał, że Nowy Testament objawia *agape* jako imię własne Boga (1J 4,8.16). Dzięki *agape* trynitarniej wiarygodność objawienia jest połączona z wiarygodnością miłości. Objawienie *agape* nadaje wiarygodności pełny sens, kierując ją ku bogactwu objawionej tajemnicy, w której znajduje ona swój ostateczny cel. Ta wiarygodność miłości Boga otwiera przed człowiekiem drogę wiary i wzywa go do przyjęcia Objawienia.

Donath Hercsik, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim, w swoim wystąpieniu podjął temat relacji między Pismem Świętym i Tradycją. Zauważył on, że konstytucja *Dei Verbum* mówiąc o Piśmie Świętym i Tradycji zawsze wyraża to w liczbie pojedynczej. Według D. Hercsika relację między Pismem Świętym i Tradycją należy rozpatrywać w perspektywie Kościoła jako sakramentu jedności i zbawienia (KK 1; 48). W takim ujęciu Tradycja nie znajduje się ponad słowem Bożym, ale jest w jego służbie i przekazuje prawdę Bożą w sposób zrozumiały. „Tak więc Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3,16)” (KO 8). Dlatego Tradycja, Pismo św. i Urząd Nauczycielski Kościoła są ze sobą ściśle powiązane i „na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz” (KO 10). Zdaniem D. Hercsika należy dzisiaj pogłębić nauczanie konstytucji o Objawieniu Bożym (n. 12), aby ukazać właściwą relację pomiędzy interpretacją historyczną, duchową i dosłowną Pisma św.

Piero Coda, profesor teologii trynitarniej na Uniwersytecie Laterańskim, podjął problem Objawienia i jego akceptacji przez wiarę. Podkreślił on, że pełnia Objawienia jest tam, gdzie jest pełnia wiary. Tylko w świetle wiary można «zobaczyć» Boga, który wychodzi naprzeciw człowiekowi. Analizując relację pomiędzy *fides qua* (podmiotowy wymiar wiary) i *fides quae* (treść wiary), P. Coda zaznaczył, że człowiek przyjmując Objawienie przez wiarę, może w pełni powierzyć się Bogu, nie tracąc przy tym *sensum veritatis*<sup>4</sup>. Ponadto zauważył, że pneumatologiczny wymiar

<sup>4</sup> „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16,26, por. Rz 1,5, 2 Kor 10,5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując «pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego» i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał «wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie». Aby zaś coraz głębsze było

wiary, rozumiany jako dzieło Boga w człowieku przez Ducha Świętego wymaga dzisiaj nowej recepcji. Chodzi o to, aby chrześcijanin nie chciał o własnych siłach „wykonywać dzieła Boga”, ale otwierając się na Ducha Świętego uznał darmość łaski, czyli przyjął jedyne dzieło Boga, którym jest Jezus Chrystus (por. J 6,28-29).

Hermann Josef Pottmeyer, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Bochum w Niemczech, ukazał związek pomiędzy Pismem św., Magisterium Kościoła i *sensus fidelium*<sup>5</sup>. Według Profesora mądrością Soboru Watykańskiego II było nowe spojrzenie na Objawienie. Ojcowie Soborowi odeszli od koncepcji scholastycznej Objawienia jako informacji o Bogu, a zaakcentowali tzw. «samo-objawienie» się Boga, w którym „przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (KO 2). Tak rozumiane Objawienie nie tylko otwiera przed ludzkim rozumem możliwości poznania Boga, ale przede wszystkim wprowadza człowieka w komunie trynitarną. W tej perspektywie Pismo św. buduje wspólnotę wiernych, a Tradycja jest żywym głosem Ewangelii. „Tradycja święta zatem i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu [...] Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu. ” (KO 9). H. J. Pottmeyer podkreślił, że ten nowy paradygmat Objawienia stanowi podstawę dla rozwoju teologii laikatu, gdzie nie ma różnicy między tzw. Kościołem nauczającym i nauczonym, co było charakterystyczne dla teologii przed Vaticanum II. Zgodnie z nauczaniem soborowym jest jeden Lud Boży, który karmi się słowem Bożym i Eucharystią. Ten Lud Boży poprzez *sensus fidelium* (zmysł wiary) (por. KK 12) może konfrontować się z mentalnością współczesnego świata i przemieniać go w świetle Ewangelii..

Romano Penna, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Uniwersytecie Laterańskim, w swoim wykładzie przedstawił problem interpretacji Pisma św. w Kościele. Zaznaczył on, że dla pierwszych chrześcijan «diakonia słowa Bożego» była priorytetowa (por. Dz 6,4). Następnie ukazał różnicę między interpretacją Biblii przez Kościół a interpretacją Koranu w islamie; w chrześcijaństwie nie księga jest na pierwszym miejscu, ale żywe słowo Boga przekazane w Tradycji (por. Łk 1,1-2), zaś w islamie księga Koranu jest święta sama w sobie i określa całe życie religijne. R. Penna podkreślił, że Jezus, jak każdy człowiek, chciał być dobrze zrozumiany i interpretowany. Chociaż nie zostawił po sobie żadnego

---

zrozumienie objawienia tenże Duch święty darami swymi wiarę stale udoskónala” (KO 5).

<sup>5</sup> Prof. H. J. Pottmeyer nie mógł przybyć osobiście na kongres. Jednak przesłał swój wykład, który wygłosił jego delegat.

pamiętnika czy listu, to jednak Jego słowa przetrwały do dzisiaj dzięki wspólnocie Kościoła, która je przyjęła i przekazała. W ten sposób Jezus Chrystus jest kryterium hermeneutycznym Pisma św., a Kościół, Jego mistyczne Ciało stanowi podmiot interpretacji. Można więc stwierdzić, że nie tylko *ignoratio enim Scripturarum ignoratio Christi est* (św. Hieronim), ale również „nieznajomość Kościoła jest nieznajomością Chrystusa”. R. Penna, konkludując swoje wystąpienie, porównał interpretację Pisma św. do partytury muzycznej, która jest zrozumiała dla słuchaczy podczas jej wykonania. Same nuty najlepiej zna kompozytor, jednak wykonawca (interpretator) sprawia, że utwór muzyczny nabiera brzmienia. Podobnie jest ze słowem Bożym, które w mocy Ducha Świętego i przez interpretację Kościoła może «rozbrzmiewać» w sercu każdego człowieka, skłaniając go do nawrócenia i wprowadzając na drogę zbawienia.

Eilert Herms, dziekan wydziału teologii na Uniwersytecie Luterzańskim w Tybindze, podjął temat dialogu ekumenicznego w kontekście interpretacji Pisma św.<sup>6</sup> Jego zdaniem dużą zasługą konstytucji *Dei Verbum* dla dialogu ekumenicznego jest koncentracja koncepcji Objawienia na Osobie Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. E. Herms podkreślił, że określenie «viva vox Evangelii», które wykorzystuje soborowa konstytucja było często używane przez Marcina Lutera (por. KO 8). Przypomnił też, że najlepszym sposobem pogłębiania wiary jest kontakt ze słowem Bożym. Odnośnie dialogu ekumenicznego E. Herms zauważył, że potrzeba zwrócić większą uwagę nie tylko na «treść» Objawienia, ale też na jego «skutki» dla człowieka. Ponadto uważa on, że powinno się doprecyzować niektóre kwestie, które dla «obserwatora luterńskiego» nie są do końca zrozumiałe, jak np. autorytet Kościoła w przekazywaniu Objawienia.

Ignazio Sanna, profesor teologii antropologicznej na Uniwersytecie Laterańskim, przedłożył temat „Człowiek słuchaczem słowa. Objawienie w antropologii”. Profesor ukazał doniosłą rolę Pisma św. dla antropologii przed i posoborowej. Przed Soborem najważniejsze zagadnienia antropologiczne, które podejmował traktat *De Deo creando et elevante* miały jasno określony schemat: stworzenie świata, stworzenie ludzi, aniołowie, grzech pierworodny. Dzięki odnowie soborowej w centrum antropologii teologicznej stoi Chrystus jako «novissimus Adam» i «homo perfectus», który objawia pełną prawdę o człowieku (GS 22)<sup>7</sup>. W tym świetle człowiek

<sup>6</sup> Wykład został wygłoszony w języku niemieckim. Wszystkie inne prelekcje odbyły się w języku włoskim.

<sup>7</sup> Przy okazji warto zwrócić uwagę na mały szczegół związany z polskim tłumaczeniem konstytucji *Gaudium et spes* n. 22, które mówi, że Chrystus jest «nowym» Adamem. Natomiast tekst łaciński jest bardziej precyzyjny i wyjaśnia, że Chrystus jest «ostatnim» Adamem (tak należy przetłumaczyć słowo *novissimus*), co oznacza, że Bóg w Chrystusie nie tylko objawia „coś nowego”, ale czyni to

to nie tylko «połączenie ciała i duszy», ale «syn w Synu», który żyje w relacji z Ojcem.

Eveline Maurice, profesor teologii dogmatycznej w Centre Sèvres w Paryżu, podjęła temat „Chrystus «kanonem» rozumienia wiary. Objawienie w chrystologii. Profesor przypomniała, że centrum Objawienia stanowi wydarzenie Jezusa Chrystusa, który jako jedyny pośrednik wprowadza człowieka w misterium Boga (por. 1 Tm 2,5; J 14, 6). Wcielony Syn Boży jest jednocześnie Objawicielem i pełnią całego Objawienia, „Egzegetą i egzegezą niewidzialnego Ojca” (H. de Lubac). „Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego” (KKK 65). E. Maurice, w swoim referacie, omówiła główne nurty współczesnej chrystologii, nawiązując do K. Rahnera, H. U. von Balthasara, J. Moltmana. Zaznaczyła również, że chociaż w nauczaniu Jezusa istnieje ciągłość pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, to nie ma tej ciągłości pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Z tego powodu w chrześcijaństwie słowa i czyny nie mogą być oddzielone. Ta nowa moralność jest konsekwencją osobowej relacji z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem. Dlatego objawienie i usynowienie, stworzenie i wcielenie są ściśle powiązane. Takie jest przesłanie konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym dla chrystologii: Jezus Chrystus jest żywą Osobą, która ma coś ważnego do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi.

Salvador Pié-Ninot, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Katalońskim w Barcelonie, przedłożył temat „Kościół stróżem słowa. Objawienie w eklesjologii”. Profesor w swoim wystąpieniu zaznaczył, że *Dei Verbum* pokazuje właściwy kierunek dla eklesjologii. Na pierwszym planie jest Bóg, który się objawia, a dopiero na drugim Kościół, który przyjmuje Boże słowo i wyjaśnia je w sposób autorytatywny<sup>8</sup>. Z tego wynika konkretne zadanie dla Kościoła i wszystkich chrześcijan: wsłuchiwać się w słowo Boże i wcielać je w codzienne życie (por. Rz 10,17). Poza tym S. Pié-Ninot przypomniał, że według Lutra prawdziwy Kościół Chrystusa zawsze słucha słowa Bożego, w przeciwnym razie grozi mu «magisteriologia». Potwierdza to *Dei Verbum*: Urząd Nauczycielski Kościoła „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha

---

definitywnie i raz na zawsze. Wydaje się, że określenie «Chrystus ostatni Adam» dobitniej wyraża prawdę, że w swoim Synu Bóg przemówił raz na zawsze i innego Objawienia nie ma i nie będzie (por. Hbr 1,1-2; KO 4; por. tekst łaciński GS 22 w DH 4322).

<sup>8</sup> Ta perspektywa jest już widoczna w samym tytule konstytucji o Objawieniu Bożym, tzn. jest ona nazwana *Dei Verbum* a nie *Verbum Dei*, co podkreśla prymat samego Boga, który objawia swoją zbawczą wolę za pomocą słowa.



on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia” (KO 10). Tylko w ten sposób rodzi się głęboka *koinonia* między objawiającym się Bogiem i Magisterium, które słucha i przekazuje Jego słowo<sup>9</sup>. „Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Ojcowie Soboru podkreślili również wzajemną relację pomiędzy „stołem słowa” a „stołem eucharystycznym”. Dzięki temu liturgia słowa, z czytaniem i homilią, wiąże się tak ściśle z liturgią eucharystyczną, „że stanowią jeden akt kultu” (KL 56).

W świetle Międzynarodowego Kongresu, który odbył się na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie należy stwierdzić, że soborowa konstytucja *Dei Verbum* po 40 latach od jej podpisania, ciągle stanowi dar i zadanie dla dzisiejszego Kościoła. Przekształca ona sposób nauczania Kościoła ze statycznych sformułowań poprzednich soborów na „żywe i skuteczne” objawienie samego Boga (por. Hbr 4,12). Stawia w centrum Jezusa Chrystusa i ukazuje Go jednocześnie „jako pośrednika i pełnię całego objawienia” (KO 2). Tradycji przypisuje rolę «służebnicy słowa Bożego», która „rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych, a i samo Pismo św. w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane” (KO 8).

Konstytucja *Dei Verbum* wskazała na niewyczerpany skarbiec słowa Bożego, co zapoczątkowało głęboką odnowę Kościoła, zwłaszcza w obszarze liturgii, przepowiadania, katechezy, duchowości i dialogu ekumenicznego. Wreszcie, zachęciła ona osoby świeckie do lektury Pisma świętego, ukazując kontakt ze słowem Bożym jako naturalną drogę wzrastania w świętości. Z drugiej strony wydaje się, że nauczanie soborowe zawarte w konstytucji *Dei Verbum* wymaga jeszcze nowej recepcji ze strony teologów jak i poszczególnych chrześcijan. Gdy chodzi o teologie, to nadal jest potrzeba nowych opracowań fundamentalnych zagadnień teologicznych, takich jak Objawienie, Tradycja, Magisterium, natchnienie i interpretacja Pisma św. Taka potrzeba o tyle wydaje się uzasadniona, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż prelegenci podczas swoich wystąpień basowali głównie na źródłach z lat 60 i 70, cytując takich teologów jak J. Ratzinger, J. A. Schökel, P. Benoit, I. de la Potterie.

Natomiast jeżeli chodzi o życie chrześcijan, to wydaje się, że misterium słowa Bożego, nadal nie stanowi najważniejszego fundamentu dla rozwoju duchowego i wyborów moralnych. Problem jest o tyle istotny, że księga Pisma św. dzięki tłumaczeniom na współczesne języki może dotrzeć

<sup>9</sup> Według S. Pié-Ninot biblijny termin *koinonia* bardziej wyraża więź pomiędzy Bogiem i Kościołem niż łaciński *societas* (zob. tekst łaciński KO 2 w DH 4202).



do każdego, wskazując pewną drogę zbawienia przez „głupstwo głoszenia słowa” (1 Kor 1,21). Chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia potrzebuje więc nowego «powrotu do źródeł», „aby świat cały słuchając wieści o zbawieniu uwierzył jej, a wierząc ufał, a ufając miłował” (KO 1). „Impulsem do tego może być jedynie słuchanie na nowo Chrystusowej Ewangelii. Wszyscy chrześcijanie muszą podjąć wysiłek, by zaspokoić ten życiowy głód i pragnienie”<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, 120.

Ks. Bernard Błoński  
WSD Siedlce

**DZIAŁALNOŚĆ FORMACYJNA WYŻSZEGO SEMINARIUM  
DUCHOWNEGO IM. JANA PAWŁA II DIECEZJI  
SIEDLECKIEJ  
W ROKU AKADEMICKIM 2004/2005**

Rok akademicki 2004/2005 rozpoczął się uroczystą inauguracją w dniu 14 października 2004 roku. Program dydaktyczno-wychowawczy seminarium w omawianym roku akademickim oparty był na dokumencie kościelnym *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 1999r. Natomiast szczegółowy plan pracy rocznej realizowany był według programu wynikającego z nowego *Ratio studiorum* i planu przyjętego przez Sesję Księży Profesorów w dniu 30 września 2004r., a zatwierdzonego przez biskupa siedleckiego.

**1. ZARZĄD SEMINARIUM**

Zespół Moderatorów seminarium stanowili: rektor, dwóch prorektorów, dwóch prefekt alumnów i trzech ojców duchownych, a także pracowali w seminarium dyrektor administracyjny oraz dyrektor biblioteki. Prefektem alumnów został mianowany ks. dr Marek Skwierczyński.

- Rektor: ks. dr Grzegorz Stolarski, mianowany w 2002r.  
Wicerektorzy: ks. lic. Bernard Błoński, mian. w 1999r.  
ks. dr Grzegorz Zaraziński, mian. w 2002r.  
Prefekci alumnów: ks. dr Dariusz Lipiec, mian. w 1999r.  
ks. dr Marek Skwierczyński, mian. w 2004r.  
Ojcowie duchowni: ks. dr Konstanty Kusyk, mian. w 2002r.  
ks. lic. Marek Matusik, mian. w 1998r.  
ks. lic. Jan Pieńkosz, mian. 2002r.  
Dyrektor ds. gospodarczych: ks. lic. Piotr Trochimiak, mian. w 2000r.  
Dyrektor biblioteki: ks. Stanisław Byczyński, mian. w 1990r.

## 2. PRACA NAUKOWA I DYDAKTYCZNA

### 2.1. Wykładowcy i ich zajęcia dydaktyczne

Zajęcia dydaktyczne w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej, mieszczącym się w Nowym Opolu k. Siedlec, prowadziło 39 wykładowców w tym 5 osób świeckich.

Ks. dr Krzysztof Baryga - katechetyka, pedagogika

Ks. dr Marian Bednarczyk - historia i geografia biblijna, introdukcja do Pisma św., język grecki, seminarium

Ks. lic. Bernard Błoński - historia Kościoła, religiolgia

Ks. dr Grzegorz Domański - Pismo św. Nowego Przymierza, seminarium

Ks. mgr Henryk Drozd - historia sztuki kościelnej, ochrona zabytków

Ks. dr Adam Dybek - Pismo św. Nowego Przymierza

Ks. dr Mieczysław Głowacki - prawo kanoniczne, seminarium

Ks. dr hab. Edward Jarmoch, prof. AP - katolicka nauka społeczna, seminarium

Ks. dr Franciszek Juchimiuk - teologia moralna, seminarium

Ks. dr Grzegorz Jaśkiewicz - język łaciński, patrologia, seminarium

Ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński - seminarium z teologii pastoralnej

Ks. dr hab. Roman Karwacki, prof. UKSW - teologia dogmatyczna, seminarium

Ks. dr Wiesław Kazimieruk - liturgika, wprowadzenie w celebracje misterium chrześcijańskiego

Ks. dr Andrzej Kiciński - katechetyka formalna, seminarium

Ks. lic. Jarosław Kisieliński - muzyka kościelna

Ks. dr Mariusz Konieczny - teologia dogmatyczna

Ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk - Pismo św. Starego Przymierza, teologia biblijna

Ks. dr Konstanty Kusyk -wstęp do filozofii, logika, metafizyka, teoria poznania, filozofia przyrody, metodologia, proseminarium, teologia duchowości

Ks. dr Dariusz Lipiec - teologia pastoralna

Ks. lic. Marek Matusik - teologia duchowości, wprowadzenie w modlitwę

Ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW - liturgika, seminarium

Ks. lic. Edward Molenda - etyka, teologia moralna

Ks. lic. Adam Patejuk - teologia dogmatyczna

Ks. lic. Jan Pieńkosz - teologia duchowości

Ks. dr Jan Pracz - homiletyka, ćwiczenia z homiletyki

Ks. dr Piotr Sawczuk - prawo kanoniczne

Ks. dr Marek Skwierczyński - katechetyka, ćwiczenia z katechetyki

- Ks. dr Zbigniew Sobolewski - teologia moralna, wprowadzenie w chrześcijańskie życie moralne, seminarium  
 Ks. dr Marian Stepulak - psychologia, psychologia pastoralna  
 Ks. dr Grzegorz Stolarski - antropologia filozoficzna, filozofia Boga, historia filozofii  
 Ks. mgr Janusz Sutryk - informatyka  
 Bp dr Henryk Tomasik - filozofia współczesna  
 Ks. dr Zbigniew Tonkiel - teologia fundamentalna, ekumenizm, seminarium,  
 Ks. dr Grzegorz Zaraziński - środki społecznego przekazu, wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary, język niemiecki  
 Mgr Piotr Karwowski - muzyka sakralna  
 Mgr Feliks Krzywicki - język polski, literatura religijna  
 Lic. Wojciech Miszczak - język angielski  
 Mgr Marian Soćko - język włoski  
 Lucja Żarnecka, aktor, adiunkt PWST - dykcja.

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.

Natomiast kilku księży pracujących już w duszpasterstwie w diecezji, przygotowało i obroniło prace magisterskie, pisane pod kierunkiem naszych Księża Profesorów.

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. Także nasi Księża Profesorowie uczestniczyli w regionalnych sympozjach kwartalnych, organizowanych w ubiegłym roku akademickim w seminariach duchownych w Białymstoku, Drohiczynie, Łomży i w Siedlcach.

## 2.2 Nominacje i publikacje

Profesorowie naszego seminarium, jako nauczyciele akademicy w innych uczelniach otrzymali nominacje:

- ks. dr hab. Edward Jarmoch, prof. AP, mianowany prodziekanem ds. nauki Wydziału Humanistycznego Akademii Podlaskiej w Siedlcach i wybrany do senatu AP;



- ks. dr hab. Kazimierz Matwieju, prof. UKSW, wybrany do senatu UKSW w Warszawie
  - ks. prof. dr hab. Roman Karwacki, prof. UKSW, wybrany ponownie (na trzecią kadencję) do senatu UKSW w Warszawie.  
Wyrazem aktywności każdej uczelni są publikacje. Można je podzielić na cztery zasadnicze kategorie:
    - samodzielne pozycje książkowe;
    - współautorstwo w zbiorowych opracowaniach naukowych;
    - artykuły w pismach 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. 1, Warszawa - Siedlce 2004;
  - Ks. Edward Jarmoch, *Człowiek pracy w filozofii Jana Pawła II*, Siedlce 2004;
  - Ks. Grzegorz Jaśkiewicz, tłumaczenie, *Traktat „O Trójcy Świętej” Nowacjana*, w: *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras i E. Staniek, Kraków 1996-2005;
  - Ks. Wiesław Kazimieruk, Irena Chłopkowska (red), *Liturgia i Ewangelizacja. Materiały z pierwszego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej*, Warszawa-Siedlce 2005;
  - Ks. Roman Krawczyk, *Psalmy – księga ludzkiego wołania*, Warszawa 2005;
  - Ks. Zbigniew Sobolewski, *Na drogach modlitwy z Błogosławionymi Męczennikami z Pratulina*, Siedlce 2005;
  - Ks. Zbigniew Sobolewski, *Pójdź za Mną*, Warszawa 2005;
  - Ks. Marian Zdzisław Stepulak, *Wybrane zagadnienia z psychologii*, Siedlce 2004.

Artykuły o treści teologicznej i pastoralnej publikowali także nasi Księża Profesorowie w „Wiadomościach Diecezjalnych Siedleckich”, w „Studiach Podlaskich” i w „Kwartalniku Pastorskim Diecezji Siedleckiej”, 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 Księży Profesorów, należy zaliczyć także konferencje i audycje z ich udziałem, emitowane w „Katolickim Radiu Podlasie” przygotowane przez księży i alumnów naszego seminarium.

### 2.3. Alumni i ich aktywność naukowa

Na sześciu latach studiów formację seminaryjną rozpoczęło 140 alumnów. Pierwszy rok studiów seminaryjnych rozpoczęło 26 alumnów. Święcenia kapłańskie przyjął 23 diakonów naszego seminarium, w tym jeden po rocznym urlopie, a jeden diakon wstrzymał się przed przyjęciem prezbitera. Natomiast do święceń diakonatu przystąpiło 19 alumnów V roku studiów, a trzech się wstrzymało.

W trakcie roku akademicki 2004/2005 nasze seminarium duchowne opuściło, z różnych powodów, 17 alumnów (IV rok - 3, III rok - 3, II rok - 5, I rok - 6) 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 pastoralnej i prawa kanonicznego.

Wszyscy tegorocznymi diakonami przygotowali i obronili prace dyplomowe otrzymując tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela. Poniższy zestawienie przedstawia autorów, tematy, promotorów prac i seminaria naukowe:

Marcin Bider, *Wymóg misji kanonicznej do nauczania religii w szkole według prawa kanonicznego i prawa polskiego*, promotor ks. dr Andrzej Kiciński, katechetyka, Warszawa 2005;

Grzegorz Bochiński, *Moralne aspekty satanizmu na podstawie polskich publikacji teologicznych*, promotor ks. dr Franciszek Juchimiuk, teol. moralna, Warszawa 2005;

Paweł Broński, *Teologiczne treści pieśni adwentowych i bożonarodzeniowych w „Śpiewniku kościelnym” ks. Jana Siedleckiego*, promotor ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwieju, liturgika, Warszawa 2005;

Michał Chojecki, *„DEKALOG” Krzysztofa Kieślowskiego jako poszukiwanie prawdy o człowieku. Próba analizy pastoralno – estetycznej na podstawie „Dekalogu jeden”*, promotor ks. dr Grzegorz Zaraziński, teologia pastoralna, Warszawa 2005;

Krzysztof Danieluk, *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole na podstawie współczesnego nauczania Magisterium Kościoła*, promotor ks. dr Zbigniew Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2005;

Marcin Dudziński, *Wprowadzenie do misji w katechezach „Kościół Chrystusa”*, promotor ks. dr Stanisław Kisiel, katechetyka, Warszawa 2005;

Sławomir Gadowski, *Elementy eklezjologiczne w czasopiśmie Kościoła prawosławnego „Cerkiewny Wiestnik” i „Wiadomości Polskiego*



*Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*”, promotor ks. dr Zbigniew Tonkiel, teologia fundamentalna, Warszawa 2005;

Grzegorz Jaworski, *Problematyka moralna zawarta w przesłaniach wizjonerów z Medjugorie*, promotor ks. dr Franciszek Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2005;

Grzegorz Koc, *Kształtowanie cnoty czystości na podstawie dokumentu Papieskiej Rady do spraw Rodziny „Ludzka płciowość, prawda i znaczenie”*, promotor ks. dr Franciszek Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2005;

Szczepan Litwiniuk, *Moralna ocena Prostytycji w nauczaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, promotor ks. dr Zbigniew Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2005;

Arkadiusz Markowski, *Model jedności Kościoła jako „Kościoły Siostrzane”*, promotor ks. dr Zbigniew Tonkiel, teologia fundamentalna, Warszawa 2005;

Grzegorz Matysiak, *Wpływ ruchu ekumenicznego na rozwój prawodawstwa odnośnie małżeństw mieszanych*, promotor ks. dr Mieczysław Głowacki, prawo kanoniczne, Warszawa 2005;

Waldemar Mróz, *Pornografia jako współczesne zagrożenie cywilizacji miłości na podstawie „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*, promotor ks. dr Zbigniew Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2005;

Piotr Orłowski, *Kult Eucharystii w świetle dokumentów posoborowych*, promotor ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, liturgia, Warszawa 2005;

Rafał Pietruczuk, *Perykopa o Symeonie Łk 2,25-35 na tle nauki o powszechnym zbawieniu w trzeciej Ewangelii*, promotor ks. dr Marian Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2005;

Robert Ponikowski, *Owoce sakramentu pokuty i pojednania według Katechizmu Kościoła Katolickiego oraz adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”*, promotor ks. dr Zbigniew Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2005;

Tomasz Sałasiński, *Postawy młodzieży wobec modlitwy różańcowej w świetle Listu Apostolskiego Jana Pawła II „Rosarium Virginis Mariae” na przykładzie Gimnazjum nr 5 w Siedlcach*, promotor ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, teologia pastoralna, Warszawa 2005;

Piotr Sawiuk, *Przykazania Boże jako droga realizacji wolności według „Veritatis Splendor” Jana Pawła II*, promotor ks. dr Franciszek Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2005;

Artur Suska, *Nierozzerwalność małżeństwa w świetle przepisów obowiązującego prawodawstwa kościelnego*, promotor ks. dr Mieczysław Głowacki, prawo kanoniczne, Warszawa 2005;



Jarosław Wasilewski, *Sakrament namaszczenia chorych jako znak zbawczej troski Chrystusa o cierpiących*, promotor ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, liturgia, Warszawa 2005;

Adam Witkowicz, *Aktualizacja metody wychowawczej Jana Bosko na podstawie dokumentów Kapituł Generalnych Towarzystwa Salezjańskiego*, promotor ks. dr Andrzej Kiciński, katechetyka, Warszawa 2005;

Paweł Wysokiński, *Duszpasterstwo rodzin w świetle posoborowych synodów w Polsce*, promotor ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, teologia pastoralna, Warszawa 2005;

Mirosława Żaczek, *Moralna ocena aborcji na podstawie encykliki „Evangelium Vitae” Jana Pawła II i deklaracji „De abortu” Kongregacji Nauki Wiary*, promotor ks. dr Franciszek Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2005.

Alumni przygotowywali także niedzielne rozważania homiletyczne, pod opieką ks. profesora Jana Pracza, publikowane w „Podlaskim Echu Katolickim”. Natomiast w ramach Seminaryjnej Redakcji Radiowo-Prasowej prowadzili w tym tygodniku stronę edukacyjną dla dzieci pt.: *Echo dzieci* oraz przygotowywali cotygodniowy magazyn informacyjny z życia seminarium emitowany w „*Katolickim Radiu Podlasie*”.

Biblioteka seminaryjna nabywała 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.

Pracą biblioteki kieruje ks. prałat Stanisław Byczyński, dyrektor od 1990 roku.

Istnieje także przy bibliotece seminaryjnej Archiwum Naukowe, które sukcesywnie gromadzi prace autorów z diecezji siedleckiej i materiały dotyczące Podlasia.

Zasoby biblioteki powiększyły się 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. Klerycy korzystają z sieci internetowej i kilkunastu komputerów nabywając i doskonaląc w tej dziedzinie swoje umiejętności. Trzeba jednak sukcesywnie ją wyposażać w sprzęt nowszej generacji. Jest realna szansa na poprawę sprawności sieci internetowej w seminarium przez zastosowanie nowych rozwiązań technicznych.

Został zakupiony projektor multimedialny. Sponsorami tego zakupu byli: ks. kan. Tadeusz Dzięga, prob. par. Podwyższenia Krzyża Św.



w Łukowie, tegoroczni księża neoprezbiterzy oraz w znacznej mierze seminarium, które przeznaczyło wpływy ze sprzedaży „Kalendarza seminaryjnego 2005”.

### **3. 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 ks. dr Leonard Głowacki OMI, oblat z Kodnia, zaś rekolekcje Wielkopostne poprowadził ks. Alojzy Henel CM, misjonarz 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 różnego rodzaju praktykach formacyjno-pastoralnych. Nad ich stroną organizacyjną czuwał ks. Dariusz Lipiec, prefekt alumnów i wykładowca teologii pastoralnej w seminarium.

Nową formą i doświadczeniem pastoralnym, był udział alumnów w Celebracji Słowa Bożego, pod przewodnictwem Biskupa Ordynariusza w katedrze siedleckiej.

Większość jednak praktyk formacyjno-duszpasterskich odbywali alumni w okresie wakacyjnym, jako uczestnicy lub opiekunowie grup:

XXV Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę, (45 alumnów, oraz ks.

J. Pieńkosz, ojciec duchowny i ks. Bernard Błoński, prorektor),  
rekolekcje Oazowe dla dzieci i młodzieży z udziałem kleryków (39 alumnów)

kolonie letnie dla dzieci i młodzieży, organizowane przez „Caritas” naszej diecezji i parafie, w których klerycy byli opiekunami ( 20 alumnów),

Piesza Pielgrzymka do Wilna (Ostra Brama) ( 15 alumnów),

Piesza pielgrzymka niepełnosprawnych na Jasną Górę ( 1 alumn), jako opiekun,

obozy letnie KSM z udziałem kleryków (3 alumnów),

udział alumnów w w spotkaniu z Ojcem Świętym Benedyktem XVI podczas Światowych Dni Młodzieży w Kolonii (sierpień 2005r) ( 4 alumnów),

Szkoła Animatorów Misyjnych, w Warszawie (1 alumn),

kolonie profilaktyczne w Krzesku dla dzieci z rodzin uzależnionych (6 alumnów), jako opiekunowie.  
 trwający już od kilku lat, wakacyjny wyjazd kleryków na Syberię do Jekatierinburga w Rosji z pomocą przy budowie kościoła i domu parafialnego (4 alumnów), oraz pomoc remontowo-budowlana w parafii Latyczów na Ukrainie (3 alumnów),  
 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 Łowiczu,  
 w plenerach artystycznych z Katolickim Stowarzyszeniem Niepełnosprawnych  
 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:

grupa Oazowa, Ruch Światło-Życie,  
 grupa modlitewna Odnowy w Duchu Świętym,  
 Sodalicia Mariańska,  
 Kleryckie Koło Misyjne i grupa Różańca Misyjnego,  
 Seminaryjna Redakcja Radiowo-Prasowa,  
 Klub Honorowych Dawców Krwi,  
 Duszpasterstwo niewidomych i niepełnosprawnych,  
 Seminaryjna grupa opiekująca się dziećmi specjalnej troski,  
 Seminaryjny zespół muzyczno-ewangelizacyjny,  
 Klerycki Krąg Harcerski,

Seminaryjny zespół piłkarski. Zdobył on w październiku 2004r. puchar Biskupa Siedleckiego, podczas turnieju piłkarskiego z okazji Dnia Papieskiego zorganizowanego w Siedlcach. Przede wszystkim po raz trzeci zdobyli klerycy siedleccy tytuł Mistrza Polski w VII Mistrzostwach Polski Wyższych Seminarium Duchownych w Piłce Nożnej. Turniej odbywał się w Siedlcach w dniach 3-6 maja 2005r. Tą grupą opiekuje się i często gra w zespole ks. Jan Pieńkosz.

Tradycyjnie, na początku roku akademickiego, alumni IV roku przygotowują seminaryjną imprezę o rozrywkowym i żartobliwym charakterze, zwaną „Otrzęsinami” dla kolegów z I roku. (10 listopada 2004r.)

Ponadto każdego roku akademickiego, alumni kursów teologicznych przygotowują okolicznościową akademię ku czci Maryi Niepokalanej

(8 grudnia) z referatem teologicznym i inscenizacją teatralną. Te ostatnią przygotował rok III (wystawioną 8 grudnia 2004r.) z wykorzystaniem fragmentów dramatu O.H.Tricarda pt. „Bóg nie umiera”. Także II rok filozoficzny przygotował doroczną akademię ku czci św. Tomasza z Akwinu (wystawioną 5 marca 2005r.) z okolicznościowym referatem i widowiskiem teatralnym pt. „Rewident” na motywach dramatu Mikołaja Gogola „Rewizor”.

Obie sztuki cieszyły się dużym uznaniem widowni seminaryjnej, a także były wystawiane jeszcze kilka razy dla młodzieży szkolnej z Siedlec i innych ośrodków.

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 ośrodku „Caritas” w Siedlcach i w domach dziecka w 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.

#### 4. WAŻNE WYDARZENIA W ŻYCIU SEMINARYJNYM

Miniony rok akademicki 2004/2005 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 i radosnych 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) Seminarium w minionym roku przygotowało i wydało drukiem „*Kalendarz na 2005 rok*”. Poświęcony on został najistotniejszym wydarzeniom z okresu 15 lat funkcjonowania seminarium w gmachu w Nowym Opolu k. Siedlec. Była to już kolejna tego rodzaju publikacja i będzie dalej kontynuowana. 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.

- 4) Czas choroby, śmieci (2 IV 2005r.) i pogrzebu (8 IV 2005r.) Ojca Świętego Jana Pawła II był przeżywany z powagą, na modlitwie i dziękczynieniu za doniosły prawie 26 i pół letni pontyfikat wielkiego papieża przełomu XX i XXI wieku, pierwszego Polaka i Słowianina. Kilku naszych alumnów (7) było na uroczystościach pogrzebowych w Watykanie.
- 5) Radość z wyboru nowego papieża Benedykta XVI (dn. 19 IV 2005r.) i udział kilku alumnów (4) w spotkaniu z Ojcem Świętym podczas tegorocznych Świątowych Dni Młodzieży w Kolonii (sierpień 2005r).
- 6) Zdobycie po raz trzeci Tytułu Mistrza w VII Mistrzostwach Polski Wyższych Seminariorów Duchownych w Piłce Nożnej. Organizatorem było seminarium siedleckie. Turniej finałowy odbywał się w Siedlcach w dniach 3-6 maja 2005r. Wielkie gratulacje dla naszych zawodników, którzy rozslawili pozytywnie nasze seminarium.

## 5. 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. gospodarczych ks. lic. Piotr Trochimiak. Podejmowane były na bieżąco liczne prace modernizacyjne, remontowe i konserwacyjne na terenie gmachu seminaryjnego i zaplecza gospodarczego.

W minione wakacje 2005r. seminarium podjęło duże przedsięwzięcie gospodarcze i finansowe, związane z modernizacją sieci ogrzewania wody przez zainstalowanie nowoczesnego solarnego systemu grzewczego. Właściwe prace już zostały ukończone i jest nadzieja na efektywne i ekonomiczne ogrzewanie gmachu seminaryjnego.

Na zakończenie należy z uznaniem i wdzięcznością zauważyć, że przez cały rok akademicki, dzięki pracy i zaangażowaniu alumnów, gmach seminaryjny był utrzymany w należyтым porządku, a jego otoczenie posiadało stosowny wygląd i estetyczne zagospodarowanie.

