

UNIWERSYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM

TEOLOGICZNE

IV



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Olsztyn 2003

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, o. Joachim Pięga MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Szytchmiller – UWM Olsztyn,
ks. Tomasz Węclawski – UAM Poznań, o. Henryk Damian Wojtyska CP – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
Piotr Sroga (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. Paweł Bortkiewicz, ks. Ludwik Grzebień, ks. Mirosław Kalinowski, ks. Zdzisław Kijas,
Krzysztof Konarzewski, ks. Jerzy Lewandowski, ks. Jan Machniak, ks. Alojzy Marcol,
ks. Kazimierz Matwiejuk, ks. Roman Murawski, ks. Jerzy Stefański

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki

ks. Marian Machinek MSF

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2003

WYDAWNICTWO UWM
OLSZTYN 2003

Ark. wyd. 14,8; ark. druk. 12,5

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 351

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Wojciech Misztal, <i>Życie w jedności z Duchem i dzięki Duchowi (Status quo, postawa i możliwości chrześcijanina według Listu do Galatów 6,8)</i>	7
Ks. bp Jacek Jezierski, <i>Starotestamentowe korzenie kapłaństwa Nowego Testamentu według Josepha Ratzingera</i>	27
Ks. Andrzej Franciszek Dziuba, <i>Jezus Chrystus eschatologiczny dar pełni czasu</i>	35
Ks. Ireneusz Celary, <i>W poszukiwaniu istoty święta</i>	53
Clemens Breuer, <i>Die Tyrannentötung als soziales und moraltheologisches Problem (Zabicie tyrana jako problem socjalno-etyczny i teologiczno-moralny)</i>	63
Ks. Piotr Morciniec, <i>Ewolucja i treść medycznych kodeksów deontologicznych</i>	85
Ks. Sławomir Ropiak, <i>Idea Exodusu w polskich hymnach Liturgii godzin okresu paschalnego</i>	95
Ks. Edward Wiszowaty, <i>Zadania duszpasterstwa w Polsce w kontekście nowej ewangelizacji i przemian zachodzących w sferze religijności</i>	107
S. Jadwiga A. Kalinowska, <i>Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej</i>	121
Anna Zellma, <i>Osobowościowe determinanty nawiązywania przyjaźni wśród katechizowanej młodzieży</i>	139
Ks. Jarosław Michalski, <i>Szkoła katolicka miejscem ewangelizacji</i>	155

Teksty

Michał Wojciechowski, <i>Stoickie definicje cnót według Arejosa Didymosa</i>	177
--	-----

Recenzje i omówienia

Cyprian Jan Wirchowicz OP, <i>Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym (o. Andrzej Derdziuk)</i>	185
Frank Sanders, <i>Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung. Eine kanonistische Reflexion zu einem langwährenden pastoralen Problem aufgrund von § 67 Personenstandgesetz (ks. Ryszard Sztuchmiller)</i>	187

Ilse Müllner, Peter Dschulnigg, <i>Jüdische und christliche Feste</i> , Die Reihe Neue Echter Bibel – Themen (ks. Bogdan W. Matysiak)	189
Sprawozdanie z Artystycznych Spotkań IMoDaL (o. Jacek Jan Pawlik)	193
Wykaz skrótów	197

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Wojciech Misztal, <i>Leben in der Einheit des Geistes und dank dem Geist (Status quo, Haltung und Möglichkeiten des Christen nach dem Galaterbrief 6,8)</i>	7
Jacek Jezierski, <i>Alttestamentliche Wurzel des neutestamentlichen Priestertums nach Joseph Ratzinger</i>	27
Andrzej Dziuba, <i>Jesus Christus als eschatologische Gabe in der Fülle der Zeit</i>	35
Ireneusz Celary, <i>Auf der Suche nach dem Wesen des Festes</i>	53
Clemens Breuer, <i>Die Tyrannentötung als sozialetisches und moraltheologisches Problem</i>	63
Piotr Morciniec, <i>Evolution und Inhalt der deontologischen Ärztekodices</i>	85
Sławomir Ropiak, <i>Die Idee des „Exodus“ in den polnischen Hymnen des Stundegebetes der Osterzeit</i>	95
Edward Wiszowaty, <i>Aufgaben der Seelsorge in Polen im Kontext der Neuevangelisierung und der Veränderungen im Bereich der Religiosität</i>	107
Jadwiga A. Kalinowska, <i>Die erzieherische Tätigkeit von Stanisław Hozjusz im Kontext der katholischen nachtridentinischen Reform</i>	121
Anna Zellma, <i>Die Persönlichkeitsdeterminanten beim Schließen der Freundschaften in der Jugendgruppe in der Katechese</i>	139
Jarosław Michalski, <i>Die katholische Schule als Ort der Evangelisierung</i>	155

Texte

Michał Wojciechowski, <i>Stoische Tugenddefinitionen nach Areios Didymos</i>	177
--	-----

Rezensionen und Besprechungen

Cyprian Jan Wichrowicz, <i>Grundriß der Moraltheologie in thomistischer sicht (Andrzej Derdziuk)</i>	185
Frank Sanders, <i>Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung. Eine kanonistische Reflexion zu einem langwährenden pastoralen Problem aufgrund von § 67 Personenstandgesetz (Ryszard Sztuchmiler)</i>	187

Ilse Müllner, Petger Dschulnigg, <i>Jüdische und christliche Feste</i> (Bogdan W. Matysiak)	189
<i>Bericht vom Artistischen Treffen ImoDal</i> (Jacek Jan Pawlik)	193
Abkürzungsverzeichnis	197

Ks. WOJCIECH MISZTAŁ
Kielce

ŻYCIE W JEDNOŚCI Z DUCHEM I DZIĘKI DUCHOWI

(Status quo, postawa i możliwości chrześcijanina według Listu do Galatów 6,8)

Słowa kluczowe: Duch Święty, życie w Duchu, człowiek cielesny, życie wieczne, grzech, współdziałanie Ducha z człowiekiem.

Schlüsselworte: Heiliger Geist, Leben im Geist, der irdische Mensch, Sünde, die Mitwirkung des Geistes mit dem Menschen.

W Liście do Galatów św. Paweł pisze m.in.: [...] *kto sieje dla swego „ciała”, od „ciała” jako plon zbierze zepsucie; kto sieje dla Ducha, od Ducha jako plon zbierze życie wieczne (Ga 6,8)*. W tekście tym Apostoł przedstawia doczesne życie chrześcijanina jako mające kluczowe znaczenie dla jego przyszłości ostatecznej, jako „czas i miejsce” bardzo ważnych wyborów czy może nawet zmagañ. By o tym mówić, Apostoł sięga m.in. po określenia $\piνεϋμα$ i $σάρξ$. Nieco później przyjdzie uzasadnić, czemu pierwsze z nich zostało zinterpretowane jako mówiące o Duchu Świętym oraz dlaczego dość powszechnie przyjmowane tłumaczenie drugiego terminu jest umieszczone w cudzysłowie.

Co jednak dokładniej Ga 6,8 mówi o Technieniu Bożym, o chrześcijaninie, o „ciele”? jakim powinno i rzeczywiście może być życie chrześcijańskie w doczesnym „teraz”? co można powiedzieć o Pawłowym rozumieniu związków między Duchem Świętym i chrześcijaninem właśnie na podstawie Ga 6,8?

1. Duch i „ciało”: asymetria ukierunkowań i ich rezultatów

W wypadku Ga 6,8 da się wyodrębnić dwie paralelne części, co można zobrazować następująco:

ten kto sieje
dla własnego „ciała”
od σάρξ zbierze
zepsucie

ten kto sieje
dla Ducha
od Ducha zbierze
życie wieczne

W Ga 6,8 nie mamy jednakże do czynienia z dokładną symetrią: nie chodzi tu jedynie o „poziom” słownictwa itp., ale przede wszystkim o przesłanie teologiczne. Pewna asymetria jest tu na miarę konstytutywnych dla niej różnic, czy nawet przeciwieństwa między życiem wiecznym a zepsuciem oraz przede wszystkim między ich przyczynami, czyli między Duchem a σάρξ. W tym ostatnim wypadku można nawet mówić o pewnym konflikcie, w który chrześcijanin nie może nie zaangażować się, gdzie skutki zaangażowania się ze strony danego człowieka będą dla niego samego decydujące nawet w wymiarze eschatologicznym (w znaczeniu, czy wieczność będzie dla niego pomyslna, czy też nie). Jeśli w Ga 6,7 słowo „Bóg” należy rozumieć w znaczeniu, iż chodzi o Ojca (por. np. Ga 1,1; 4,4n), to charakter i konsekwencje wyboru między Duchem a σάρξ z Ga 6,8 należałoby widzieć również w kontekście już udzielonego chrześcijaninowi daru usynowienia.¹ Łatwiej też wtedy zrozumieć, co oznacza, jak tragiczne byłoby takie życie chrześcijańskie, czyli życie w mocy Ducha ze swej natury już synowskie i ukierunkowane na pełnię usynowienia względem samego Ojca (por. np. Ga 4,4-6), które zamiast na Ducha byłoby zorientowane ku σάρξ (zob. Ga 5,19-23).

Sformułowanie o σείρων, które można przetłumaczyć przez „ten, kto sieje”, w Ga 6,8 pojawia się aż dwa razy. Zostało ono identycznie odniesione do tak różnych od siebie, np. przez skutki związków z Duchem Świętym oraz z σάρξ. Gramatycznie σείρων jest imiesłowem czasu teraźniejszego strony czynnej. Sugeruje to, że powinno chodzić nie o jakieś działanie sporadyczne, wyjątkowe. Raczej mamy do czynienia z ideą pewnego trwania wzmiankowanej czynności. Należy także odnotować, że chrześcijanin zostaje przedstawiony nie jako bierny, ale jako aktywny. On faktycznie działa, naprawdę ma udział w nadaniu ostatecznego kształtu swej przyszłości. W dalszej części tekstu Apostoł jeszcze bardziej podkreśli, iż według niego wierzący w Chrystusa odpowiada za skutki dokonywanych przez siebie wyborów.

Metafora zasiewu może także zawierać przesłanie, że chrześcijanin ma tu do czynienia, aktywnie uczestniczy w procesie, który jednak w pewnym sensie przerasta go, którego nie potrafi do końca zrozumieć i zdominować.

¹ W tekście greckim Ga 6,8 rozpoczyna ὅτι („bo”, „ponieważ”). Jak pisze S. Bielecki, *Καίρως chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła*, Lublin 1996, s. 214, ὅτι można tu rozumieć „jako deklaratywne, które wprowadza potwierdzenie słuszności sentencji z w. 7b, lub jako przyczynowe a wówczas w. 8 uzasadniałby ostrzeżenie z w. 7a”.

W starożytności procesy biologiczne związane ze wzrostem, począwszy od zasiania aż po wydanie plonu stanowiły przedmiot podziwu, tak czy inaczej uważano je za tajemnicze i cudowne.² Byłoby to więc również swego rodzaju memento, że w ostatecznym rozrachunku misterium zbawienia czy tragedia upadku przekraczają człowieka, że do końca ludzie nie potrafią ich ani pojąć, ani zapanować nad nimi, że potrzeba tu Bożej pomocy i że rzeczywiście można na nią liczyć (por. np. 1 Kor 3,5n).

Według Ga 6,8 człowiek nie tylko nie może uniknąć odpowiedzialności za ukierunkowanie, jakie nadaje on swemu życiu, ale także musi wybierać między Duchem i σαρκί. Tertium non datur. Jeśli tak, to tym bardziej warto zwrócić uwagę na Pawłowe przekonanie o odpowiedzialności człowieka, o możliwości wybierania przez niego, o możliwości pomyślnego kształtowania przez człowieka swej przyszłości. Według Ga 6,8 dotyczy to spraw najistotniejszych, rzeczy ostatecznych, tych naprawdę liczących się (Flp 3,7n; Ga 1,13n; zob. też Ga 5,7). Chrześcijanin rzeczywiście może poprawnie, czyli pomyślnie także dla siebie ukierunkować swe życie. Inaczej mówiąc, zbawienie jest możliwe. Nad człowiekiem nie ciąży więc żadne fatum, nie jest on zdeterminowany do czynienia zła i tym samym na swą porażkę. Mimo swej wielorakiej ograniczoności rzeczywiście jest on wolny (np. Ga 5,1).³ Warto pamiętać, że niejeden współczesny św. Pawłowi pogański system religijny czy filozoficzny „oferował” zupełnie inne rozumienie świata, człowieka, możliwości wybierania między dobrem i złem. Często ukazywano losy, postępowanie i przyszłość jako tragicznie, zgubnie zdeterminowane (również w wypadku bogów).⁴

Dynamiczny charakter życia chrześcijanina, który musi i może pomyślnie wybierać między Duchem i σαρκί, czyli w konsekwencji między życiem i to w jego nieskończonej pełni a zniszczeniem, św. Paweł mocno i ciekawie podkreśla za pomocą przyimków εἰς oraz ἐκ. Symetrycznie odnosi je on do Ducha i do σαρκί. Biorąc pod uwagę, w jaki sposób corpus paulinum teologicznie korzysta z tych przyimków, przede wszystkim zajmiemy się pierwszym z nich.

Przyimek εἰς roboczo przetłumaczyliśmy jako „dla”. Ma on jednak także dużo innych znaczeń, np. „do”, „ku”. W praktyce nie da się tłumaczyć

² Por. M.-A.Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*. Vol. II. *L'apôtre Paul – Les écrits johanniques – L'héritage paulinien – Réflexions finales*, Paris 1990, s. 388; J. Radermakers, M.-F. Lacan, *Croissance*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*. Publié sous la direction de X. Léon-Dufour etc. Deuxième édition révisée et augmentée, Paris 1971, kol. 230n; F. Hauck, καρπός etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament III*, s. 614n.

³ Zdaniem A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, Warszawa 1986, s. 151, w Ga 5,1-6,10 św. Paweł wyjaśnia, na czym polega prawdziwa wolność chrześcijańska.

⁴ Szerzej na ten temat zob. np. L. Cerfaux, *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969, s. 496n; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 240n.

go zawsze tak samo. W każdym razie jest mu właściwy swoisty charakter „dynamiczny”.⁵ Dokładniej mówiąc, wyraża on np. zaangażowanie, ruch, przejście do innego porządku, wprowadzenie do wewnątrz i tym samym np. nowe status quo, przynależność itp. W czasach św. Pawła był on stosowany np. w bankowości, by mówić o wpisaniu danej rzeczy czy nawet osoby na czyjeś konto jako własność.⁶ W Nowym Testamencie bywa on wykorzystywany, by mówić o przejściu z sytuacji niezbawienia do coraz pełniejszego uczestnictwa w zbawieniu np. w aspekcie związku, „włączenia” w Chrystusa przez wiarę (np. Ga 2,16) czy chrzest (Rz 6,3n). Współczesnemu człowiekowi z kręgu kultury europejskiej może łatwiej to zrozumieć właśnie na przykładzie chrztu. W czasach św. Pawła najprawdopodobniej udzielano go przez zanurzenie. Spotykany w Nowym Testamencie czasownik βαπτίζω, który słusznie bywa tłumaczony przez „chrzczyć” itp. (np. Mt 28,19), w znaczeniu pierwszym oznacza „zanurzyć”. Ciekawy przykład zastosowania tego słowa razem z εἰς stanowi Ga 3,27-28: „wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni [można rozumieć: zanurzeni] w [εἰς] Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (por. Rz 6,3-5).

Św. Paweł sięga po εἰς, także by mówić o tym przeciwieństwie związku z Chrystusem czy Duchem Świętym, jakim jest grzech. Oto 1 Kor 8,12: *W ten sposób grzesząc przeciw [εἰς] braciom i rażąc ich słabe sumienia, grzeszycie przeciw [εἰς] Chrystusowi*. Rysuje się tu interesująca analogia z Ga 6,8. W wypadku tego ostatniego tekstu można rozumieć, iż chodzi o coraz większe zjednoczenie albo z σαρκί, albo z Duchem, czyli o coraz większy udział w niezbawieniu lub zbawieniu. I jeśli związki te zasadniczo wykluczają się, to zupełnie będzie tak dopiero w wieczności. W doczesności człowiek – a chrześcijanie i pod tym względem nie są w wyjątkowej sytuacji – ma tu udział w przerastającym go misterium jakiegoś współistnienia związków z σαρκί i z Duchem (np. Rz 7-8). Również właściwe dla Ga 6,8 symetria i asymetria na swój sposób na to wskazują.

Jeśli chodzi o przyimek ἐκ, to w znaczeniu pierwszym oznacza on „wychodząc z wnętrza czegoś lub kogoś”; w takim razie mówi o kierunku, z którego ktoś czy coś przychodzi, wskazuje na początek, przyczynę.⁷ Także w jego przypadku mielibyśmy do czynienia z pewnym charakterem dynamicz-

⁵ Więcej na ten temat zob. np. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique de eis dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, *Biblica* 43 (1962), s. 336n.

⁶ Zob. np. M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris 2001, s. 109.

⁷ Por. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, kol. 386n; M. Carrez, F. Morrel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève – Pierrefitte 1988, s. 82.

nym. Warto tu przytoczyć wyznanie wiary 1 Kor 8,6: *dla nas jest tylko jeden Bóg, Ojciec, od [ἐξ, jest to forma ἐκ] którego wszystko pochodzi, i dla [εἰς] którego my jesteśmy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego jest wszystko, i dzięki któremu my jesteśmy*.⁸ Ga 6,8 właśnie za pomocą ἐκ wskazuje, że pełnia życia przychodzi od πνεύμα, dzięki związkowi z pneu/ma. Stanowi to bardzo ważny argument za interpretacją, według której słowo πνεύμα w Ga 6,8 należy rozumieć jako mówiące o Duchu Świętym. W toku niniejszej pracy jeszcze nieraz będziemy mieli do czynienia z innymi fragmentami Listu do Galatów, które potwierdzają poprawność tego wniosku właśnie przez ukazywanie πνεύμα jako mającego zasadnicze znaczenie dla zbawienia i życia.

Wracając do Ga 6,8, należy więc powiedzieć, iż według tego tekstu chrześcijanin może i musi ustawicznie wybierać między Duchem i σάρξ. Ukie-
runkowując swe życie albo na Ducha, albo na σάρξ, wchodzi on coraz bardziej w komunię, podporządkowuje się bądź Duchowi, bądź σάρξ i w ten sposób wybiera sobie przyczynę swej pomyślnej lub niepomyślnej przyszłości. Chrześcijanin może więc stracić dary i atuty, jakimi został obdarowany. Z drugiej strony widać, iż zdaniem Apostoła chrześcijanin nie jest bezbronny, bezsilny, że rzeczywiście jest on w stanie podolać sytuacji, dokonać właściwego wyboru. W misterium tym człowiek uczestniczy aktywnie; i chociaż ono go przeraża, to jednak według św. Pawła człowiek, jako jego aktywny uczestnik, słusznie ponosi odpowiedzialność za ostateczne rezultaty (por. Ga 6,7).

2. Wybór przeciw Duchowi, czyli przeciw sobie samemu

Kiedy w Ga 6,8 św. Paweł pisze *kto sieje dla swego „ciała”, od „ciała” jako plon zbierze zepsucie*, to widać, że w tym rozumowaniu terminowi „ciało” przypada poczesne miejsce. Przekład słowa „ciało” odsyła tu do greckiego słowa σάρξ. To ostatnie w corpus paulinum posiada wiele znaczeń, które bynajmniej niełatwo np. sklasyfikować. Dla przykładu R.J. Erickson proponuje następujące grupy znaczeniowe: 1) materia fizyczna, 2) ciało ludzkie, 3) osoba ludzka i rodzaj ludzki (może zwłaszcza w pejoratywnym znaczeniu bycia tylko człowiekiem, istotą ograniczoną np. przez podleganie cierpieniu, śmierci, czyli rozkładowi), 4) σάρξ jako moralnie neutralna „sfera”, 5) σάρξ jako „sfera” moralnie negatywna, 6) zbuntowana przeciw Bogu „natura” ludzka czy dany

⁸ Niektóre rękopisy następnie dodają: „i jeden Duch Święty, w którym wszystko i my w Nim”. W ten sposób mielibyśmy do czynienia z interesującą formułą trynitarną ukazującą dzieje stworzenia – zbawienia jako otrzymywanie życia od Ojca przez Syna w Duchu Świętym oraz jako życie dla Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

człowiek.⁹ By jak najpełniej zachować to bogactwo znaczeniowe, na ile to możliwe w niniejszej pracy będziemy pozostawiać termin *σάρξ*.

Słowo *σάρξ* ma wiele znaczeń, zawsze jednak chodzi o rzeczywistości stworzone. Co do myśli Pawłowej, to okazuje się też, iż nie należy mechanicznie sprowadzać przeciwstawienia *σάρξ* – Duch do przeciwstawienia typu „to, co materialne” – Duch. Warto też do każdej z sześciu wyliczonych grup znaczeniowych odnieść następujące pytanie: według św. Pawła, jaki jest stosunek Boga i Jego Ducha do tak rozumianego *σάρξ*, np. czy może ono dostąpić zbawienia?

Św. Paweł wierzy, że początek uczestnictwa w eschatologicznej pełni zbawienia zbiega się ze zmartwychwstaniem – przemienieniem, czyli że dotyczy także cielesnego aspektu istnienia człowieka (np. 1 Kor 15,12-58). Listy Pawłowe dają też wyraz przeświadczeniu, że w życiu wiecznym będą mieć udział nie tylko np. błogosławione duchy niebieskie (np. 1 Tm 3,16)¹⁰ oraz wskrzeszeni ludzie, ale także inne należące do świata ziemskiego stworzenia „materialne” (np. Rz 8,19-23).¹¹ Corpus paulinum nie zna czegoś takiego jak upraszczające utożsamienia typu *σάρξ* = sfera cielesna, materialne (cielesne) = złe (czy nawet: = zło), *σάρξ* = zło (np. w znaczeniu pewnej sfery wykluczonej ze zbawienia). Listy Pawłowe przedstawiają doczesność jako dużo bardziej złożoną. Jednocześnie jest to spojrzenie, które cechuje optymizm i realizm (czyli poszanowanie dla status quo i tym samym np. dla starających się zrozumieć tę rzeczywistość, szukających w niej i przez nią Boga oraz zbawienia). To, co jest określane mianem *σάρξ* może być w jak najbardziej pozytywnym sensie Bożym zbawczym narzędziem (np. Rz 1,3-4; 8,3).

Całe zagadnienie interpretacji terminu *σάρξ* nie jest bynajmniej czysto teoretyczne, choć i pod tym względem należy ono do bardzo ważnych. Zarówno teoretycznie, jak i praktycznie (jeśli wolno tak rozdzielić) chodzi o samą istotę życia chrześcijańskiego, również o jego zwieńczenie pomyślne lub nie. Wystarczy przypomnieć, że Ga 6,8 posłuży się właśnie określeniem *σάρξ*, by mówić o jednej z dwóch dostępnych ludziom w doczesności „drog”. Dokładniej mówiąc, chodzi o tę „drogę”, która staje się przyczyną niezabawienia.

⁹ R.J. Erickson, *Flesh*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed.: G.F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 303; por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, przekł. i oprac. polskie bp K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 190n; Y. M.-J. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 11.

¹⁰ Szerzej na ten temat zob. D.G. Reid, *Angels, Archangels*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed.: G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 21n.

¹¹ Według listów Pawłowych zbawienie eschatologiczne (podobnie jak wszelki zbawczy kontakt z Bogiem) w żadnym wypadku nie polega na jakimkolwiek zubożeniu, ale na doprowadzeniu stworzonego życia do odwiecznie zamierzonej pełni (por. np. Ef 1,3n). Zob. też np. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 213.

W Ga 6,8 termin *σάρξ* pojawia się dwa razy. Podobnie w tym tekście ma się sprawa ze słowem *πνεῦμα*. Jednak pewna symetria na poziomie słownictwa czy sformułowań nie może przysłonić, czy nawet wręcz uwydatnia radykalną różnicę między Duchem a *σάρξ* i tym samym między związanymi z nimi ekonomiami. W tekście greckim łatwo zauważyć, że za każdym razem tak słowo *πνεῦμα* jak *σάρξ* poprzedza rodzajnik określony. Podobnie jak w innych językach, tak w grece rodzajnik „ma znaczenie indywidualizujące: uwydatnia jedną osobę lub rzecz spośród innych tego samego gatunku”.¹² Apostoł nie pisze więc o *πνεῦμα* i *σάρξ* w ogólności. Ma na myśli jak najbardziej konkretne, jednostkowe „rzeczywistości”. Jednak także symetria na poziomie słów i określeń nie jest doskonała. W Ga 6,8 przed *πνεῦμα* oprócz rodzajnika określonego nie ma żadnego dodatkowego doprecyzowania. W wypadku *σάρξ* Apostoł nie pisze „dla *σάρξ*, lecz „dla swego własnego *σάρξ*”. Można byłoby następnie spodziewać się „od swego własnego *σάρξ*”, jednak Autor pisze „od *σάρξ*”; w wypadku *πνεῦμα* św. Paweł nie pisze „dla swego *πνεῦμα*” czy „od swego *πνεῦμα*”, lecz zwięźle „dla *πνεῦμα*” i „od *πνεῦμα*”. Najprawdopodobniej kryje się za tym pewne przesłanie teologiczne. „Absolutny” charakter odniesień do *πνεῦμα* (jedyne doprecyzowaniami jest powtarzający się rodzajnik określony oraz w drugim wypadku wzmianka o udzielaniu życia w jego wiecznej pełni) wzmacnia przekonanie, że w Ga 6,8 chodzi o Ducha Świętego w jedyności Jego statusu, możliwości, działań. Jak zobaczymy, „dla swego *σάρξ*” można rozumieć w znaczeniu: dla siebie, jako samobójczo odcinającego się od Ducha, od Boga Ojca i tym samym od Chrystusa (por. Ga 4,4-6), jako zbuntowanego i wrogiego Im. Być może sformułowanie „od *σάρξ*” prowadzi nawet dalej i wskazuje na wrogów czy wroga duchowego, który jednocześnie jest w człowieku, pozornie utożsamia się z nim i zarazem przerasta go, który stara się zgubić człowieka.

Skoro w Ga 6,8 termin *σάρξ* może wskazywać na wroga, który przewyższa człowieka, jest w nim aktywnie obecny i pozornie nawet z nim się utożsamia (por. np. Rz 7,14; Ef 2,1n), to trzeba pamiętać, że według Apostoła Duch jeszcze bardziej przewyższa człowieka, ma zupełną, zbawczą przewagę nad *σάρξ*, Duch owocnie w człowieku przebywa i gospodaruje. Też niejako z nim się utożsamia z tym, że jest to komunია zbawcza (np. Ga 4,6; Rz 8,15-16). W swym działaniu jest On skuteczniejszy od *σάρξ*, śmierci, grzechu i od jakiegokolwiek zła (np. Ga 4,4n; Rz 8,11-17). Na tę wyższość w Ga 6,8 wskazuje, to, że *πνεῦμα* daje życie wieczne (por. 2 Kor 3,6), natomiast *σάρξ* przynosi zniszczenie – zepsucie. W ujęciu Ga 6,8 to tutaj sytuuje się zasadniczy element nieskończonej i zbawczej asymetrii Duch – *σάρξ* Duch jest przychylny

¹² M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, wyd. IV, oprac. M. Golias, Warszawa 1985, s. 162.

człowiekowi, skutecznie opiekuje się nim. Pawłowe rozumienie zmartwychwstania pokazuje, iż chodzi o przychylność i pomoc dotyczące także aspektu cielesnego – materialnego ludzkiego istnienia (np. Rz 1,3-4; 8,11). By żyć, człowiek w całokształcie istnienia potrzebuje ukierunkowania na Boże Technie, potrzebuje Jego wsparcia i rzeczywiście może na Niego liczyć.

W Liście do Galatów nie tylko 6,8 podejmuje temat pewnego przeciwieństwa, nawet konfliktu między *σάρξ* i Duchem. W Ga 3,3 Apostoł następująco przedstawia początek i dalsze trudności oraz niebezpieczeństwa ewentualnie grożące życiu chrześcijańskiemu: *Czy jesteście aż tak nierozumni, że zaczawszy Duchem [można także rozumieć: dla Ducha, przez Ducha], chcecie teraz kończyć „ciałem” [można także rozumieć: dla σάρξ, przez σάρξ]?*” Z kolei Ga 5,16-17 zawiera następujące wyjaśnienia i rady znowu odnośnie do życia chrześcijańskiego: [...] *postępujcie według Ducha, a nie spełnicie tego, czego pożąda σάρξ. Σάρξ bowiem do czego innego dąży niż Duch, a Duch do czego innego niż σάρξ, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie*”. Bardzo ciekawie o konflikcie *σάρξ* – Duch mówi Ga 4,29. I jeśli przynajmniej wprost tekst ten nie odnosi się do całej historii stworzenia – zbawienia, to przecież bezpośrednio dotyczy dwóch tak ważnych jej etapów, jakimi są dzieje jednego ze starotestamentalnych patriarchów oraz doczesne dzieje chrześcijan takie, jakimi zna je Apostoł. Według tego tekstu, *σάρξ* jawi się jako agresor czy przynajmniej jako przyczyna wrogości, zła. Inaczej natomiast ma się sprawa z Duchem i Jego działaniem. Mamy też do czynienia z przekonaniem, że narodziny według Ducha oznaczają zbawczy związek z Bogiem (por. np. 4,28).

Kolejny tekst, który trzeba zasygnalizować, to Ga 5,19-23. Najpierw Apostoł pisze tam o *uczynkach „ciała” (σάρξ)*, a następnie o *owocu Ducha*. Ani w pierwszym, ani w drugim wypadku nie można mówić o zupełnej bierności człowieka¹³, czy o tym, że nie ponosi on odpowiedzialności za swe postępowanie, że nie ma wpływu na swą eschatologiczną przyszłość. Trzeba też odnotować, że według tego tekstu związek z *σάρξ* prowadzi do nieudziału w zbawieniu; np. na zasadzie przeciwieństwa związek z Duchem należałoby rozumieć jako zbawczy par excellence. Dokładniejsza analiza Ga 5,22-23 wskazuje też, iż wydawanie tzw. *owocu Ducha* ma również bardzo ważny aspekt podobieństwa człowieka do Ojca i do Chrystusa, i do samego Ducha.¹⁴

¹³ Rozumowania w stylu „zbawienie może być i jest wyłącznie darem – łaską, stąd człowieka ma, może, musi charakteryzować bierność” nie można uznać za wierną interpretację np. myśli czy duchowości Pawłowej, Pawłowego rozumienia życia chrześcijańskiego i samego Boga. Według corpus paulinum, darmowy, wynikający z bezinteresownej miłości Boży dar zbawienia zakłada jak najpełniejsze zaangażowanie ze strony człowieka i polega między innymi na uzdolnieniu człowieka do takiej odpowiedzi (por. np. 1 Kor 15,10).

¹⁴ Poszczególne postawy składające się na „owoc Ducha” z Ga 5,22-23 cechują samego Ojca czy Chrystusa, np. jeśli chodzi o Ich stosunek do grzeszników (zob. D.S. Dockery, *Fruit of the Spirit*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed.: G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 318).

Rysuje się więc ważna analogia w stosunku do Ga 6,8. Można powiedzieć, że podobieństwo do Ojca i do Chrystusa, i do Ducha w Ga 5,22-23 sytuuje się przede wszystkim na poziomie postępowania. Natomiast Ga 6,8 ukazuje zwieńczenie tego podobieństwa na poziomie także ontycznym (zmartwychwstanie, pełnia życia). Na obu etapach czy poziomach (jeśli wolno tak rozgraniczyć) według Apostoła zbawienie przychodzi człowiekowi przez Ducha. Warto też odczytać Ga 5,19-23 razem z 5,24 oraz 5,25. Widać wtedy, że zwycięstwo i nowe życie, jakie w Duchu otrzymuje człowiek, który staje się chrześcijaninem, to przemiana będąca owocem misterium paschalnego, uczestnictwa w nim. W 5,24 Apostoł wprost pisze: *ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali óρξ z namiętnościami i pożądaniami* (por. Ga 2,19n; Rz 8,3; 6,6). W ten sposób człowiek w integralności swego istnienia (czyli także co do aspektu cielesnego – materialnego) nie traci niczego ze swej ludzkiej tożsamości, ale może coraz bardziej cieszyć się życiem, bezpieczeństwem (również, jeśli chodzi o wyzwolenie od groźby zniewolenia ze strony óρξ, por. Ga 5,13; jak pokazuje Ga 6,8, według Apostoła na rzeczywistość chrześcijańskiego status quo w pełni czasu składa się także potencjalne zagrożenie, w którym jakiś udział przypada właśnie óρξ).

W Ga 5,13 św. Paweł pisze: *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania óρξ, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie!*¹⁵ To prawda, że w Piśmie Świętym określenie óρξ ma wiele znaczeń. Czy jednak swego rodzaju wspólnym mianownikiem nie będzie to, iż tak czy inaczej chodzi o sytuację ziemskiego bytowania człowieka, bytowania naznaczonego kruchością, śmiertelnością, podatnością na grzech, bytowania wręcz niekiedy dobrowolnie zaprzędanego grzechowi?¹⁶ Można powiedzieć, że w Nowym Testamencie, gdzie óρξ ma znaczenie jak najbardziej pejoratywne (czyli np. w Ga 6,8), omawiany termin znaczy tyle, co „człowiek-bez-Boga” (por. np. Rz 3,10n), „człowiek-bez-Chrystusa” (por. Ef 2,12), „człowieka-bez-Ducha” (por. Rz 8,4n) i to także np. w sensie pewnej wrogości względem Ojca i Chrystusa i Ducha. Według corpus paulinum, w doczesnym „teraz” sytuacja takiego człowieka nie

¹⁵ Por. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, Kraków 1994, s. 95n: „*Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1). Ale również wolność jest darem, który został nam powierzony, abyśmy go urzeczywistniali: zostaliśmy powołani do wolności (5,13), będącej i owocem, i celem odkupienia”.

¹⁶ Por. J.A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. by R.E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 1406: „Musimy upewnić się, co Paweł rozumie przez sōma («ciało»), sarx («ciało»), psychê («dusza»), pneuma («duch»), nous («rozum») i kardia («serce»). Paweł nie opisuje bytu ludzkiego jako samego w sobie; raczej myśli o różnym stosunku ludzkości do Boga i o świecie, w którym on czy ona żyje. Tak więc określenia te nie oznaczają części poszczególnych ludzkich istot, ale raczej aspekty tej samej osoby jako widzianej z różnych perspektyw”.

jest jednak beznadziejna. Może on dostąpić zbawienia, czyli coraz bardziej żyć w komunii z Ojcem i Chrystusem, i Duchem Świętym (np. 1 Kor 6,9-11). Jak to rozumie św. Paweł, brak tej komunii (np. w sensie wrogości), nie oznacza, że dany człowiek jest zupełnie sam. Ma on wtedy za towarzysza, znajduje się pod wpływem grzechu (np. Rz 7,8-25) i tym samym stojących za nim mocy demonicznych (np. Ef 2,1n). W takim razie termin $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ w Ga 6,8 można interpretować także jako swego rodzaju stenograficzny skrót, po jaki sięga Apostoł, by mówić o ludzkiej podatności na grzech i tym samym o zgubnym podporządkowaniu się stojącym za nim mocom (por. Ga 5,19.24).¹⁷

3. Niebierność człowieka i konsekwencje dokonywanych wyborów

W Liście do Galatów 6,8 metaforze zasiewu odpowiada metafora zbioru. Także ta ostatnia odnosi się odpowiednio do związków człowieka z $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ lub z Duchem Świętym. W tekście greckim spotykamy tu czasownik $\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ („zbierze”). Gramatycznie i w tym wypadku mamy do czynienia ze stroną czynną, czyli człowiek jest traktowany jako aktywny podmiot opisywanego działania. Same z siebie greckie $\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$, jak i jego polski odpowiednik „zbierać” także nie wskazują na bierność.

Jak powszechnie wiadomo, według św. Pawła człowiek o własnych siłach nie jest w stanie osiągnąć życia wiecznego, czyli pełni istnienia (np. Ga 2,16n).¹⁸ Według Ga 6,8 daru tego człowiekowi udziela Duch. Jego rola jest więc kluczowa (por. np. Rz 1,3-4; 8,11). Jeżeli w Ga 6,8 *zbierze ... życie wieczne* odnosi się do eschatologicznego przełomu wejścia w posiadanie pełni życia, to wydaje się, że należy tu widzieć także przesłanie, co do udzielonego zbawianemu człowiekowi daru pewnego aktywnego uczestnictwa w tym misterium, np. może w znaczeniu ostatecznej zgody, wyboru, definitywnego

¹⁷ Por. F. Thielman, *Law*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed.: G. F. Hawthorne etc., Downers Grove – Leicester 1993, s. 538.

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. H. Sasse, $\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon$ etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament I*, s. 197n.

¹⁹ Por. F.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 128: „Kiedy Pismo św. mówi «być posłusznym», to słowa te znaczą «razem odczuwać», «przystać», «przyjąć». [...] W każdym obdarowaniu przyjąć dar to stać się taką przyczyną, bez której obdarowanie darem nie ma miejsca. W każdym przepelnionym miłością związku przyjąć miłość to uwolnić miłość w sercu drugiego, pozwolić jej wytrysnąć. [...] Zdając się zupełnie na Ojca, Jezus pozwala, powoduje wskrzeszające działanie, wytryśnięcie w sobie Ducha Ojca. Tak oto na sposób synowski uczestniczy On w swoim własnym zrodzeniu w pełni Ducha. Nieskończenie akceptując, jest On w sposób suwerenny aktywny [...]”. F.-X. Durrwell mówi tu o tzw. przyczynowości receptywnej (fr. causalité réceptive), która „będąc mało znaną w teologii, przecież jednak jest bardzo ważna” (ibidem, s. 128).

przyjęcia daru życia.¹⁹ Jeśli tak, to Boży dar takiego aktywnego i świadomego uczestniczenia bynajmniej nie przedstawia się jako nieznaczący.²⁰

Jest rzeczą interesującą, że czasownik $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\epsilon\iota$ („zbierze”) pojawia się aż dwa razy w najbliższym sąsiedztwie Ga 6,8, czyli w 6,7: *Nie łudźcie się, Bóg nie dozwoli z siebie szydzić. A co człowiek sieje, to i zbierać będzie* oraz w 6,9: *W czynieniu dobrze nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plon, o ile w pracy nie ustaniemy.*²¹ Także te dwa teksty ukazują człowieka jako aktywny podmiot. Znowu nasuwa się wniosek, że $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\epsilon\iota$ („zbierze”) w Ga 6,7-9 nie tylko podkreśla odpowiedzialność człowieka za swe czyny, ale w pewien sposób odsyła również do zaangażowania, na które wcześniej jednoznacznie wskazuje metafora siania. Przemawia za tym także następujący argument. Na pewno obrazy zasiewu i zbioru tworzą pewną całość. Ukazują one dzieje człowieka również jako pewną, składającą się z bardzo ściśle powiązanych ze sobą części całość, gdzie człowiek od początku nie jest bez wpływu na efekt końcowy. W pewnym sensie także metafora plonu z Ga 6,8 dotyczy więc nie tylko wypełnienia, ale całego życia chrześcijańskiego, wszystkich jego aspektów, czyli również świadomego wkładu ze strony człowieka. Jednocześnie może też odnosić się czy stanowić zachętę do wytrwania, do szczególnego wysiłku, do jeszcze bardziej męznego współdziałania z Duchem w sytuacjach ostatecznych.

Jedną ze stanowiących o spójności Ga 5,25-6,10²² złotych nici jest zagadnienie, jak chrześcijanin winien odnosić się do innych. Chodzi o stosunek do samego Boga Ojca i do Chrystusa, do braci i sióstr ze wspólnoty Kościoła (np. potrzebujących pomocy w powstaniu z grzechów, bardziej zaawansowanych na drodze życia chrześcijańskiego, przekazujących prawdy wiary), a nawet do niechrześcijan.²³ Do powyższej listy trzeba dodać także

²⁰ Tradycja nowotestamentalna, i to w nurcie uważanym za szczególnie bliski myśli Pawłowej, dostarcza tu interesującego przykładu, którym jest Łk 23,39-43. Tekst ten zaskakuje z niejednego powodu. I tak podkreśla on m.in., że do Jezusa z prośbą (można rozumieć: modlitwą) zwraca się człowiek obciążony poważnymi grzechami. Czyni to zupełnie u kresu swego ziemskiego życia. Skruszony, jest on też świadom, że jego dotychczasowe postępowanie nie może zostać zaaprobowane przez Boga. Jednak ukrzyżowany Jezus obiecuje mu zbawienie i to prawie że natychmiast. Według Ewangelii św. Łukasza wszystko to umiejscawia się w tym sercu dzieła zbawienia, jakim jest Chrystusowe misterium paschalne. Jeśli chodzi o sformułowanie *od Ducha jako plon zbierze życie wieczne* z Ga 6,8, to w ostatecznym rozrachunku czy słowa te nie odnoszą się właśnie do pełni udziału (co rozpoczyna się wraz ze zmarłychwstaniem) zbawionego człowieka w Chrystusowym misterium paschalnym?

²¹ W corpus paulinum czasownik $\theta\epsilon\rho\iota\zeta\omega$ występuje jeszcze jedynie w 1 Kor 9,11 oraz w 2 Kor 9,6ab.

²² Co do wyodrębnienia Ga 5,25-6,10 jako pewnej całości por. np. B. Corsani, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, s. 377; S. Bielecki, *Chrześcijanin i czas według listów Św. Pawła*, Lublin 1999, s. 150.

²³ Jeśli chodzi o relacje między chrześcijanami, to idąc np. za Ga 6,10 wypada je określić mianem miłości braterskiej. Tenże sam tekst wskazuje, że również stosunek chrześcijan do niechrześcijan ma posiadać analogiczny charakter.

samego Ducha. W takim razie słowa *dla swojego własnego „ciała”* z Ga 6,8 można rozumieć jako ostrzeżenie przed zgubnym niebezpieczeństwem egoistycznego, zawsze wieloaspektowego zamknięcia się chrześcijanina w sobie samym oraz skutkami takiej postawy.²⁴ Jeśli tak, to mielibyśmy do dyspozycji także klucz, który pozwala lepiej rozumieć przesłania o sianiu dla Ducha oraz o zbieraniu od Ducha życia wiecznego, np. jeśli chodzi o wybory i postawy, jakie w tym przypadku są konieczne ze strony chrześcijanina, o otwarciu się na Bożą pomoc i o aktywną współpracę.

Bardziej szczegółowo postawę, której dotyczą słowa *sieje dla swojego własnego „ciała”*, można interpretować np. następująco – mogą one stanowić aluzję do działań ludzi, którzy wprowadzili zamieszanie pomiędzy chrześcijanami w Galicji.²⁵ Idąc za Ga 6,13n oraz zważywszy, w jaki sposób Apostoł korzysta z terminu *σάρξ* w Liście do Galatów, wolno tu widzieć nawiązanie do obłudnego zwracania uwagi jedynie na pozory, jeśli chodzi np. o zachowywanie Prawa Mojżeszowego, lub do synkretycznego wybierania z Ewangelii i Prawa Chrystusowego czy z Prawa Mojżeszowego tego, co odpowiada (por. np. Ga 6,2). W pewnym sensie tak postępujący człowiek staje się uzurpatorem, zgubnie także dla siebie wyizolowuje się, stawia się ponad Ewangelią, Prawem Bożym a nawet ponad ich Dawcą. Trudno byłoby wtedy mówić o postawie miłości Boga i bliźniego, wiary, o rozwoju duchowym, o postawie przyjmowania zbawienia. Byłaby to sytuacja zupełnie błędnego i brzemiennego w wielorakie negatywne skutki wyboru. Ukierunkowanie na Ducha jest przeciwieństwem oraz zabezpieczeniem wobec takiej sytuacji.

By mówić o tragicznych skutkach ukierunkowania na *σάρξ*, Apostoł sięga po słowo *φθορά*, które znaczy „skażenie”, „zniszczenie”. To właśnie w tak radykalny sposób wyjaśnia on, co będzie udziałem i w pewnym sensie dziełem ukierunkowanego na *σάρξ* i zdominowanego przez *σάρξ* człowieka, czyli człowieka-bez-Ojca, człowieka-bez-Chrystusa, człowieka-bez-Ducha. W Ga 6,8 św. Paweł nie określa wprost zepsucia mianem wiecznego, jednak do takiego wniosku prowadzi paralelizm z określeniem „życie wiecznie” w Ga 6,8²⁶ oraz Ga 5,19-21 czy 1 Kor 15,50. Warto w tym kontekście przytoczyć 1 Kor 15,42, gdzie Apostoł następująco stara się przybliżyć zbawcze misterium wskrzeszenia na życie wieczne: *Podobnie rzecz się ma ze zmarłychychwstaniem: siane jest w podleganiu skażeniu (ἐν φθορᾷ), wskrzeszane jest*

²⁴ Por. E. Szymanek, *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1978, s. 115.

²⁵ Zob. np. komentarz do omawianego tekstu w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Oprac. zespół pod redakcją ks. M. Petera (Stary Testament), ks. M. Wolniewicza (Nowy Testament). Wydanie drugie poprawione zrealizowane staraniem abp. J. Stroby Metropolity Poznańskiego, Poznań 1987, s. 452.

²⁶ Zob. B. Corsani, *Lettera ai Galati*, s. 393.

w *niepodleganiu skażeniu* (ἐν ἀφθαρσίᾳ). Zbieżności z Ga 6,8 np. co do słownictwa czy rozumienia zbawienia są uderzające.

List do Galatów 6,8 to zaledwie kilka słów, które podejmują zagadnienia bardzo ważne i złożone. Trzeba to mieć na uwadze, by jak najlepiej zrozumieć, co to znaczy, że według tego tekstu od człowieka, który „sieje dla swojego własnego «ciała»”, nie pochodzi dobro zarówno w wymiarze aktualnym, jak i ostatecznym (co do wymiaru „aktualnego” takiego postępowania por., co Apostoł pisze o „uczynkach «ciała»” w 5,19-21). Jak to przedstawia Ga 6,8, nieuchronną konsekwencją eschatologiczną w tym wypadku jest zepsucie – zagłada.²⁷ Natomiast według św. Pawła prowadzące do życia wiecznego zmartwychwstanie bywa rozumiane jako wybawienie od zepsucia, samo zaś życie wieczne jako niepodleganie zepsuciu (por. 1 Kor 15,42n).²⁸ By mieć udział w tym zbawczym misterium, człowiek już w doczesności winien i rzeczywiście jest w stanie ukierunkować swe życie ku Tchnieniu Bożemu, które według corpus paulinum sprawia zmartwychwstanie i życie wieczne (np. Rz 8,11; Ga 6,8).

Pawłowe spojrzenie na dokonywane przez człowieka wybory oraz na jego związki z Tchnieniem Bożym jest jeszcze szersze. To dzieło Ducha, jakie stanowią zmartwychwstanie i życie wieczne, nie są jedynie przeciwieństwem zepsucia – zagłady. One są czymś więcej: chodzi przecież nie o jakiś powrót do poprzedniego stanu rzeczy, ale o udzielenie i o przyjęcie pełni istnienia. Właściwe corpus paulinum rozumienie dokonywanych przez chrześcijan wyborów oraz ich relacji z Duchem należy rozpatrywać także w tej perspektywie. Opierając się na Nowym Testamencie, A. Jankowski proponuje, by w wypadku chrześcijanina mówić o zmartwychwstaniu podczas chrztu, o zmartwychwstawaniu moralno-ascetycznym, które rozciąga się na całe życie doczesne, oraz o zmartwychwstaniu, które będzie miało miejsce w dniu ostatecznym. Za każdym razem mamy tu do czynienia z zaangażowaniem się ze strony Tchnienia Bożego.²⁹ Skoro tak, to ponownie widać, że także udzielanie życia przez Ducha należy rozumieć bardzo szeroko. Jego zbawcze dzieło już się dopełnia i m.in. ma bardzo ważny aspekt wyzwolenia od egoistycznego, tragicznego w skutkach nie tylko na miarę doczesności, ale i samej wieczności, egocentryzmu, wyizolowania się, obojętności czy wrogości wobec Boga i Jego stworzeń (por. Ga 5,19-22 oraz 16-17).³⁰ Właściwie tak ukierunkowując swe życie,

²⁷ Por. S. Bielecki, *Καίρος chrześcijanina w ujęciu listów św. Pawła*, Lublin 1996, s. 214.

²⁸ W 1 Kor 15,52.50.53.54 i 2 Tm 1,10 odnośnie do zmartwychwstania i życia wiecznego zostają odpowiednio użyte określenia ἀφθαρσία, które znaczy „niezepsucie” i następnie także „nieśmiertelność” itd., oraz ἀφθαρτος, które znaczy „niepodlegający-(więcej)-zepsuciu” i następnie także „nieśmiertelny” itp. Zob. A. Jankowski, *Duch Jezusa Chrystusa*, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, Poznań 1982, s. 35n; H. Langhammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t. VI. Praca zbiorowa pod redakcją ks. L. Stachowiaka etc., Lublin 1983, s. 107.

²⁹ Zob. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 93.

człowiek poczynając już od doczesności uczestniczy w tym dziele Tchnienia Bożego, przyjmuje od Niego życie.

Według św. Pawła, przyszłość ostateczna już w jakiś sposób została zainaugurowana, choć w doczesnym „teraz” człowiek nie uczestniczy w niej ani w sposób pełny, ani w sposób definitywny (por. np. 1 Kor 10,11 oraz Ga 4,4n; Rz 8,1-2.24; 11,20n). Tak życie wieczne, jak i zniszczenie, o których Apostoł pisze w Ga 6,8, mają swe korzenie w doczesnym „teraz”, tak czy inaczej zaczynają się, są obecne i nieobojętne dla człowieka już w doczesności. Nie jest wykluczone, że św. Paweł znał nauczanie Chrystusowe, które przekazuje Mt 5,13. W każdym razie także na podstawie Ga 6,8 trzeba powiedzieć, że misja chrześcijan polega na ratowaniu od zepsucia – rozkładu nie tylko siebie samych, ale i świata. Powołanie chrześcijanina i każdej wspólnoty chrześcijańskiej polega na chronieniu samych siebie oraz innych przed zepsuciem w znaczeniu także coraz pełniejszego posiadania samemu i przekazywania innym życia wiecznego. Przez ich życie świat ma otrzymywać życie. Jeśli natomiast chrześcijanin czy wspólnota chrześcijańska degeneruje, to wtedy niszczyją nie tylko oni sami, ale z ich winy realnie mamy do czynienia z zagrożeniem, że dar życia nie staje się udziałem innych, że także inni pogrążają się w zniszczeniu i zgnie. ³¹ Jeśli chrześcijanie ulegliby zepsuciu, to również z ich winy niszczyłyby świat, który mieli chronić przed zagładą w znaczeniu aktywnego udziału w prowadzeniu go do Ducha, czyli do życia wiecznego. List do Rzymian 8,19-21 wymownie ukazuje, że zadanie to należy do samej istoty bycia wyznawcą Chrystusa: *Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia [τῆς φθορᾶς], by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych.*

4. Wybór na rzecz Ducha oraz jego skutki

Św. Paweł zdaje sobie sprawę, że w doczesnym „teraz” także sytuacja chrześcijanina może być trudna. Zdaniem Apostoła nie jest ona jednak beznadziejna. W doczesności zgnębne ukierunkowanie na *σάπξ* może zostać zastąpione przez związek z Duchem, czyli przez zbawienie (na swój sposób, ale w każdym razie bardzo wymownie ukazuje to również niedoskonale sy-

³⁰ Por. P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, t. II: *Accomplir les Ecritures*, Paris 1990, s. 420: „[...] nowy kosmos zostaje zapowiedziany w tym samym czasie, gdy zostają przemienione serca (por. Iz 66,23). To na tej drodze zostanie objawione, że akt, który przemienia serce, oraz akt, który wyrzywa ciało śmierci, są tylko jednym aktem”.

³¹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1994, s. 202.

metryczna budowa Ga 6,8).³² Ten dar Boga Ojca, którym jest Duch Święty, w jedności z Ojcem i Chrystusem przynosi ludziom dar komunii i to synowskiej z Bogiem (Ga 4,4n) i tym samym dar pełni życia (kiedy np. w Ga 6,8 jest mowa o życiu wiecznym, to należy je rozumieć nie tylko w znaczeniu bezkresnego trwania).³³ Ze swej istoty oznacza to także, że dany człowiek rzeczywiście może dokonywać poprawnych, korzystnych dla siebie i dla innych wyborów.

Znamiennie także w tej części Ga 6,8, która jest poświęcona związkowi z Duchem Świętym oraz udzielanemu przez Niego w tym właśnie związku darowi życia wiecznego, spotykamy określenie *ὁ σπείρων* („siejący”, „ten, kto sieje”). Także i tutaj znajduje się ono na samym początku. Także tutaj mówi o postawie chrześcijanina, wskazuje na jakąś ciągłość działania, zaangażowania, odpowiedzialność za konsekwencje podejmowanych przez siebie wyborów. Człowiek ma możliwość kształtowania swojej przyszłości jako negatywnej lub jako pozytywnej. Z punktu widzenia Ga 6,8 chodzi przede wszystkim o przyszłość ostateczną. Można nawet rozumieć, iż zostają ukazane dwa jedyne zasadnicze warianty ukierunkowania życia ludzkiego i że człowiek nie może tu zachować neutralności, że musi wybrać (jest to jego zadaniem, przywilejem i obowiązkiem, powołaniem). Określenie „życie wieczne” jednoznacznie wskazuje na stawkę takiego czy innego związku – ukierunkowania. Powtarzające się słowa „ten, kto sieje”, „dla”, „od”, „zbierze” oraz zestawienia *σάρξ* – Duch, „zniszczenie” – „życie wieczne” skłaniają, by traktować tekst jako bardzo przemyślany i tym samym zawierający, zdaniem swego autora, ważne przesłanie, które koniecznie chce on za ich pomocą przekazać. Widać też, iż według św. Pawła chrześcijanin rzeczywiście i musi i jest w stanie dynamicznie ukierunkować swoje życie na Ducha, a nie *σάρξ*. Taki związek z Duchem nie jest bezowocny. Duch zostaje ukazany jako przyczyna, jako Dawca życia wiecznego, czyli nie tylko nie mającego końca, ale pełnego. Ukierunkowanie na Ducha prowadzi do coraz pełniejszego związania się z Nim (por. np. Ga 5,25) i w konsekwencji do życia wiecznego (por. np. Rz 8,11-13).³⁴

³² Por. B. Inlender, *Życie w Duchu Świętym*, w: *Napełnieni Duchem Świętym*, Poznań 1982, s. 171; K.H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. 1. Stworzenie. Świat – czas – człowiek*, Kraków 1984, s. 117n.

³³ Tak ujmuje to zagadnienie H. Langkammer, *Pneumatologia św. Pawła*, w: *Duch Święty - Duch Boży*, Lublin 1985, s. 67: „Duch Święty, którego jako synowie otrzymaliśmy od Boga, przenika naszą chrześcijańską egzystencję i skierowuje nas całkowicie i wyłącznie ku Bogu w Chrystusie. W Nim właśnie przez chrzest i wiarę w Ewangelię naznaczeni jesteśmy pieczęcią obiecanego Ducha Świętego (Ef 1,13)”.

³⁴ J. Kudasiewicz w taki oto sposób przedstawia działanie Ducha na rzecz człowieka: „Oczyszcza go z grzechu, uświęca, całkowicie przemienia jego serce, a nawet przywraca mu życie. Jest prawdziwym Duchem Stworzycielem, Uświęcicielem i Ożywicielem” („*Niech zstąpi Duch Twój i odnowi ziemię*”, w: „*Niech zstąpi Duch Twój*”. Praca zbiorowa pod red. ks. J. Misiurka etc., Lublin 1999, s. 62).

List do Galatów bardzo wymownie ukazuje Ducha jako Tego, którego wielorakie działanie po prostu zawsze jest ukierunkowane na zbawienie człowieka, czyli na jego dobro. Wymownym tego przykładem jest Ga 6,1, gdzie Duch zostaje ukazany jako Duch łagodności. On nie odrzuca, ale pomaga podnieść z upadku (tekst ten wprost dotyczy stosunku chrześcijanina do drugiego chrześcijanina, który zgrzeszył, czyli ukierunkował swe życie na *σάρξ*).³⁵ Inny przykład to właśnie 6,8. Warto przytoczyć także 5,5: *My zaś z pomocą Ducha, na zasadzie wiary wyczekujemy spodziewanej sprawiedliwości – usprawiedliwienia* (por. Rz 3,23-26, jeżeli chodzi o Pawłowe rozumienie sprawiedliwości – usprawiedliwienia jako rzeczywistości zbawczej, jako daru dogłębnej odnowy – przemienienia człowieka, który inaczej nie mógłby uczestniczyć w pełni zbawienia i życia). Jeśli *σάρξ* oznacza np. człowieka, który zgubnie dla samego siebie odizolowuje się od Ojca i od Chrystusa, i od Ducha, lub taką właśnie postawę, to Duch jest Duchem Bożym, przychodzi od Ojca i łączy z Nim i z Chrystusem oraz z sobą samym w zbawczej, najgłębszej i najserdeczniejszej komunii, bo komunii synowskiej. Św. Paweł pisze o tym np. w Ga 4,4-6.

Czy aż tak jesteście nierozumni, że zacząwszy Duchem [można też rozumieć: dla Ducha lub dzięki Duchowi], chcecie teraz kończyć „ciałem” [σάρξ; można też rozumieć: przez, dla σάρξ]? (Ga 3,3). Według tego tekstu życie chrześcijańskie (czyli przyjmowanie zbawienia) rozpoczyna się wraz z pewnym przełomowym nawiedzeniem ze strony Ducha Bożego i przystaniem człowieka na to nawiedzenie oraz jego skutki (por. Ga 3,2; 4,4n). Jeśli chrześcijanin wytrwa w ukierunkowaniu na Ducha, jeżeli jego życie będzie takim coraz bardziej, to taki człowiek coraz pełniej otwiera się na to, co pochodzi od Ducha, co jest czymś właściwym Duchowi i czego On udziela: zamiast zniszczenia – zepsucia człowiek może zebrać plon wiecznej pełni życia (np. etymologicznie słowa *ruach* i *πνεῦμα* bardzo mocno uwydatniają związek Ducha z życiem, swoistą zbieżność z życiem, konieczność Ducha dla życia).³⁶ Idąc za Ga 5,25 można powiedzieć, że jest to owoc związku wspólnoty – komunii z Nim, współpracy, współwalki sprzymierzeńcej.

Tak ważne słowo, jakim jest ζωή („życie”), w Liście do Galatów pojawia się jedynie w 6,8. Jednak w księdze tej znajdziemy wiele interesujących tekstów z czasownikiem ζάω („żyć”), które odnoszą się do właściwego chrze-

³⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Co powinien wiedzieć kapłan o epiklezie?*, Współczesna Ambona 26 (1998)3, s. 123: „Zmartwychwstanie – Eucharystia – Kościół – przebaczenie – Duch Święty. Dopiero w kontekście tych wielkich rzeczywistości chrześcijańskich widać, kim jest Duch Święty”.

³⁶ Warto mieć na uwadze pewną odpowiedniość między Ga 5,25 i 6,8 oraz J 3,6: *To, co się z [ἐκ] ciała [τῆς σαρκός] narodziło, jest ciałem [σάρξ], a to, co się z [ἐκ] Ducha [τοῦ πνεύματος] narodziło, jest duchem [πνεῦμά]”. Zob. również J 3,8: *Tak jest z każdym, który narodził się z [ἐκ] Ducha.**

ścijanom życia. Według Ga 2,19 chrześcijanin żyje dla Boga; tekst ten można rozumieć także w znaczeniu życia z Bożego daru (por. Rz 6,11). W następnym wierszu pada stwierdzenie, że w chrześcijaninie żyje sam Chrystus, i jest to życie w wierze (2,20). Z kolei Ga 5,25 można rozumieć w znaczeniu, że chrześcijanin żyje dla Ducha, żyje Duchem, dzięki Duchowi. W odróżnieniu od wzmiankowanych tekstów w Ga 6,8 mamy bardzo wyraźne ukierunkowanie eschatologiczne. Św. Paweł podejmuje aspekt nie tylko ukierunkowania, ale i zwieńczenia życia chrześcijańskiego. Wzmiankowane teksty wskazują, iż według niego zasadnicza rola przypada tu Duchowi. Jest to misja zwieńczenia dzieła zbawienia, dzieła udzielania życia: to przez Niego ostatecznie przychodzi pomyślny plon, łaska życia wiecznego.³⁷ Warto też podkreślić, że w rozumieniu Listu do Galatów Duch nie działa samotnie. Na przykład Ga 4,4-6 ukazuje Go jako działającego w Bożej komunii z Ojcem i z Chrystusem. Z kolei Ga 6,8 wskazuje na jakieś współdziałanie ze strony człowieka (por. Ga 6,2.7, gdzie odpowiednio jest mowa o Chrystusie i o Ojcu).

Jeśli chodzi o List do Galatów, to także przymiotnik αἰώνιος („wieczny”) występuje tu tylko jeden raz i to właśnie w odniesieniu do daru eschatologicznej pełni życia. Natomiast co do określenia „życie wieczne”, to w corpus paulinum spotykamy je jeszcze w następujących tekstach: Rz 2,7; 5,21; 6,22.23; 1 Tm 1,16; 6,12; Tt 1,2; 3,7.³⁸ Według listów Pawłowych życie wieczne jest łaską – darem suwerennie udzielanym przez Boga; chodzi więc także o swego rodzaju znak Bożego zwycięstwa oraz wprowadzenia – wejścia człowieka do ekonomii koinonii Bożej. Mutatis mutandis coś analogicznego należałoby powiedzieć o Duchu, który jednocześnie jest i Darem udzielanym w misterium zbawiania (np. Ga 3,13-14; 4,4-6) i Sprawcą zbawienia jako takiego (np. Ga 5,25; 6,8).³⁹ Stosując pewien skrót myślowy można to ująć następująco: zbawienie polega na udzieleniu i przyjęciu Ducha oraz na działaniu tegoż Ducha. By jak najlepiej zrozumieć Ga 6,8 i działanie Ducha, o którym jest tam mowa, należy także zwrócić uwagę także na rzeczownik αἰών. Może on znaczyć: „wieczność”, „wiek”, „epoka” oraz „świat” (por. określenie „eon”). Widać, że aspekt chronologiczny nie wyczerpuje tu znaczenia (por. łac. saeculum). Nie należy więc redukować sformułowania „życie wieczne” (np. w Ga 6,8) jedynie do znaczenia życia czasowo nieograniczonego. Chodzi także o aspekt jakościowy, o takie istnienie, które otrzymało całą niezmierną

³⁷ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*. Wstęp: J. Salij OP, Kraków 1998, s. 157: „Duch Święty będzie zniwiarzem”.

³⁸ Zdaniem B. Corsani'ego, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, s. 395, wyrażenie to jest czymś charakterystycznym nie tyle dla corpus paulinum, ale dla pism Janowych.

³⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w Starym Testamencie*, Współczesna Ambona 26 (1998)1, s. 161.

pełnię. Jako o aspektach zasadniczych można tu myśleć zwłaszcza o wejściu w posiadanie pełni usynowienia (por. Ga 4,4-6; rola Ducha pod tym względem zostaje tam bardzo wyeksponowana) oraz o zmartwychwstaniu (por. np. Rz 8,11; także w tym wypadku rola Ducha zostaje bardzo wyeksponowana).

Określenie „życie wieczne” staje się bardziej zrozumiałe, jeśli będziemy je odczytywać w kluczu przekazywanych nie tylko przez listy Pawłowe, ale znanej także innym księgom Pisma Świętego wiary, nadziei, a także już pewnych doświadczeń co do uczestnictwa w misterium nowego stworzenia, tzn. nowostwórczej odnowy i dopełnienia, udzielenia pełni życia już istniejącym stworzeniom, którym Bóg pozostaje wierny (por. np. Ga 6,13n; 2 Kor 5,17; Rz 8,19-24; 2 P 3,13; Mt 19,28; Dz 3,21). Chodzi więc o nadanie wszystkiemu, co zbawione, ostatecznej formy. Aspekt wyzwolenia od śmierci, spod panowania grzechu, od obaw przed zniszczeniem, zepsuciem, zagładą i od tych rzeczywistości, choć bardzo ważny, nie jest więc jedyny, jeśli chodzi o np. Pawłowe rozumienie zbawienia i życia wiecznego, czyli uczestnictwa w Królestwie Bożym (np. Ga 5,19-23).⁴⁰ Wkład człowieka, który sam z siebie nie może osiągnąć zbawienia, polega tu na dokonaniu właściwego wyboru, na zaangażowaniu się, na aktywnym przyzwoleniu na wprowadzenie do tego właśnie Bożego królestwa. Duch uzdalnia do tego przyjęcia daru życia wiecznego, bez Niego człowiek nie jest to tego zdolny (np. Ga 5,19-25). Według Ga 6,8 misterium to, by osiągnąć swą pełnię, musi rozpocząć się i we właściwy sobie sposób przebiegać już w doczesnym życiu chrześcijanina.⁴¹

* * *

Według Ga 6,8, w doczesności również chrześcijanin musi ustawicznie wybierać, także wyznawca Chrystusa może mylnie ukierunkować swe życie i tym samym nie osiągnąć zbawienia. By tego uniknąć, potrzeba ukierunkowa-

⁴⁰ J. Kudasiewicz, *Królewska służba istotą powołania Kościoła w świecie*, w: *In vinculo communionis. Księga jubileuszowa ku czci Biskupa Kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin*, Kielce 1999, s. 25n; J.A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. by R.E. Brown S.S. etc., London 1992, s. 789.

⁴¹ Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*. Podręcznik teologii dogmatycznej pod redakcją W. Beinerta. Traktat VIII. Przekład P. Lisak. Redakcja naukowa Z. Kijas OFMConv, Kraków 1999, s. 250: „Sformułowania J.V. Taylora wypowiedziane w kontekście interpretowanej pneumatologicznie teorii ewolucji, są słuszne również w odniesieniu do kosmicznej odpowiedzialności człowieka: «Duch Stwórca oddziałuje wewnątrz procesów świata, nie tylko pobudzając swoje stworzenia do percepcji i poznania oraz pociągając je do osiągania coraz wyższych stopni świadomości i osobowości, lecz oddziałuje również przez to, iż w każdej nowej sytuacji stwarza konieczność wybierania spośród licznych możliwości. Tak więc możliwość wybierania wypływa zawsze z kontrastu pomiędzy tym, co faktyczne, a tym, co możliwe, między rzeczami, jakimi one są, a jakimi mogłyby być. To jest tak, jakby Duch Święty mówił do każdego ze swoich stworzeń: Wybieraj! Kładę przed tobą życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Zatem wybierz życie. Jeśli pozostaniesz takim, jakim jesteś – umrzesz. Zmień się, niezależnie od tego, jak bardzo byłoby to bolesne, a będziesz żył (por. Pwt 30,15)»”.

nia na Ducha Świętego, coraz pełniejszego zjednoczenia z Nim, czerpania życia od Niego. I jeśli także chrześcijaninowi czy całym wspólnotom chrześcijańskim w doczesnym „teraz” grozi stagnacja, regres lub nawet duchowe zamarcie (co może się powtarzać), to przecież możliwą i konieczną jest także coraz pełniejsza orientacja czy reorientacja na Ducha Świętego, otwarcie się na Niego, przyjęcie Jego kierownictwa, udzielanego przez Niego życia (np. Ga 5,16-25). W ten sposób człowiek zmierza ku życiu wiecznemu, czyli pełnemu. W praktyce w wypadku chrześcijan chodzi więc o wierność Przymierzu, którego jedną ze stron jest Duch (Ga 5,25; 2 Kor 3,6). Inaczej mówiąc jest to ustawiczne i konieczne potwierdzanie dokonanej już wyboru i coraz pełniejsze współdziałanie z Duchem także na rzecz innych (innych chrześcijan, niechrześcijan, świata). Chrześcijaninowi została więc z zaufaniem powierzona ogromnie ważna misja nie tylko odnośnie własnego zbawienia, ale także wszystko, co potrzebne, by temu powołaniu sprostać.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Galaterbrief schreibt Paulus unter anderem: „(...) Wer im Vertrauen auf das Fleisch sät, wird vom Fleisch Verderben ernten, wer aber im Vertrauen auf den Geist sät, wird vom Geist ewiges Leben ernten” (6,8). Diese Worte kann man als eine Synthese einiger Hauptaspekte der Spiritualität sehen, deren Weitergabe der Apostel als dem Wesen seiner Berufung zugehörig, betrachtet. Gal 6,8 bezieht sich auf die für die christliche (und auch paulinische) Spiritualität wichtige Problematik von „geistlich” und „leiblich”. In diesem Text scheint jedoch wichtiger das Motiv des Engagements von Seiten eines Christen zu sein. Laut Paulus bereitet sich der Mensch durch eigene Entscheidungen und durch sein Handeln eine glückliche bzw. unglückliche Ewigkeit. Gemäß Gal 6,8 ist das Leben eines Christen entweder auf den Geist oder auf „das Fleisch” (gr. sarx) gerichtet. Diese Situation versteht der Apostel in den Kategorien einer radikalen Asymmetrie. Der Mensch kann der Entscheidung zwischen Geist und „Fleisch” gar nicht ausweichen. Dem menschlichen Handeln entsprechen konkrete Resultate. Nach Gal 6,8 geht es in letzter Konsequenz um das ewige Heil oder dessen Verlust. Damit der paulinische Gedanke nicht missverstanden wird, muss man an einen weiteren wichtigen Aspekt seines Verständnisses des menschlichen „Heute” denken: am Anfang des Christseins wird der Mensch ausreichend ausgestattet, um richtige, d. h. dem ewigen Heil dienende Entscheidungen treffen zu können. Der Apostel bespricht die Fragen der Zusammenarbeit zwischen dem heiligen Geist und dem Christen, der menschlichen Freiheit und Verantwortung.

Ks. bp JACEK JEZERSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

STAROTESTAMENTOWE KORZENIE KAPŁAŃSTWA NOWEGO TESTAMENTU WEDŁUG JOSEPHA RATZINGERA

Słowa kluczowe: kapłaństwo Nowego Testamentu, Ratzinger, kapłaństwo ontyczno-sakramentalne, kapłaństwo funkcjonalno-socjalne.

Schlüsselworte: Priestertum, neutestamentliches Priestertum, Ratzinger, ontisch-sakramentales Priestertum, funktional-soziales Priestertum.

Sobór Watykański II podjął temat posługi i życia prezbiterów w osobnym dokumencie – dekrecie „Presbyterorum ordinis” (7 XII 1965). Uważa się dość powszechnie, iż Ojcowie tego Soboru nie mieli czasu i możliwości, aby zająć się tą problematyką szerzej. Dlatego zagadnienie kapłaństwa podjęły Synody Biskupów w Rzymie (1971 i 1990) i Jan Paweł II w listach wielkoczwartkowych oraz w adhortacji „Pastores dabo vobis” (25 III 1992). Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów” (31 I 1994).¹

Stan kapłański przeżywał duży kryzys po Soborze Watykańskim II (1962–1965). Określano go kryzysem tożsamości. Powstał w związku z szybko postępującymi procesami sekularyzacji społeczeństwa krajów dobrobytu. Wielu księży zakwestionowało celibat i odeszło z szeregów kapłańskich. Na zachodzie Europy w dużym stopniu zanikły powołania kapłańskie. Księża stawiali pytania: Po co jeszcze kapłan, skoro Sobór tak istotnie poszerzył uprawnień świeckich w Kościele?

¹ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, pod red. S. O. Horn, V. Pfnür, Augsburg 2002, s. 134. Interesujący nas szczególnie fragment książki kardynała, opublikowany wcześniej jako artykuł, funkcjonuje także w polskim przekładzie. Zob. tenże, *Posługa i życie kapłanów*, tłum. ks. J. Królikowski, *Currenda* 3 (1996), s. 391–406.

W Polsce sytuacja przedstawia się inaczej: Sobór nie spowodował kryzysu tożsamości kapłańskiej. Konfrontacja z ateistycznym systemem realnego socjalizmu stwarzała poczucie zagrożenia, prowadziła generalnie do duchowej mobilizacji duchownych, choć zdarzały się również odejścia, jednak w mniejszej skali.

Wybór kard. Karola Wojtyły na rzymską stolicę św. Piotra spowodował euforię i stał się zewnętrzną przyczyną do podjęcia poprzez wielu maturzystów drogi kapłaństwa jako drogi życia.

Liczba powołań do kapłaństwa i liczba wyświęconych księży w latach 1978–1989 wyraźnie wzrosła. Wraz z historycznymi zmianami, dla których symbolem jest upadek muru berlińskiego zmienia się klimat i nastawienie do posługi kapłańskiej w Polsce. Zaznacza się pewien spadek liczby powołań. Istnieje stała krytyka duchownych i pewien antyklerykalizm części mediów masowych. Upowszechnia się też mentalność i styl życia związany z konsumpcyjną cywilizacją Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. Ze stylem życia oraz rozrywki, postępują procesy sekularyzacji. Krytyka duchownych jest w części uzasadniona: dotyczy ich ambicji politycznych i szukania bezpośredniego wpływu na życie publiczne, a także wynika z racji nadużyć finansowych czy też moralnych.

W okresie posoborowym zaczęto przeciwstawiać sobie dwa modele rozumienia posługi i życia księży. Pierwszy – tradycyjny, pojmujący kapłaństwo na tle Starego Testamentu, jako rzeczywistość ontologiczno-sakramentalną. Drugi zrodził się pod wpływem myśli protestanckiej i współczesnej egzegezy (która przejęła wiele z protestanckich założeń).² Model ów odcina się od kapłaństwa Starego Testamentu, pojmując natomiast kapłaństwo Nowego Testamentu jako służbę (posługę) społeczności wierzących. Widzi ją przede wszystkim w kategoriach funkcjonalno-socjalnych. W tym ujęciu księża nie są kapłanami, lecz starszymi swoich wspólnot (prezbiterzy). Wypełniają posługę jako powierzony sobie „urząd” (Amt). Dlatego też termin „kapłaństwo” jest rugowany przez wielu teologów jako budzący skojarzenia ze Starym Testamentem.³

Przy tej okazji przypominano, że Jezus nie pochodził z rodziny kapłańskiej Narodu Wybranego. Był świeckim żydem, bliskim w swojej działalności publicznej prorokom i rabbim. Był bardziej świeckim ekspertem i komentatorem Prawa, aniżeli kapłanem przekazującym swym synom zadania kapłańskie oraz pełniącym kult ofiarniczy przy świątyni w Jerozolimie.⁴

² J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993, s. 10–12.

³ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 132–134; R. E. Rogowski unika określenia „kapłaństwo”. Wprowadza nowe określenia do opisanego prezbitera i jego posługi: „eklezjalne ministerium” (s. 204), „sługa urzędu kapłańskiego” (s. 205) oraz „sługa urzędu” (s. 208). Zob. R. E. Rogowski, *Więcej i myśl*, Katowice 1999.

⁴ P. Johnson, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993, s. 26, 28.

Tradycyjny model kapłaństwa akcentował Eucharystię w centrum posługi i życia kapłanów. Nowy kładzie nacisk na pierwszeństwo przepowiadania Słowa Bożego. We wczesnej fazie swojej twórczości teologicznej J. Ratzinger opowiedział się za priorytetem przepowiadania Słowa Bożego w posłudze kapłańskiej. Nie znaczyło to, iż nie doceniał jego aktywności sakramentalnej. Dziś kardynał broni nadal swojej koncepcji. Uważa, że jest ona zgodna z „Presbyterorum ordinis”.⁵ Wskazuje przy tej okazji na sakramentalny wymiar słów i znaków⁶ oraz na ewangelizacyjny, misyjny charakter kapłaństwa.

W posoborowej dyskusji na temat kapłaństwa podkreślano często – jednak niesłusznie – brak ciągłości (kontynuacji) pomiędzy kapłaństwem Starego i Nowego Testamentu.⁷ Tym bardziej zwracano uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy pogańskimi formami kapłaństwa a kapłaństwem Nowego Testamentu.⁸

Podobnie uczynił w XVI w. Marcin Luter. Akcentując niepowtarzalność ofiary krzyża oraz samego aktu odkupienia, zakwestionował potrzebę instytucji kapłaństwa. Uczył wprowadzić o kapłaństwie, jednak w innym znaczeniu, o kapłaństwie wspólnym wszystkim ochrzczonym. Według Lutra Kościół katolicki zdradził wolę Jezusa, wracając do starotestamentowego *sacerdotium*.⁹

Pisząc o kapłaństwie, Kościele czy na tematy chrystologiczne, kardynał Ratzinger stale przypomina o protestanckich korzeniach czy też założeniach współczesnej egzegezy. Wiele z nich odrzuca jako błędne.

Brak ciągłości pomiędzy kapłaństwem religii pogańskich a Nowym Testamentem jest bardziej oczywisty. Religie pogańskie (tzw. naturalne) były i są poszukiwaniem Boga. Obok odkrytej prawdy i mądrości życiowej oraz świętości, zawiera się w nich błąd i fałsz.¹⁰ Status religii określa status ich kapłaństwa oraz kultu.

⁵ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 134, 135 nn., 137.

⁶ *Ibidem*, s. 137.

⁷ Idąc za polskimi komentarzami Listu do Hebrajczyków, K. Skawiński akcentuje nieciągłość pomiędzy kapłaństwem Starego i Nowego Testamentu. „Zdumiewa fakt, że poza Listem do Hebrajczyków nigdzie w Nowym Testamencie Chrystus nie jest nazwany kapłanem. A to dlatego, że słowo «kapłan» oznaczało kapłanów pogańskich i żydowskich. Kapłaństwo Jezusa nie jest kontynuacją kapłaństwa lewitów, Jezus przecież nie pochodził z rodu kapłańskiego, nie brał udziału w kulcie sprawowanym w świątyni. W nowej społeczności Ludu Bożego, którą założył, ustanowił nowy kult, nową ofiarę i nowe kapłaństwo. Dlatego nie chciał się nazywać tak jak kapłani żydowscy”. K. Skawiński, *Kapłaństwo służebne uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusowym*, w: *Diligis Me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Bp. Sandomierskiemu Wacławowi J. Świerżawskiemu*, t. 1, Sandomierz 1999, s. 723.

⁸ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 132, 133.

⁹ *Ibidem*, s. 148.

¹⁰ DJ 8; RMs 55. Nie można zgodzić się z nieostrożnym stwierdzeniem, że „w stosunku do kapłaństwa pogańskiego kapłaństwo starotestamentowe, tzw. lewickie, nie jest niczym nowym”. Zob. P. Kasiłowski, *Nowość kapłaństwa Chrystusa*, *Studia Bobolanum* 2 (2002), s. 5.

W Starym Testamencie kapłani pełnili służbę wobec prawdziwego Boga. Jednak byli oni „w drodze” ku pełni Objawienia i doskonałego kultu sprawowanego „w duchu i w prawdzie”. Zmierzała ku jednemu Kapłanowi i niepowtarzalnej Ofierze, którą złożył Jezus Chrystus. J. Ratzinger uważa, że kapłaństwo Starego Testamentu zostało w Chrystusie „wypełnione” i uzupełnione (dopełnione).¹¹

Według kardynała nie można dualistycznie przeciwstawić Prawa Łasce ani Przymierza, którego symbolem jest Mojżesz, nowemu i wiecznemu przymierzu zawartemu pomiędzy Bogiem a ludzkością za pośrednictwem Jezusa Chrystusa.¹² Jezus nie przyszedł odrzucić bowiem nauki Mojżesza i Proroków, ale je wypełnić, położyć właściwe akcenty, dając im swoją ostateczną interpretację. Czynił to jako ten, który posiada odpowiednie upoważnienia (autorytet), a nie jako tylko komentator cudzej doktryny.

Kardynał Ratzinger wskazuje na określoną ciągłość między Starym a Nowym Testamentem i na pewną kontynuację w kapłaństwie Nowego Testamentu, kapłaństwa religii Mojżeszowej. To stanowisko wynika z dostrzegania jedności historiozbowczych wydarzeń. Kardynał odcina się również od klasycznego błędu Marcjona, który w imię nowości nauki Jezusa odrzucił księgi Starego Testamentu. J. Ratzinger dostrzega wolę redukcji Biblii chrześcijańskiej do Nowego Testamentu w egzegezie dwudziestowiecznej. „I tak w 1920 roku czołowy liberalny teolog Adolf von Harnack sformułował następującą tezę: «Odrzucenie Starego Testamentu w II wieku (aluzja do Marcjona) było błędem, który Wielki Kościół słusznie potępił; zachowanie go w XVI wieku było czymś fatalnym, ale reformacja nie zdołała się jeszcze z tego oswobodzić. Jednak od XIX wieku utrzymanie go w protestantyzmie jako dokumentu kanonicznego o wartości równej Nowemu Testamentowi jest konsekwencją religijnego i kościelnego bezwładu».¹³ Tymczasem wobec starotestamentowych korzeni, bez obecnych tam zapowiedzi i figur, nieczytelna oraz wprost niezrozumiała stała się nauka Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa, a w jego ramach kapłaństwo Nowego Testamentu.

W rozumieniu protestanckim – według J. Ratzingera – prezbiterzy Nowego Testamentu podobni są do rabinów w judaizmie. Są więc ludźmi wy-

¹¹ Stanowisko kardynała jest zgodne ze świadectwami Tradycji, choćby Orygenesa. Zob. M. Szram, *Kapłaństwo w nauczaniu Orygenesa*, w: *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, oprac. M. Szram, Olsztyn 1998, s. 25–27.

¹² J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 148; „Luter wymyślił nową formułę dla relacji między dwiema częściami Biblii chrześcijańskiej, formułę, która już nie opiera się na wewnętrznej harmonii Starego i Nowego Testamentu, ale na ich z istoty swej dialektycznym stosunku w egzystencjalnej historii zbawienia, antytezy pomiędzy Prawem a Ewangelią. Tenże, *Przedmowa*, w: Papiaska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 1992, s. 8–9.

¹³ J. Ratzinger, *Przedmowa*, s. 6.

kształconymi, znającymi Pismo Święte, uczącymi zasad religii i prowadzącymi modlitwę. Miejscem aktywności rabinów jest synagoga. W odróżnieniu od świątyni w Jerozolimie, jest ona tylko miejscem słuchania Pisma Świętego i modlitwy, miejscem, gdzie nie składa się ofiary, a więc nie sprawuje się kultu.¹⁴

Według interpretacji katolickiej „świątynia” i prawdziwy kult nadal istnieją. „Odbudowaną świątynią” jest zmartwychwstały Chrystus.¹⁵ On sam stał się jej Ofiarnikiem i Ofiarą, a więc Sprawującym prawdziwy kult.

Niektórzy z Ojców Kościoła uczą, że kult chrześcijański przewyższa kult starotestamentalny, tak jak rzeczywistość przewyższa jej wstępną zapowiedź. Nową świątynią, doskonalszą od świątyni jerozolimskiej, jest Kościół.¹⁶

W tym kontekście prezbiterzy są kapłanami Nowego Testamentu, sprawującymi nowy kult sakramentalny. Występują bowiem w zastępstwie i w imię Jezusa Chrystusa, uppełnomocnieni poprzez Niego,¹⁷ czyniąc obecnym Jego Osobę w sposób znakowy, sakramentalny.

Należy zatem odrzucić jako błędną tę koncepcję teologiczną, która widzi przepaść, to znaczy jakikolwiek brak kontynuacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem i dlatego zaprzecza jakiegokolwiek ciągłości między kapłaństwem Starego i Nowego Testamentu.¹⁸ W takim ujęciu kapłaństwo NT byłoby nie wypełnieniem, ale opozycją do kapłaństwa starotestamentalnego. Przy takim podejściu zostałaby zerwana wewnętrzna jedność dziejów zbawienia.¹⁹

Tymczasem według J. Ratzingera, Kościół przejął w całości kultyczne i kapłańskie dziedzictwo Starego Testamentu. Stało się to możliwe dzięki

¹⁴ Tenże, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 149.

¹⁵ Tenże, *Kościół wspólnotą*, s. 18-19; Por. Tenże, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 41; „Jezus, tak jak wcześniej uczynił to Jeremiasz, z jednej strony przepowiada zburzenie Świątyni (Mt 24,2 i par.), a z drugiej ogłasza jej zastąpienie przez nowe sanktuarium, wybudowane w trzech dniach. Po swym zmartwychwstaniu jego uczniowie zrozumieli, że nową Świątynią było jego zmartwychwstałe ciało (J 2,22). Paweł oświadcza wierzącym, że są oni członkami tego ciała (1Kor 12,27) i «świątynią Boga» (3,16-17) lub «Ducha» (6,19)”. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski*, s. 102.

¹⁶ Św. Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Księgi Aggeusza*, rozdz. XIV, w: *Liturgia Godzin*, cz. 4, Poznań 1998, s. 291, 292.

¹⁷ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 149. Podobnie uważa Bruno Forte, który pisze: „Chodzi o pojmowanie Starego i Nowego Przymierza jako jednej «ekonomii» zbawczej, choć zachowują one swoją pozycję: bez dualizmów i bez przeciwstawiania ich sobie. Nowy Testament jest tu rozumiany jako wypełnienie Starego Przymierza. Pozwoli to jednocześnie na postrzeganie ich w nowym świetle. Trzeba jednak podkreślić, że samego Nowego Testamentu nie można zupełnie zrozumieć bez Starego. Przymierze zawarte przez Boga z Izraelem zachowuje więc swoją wartość w całej historii zbawienia...”. B. Forte, *Dokąd zmierza chrześcijaństwo?*, tłum. A. Rybińska, J. Jabłoński, Poznań 2001, s. 24.

¹⁸ Współczesna chrześcijańska egzegesa i teologia biblijna dyskutuje z modelami (kontrastu, relatywizacji oraz selekcyjnym), które dyskredytowały Stary Testament ze względów antyjudajstycznych. Zob. E. Zenger, *Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum*, *Theologische Revue* 5 (2002), kol. 361–363. „Oba Testamenty są bowiem częściami jednej chrześcijańskiej Biblii” – zob. ibidem, kol. 365. Dlatego Stary Testament ma swoje trwałe znaczenie.

¹⁹ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, s. 149.

ofierze Chrystusa i jej akceptacji przez Boga Ojca w wydarzeniu zmartwychwstania.²⁰

Tak więc w Kościele zostało przyjęte, zaakceptowane i znajduje swoją kontynuację kapłaństwo Starego Testamentu. Należy przy tym pamiętać, iż poprzez Jezusa Chrystusa dokonana się jego zasadnicza przemiana i wypełnienie. Zyskało ono nowe istotne impulsy.

Dla teologii kapłaństwa – jako urzędu kościelnego – ważnym jest określenie poprawnych relacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem oraz źródła teoria Kościoła. Błędem jest tu spojrzenie redukujące Kościół do Synagogi. Jego konsekwencją jest bowiem widzenie prezbiterów i biskupów jako rabinów, tzn. nauczycieli, teologów, znawców Pisma Świętego, ewentualnie prowadzących modlitwę.²¹ Tak pojmowali urząd kościelny i kult chrześcijański szesnastowieczni reformatorzy.²² Kapłaństwo i posługa kultowa były według nich niepotrzebne. Należą do przeszłości, gdy Jezus złożył swoją ofiarę – raz złożona jest Ofiarą skuteczną, po wszystkie czasy i dla wszystkich. Kardynał Ratzinger zwraca również uwagę, że współcześnie w Kościołach Reformacji teologowie dostrzegają w wydarzeniu Jezusa wypełnienie wcześniejszych zapowiedzi i figur Starego Testamentu.²³ W teologii następuje więc współcześnie, stopniowa rewaloryzacja Starego Testamentu.

Papieska Komisja Biblijna, której J. Ratzinger jest przewodniczącym, opublikowała dokument pod tytułem „Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej (2001)”.²⁴ Wskazując na procesy ciągłości, nieciągłości i postępu między Starym a Nowym Testamentem, autorzy dokumentu odnoszą to również do kwestii kapłaństwa (n. 64).²⁵ Teologia kapłaństwa kardynała J. Ratzingera uznaje wartość objawienia Bożego przed wydarzeniem Wcielenia. Stało się to możliwe dzięki twórczemu spojrzeniu na relacje nie tylko między Starym i Nowym Testamentem, ale i Kościołem oraz judaizmem.²⁶

²⁰ Ibidem, s. 149-150.

²¹ Ibidem, s. 150.

²² Ibidem, s. 149.

²³ Ibidem.

²⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski*, s. 124.

²⁵ Jeden z członków Papieskiej Komisji Biblijnej R. Rubinkiewicz wyjaśnia: „W zakresie tych podstawowych tematów teologicznych obserwuje się w Nowym Testamencie pewną ciągłość, ale niekiedy widzimy również brak ciągłości i wyraźny postęp. Brak ciągłości widoczny jest np. w ustaniu kapłaństwa lewickiego, zaprzestaniu ofiar ze zwierząt, odstąpieniu od przepisów dotyczących pokarmów.”. Zob. R. Rubinkiewicz, *Naród żydowski i jego święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, L'Osservatore Romano 23 (2002) nr 6, s. 51–52.

²⁶ „W kontekście zagadnienia realizacji Bożych obietnic panujące swego czasu przekonanie o przejściu przez Kościół roli Narodu Wybranego zastąpiono tezą o *jedności przymierza*, która wyklucza jakikolwiek rozdział pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, jak i problem nieodwołalności wybrania. Rozdział między Kościołem a Izraelem – będący w dziejach zachodniej cywilizacji niejednokrotnie przyczyną przejawów antysemityzmu – jest tu rozumiany jako odejście od zamierzeń Boga co do

Wbrew tendencji do pojmowania życia i posługi prezbiterów oraz biskupów Nowego Testamentu według schematu funkcjonalno-socjalnego, kardynał J. Ratzinger kładzie nacisk na ontyczny i sakramentalny charakter kapłaństwa. Uważa bowiem, że odpowiada on prawdzie Objawienia Bożego. Według kardynała kapłaństwo Jezusa Chrystusa posiada swoje figury, obrazy i typy w Starym Testamencie. Istnieje – jego zdaniem – jedność wydarzeń historyzobawczych. Dzieje Izraela zmierzały ku Chrystusowi i w Nim znalazły swoje wypełnienie. Odkupienie, którego dokonał Jezusa Chrystus było czynem mesjańskim i kapłańskim. Apostołowie, biskupi i prezbiterzy uczestniczą (*participatio*) w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, jedyne i wieczne kapłana. Ich kapłaństwo wzoruje się pośrednio na osobach kapłanów i instytucji kapłaństwa Starego Testamentu. Wzory te i modele doznały udoskonalenia w Jezusie Chrystusie. Niemniej pozostają w mocy jako paradygmaty życia i posługi kapłańskiej w Kościele.²⁷

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem theologischen Werk spricht sich Kardinal Joseph Ratzinger gegen das Verständnis des Priestertums als einer kirchlichen Funktion mit ausschließlich prophetischem (lehramtlichem) und sozialem Charakter aus. Der Kardinal entfaltet eine ontische und sakramentale Theologie des Priestertums, indem er auf alttestamentliche Muster zurückgreift. Er ist nämlich der Meinung, dass es eine Kontinuität zwischen der Botschaft des Alten und des Neuen Testaments gibt.

ich historii. Obydwie te wspólnoty wiary powinny spełniać swoje zadania, realizując we wzajemnej jedności to samo Boże powołanie: Izrael jako 'korzeń', a Kościół jako 'drzewo'". B. Forte, *Dokąd zmierza chrześcijaństwo?*, s. 23.

²⁷ Podobną opinię na temat starotestamentowego zakorzenienia kapłaństwa Nowego Testamentu kardynała Ratzingera prezentuje M. Karger: „Besonders wichtig ist dem Präfekten in seinen Ausführungen über das Priestertum, dass es keinen vollständigen Bruch gibt zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Priestertum und die Unterscheidung zwischen Sakral und Profan auch im Christentum weiter besteht". M. Karger, *Die Kirche als Communio*, Die Tagespost 14 (2002), s. 12.

Ks. ANDRZEJ FRANCISZEK DZIUBA
Wydział Teologii UKSW
w Warszawie

JEZUS CHRYSZTUS ESCHATOLOGICZNY DAR PEŁNI CZASU

Słowa kluczowe: eschatologia, chrystologia, powołanie człowieka, Duch Święty.
Schlüsselworte: Eschatologie, Christologie, Berufung des Menschen, Heiliger Geist.

1

Posłannictwo zbawcze Jezusa z Nazaretu ma osadzenie w realiach miejsca i czasu. Oczywiście jego skuteczność nie może być nigdy ograniczona tymi znamionami. Dar Jezusa z Nazaretu, wcielonego Syna Bożego, jest jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym fenomenem historii zbawienia. Upragniona przez Boga taka właśnie forma jedności z człowiekiem stawia i wobec tego ostatniego określone wymagania, do których należy osobowa decyzja rozeznania orędzia Jezusa oraz odpowiedzi na nie konkretnymi postawami podejmowanych powołań.

Aby pełniej, a jednocześnie poprawniej rozeznąć teologiczne rozważanie nad wspólnotowym wymiarem posłannictwa Jezusa Chrystusa, a więc i chrześcijańskiej nadziei, niezbędne jest wzięcie pod uwagę jej wymiaru eschatologicznego, tj. swoistej orientacji ku przyszłości, która obejmuje tak człowieka, jak i świat wraz z historią. Tylko w takim kontekście chrześcijańska nadzieja występuje w całej swej pełni i dynamizmie.

Ludzka wspólnota kształtowała się w historii, kiedy swym oddziaływaniem na świat tworzyła historię. To wspólne przedsięwzięcie jednoczy wszystkich ludzi, tak zmarłych, jak i żywych, we wspólnym dążeniu do przyszłości. Jaki zatem sens daje chrześcijańska nadzieja z jej wychyleniem ku zdobywaniu przyszłości, która jest dynamiczną siłą historii? Oryginalność chrześcijańskiej eschatologii tkwi w wydarzeniu, którym jest sam Chrystus jako osobowa,

realna obecność Boga w historii a zarazem powszechne zapoczątkowanie przyszłości Bożej. Ostatecznie eschatologia jest chrystologią i nie można jej należycie zrozumieć, jak tylko biorąc za punkt wyjścia Chrystusa w Jego osobowej relacji do Boga, do ludzkości i do świata.¹

Od początku chrześcijańska wiara ujmowała zmartwychwstanie Chrystusa jako rękojmię zbawienia przy końcu czasów (por. 1 Kor 15,4). Ono jest podstawowym artykułem wiary i najważniejszym elementem katechezy. Jezus, który cierpiał, został ukrzyżowany i zmartwychwstał oraz wywyższony jest dawcą życia wiecznego (por. Dz 3, 18-25).²

Ostateczny etap ludzkości i historii rozpoczął się wraz z przyjściem Chrystusa. Istota paschalnej wiary polega na przeświadczeniu o rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusa Pana, będącego szczególnym dziełem twórczej mocy Bożej, okazanej nie tylko wobec Niego.

Pozbawienie chrześcijańskiego orędzia wiary w zmartwychwstanie³ wypaczyłoby najgłębszy sens „wyznania wiary”, które w istocie swej jest głosem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i pogrzebanego.⁴

Zmartwychwstanie jest ukazaniem synostwa Bożego Chrystusa, którego moc jest uzależniona od tego dzieła. W ten sposób Jezus objawia się jako Syn Boży (por. Rz 1,3-4). Pozostaje jednak jeszcze Jego drugie przyjście, które jest zadatką zmartwychwstania dla tych, którzy w Nim umierają (por. 1 Tes 4,14; Dz 11,28; 1 Kor 15,18).⁵

Kenoza wcielenia Chrystusa trwała w Jego ziemskim życiu i zakończyła się śmiercią w prawdzie: *Jezus Chrystus jest Panem* (Flp 2,11). Jezus nie tylko *uniżył samego siebie* (Flp 2,8), lecz był posłusznym aż do śmierci na krzyżu. Ze względu na swoje uniżenie, został On wywyższony w zmartwychwstaniu i zasiadaniu po prawicy Ojca.⁶

¹ Por. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche, w: Besinnung und die Kirche*, Freiburg 1964, s. 268.

² Por. J. Giblet, *L'Alleanza di Dio con gli uomini*, w: *Grandi temi biblici*, pod red. J. Gibleta, Alba 1968, s. 33-37; E. Helewa, *Alleanza nuova nel Cristo Gesù*, RVS 29 (1975), s. 121-127; H. Langkammer, *Eschatologia św. Pawła*, w: *Biblia o przyszłości*, pod red. L. Stachowiaka, R. Rubinkiewicza, Lublin 1987, s. 84, 90; A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 74-79; A. Gonzalez, *Lamadrid Allenaza*, w: *Enciclopedia della Bibbia*, t. 1, Torino 1969, s. 331-332.

³ Por. R. Bultmann, *Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testament*, Tübingen 1967, s. 445-469.

⁴ Por. O. Culmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel 1963, s. 67-88; C. H. Dodd, *La predication apostolique et ses developpements*, Paris 1964, s. 7-45; B. Rigaux, *Epitres aux Thessalonicques*, Paris 1956, s. 392-398; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testament*, Göttingen 1969, s. 85-88.

⁵ Por. P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der „kaine ktisis“ bei Paulus*, EvTh 27 (1967), s. 1-35; H. F. Richter, *Auferstehung und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu 1 Kor 15,1-11*, Berlin 1969 passim; J. Sider, *St. Paul's understanding of the nature and significance of the resurrection in 1 Corinthians XV,1-19*, NT 19 (1977), s. 124-141.

⁶ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, s. 142-148; H. Hiebert, *The Foundations of Paul's Ethics*, w: *Essays in Morality and Ethics. The Annual Publica-*

Chrystus był Bogiem w całym ziemskim życiu. Ujawnione to zostało przez śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wtedy stało się oczywiste, że „Pan” to znaczy Bóg, a „Chrystus” znaczy Mesjasz (por. Dz 2,36). On jako wywyższony przez Ojca „Dawca Życia” daje życie. Ukrzyżowany jest źródłem zbawienia, a zmartwychwstanie ma być motywem ku przemianie życia.⁷

Już w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł twierdzi, że nie ma sensu wiara, jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał (por. 1 Kor 15,12-23).⁸ Bez tego nie byłoby zwycięstwa nad szatanem i grzechem. Odkupienie dokonane przez Chrystusa obejmuje tak mękę i śmierć na krzyżu, jak i zmartwychwstanie, wniebowstąpienie oraz zajęcie miejsca po prawicy Ojca.

Paschalne orędzie nie jest tylko wyrazem subiektywnej wiary, prywatnym rozeznaniami, ale twierdzeniem, że Chrystus zmartwychwstał. Nowy Testament zawiera trzy zasadnicze aspekty dotyczące zmartwychwstania Chrystusa:

a) Tożsamość Jezusa ukrzyżowanego z Chrystusem zmartwychwstałym. Jezus z Nazaretu jest osobą historyczną, która umarła na krzyżu i którą Bóg wskrzesił z martwych w określonym miejscu i czasie. Jezus zmartwychwstały to Jezus ukrzyżowany (por. 1 Kor 15,3-4; Flp 2,8-9).⁹ Śmierć i zmartwychwstanie dotyczą tej samej osoby, wywyższonego Kyriosa (por. Flp 2,8-9.11). Zmartwychwstanie zajmuje centralne miejsce, m.in. jako wyznanie wiary, ale zawiera i inne prawdy, np. wcielenie, wniebowstąpienie. Chrystus w sobie ma „wszystko napelnić” potęgą Króla i łaską Odkupiciela.¹⁰ Pierwotne wyznania wiary proklamowały zmartwychwstanie, wskazując na mesjańską funkcję Jezusa (por. Dz. 3,14-15). Wywyższony staje na czele wspólnoty wierzących. Świadczą o Nim tak słowa, jak i czyny. Mesjasz poprzez cierpienie wchodzi do chwały, która nie niweczy jego człowieczeństwa uwielbionego.

tion of the College Theology Society, ed. J. Gaffney, New York 1980, s. 49–55; J. Nagórny, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29 (1982) z. 3, s. 49–55; J. Stepień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 110–118; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 97–98; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978, s. 147; H. Schlier, *Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, s. 95–99.

⁷ Por. W. Kasper, *Gesetz und Evangelium*, SM, Bd. 2, kol. 371; E. Hamel, *Les dix paroles. Perspectives bibliques*, Bruxelles 1969, s. 130–131.

⁸ Por. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1967, *passim*; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, s. 145–147; H. Schlier, *La resurrezione di Gesu Cristo*, Brescia 1971, s. 46–48; A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie ciała*, CzST 1 (1973), s. 63–75; H.D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 85–89.

⁹ Por. G. Delling, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gutersloh 1967, s. 70; H. Schlier, *La resurrezione*, s. 34–48.

¹⁰ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, s. 142–147; H. Hiebert, *The Foundations*, s. 53–55; J. Nagórny, *Trynitarny fundament*, s. 47–56.

Głoszone nawrócenie i odpuszczenie grzechów zamyka ekonomię zbawienia Nowego Przymierza, która będzie realizowana po wszystkie czasy (por. Łk 24,26.39.46-47).

b) Ukrzyżowany Jezus żyje, został przez Boga wskrzeszony ze śmierci do życia nieśmiertelnego, całkowicie różnego od ludzkiego życia na ziemi. Św. Paweł przedstawia to przeobrażenie jako dokonane wszechmocą Bożą (por. Rz 4,17.24; 6,4; 8,11), jako przemianę osoby począwszy od ciała, a więc czynnika najmniej wartościowego w perspektywie wieczności. Chrześcijanie powinni uwierzyć Bogu, „który ożywia umarłych”. Chrzesz zespala wierzących z Chrystusem umierającym i zmartwychwstałym przez włączenie do Ciała Mistycznego. Moralność chrześcijańska wynika z życia bardziej duchowego niż opartego na Prawie. Chrzesz oznacza śmierć chrześcijanina dla grzechu, dzięki czemu zespala się on z Chrystusem. Tę samą jedność sprawia wspólne z Nim zmartwychwstanie (por. Rz 6,3-4).¹¹

Antyteza Adam – Chrystus została wprowadzona w perspektywie wiary w ciała zmartwychwstania. *Stał się [...] ostatni Adam duchem ożywiający* (1 Kor 15,45; por. Rdz 2,7), zwłaszcza mocą objawioną w zmartwychwstaniu (por. Flp 3,10; Rz 8,11-13; Flm 3,21). Ciała naturalne, zależne od zmysłów, są obrazem Adama pochodzącego z ziemi. Ciała zaś zmartwychwstałe obrazem uwielbionego ciała drugiego Adama (por. 1 Kor 15,45-49).¹²

Siłą posługi apostołskiej jest wiara w Chrystusa zmartwychwstałego. Życie ziemskie ma przejściowy charakter, natomiast „dom” wskazuje na stałe zamieszkanie i oznacza wieczność przyszłego życia (por. 2 Kor 1,22). Udział w chwale Chrystusa będzie miał miejsce z tytułu synostwa adoptowanego.¹³

Cuda w początkach Kościoła dokonują się przez wiarę w Jezusa Chrystusa i dzięki Jego osobistej interwencji. On, który cierpiał, został ukrzyżowany

¹¹ Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, s. 110–116; K. Romaniuk, *List do Rzymian*, s. 144–146; H. Langkammer, *Etyka*, s. 128–130; E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, KD 11 (1965), s. 308–324; F. Neiryneck, „Chrystus w nas” i „my w Chrystusie”, *Conc 5* (1969) z. 2, s. 312–321.

¹² Por. J. Sider, *St. Paul's understanding*, s. 124–141; P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zurich 1971, passim; H. Langkammer, *Eschatologia*, s. 80–84; P. Bläser, „Lebendigmachender Geist”. *Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der paulinischen Theologie*, Gembloux 1959, passim; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Edinburgh 1956, s. 11–19; H. D. Wendland, *Etica*, s. 142–145; E. Lohse, *Zur Analyse und Interpretation von Rom 8,1-17*, w: *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, ed. L. De Lorenzi, Rome 1976, s. 137–140; P. Grelot, *Problemes de morale fondamentale. Une eclairage biblique*, Paris 1982, s. 86–89.

¹³ Por. U. Borse, *Zur Todes- und Jenseitserwartung Pauli nach 2 Kor 5,1-10*, BuL 13 (1972), s. 129–138; B. Mariani, *Corpo-anima-spirito in San Paolo*, ED 14 (1961), s. 304–318; P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, Warszawa 1979, s. 68–74; A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 200–206.

i zmartwychwstał, jest źródłem zbawienia. Dzieła te także dokumentują Jego charakter mesjański, a zwłaszcza wywyższenie przez Ojca.

„Ciało zmysłowe”¹⁴ staje się „ciałem duchowym”, otrzymując życie chwalebne (por. 1 Kor 15,42-49)¹⁵. To pierwsze zgodnie z filozofią grecką oznacza życie zmysłowe. Ciało zaś zmartwychwstałe, duchowe, są obrazem uwielbionego ciała drugiego Adama. „Ciało zmysłowe” zostanie jakby rozebrane, spełniwszy swoją funkcję. W mocy Ducha (por. 2 Kor 1,22; Rz 8,18-30) ma zaistnieć nowe życie: pielgrzymka, „z daleka od Pana” (2 Kor 5,6), ale w mocach wiary. Jedność z Nim po śmierci jest nagrodą za życie ocenione przed „trybunałem Chrystusa” (por. 2 Kor 5,1-10).¹⁶

Zmartwychwstanie Chrystusa dokonało się mocą Ducha Świętego, stąd człowiek, w którym mieszka Duch Boży może oprzeć się złu i uniknąć śmierci. To usprawiedliwienie przyniosło synostwo Boże (por. J 1,12-13), którego istotnym czynnikiem jest Duch Święty, kierujący życiem wiernych. Chrześcijanie mają zaczątki przyszłej chwały, które napełniają chęcią ujrzenia zbawienia, pełnego daru w przyszłości.

Apostoł narodów posługuje się obrazami, wskazując na śmiertelne ciało jako punkt wyjścia oczekiwanej w Chrystusie przemiany. Ale kiedy mówi o jej punkcie końcowym jakim jest zmartwychwstanie, ogranicza się do stwierdzenia, że nowe istnienie obejmuje całą ludzką istotę w jej cielesności. Jednocześnie nie opisuje szczegółowo nieśmiertelnego życia.

Sięgając do starotestamentalnej, semickiej antropologii¹⁷, św. Paweł przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako przekroczenie wpływających z natury człowieka słabości, a zwłaszcza śmiertelności poprzez udział w życiu Boga nieśmiertelnego. Tego zwycięsko doświadczył Człowiek-Jezus, a to jest jednocześnie także nadzieją każdego z Jego uczniów. *Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł dla grzechu, umarł tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga* (Rz 6,8-10). Ochrzczony staje się nowym stwo-

¹⁴ Por. J. Robinson, *Le Corps*, Lyon 1969, s. 45-53; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933, s. 133-136; E. Schweizer, *Pneuma*, TWNT, Bd. 6, s. 417-419; tenże, *Soma*, TWNT, Bd. 7, s. 1057-1059; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969, s. 334-336; A. Lietzmann, W. G. Kümmel, *An die Korinther I-II*, Göttingen 1968, s. 193-199; F. Mussner, *Die Auferstehung*, s. 106-117.

¹⁵ Por. H. Schlier, *Die Zeit*, s. 20-26.

¹⁶ Por. H. Langkammer, *Etyka*, s. 162-163; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, s. 166-170; J. Nagórny, *Trynitarny fundament*, s. 50-54; K. H. Schelkle, *Der zweite Brief an die Korinther*, Leipzig 1964, s. 82-93; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New York 1973, s. 151-159; A. Jankowski, *Duch Święty a zmartwychwstanie*, CzST 1 (1973), s. 63-75.

¹⁷ Por. J. Robinson, *Le Corps*, s. 27-30, 45-52; E. Käsemann, *Leib*, s. 1-23; E. Schweizer, *Soma*, s. 1043-1047, 1059-1064.

rzeniem dzięki chwale Ojca i to powinno rzutować na życie tych, którzy winni zerwać z grzechem.¹⁸

c) Przez zmartwychwstanie Chrystus został wyniesiony na prawicę Bożą, stał się „Panem” i „Zbawicielem”, tj. otrzymał panowanie nad ludźmi i światem (por. 1 Kor 8,6; 12,3; Rz 8,34; 10,9; 14,9; Flp 2,11; Ef 1,10). Jednorodzony Syn ma współudział w stworzeniu świata. Jemu każdy zawdzięcza istnienie w „Chrystusie” (por. 1 Kor 8,6). Wyznanie Jego imienia, tj. Jego godności związane jest z mocą z wysoka.¹⁹ Chrystus nie wystąpi przeciwko wierzącym, bo umarł za nich i zmartwychwstał. Nie może skazać człowieka na śmierć ten, kto dla niego oddał życie i wstawia się za nimi u Boga. Wiara polega na tym, żeby wyznać suwerenność Chrystusa i Jego panowanie nad światem, czego wyrazem jest zmartwychwstanie. Skutkiem odkupienia jest władztwo Chrystusa, zwycięzcy śmierci.

Wiara w Chrystusa, Jego adoracja ma na celu chwałę Ojca. Uniżonemu aż do śmierci krzyżowej przysługuje cześć Boska w uwielbionym człowieczeństwie (por. Flp 2,11; Rz 15,7-9). Chodzi tu o zjednoczenie w Chrystusie i doprowadzenie do Niego jako Głowy. Tu także mieści się myśl o prymacie Chrystusa, który ma władzę odnowienia.²⁰

Zmartwychwstanie jest wywyższeniem Chrystusa, który zasiada po prawicy Ojca i uznaniem Jego bóstwa. Ukrzyżowany staje się źródłem zbawienia, a zaaprobowane przez Ojca dzieło zbawcze, ma zasięg uniwersalny, ale jego przyjęcie wymaga nawrócenia (por. Dz 5,30-31). Jezus Chrystus, współistotny Ojcu, cieszy się zażyłością z Bogiem i ostatecznie *zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach* (Hbr 1,3). Ta formuła chrystologiczna (por. Mt 26,64; Dz 2,33-36) oznacza Jego współrzędzenie światem. On to *w wierze przewodzi i ją wydoskonala*, a przez krzyż *zasiadł po prawicy tronu Boga* (Hbr 10,12; 12,2; por. Flp 2,6-8).²¹

Orędzie chrześcijańskie przedstawia zmartwychwstanie Chrystusa jako przejście od życia śmiertelnego do nieśmiertelnego oraz od historii do metahi-

¹⁸ Por. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, s. 109-115; C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, London 1971, s. 118-132; W. Thusing, *Per Christum in Deum*, Münster 1965, s. 70-73.

¹⁹ Por. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, s. 38-58; B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est*, Roma 1951, passim; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Essen 1973, s. 79-85.

²⁰ Por. P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, s. 1-35; H. Schlier, *Brief an die Epheser*, s. 60-69, 95-98; D. Capone, *Teologia morale e storicita della persona*, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 57-59; F. Targonski, *Morale biblica e teologia morale. Alcuni problemi concernanti l'applicabilita della morale biblica alla teologia morale di oggi*, Roma 1982, s. 84-87; W. Kasper, *Gesetz*, kol. 371; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, s. 142-146; H. Hiebert, *The Foundations*, s. 53-56; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, s. 166-170.

²¹ Por. H. Langkammer, *Problemy literackie i genetyczne w Hbr 1,1-4*, RTK 16 (1969) z. 1, s. 79-83; H. Muszyński, *Idea odnowy w Piśmie św.*, SP 5 (1974), s. 117-120; L. Goppelt, *Teologia del Nuovo Testamento*, vol. 1, Brescia 1982, s. 648-653.

storii. Nie powinien zatem dziwić brak świadectw opisujących zmartwychwstanie Chrystusa. Jego punkt dojścia wybiega poza przestrzeń i czas, choć także je obejmuje. Świadectwo apostołów jest wyrazem ich wiary: *Chrystus umarł [...] zmartwychwstał [...] i ukazał się* (1 Kor 15,3-7). To wystarczało jako formuła wyznania wiary. Fakt śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest istotnym artykułem wiary i katechezy (por. Dz 2,23-36; 13,33-37; Rz 6,1-11). Chrystofanie potwierdzają wiarygodność Jego zmartwychwstania. One są dla Szawła źródłem apostołatu oraz dowodem, że Jezus jest Mesjaszem. Ostatecznie można stwierdzić zgodnie: *Pan rzeczywiście zmartwychwstał* (Łk 24,34).

2

Od początku wiara Kościoła nie ograniczała się do stwierdzenia zmartwychwstania Chrystusa. Już tytuł „Kyrios”, jako imię własne, przyznaje Chrystusowi zmartwychwstałemu wszystkie boskie atrybuty. Wczesne hymny chrześcijańskiej wspólnoty, obok innych, akcentują wyraźnie bóstwo Chrystusa (por. Rz 1,3; Flp 2,5-9; J 1,1-14; Hbr 1,2-4).²²

Zmartwychwstanie Jezusa nie było zapoczątkowaniem Jego Boskiej egzystencji ani objawieniem Bóstwa; było manifestacją mocy Syna Bożego. Jest więc ono aktem, dzięki któremu Bóg przyobleka Jezusa w tę samą potęgę. Chrystus jest Bogiem, który przyjął naturę ludzką i podjął śmierć krzyżową²³. Słowo Ojca zawiera pełnię życia, jest życiem i jego źródłem (por. J 11,25; 14,6; 1 J 1,1). Przez przyjęcie ludzkiej natury Słowo to zamieszkało wśród ludzi, pozostając Bogiem. Obydwie natury zjednoczyły się przez unię hipostatyczną w boskiej Osobie Słowa. Syn jako współistotny

²² Por. O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, s. 4-5, 12-15; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963, s. 38-39; E. Schweizer, *Röm 1,3-4 und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, *EvTh* 15 (1955), s. 563-571; G. Ruggeri, *Il Figlio di Dio davidico*, Roma 1968, s. 86-126; J. Gnlika, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, s. 111-147; R. P. Martin, *Carmen Christi*, Cambridge 1967, s. 200-207; H. Schlier, *Die Zeit*, s. 274-287; A. Feuillet, *Le prologue du quatrieme Evangile*, Bruges 1968, s. 180-204; J. T. Sanders, *The New Testament christological Hymns*, Cambridge 1971, s. 29-74, 92-94; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1960, s. 35-42; A. Vanhoye, *Situation du Christ, Epitre aux Hebreux*, Paris 1969, s. 51-80; R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuevo Testamento*, w: *Mysterium Salutis*, t. I/III, Brescia 1971, s. 392-408; tenże, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1965, s. 200-207.

²³ Por. B. Haring, *Liberi e fedeli. Teologia morale per preti e laici*, vol. 1, Roma 1979, s. 111; J. Chmiel, *Biblijne pojęcie agape jako model etyczny*, *RBL* 30 (1977), s. 181-189; T. Goffi, *Vita virtuosa secondo lo Spirito*, w: *Corso di morale. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, vol. 1, dir. T. Goffi, G. Piana, Brescia 1983, s. 574-576; A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju. Zarys antropologii teologicznej - na marginesie Gaudium et spes*, *AK* 74 (1970), s. 165-174; W. Hryniewicz, *Człowiek - istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Powołanie człowieka. Być człowiekiem*, t. 3, pod red. T. Bielskiego, Poznań 1974, s. 235-248.

Ojcu jest dziedzicem dóbr Bożych i przyczyną tego, co stworzone (por. Hbr 1,2-4; Flp 2,9-11; Kol 1,15).²⁴

Chrześcijańska wiara musiała brać pod uwagę Nowy Testament, bez którego nie dałoby się zrozumieć zmartwychwstania. W tej wizji na czoło wysuwa się schemat wstępujący, jakim jest uwielbienie Jezusa i zasiadanie po prawicy Ojca. Jednocześnie istnieje także schemat zstępujący, tj. wcielenie Syna Bożego. Eschatologiczny sens misterium Chrystusa, od chwili Jego wcielenia – aż po zmartwychwstanie nabiera nowej perspektywy.

Teologia św. Pawła, List do Hebrajczyków, pisma św. Łukasza oraz czwarta Ewangelia ukazują obecność Chrystusa w historii, zapoczątkowującej niebiańską przyszłość. Według św. Pawła przyście Syna na świat spełnia się *gdy [...] nadeszła pełnia czasu* (Ga 4,4), a to oznacza wtargnięciem do niego „wieku przyszłego” (por. Hbr 9,26; Ef 1,9-10). We wcieleniu Syn Boży przyjmuje egzystencję podległą śmierci; *będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić* (2 Kor 8,9).

Chrystus, jedyny Pośrednik między Bogiem a człowiekiem, który wprowadza harmonię między Ojca a ludzi, objawia zbawczą wolę Boga.

Śmierć Chrystusa na krzyżu, poprzedzona drogą krzyżową, przyjęta z posłuszeństwa, z miłości do Ojca i ludzi²⁵, stanowi ważny punkt w Jego „stawaniu się człowiekiem”. Chrystus w posłuszeństwie wobec Ojca podjął śmierć krzyżową. Taka ofiara złożona za grzechy zasługuje na uwielbienie Boga (por. Ga 1,4). Chrześcijanin żyje w dwóch eonach jednocześnie, ale kieruje nim nie „ja”, lecz wiara w Syna Bożego. Podstawą tej wiary jest odkupienie przez Syna Bożego, dokonane z miłości (por. Ga 2,20).

Miłość Chrystusa objawia się w tym, iż wydał On siebie na krzyżu. Umarł jako przedstawiciel ludzi i w ten sposób wykonał na sobie wyrok śmierci, który ciążył jako konsekwencja Starego Prawa. To znak solidarności Pana, a z innej strony zamiana ludzkiej niemożności kochania na miłość Chrystusa. Jego śmierć dosięga wszystkich ludzi, mimo że nie wszyscy chcą sobie przyswoić jej skutki (por. 2 Kor 5,14).²⁶

Śmierć na krzyżu to solidarność Chrystusa ze śmiertelnym życiem.²⁷ On jest „przekleństwem” i zadośćuczynieniem przez solidarność z ludzkością. Jak

²⁴ Por. J. Szlaga, *Paruzja – zawód czy nadzieja pierwotnego Kościoła?*, w: *Studio lectionem facere*, pod red. S. Łacha, J. Szlagi, Lublin 1980, s. 187–189; T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatologiczna w Liście do Hebrajczyków*, ACr 1 (1969), s. 150–176.

²⁵ Por. V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, London 1954, s. 46–56; K. Romaniuk, *L'amour du Pere et du Fils dans la soteriologie de St. Paul*, Roma 1961, s. 54–73.

²⁶ Por. K. Prumm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft. Auslegung und Theologie. I. Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Rom 1967, s. 320–325; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen*, s. 110–113; B. Häring, *Liberi e fedeli*, vol. 1, s. 159–161; H. Hiebert, *The Foundations*, s. 54.

²⁷ Por. A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 98–99, 244–247.

Chrystus zstępując do ludzi stał się „grzechem”, tak i oni przez powiązania z Nim zostali poddani Jego sprawiedliwości. On jednakże przez zapewnienie sprawiedliwości nie utracił swej niewinności (por. 2 Kor 5,21; Dz 20,28; Rz 3,21-31).

Pawłowy hymn o kenozie Boga-Człowieka (por. Flp 2,5-11) przedstawia Jego tajemnicę jako jedność tego samego wydarzenia zainaugurowanego we wcieleniu, tj. przyjęciu śmiertelnego ciała, osiągnącego szczyt na krzyżu i pełnię w uwielbieniu. Chrześcijański etos ma uzasadnienie w Logosie, aby stać się *na wzór Syna Bożego* (Rz 8,29) i wyznać, że *Jesus Chrystus jest Panem* (Flp 2,11).²⁸

Podjętą z miłości śmiercią Chrystus przechodzi do życia w łonie Trójcy Świętej, a Jego „stawanie się” zostaje uwieńczone ponadczasowym życiem. W ciele podległym śmierci, a chwalebny po zmartwychwstaniu, jest On źródłem działania Bożego.

W Liście do Hebrajczyków widać pogłębienie refleksji nad boskością i człowieczeństwem Chrystusa (por. Hbr 1,1-3; 4,14; 5,7-9; 6,6; 7,3; 10,9)²⁹. Syn Boży to dziedzic dóbr Bożych i przyczyna stworzenia. Skutkiem ofiary Chrystusa jest oczyszczenie, ekspiacja, odpuszczenie grzechów, odkupienie wieczne i uświęcenie.

We wcieleniu Syn Boży staje się człowiekiem podobnym z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 2,18; 4,15; 7,26; 9,14). Wspólnota z ludźmi dopuszczona przez Ojca, pozwala Zbawicielowi doświadczyć trudów ziemi. Przez wcielenie Syn Boży uczestniczy w ludzkim istnieniu, by przez śmierć zwyciężyć ją w sobie i w człowieku: wcielenie, akt solidarności Syna Bożego z ludzkością.³⁰ Cierpienie nie tylko „udoskonalilo” Go w posłannictwie (nie idzie tu jednak o przymiot moralny), lecz i wierzących w Niego. Jezus z *łaski Bożej za wszystkich zaznał śmierci* (Hbr 2,9). Jego wywyższenie przez Ojca i danie Mu „imienia” (por. Hbr 2,12), nastąpiło w wyniku *śmierci krzyżowej* (por. Flp 2,6-11). Jego udział w życiu człowieka nie tylko ma miejsce w niesprawiedliwej śmierci, ale także w doświadczeniu pokusy, bólu i cierpienia.³¹

W posłuszeństwie Ojcu Jezus Chrystus stał się Pośrednikiem.³² W ten sposób „wydoskonalą” ludzką naturę i przez zbawienie otrzymał życie uwiel-

²⁸ Por. R. Schnackenburg, *Der Mensch vor Gott – zum Menschenbild der Bibel*, w: *Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1973, s. 20.

²⁹ Por. V. Taylor, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris 1969, s. 99–100.

³⁰ Por. A. Vanhoye, *Situation du Christ*, s. 193; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1957, s. 91; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1952, s. 41–49; E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg 1965, s. 209; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1960, s. 74–92; J. Moffat, *Epistle to the Hebrews*, Edinburgh 1957, s. 31–41.

³¹ Por. J. Kudasiewicz, *Historia i teologia przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 1, pod red. S. Łacha, M. Filipiaka, Lublin 1975, s. 156–157; C. Spicq, *La theologie*, s. 21–28.

³² Por. E. Grässer, *Der Glaube*, s. 209.

bione.³³ Jego ofiara jest obecnością bóstwa, które triumfuje nad śmiercią i wywołuje skutki w zespolonych z Nim (por. 2 Kor 3,17-18; 1 Kor 15,45). Ofiara ta została złożona dobrowolnie, a ciało jest narzędziem zbawczym (por. Rz 7,4) i miejscem zniszczenia grzechu (por. Kol 1,22; Ef 2,16).³⁴

Łukasz i Paweł oraz autor Listu do Hebrajczyków widzą w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa spełniony akt Boży (por. Łk 24,7.25-32.44-49; Dz 2,23-35; 4,12; 5,31; 10,40-43; 13,23-24; 15,11; 17,31; 26,18.22-23). W dziele paschalnym wypełnił On posłannictwo Boże, które wymaga wiary, zwłaszcza w Eucharystię. Zmartwychwstanie było m.in. zaaprobowaniem przez Ojca dzieła Syna; Ojciec Go nigdy nie opuścił. Jako potomek Dawida, wypełnił Boże obietnice.³⁵ Życie Jezusa na ziemi jest rozumiane jako dopełnienie zbawienia (por. Łk 4,21; 7,21-23; 10,23; 13,18-21; 16,16; 17,20-21; Dz 10,36-43; 13,23-33) oraz prorocत्व (por. Iz 24,25.45-46). On jest wywyższonym Panem przez cierpienie i krzyż.

W Jezusie nadeszło Królestwo Boże. Jego działaniu towarzyszy „palec Boży”, „Duch Boży” (por. Mt 12,28), oznaczający wszechmoc Boga. Boża moc działająca przez Jezusa to znak, iż zbliża się Królestwo Niebieskie. Ostatecznie Jezus staje jako wybawiciel w królestwie nie z tego świata.³⁶

Wyrażenia Łukaszowe: „teraz” i „dzisiaj” wskazują, że oczekiwane zbawienie już jest obecne w osobie Chrystusa (por. m.in. Łk 2,11.29; 4,21), który ma Ducha Bożego jako Pan i Syn Boży.³⁷ Jako potomek Dawida ma królewskie prawa, jako Zbawiciel wybawia od grzechu, a jako Mesjasz zapewnia uczestnictwo w łasce i życiu.

Nie ma zasadniczej różnicy między tytułami „Chrystus”, „Pan” i „Syn Boży”, którymi Łukasz obdarza Jezusa z Nazaretu.³⁸ Patrzy on na Jego

³³ Por. J. Jeremias, *Hebräer 10,20*: „tout'estin. tes sarkos autou”, ZNW 62 (1971), s. 130-132; O. Hofus, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, Tübingen 1972, s. 81-83.

³⁴ Por. P. Bläser, „*Lebendigmachender Geist*”, passim; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, s. 38-58; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche*, s. 79-85.

³⁵ Por. R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg 1940, s. 18-20; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apotres*, Paris 1967, s. 454-456; R. Schnackenburg, *L'esistenza cristiana*, s. 39-42; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu. Etos*, t. 3, Kraków 1984, s. 61; A. Hulsbosch, *La conversione nella Bibbia*, Bari 1970, s. 75-100.

³⁶ Por. P. Hünermann, *Reich Gottes*, SM 4, kol. 137-141; S. Bastianel, *L. Di Pinto. Per una fondazione biblica dell'etica*, w: *Corso di morale*, vol. 1, s. 139-140; C. Larcher, *L'actualite chretienne de l'Ancien testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 30-32; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań 1979, s. 48; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 99-107.

³⁷ Por. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1962, s. 80, 124, 158-159; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965, s. 24-25; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1962, s. 107; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969, s. 112-225.

³⁸ Por. H. Conzelmann, *Die Mitte*, s. 164; G. Voss, *Die Christologie*, s. 45-60, 85-93.

przyjście na świat tak, jak na Jego zmartwychwstanie, tj. jak na dzieło mocy Bożej (por. Łk 1,35). To właśnie za sprawą Boga w Synu „rozpoczyna się eschatologiczna era ludzkości”.³⁹ Jego ukazanie się niesie z sobą dar Ducha Świętego, zainaugurowanie przymierza radości (por. Łk 1,14.41.67; 2,25-27.36-38).⁴⁰

Teologia Janowa jest nieco odmienna. Wyróżnia się ona wizją jedności i charakteru eschatologicznego misterium Jezusa. Jego bóstwo jako wcielonego Słowa oraz zmartwychwstanie nadają Jego istnieniu na ziemi sens ostateczny (por. J 1,1-2.18; 3,16; 5,18-30; 8,36.58; 9,35; 11,27; 14,13; 17,2; 20,28.31; 1 J 1,1-4; 3,8; 4,9-10.14-15; 5,5.9.12.20). Słowo, które było u Boga jest powiązane z Nim i w pełni objawiło Ojca. Motywem działania Bożego w Chrystusie jest Jego miłość, która udziela wierzącym życia wiecznego. Jeżeli Ojciec przekazał Synowi udzielanie życia, to także sądenie. Jednak tylko wiara pozwala widzieć w Nim proroka wyposażonego w szczególną moc. Wyznanie mesjańsko-chrystologiczne obejmuje tytuł „Mesjasza” (por. J 1,14), godność Syna Bożego i „Tego, który miał przyjść na świat” (por. J 6,14; Mt 11,3; Łk 7,19).⁴¹ Słowo wcielone otrzymało od Ojca władzę nad każdym „ciałem”, ku udzielaniu życia i sądu. Kiedy „godzina” już się rozpoczęła, Jezus daje uczniom głębszy wgląd w naturę tego życia, które już posiadają, a którego ukoronowanie nastąpi w eschatologii. Lecz sprawowanie przez Niego pełni władzy zależy od wejścia do chwały niebieskiej. Dopiero wtedy Jezus wolny będzie od wszelkich ograniczeń.⁴²

Jan akcentuje wcielenie jako ukazanie się Boga w Jego Synu. Mimo to nie jest On siłą magiczną, która uwalniałaby człowieka od czujności. W miłości Bóg uprzedza człowieka i jest źródłem miłości bliźniego. Nie ludzkość dała początek miłości, lecz On, który w Chrystusie dał siebie

³⁹ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, s. 83; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament*, München 1967, s. 149.

⁴⁰ Por. F. Gryglewicz, *Duch Święty w ujęciu św. Łukasza*, w: *Duch Święty – Duch Boży*, pod red. L. Stachowiaka, R. Rubinkiewicza, Lublin 1985, s. 76–79; tenże, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974, s. 374–380.

⁴¹ Por. A. Feuillet, *Le prologue*, s. 114–126; S. Mędała, *Natura i przeznaczenie świata według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1976, s. 210–213; E. Malatesta, *Interiority and Covenant. A Study of „einai en” and „menein en”*. In the First Letter of Saint John, Rome 1978, s. 306–308; J. Jeremias, *Słowo objawiające. Forma literacka Prologu Janowego*, w: *Biblia dzisiaj*, pod red. J. Kudasiewicza, Kraków 1969, s. 311; G. A. F. Knight, *Law and Grace. Must a Christian Keep the Law of Moses?*, London 1962, s. 61–64; H. Ordon, *Eschatologia czwartej Ewangelii*, w: *Biblia o przyszłości*, pod red. L. Stachowiaka, R. Rubinkiewicza, Lublin 1987, s. 130–139; A. Jankowski, *Dynamika wiary według Czwartej Ewangelii*, SSHT 8 (1975), s. 37–39.

⁴² Por. J. Blank, *Krisis*, s. 92–95, 131–133; K. Romaniuk, „*Ja jestem zmartwychwstaniem*” (J 11,25), *Conc* 6 (1970) z. 2, s. 231; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 536–538; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1977, s. 388–392; B. Vawter, *Johannine Theology*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, New York 1968, s. 838–839.

w darze. Miłość łączy się ściśle z wiarą w synostwo Boże Jezusa: Bóg posłał Syna jako Zbawiciela.⁴³

Wraz z wejściem Chrystusa do historii, weszło w nią Słowo Boże i zamieszkało wśród nas (J 1,14). Syn Boży stał się podobny ludziom wraz ze śmiercią, którą przyjął z miłości do Boga i ludzi. Bóg przez Syna, jako Słowo, przyjmuje ciało – wykładnik ziemskiego pochodzenia, staje się mieszkaniem Słowa. Bóg w swoim Synu przełamał nieskończoną przestrzeń między sobą a człowiekiem i światem.⁴⁴

Pascha Jezusa z Nazaretu integruje „godzinę” Jego ziemskiego życia.⁴⁵ Śmierć przyniesie życie, z którego będą czerpać wierzący. Jednak ona nie wyczerpuje tej „godziny”: chodzi o przejście Jezusa z sądu świata do chwały Ojca. Chodzi nie o miłość Jezusa ku światu, gdzie panuje „zły”, ale ku „swoim”, którym przyniósł życie wieczne (por. J 13,1).⁴⁶

Janowa Ewangelia przedstawia przedwzrostanie Jezusa jako dzieło Boga (por. J 12,27-28; 17,1-5), ale i Chrystusa (por. J 10,17-18; 2,19-22). On przyjmuje śmierć, którą wypełnił plany Boże, a uwielbiony będzie przez zmarłych i zesłanie Ducha Świętego, które będą objawieniem „godziny” Syna. Droga do Ojca prowadzi poprzez Syna wyniesionego ponad stworzenia.⁴⁷

Paradoks ten należy do Janowej teologii: *Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi życie w sobie samym* (J 5,26). Co zatem czyni Chrystus, to samo czyni Bóg zjednoczony z Nim. On działa w jedności z Ojcem: uzasadnienie czynów czerpie z tego, że jest w Ojcu, a Ojciec w Nim

⁴³ Por. G. Johnston, *The Spirit Paraclit in the Gospel of John*, Cambridge 1970, s. 80–126; F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice Nowego Testamentu*, Poznań 1968, s. 118–124; E. Malatesta, *Interiority*, s. 24–27; H. Langkammer, *Etyka*, s. 218–220; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972, s. 244–246; H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterium für das proprium christlicher Moral*, Freiburg im Br. 1977, s. 429–433.

⁴⁴ Por. RH 18; E. Malatesta, *Interiority*, s. 306–308, 322–325; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour*, s. 30–31, 41–69; A. Humbert, *L'observance des commandements dans les écrits johanniques (Evangile et Première Épître)*, SMor 1 (1963), s. 190–191; G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-Evangeliums*, Cambridge 1974, s. 110–154.

⁴⁵ Por. J. Blank, *Untersuchungen zur Johannischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 75–85, 139; W. Thusing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Christi im Johannesevangelium*, Münster 1959, s. 31–40, 88–100; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 243; M. E. Boismard, *Le Prologue de St. Jean*, Paris 1953, s. 67.

⁴⁶ Por. A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 178–179; B. Vawter, *The Gospel according to John*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, New York 1968, s. 418–419; S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Berlin 1969, s. 353; H. Langkammer, *Jn 2,4 w świetle najnowszej egzegezy*, RBL 15 (1962), s. 82–91; I. Hermann, *Der gute Hirt – Bild und Wirklichkeit. Eine Homilie zu Jo 10,11-16*, BuL 4 (1963) s. 70–74.

⁴⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Pere, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure* (J 12,27), w: *Neues Testament und Geschichte. Festschrift für O. Cullmann*, Zürich 1972, s. 157–165; J. Szlaga, *Nowość przymierza*, s. 122–129; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 537; R. Bultmann, *Theologie*, s. 390; B. Vawter, *Johannine Theologie*, s. 838–839; P. Joüon, *Le verbe angello dans saint Jean*, RSR 28 (1938), s. 234–236.

(por. J 14,11). Równość tłumaczy Jezus identycznością działania (por. J 5,19-20). Bycie współistotnym Ojca i Syna sprawia, że nauczanie Jezusa pochodzi od Ojca. Toteż Jego słowa i czyny są Ojca.⁴⁸ Oto tajemnica życia Chrystusa z Ojcem, którego objawił On dzięki temu, że był na Jego łonie i jest Jego Synem. Nieznajomość Jezusa jest nieznajomością Boga, który Go posłał (por. J 16,21). Jezus zna Boga, bo od Niego pochodzi. Jedność uczniów ma być dowodem boskiego posłannictwa Jezusa (por. J 1,13).⁴⁹

Objawiona w Chrystusie „chwała” Ojca w pełni nastąpi w zmartwychwstaniu.⁵⁰ Wraz z Jego śmiercią łaska staje się dostępna w życiu wierzących, a dla tych, którzy odrzucili wołanie Boga w Synu, stanie się ona źródłem śmierci. Syn Człowieczy doznaje chwały w Ojcu wraz z rozpoczęciem „godziny”. Chwała Boża płynąca z działalności ziemskiej Jezusa oraz z krzyża i zmartwychwstania stanowią jedno „teraz”, niepodzielne na etapy (por. J 13,31-32).

Wcielenie Syna Bożego realizuje się w pielgrzymowaniu aż do zmartwychwstania.⁵¹ Czwarta Ewangelia wskazuje na jedność przyjścia Syna Bożego na świat aż do Jego śmierci i zmartwychwstania. Zatem idzie tu o posłannictwo Słowa, a nie o odwieczne pochodzenie od Boga, który w Chrystusie dał najwyższy dowód miłości: Chrystus jest pełnią łaski i objawienia Bożego (por. J 1,18).⁵²

3

Mimo różnic chrystologie św. Pawła, Listu do Hebrajczyków, św. Łukasza i św. Jana ukazują Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego, który w swej cielesności trwał aż do zmartwychwstania. Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego – to trzy momenty tego samego wydarzenia zbaw-

⁴⁸ Por. J. Blank, *Krisis*, s. 93, 132; K. Romaniuk, „*Ja jestem...*”, s. 231; B. Vawter, *Johannine Theology*, s. 838–839; tenże, *The Gospel*, s. 418–419; E. Malatesta, *The Spirit Paraclete in the Fourth Gospel*, Bb 54 (1973), s. 539–550; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, NTS 13 (1966/67), s. 113–132; A. M. Kothgaser, *Die Lehr-, Erinnerungs-, Bezeugungs- und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung*, Sal 33 (1971), s. 570–575.

⁴⁹ Por. R. Bultmann, *Theologie*, s. 390; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, s. 55–57; J. M. Casabo Suque, *Teologia moral en San Juan*, Madrid 1970, s. 328–340; A. Feuillet, *Le mystere de l'amour*, s. 108; M.-E. Boismard, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'après la première lettre de Saint Jean*, RB 56 (1949), s. 376–378, 388–390; E. Malatesta, *Interiority*, s. 192–211, 289–290.

⁵⁰ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, s. 340; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1962, s. 159.

⁵¹ Por. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, München 1963, s. 116.

⁵² Por. H. Ordon, *Eschatologia*, s. 137–138; R. E. Brown, *The Paraclete*, s. 113–132; S. Mędała, *Natura*, s. 212–213; H. Langkammer, *U podstaw chrystologii*, s. 55–57; M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1927, s. 424–428; V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, London 1972, s. 91–95; S. Cipriani, „*Dio e l'amore*”. *La dottrina della carita in San Giovanni*, SC 94 (1966), s. 214–231.

czego. Wydaje się, iż nie można ich inaczej interpretować jak tylko w powiązaniu w całość egzystencji Chrystusa.

Na wcielenie Chrystusa należy patrzeć w perspektywie Jego śmierci i zmartwychwstania. Poprawnie rozumiana chrystologia nie może być inkarnacyjno-natalistyczna ani jednostronnie eschatologiczna.⁵³ Obie te teorie dalekie są od prawdy o wcieleniu i zmartwychwstaniu Syna Bożego, kiedy to zamieszkała w Jego człowieczeństwie *cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała* (Kol 2,9; por. Rz 1,4; Ap 5,12).

W Chrystusie mieszka cała pełnia działania Bożego, ale *na sposób ciała* (Kol 2,9), które jest źródłem działania Bożego. W Nim – Człowieku zamyka się pełnia bytu, tzn. organiczna jedność. Jego zmartwychwstanie rozchodzi się na kosmos za pośrednictwem Ciała eklezjalnego. W Chrystusie mieszka doskonała natura Boża i z tej racji przewyższa On świat i napełnia go łaskami.⁵⁴ Moc Syna Bożego ukazuje się w Jego zmartwychwstaniu, które nie było zapoczątkowaniem Jego Boskiej egzystencji, lecz manifestacją Syna Bożego.

Nowe Przymierze wskazuje dwa sposoby bytowania Chrystusa, które są uzależnione od narodzenia się z rodu Dawida oraz od zmartwychwstania. Pierwszy fakt rzutuje na podleganie prawom egzystencji. Drugi natomiast ukazuje moc Ducha Bożego w Chrystusie. Oznacza to intronizację Chrystusa, poprzez którego Bóg daje Mu swoją moc.⁵⁵

Dawna chrystologia we wcieleniu widziała urzeczywistnienie tajemnicy Chrystusa jako Emmanuela, Boga z nami (por. Iz 7,14; 8,8; Mt 1,23).⁵⁶ Zmartwychwstanie natomiast sprowadzono do objawienia się prawdy wcielenia. Taka koncepcja kryła jednak niebezpieczeństwo doketyzmu; zapominano, że Chrystus jest Synem Bożym także w swym człowieczeństwie, które w zmartwychwstaniu zostało ubóstwione.⁵⁷

⁵³ Por. J. Moltmann, *Religione. Rivoluzione e Futuro*, Brescia 1971, s. 173–174.

⁵⁴ „Przez czyny, cuda i słowo zostało objawione, że w Nim [...] mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała (Kol 2,9). Człowieczeństwo Jezusa ukazuje się w ten sposób jako «sakrament», to znaczy znak i narzędzie Jego Bóstwa i zbawienia, które przynosi. To, co było widzialne w Jego ziemskim życiu, prowadzi do niewidzialnego misterium Jego synostwa Bożego i jego odkupieńczego posłania” (KKK 515). Por. KKK 484.

⁵⁵ *Jesus zostaje ostatecznie objawiony jako ustanowiony według Ducha Świętości przez powołanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym* (Rz 1,3-4). Św. Paweł podkreśla ukazanie się mocy Bożej przez dzieło Ducha, który ożywił martwe człowieczeństwo Jezusa i powołał go do chwalebego stanu Pana” (KKK 648). Por. A. Jankowski, *Duch Święty*, s. 63–75; H. Langkammer, *Eschatologia*, s. 80–82.

⁵⁶ Por. B. Gherardini, *La Chiesa. Arca dell'Alleanza. la sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Roma 1979, s. 54–61; J. Homerski, *Ewangelia*, s. 59; A. Vanhoye, *La nuova alleanza nel Nuovo Testamento*, Roma 1984, s. 59–61; A. Jankowski, *Biblijna teologia*, s. 146–149; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matheus*, Münster 1974 s. 7–21; J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, AK 68 (1965), s. 276–289.

⁵⁷ Por. U. B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart 1975, s. 59–65; W. P. Loewe, *Jesus Christ*, w: *The New Dictionary of Theology*, ed. J. A. Komonchak, Collegeville 1987, s. 533–538; W. Łydko, *Dokeci*, EK 4, kol. 30–32.

Od wcielenia aż do zmartwychwstania Chrystus jest wydarzeniem eschatologicznym, bo jest w Nim dążenie do przyszłości w Bogu. Jego ukazanie się na ziemi jest czymś nowym, bo dziełem Bożym. Oto za sprawą Boga i dzięki Jego mocy urzeczywistnia się Boży zamiar, tj. poczęcie Syna Bożego, nowa historia ludzi i świata.

W Chrystusie nadchodzi królestwo Boże, chociaż Jego „godzina” jeszcze nie nadeszła. Posłanie Syna Bożego jest wejściem w „wiek przyszły”. Dopiero paruzja zapoczątkuje eon eschatologiczny w ścisłym znaczeniu. Ześlany Syn Boży istnieje więc w swej preegzystencji. Zatem *pełnia czasu* (Ga 4,4) to ukazanie się planu Bożego (por. Mk 1,15).⁵⁸

Objawienie się wszechmocy Boga; „palec Boży”, „Duch Boży” jakby fizycznie wskazuje na znak królestwa niebieskiego. Szatan odchodzi pokonany przez Tego, który wybawia ludzkość z więzów grzechu. Jednak królestwo, o którym mówi Jezus, nie jest z tego świata, nie oznacza materialnej potęgi, ale jest w ludziach i działa na sposób Ducha Świętego (por. Łk 17,20-21).⁵⁹

Dobra Nowina oznacza bliskość królestwa Bożego oraz wezwanie do nawrócenia i wiary. Nawrócenie się kieruje do Boga i Jego królestwa. Dopiero z Chrystusem rozpoczyna się czas świętości i łaski. Chodzi w nim o to, by uwierzyć w Ewangelię Chrystusa, to znaczy zaufać Panu i uznać wszechmoc Bożą, przejawiającą się w nadchodzącym królestwie.⁶⁰

Pielgrzymowanie Jezusa podlegało czasowi, pokusom, walce, cierpieniom i dramatowi śmierci. Taki był Syn Boży, który wcielił się. Ale czas Jego nie był czasem grzechu, lecz czasem oddania się Bogu i ludziom; czasem zdania się na Ojca.⁶¹

Śmierć Chrystusa stała się paradoksalnie załamaniem się Jego istnienia w czasie, a zarazem i Jego odbudowaniem w oddaniu samego siebie Bogu.

⁵⁸ Por. P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung*, w: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, s. 119–126; Ch. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978, s. 68–73; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 87–107; M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma 1966, s. 15–16; P. Stuhlmacher, *Erwägungen*, s. 1–35; A. Weiser, *Zentrale Themen des Neuen Testament*, Donsuworth 1978, s. 97–100.

⁵⁹ Por. A. Jankowski, *Regnum*, s. 147–161; C. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, s. 68–73; Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 98–105; J. Homerski, *Ewangelia*, s. 48; C. Larcher, *L'actualité*, s. 30–32; S. Bastianel, *Di Pinto*, s. 139–141.

⁶⁰ Por. P. Hoffmann, *Eschatologie*, s. 120–124; A. Weiser, *Zentrale Themen*, s. 7–13; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, s. 103–106; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 92; H. P. Owen, *Eschatology and Ethics in the New Testament*, SJT 15 (1962), s. 369–370; W. Schrage, *Ethik des Neuen Testament*, Göttingen 1982, s. 22–23; C. H. Dodd, *Ewangelo e legge. Rapporto tra fede ed etica nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1968, s. 36–41.

⁶¹ Por. J. Bonsirven, *Les enseignements de Jesus-Christ*, Paris 1976, s. 53–58; J. Jeremias, *Abba*, w: *Biblia dzisiaj*, pod red. J. Kudasiewicza, Kraków 1969, s. 316–331; A. Feuillet, *Mort de Christ et mort du chretien d'après Mt 5,17-20. Comparaison avec la doctrine de l'Épître aux Romains*, NTS 17 (1970–71), s. 481–513; T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatologiczna*, s. 151–157; A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 160–162.

Stała się ona spełnieniem Jego ofiary wobec Boga. Zewnętrzne, pojęte na sposób ludzi, odrzucenie przez Boga na Kalwarii wskazuje na zdanie się na wolę Bożą (por. Ps 22,2).⁶²

W oddaniu się Bogu, *który mógł Go wybawić od śmierci* (Hbr 5,7), Chrystus osiągnął szczyt napięcia między nią a życiem. Jedność z grzesznikami zaznaczyła się w Jego męce, będącej szczytem Jego „dni ciała” (por. Hbr 2,14-18; 4,15). Wypełnił On wolę Ojca, a przez zmartwychwstanie nad śmiercią, Ojciec dał Mu „siłę niezniszczalnego życia”, a to pozwoliło na sprawowanie funkcji niebieskiego liturga.⁶³

Chrystus obdarzony ludzką naturą, podlegał prawu śmierci. Będąc odwiecznym Słowem, nie podlegał przemijaniu. Dlatego, mimo iż został złożony do grobu, to jednak został wskrzeszony, by żyć wiecznie. Zmartwychwstanie nadaje więc życiu Chrystusa charakter eschatologiczny.⁶⁴ Współzmartwychwstanie z Chrystusem stwarza podstawę do nadziei, że wierzący będą żyli we wspólnocie z Nim.

Przez narodzenie, życie, śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystus ukazał głębszy wymiar eschaton. Jego człowieczy czas był zawsze ukierunkowany ku przebywaniu z Bogiem. Zmartwychwstanie antycypowało Jego bóstwo i jedność z Ojcem. Wszystkie etapy życia Chrystusa miały charakter ostateczny, charakter dzieł spełnionych „raz na zawsze”. Wcielenie zatem jako antycypacja zmartwychwstania jest dziełem wszechmocy Bożej.

Chrystus jako wydarzenie eschatologiczne pozostanie dla ludzi, świata i historii nadzieją opartą na Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest największym hołdem składanym wszechmocy Bożej. Nadzieja na osiągnięcie zbawienia opiera się na woli Boga, potwierdzonej wydaniem Chrystusa na śmierć, Jego zmartwychwstaniem i zesłaniem Ducha Świętego (por. Rz 5,8-11).⁶⁵

⁶² A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 161–163; J. Kremer, „...denn sie werden leben”, Stuttgart 1972, s. 20–23; H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*, ZThK 65 (1968), s. 1–22; J. Homerski, *Ewangelia*, s. 352–353.

⁶³ „To, co Chrystus osiągnął i obwieścił, oznacza coś więcej niż ocalenie duszy, gdyż jest to zbawienie człowieka, jego nowa egzystencja dzięki stwórczej mocy Boga. A prawda tego ocalenia i nowej egzystencji jest śmierć [...]. Śmierć Chrystusa jest ofiarowana nam częścią tej całości, której drugą częścią jest zmartwychwstanie”. R. Guardini, *Die letzten Dinge*, s. 18–20; Por. C. Spicq, *La theologie des deux Alliances dans l'Epitre aux Hebreux*, RSPT 33 (1949) s. 22–26; J. Szlaga, *Eschatologia Listu do Hebrajczyków*, w: *Biblia o przyszłości*, pod red. L. Stachowiaka, R. Rubinkiewicza, Lublin 1987, s. 94–96; A. Jankowski, *Eschatologia*, s. 154–157; tenże, *Biblijna teologia*, s. 93–101; C. K. Barrett, *The Epistle*, s. 124–128; J. Kudasiewicz, *Historia*, s. 154–157; B. Häring, *Liberi e fedeli*, vol. 2, s. 504–506.

⁶⁴ Por. J. Moltmann, *Religione*, s. 164; C. Spicq, *L'Epitre*, s. 271; T. Rakoczy, *Rzeczywistość eschatologiczna*, s. 150–176.

⁶⁵ Por. J. Giblett, *L'Alleanza*, s. 38–39; V. P. Furnish, *Theology*, s. 115–132; H. Langkammer, *Etyka*, s. 156–157; B. Häring, *Liberi e fedeli*, vol. 2, s. 503–506.

Bóg jest dla ludzi *Bogiem nadziei* (Rz 15,13), a Chrystus naszą nadzieją (por. Kol 1,27; 1 Tm 1,1). Przebywający w swych członkach zmartwychwstały Pan jest dla nich „nadzieją chwały” (por. Rz 5,2) czyli życia wiecznego. Znaczy to, że naszą nadzieją jest Bóg w Chrystusie. Całe życie chrześcijanina powinno upływać pod znakiem nadziei, a jej przedmiotem jest sam Jezus Chrystus i pełne zjednoczenie z Nim.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Eigentümlichkeit der christlichen Eschatologie besteht im Ereignis Jesu Christi. Das Neue Testament enthält drei Aspekte in Bezug auf die Auferstehung Christi: a) Die Identität des gekreuzigten Jesus mit dem auferstandenen Christus, b) Der gekreuzigte Jesus lebt, er wurde von Gott aus dem Tod zum neuen, mit unserem irdischen unvergleichlichen Leben erweckt, c) Durch die Auferstehung wurde Christus zur Rechten des Vaters als „Herr” und „Erlöser” über Welt und Menschen gesetzt. Der Glaube der entstehenden Kirche beschränkt sich nicht auf das Bekenntnis der Auferstehung Christi. Schon der Titel „Kyrios” verleiht Christus ein göttliches Attribut. In der Theologie des Hebräerbriefes lässt sich ein Fortschritt in der Reflexion über den göttlichen Charakter Jesu Christi und über seine menschliche Wirklichkeit beobachten, die in Richtung der Einheit von Gottheit und Menschlichkeit in Christus hindeutet. Der hl. Lukas sieht im Tod und in der Auferstehung Christi die Erlösungstat Gottes und betrachtet das irdische Leben Jesu als die Vollendung der Erlösung. Die johannäische Theologie präsentiert eine tiefe Vision des eschatologischen Charakters des Mysteriums Christi. Die Gottheit des Wortes und des eingeborenen Sohnes des Vaters verleiht seiner irdischen Existenz den letztgültigen Sinn. Mit dem Kommen Christi auf die Welt trat das Wort Gottes in die Geschichte ein und „hat unter uns gewohnt”. Trotz der Unterschiede zeigt das Neue Testament Christus als die Realisierung der menschlichen Existenz des Sohnes Gottes bis zur Auferstehung. In der menschlichen Wirklichkeit Christi erfüllte sich endgültig das Wort Gottes über den Messias, über die Menschheit und die Welt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung des Sohnes Gottes sind drei Hauptmomente von demselben Ereignis, die man in gegenseitiger Abhängigkeit interpretieren muss.

Ks. IRENEUSZ CELARY
Katowice

W POSZUKIWANIU ISTOTY ŚWIĘTA

Słowa kluczowe: święta żydowskie, święta chrześcijańskie, kryzys świętowania, świętowanie Eucharystii, niedziela.

Schlüsselworte: jüdische Feste, christliche Feste, Krise des Feierns, Feier der Eucharistie, Sonntag.

Wprowadzenie

Święta są wyjątkowymi dniami w życiu człowieka, a można nawet powiedzieć, że są wyjątkowym czasem. Stąd też różnorodna jest ich funkcja w rzeczywistości ludzkiej, tym bardziej że tylko człowiek może świętować. Dzieje się tak dlatego, że człowiek myśli, pragnie, odczuwa, kocha, tęskni. H. Plesner rozważając to zagadnienie stwierdza, że człowiek nie tylko żyje własnym życiem, ale także potrafi ustosunkować się do niego, zachować dystans. Możliwości realizacji takiej postawy są różne. Święto ma jednak w tym względzie miejsce uprzywilejowane. Ludzie żyją i dystansują się od życia, pracują i świętują, mają codzienność i święto.¹

Z kolei W. Siebel określa święto jako najwyższą formę identyfikacji członków jakiejś grupy społecznej ze wspólnotą. Zarówno pojedynczy członkowie, jak również ich przewodnik pełnią w nim rolę, które umożliwiają oddanie czci uosobieniu obowiązujących norm i w ten sposób pozwalają doświadczyć wspólnoty.²

J. Pieper, poszukując najgłębszej przyczyny świętowania, rzeczywistego powodu świętowania, odnajduje go w stwierdzeniu, że wszystko, co jest, jest

¹ Por. B. Nadolski, *Pochwała święta*, Poznań 1997, s. 52.

² Por. W. Siebel, *Liturgia als Angebot. Bemerkungen aus soziologischer Sicht*, Berlin 1972, s. 7.

z gruntu dobre, i że dobrze jest być.³ Stąd też ludzka zgoda na wszystko, co odpowiada Bożemu „bardzo dobre”, wypowiedzianemu siódmego dnia stworzenia. Świętując człowiek więc umacnia pozytywną wartość bytu poprzez odpowiedź radości.⁴

Święta obecne są we wszystkich kulturach i we wszystkich religiach. Potrzeba świętowania jest bardzo głęboko zakorzeniona w człowieku. We wszystkich też religiach święto stanowiło i nadal stanowi istotny element kultu.⁵

W wyniku rozwoju techniki, postępującej automatyzacji w dziedzinie usług i w produkcji współczesny człowiek zdaje się mieć coraz więcej czasu. Ulega skróceniu tygodniowy czas pracy, natomiast nieustannie wzrasta czas przeznaczony na odpoczynek. Święto, dotąd tradycyjny dzień odpoczynku, zdaje się tracić swoje dotychczasowe znaczenie, a nawet i sens. Czym święto różni się bowiem dziś od dnia wolnego od pracy, co może ono zaofiarować dzisiejszemu człowiekowi, jak w takiej sytuacji ma zachowywać się chrześcijanin – oto pytania, na które trzeba coraz częściej szukać odpowiedzi.

1. Święta pogańskie

O świętach można powiedzieć, że są stare jak ludzkość. Cykliczny upływ czasu znaczonej przez fazy księżyca i położenie słońca człowiek przeżywał jako dar kosmicznej, pozaziemskiej siły, a następujące po sobie pory roku wiązał z niewidzialnymi bóstwami. Niektóre dni roku zostały wprost odniesione do bóstw, naznaczone przez religijne zachowania i tak stały się dniami innymi od codziennego życia. Jedne okresy traktowano jako czas zbawienia i szczęścia, inne – zagrożenia i nieszczęścia. Rzeczywistość stworzenia dała początek zachowaniom religijnym, wprowadziła w roczny kalendarz ofiary dziękczynne i przebłagalne, procesje, modlitwy, zakaz pracy w ściśle określone dni. Do tak kosmicznie uwarunkowanych świąt należą m.in.: początek nowego roku, święto wiosenne związane z uprawą pól czy też wyprowadzeniem stad na pastwiska, dziękczynne święto zbiorów obchodzone w różnych odmianach. Ten zasadniczy schemat świąt kosmicznych odkrywamy u wszystkich ludów dawnych kultur. Specyficzną grupę stanowiły święta związane z przełomowymi momentami życia ludzkiego. Należą do nich obchody związane z narodzeniem, odłączeniem dziecka od matki, dojrzałością, małżeństwem i śmiercią.

Wydarzenia te związane są ze świątecznymi obchodami, nie należą bowiem jedynie do sfery prywatnego życia jednostki, ale posiadają odniesienie

³ Por. J. Pieper, *Muße und Kult*, München 1961, s. 55.

⁴ Por. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963, s. 50.

⁵ Por. D. Sesbouë, M. Fr. Lacan, *Święta*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufoura, Poznań – Warszawa 1973.

do wspólnoty i dlatego są obchodzone przez całą wspólnotę. Niektóre wyjątkowe wydarzenia historyczne pozostawiły trwały ślad w ludzkiej świadomości: wielkie zwycięstwa lub klęski, zdobycie nowej ziemi, objęcie władzy przez króla. Ich wspomnienie łączone było ze świątecznymi obchodami.⁶

W starożytności nie znano świąt w laickim znaczeniu, a więc bez odniesienia do bóstwa. Pojęcie święta łączyło się zawsze ze „służbą bożą”. Stanowiła ona nawet wtedy element konstytutywny święta, gdy pojęcie świętowania zostało wypaczone i gdy zanikło jego odniesienie do bóstwa. Ten związek był gwarantem święta.⁷ Odprężenie świąteczne pozwalało też człowiekowi zwrócić myśl ku przyszłości, tzn. ku celowi życia, ku ostatecznemu przeznaczeniu. Ów eschatologiczny rys świętowania znaleźć możemy np. w kulcie bogini Demeter czy bożka Dionizosa wyzwolicieła. „Żeby prędkiej dojść do celu musi człowiek przestrzegać pewnych przepisów rytualnych i brać udział w misteriach”.⁸

Tak pojmowane święto ukazywało różnicę między czasem zwykłym a świątecznym. Czas zwykły widziany był jako zubożenie i degradacja czasu prawdziwego, który jest czasem początków.

2. Święta Starego Przymierza

Główne święta Starego Testamentu sięgają swymi korzeniami prastarych świąt związanych z porami roku. Święto Paschy nawiązuje do wiosennego święta nomadów, którzy w określonym dniu składali w ofierze baranka, a jego krwią znaczyli pale namiotów do obrony przed złymi duchami. Łączy się ono także z rolniczym zwyczajem poświęcenia bóstwu pierwszych zbiorów jęczmienia i jedzenia przez siedem dni niekwaszonego chleba do czasu otrzymania nowego kwasu z mąki nowych zbiorów. Pięćdziesiątnica, zwana pierwotnie świętem plonów, początkowo obchodzona była jako święto dziękczynienia za zbiory pszenicy. Święto Namiotów tkwi korzeniami w rolniczym święcie obchodzonym po zakończeniu zbioru winogron.

Dla Narodu Wybranego pierwotne święta związane z porami roku tracą dotychczasowe znaczenie, a zostają połączone z głównymi wydarzeniami historii zbawienia, stają się wspomnieniem decydujących interwencji Boga na rzecz swego ludu. Uległa zmianie nazwa świąt, przez co ich związek z wybawieniem z niewoli został mocniej podkreślony. Doroczne wspomnienie wybawienia z niewoli egipskiej zaczynało się świętem Paschy, przedłużało się w święcie Pięćdziesiątnicy (przypomnienie radosnego momentu zawarcia

⁶ Por. A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, Freiburg 1979, s. 11–13.

⁷ Por. A. Rojewski, *Eucharystia szczytem i źródłem chrześcijańskiego świętowania*, w: *Ewangelizacja i Eucharystia. Program duszpasterski na rok 1992/93*, Katowice 1992, s. 160.

⁸ Zob. K. Kumaniecki, *Historia starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków 1955, s. 93.

Przymierza na Synaju), a zamykało je święto Namiotów przywołujące na pamięć pobyt na pustyni. Z biegiem czasu, a zwłaszcza po niewoli babilońskiej, powstały nowe święta związane z decydującymi momentami późniejszej historii Izraela, zaś szczególną rolę odgrywał w życiu narodu obchodzony co tydzień szabat.⁹ Przestrzeganie szabatu było jednym z najbardziej charakterystycznych znaków wyodrębniających kult i obrzędowość żydowską od otaczających ten naród ludów. Nie mógł tego nie zauważyć nawet najbardziej powierzchowny obserwator pochodzący ze świata pogańskiego.¹⁰ Początek tej praktyki, ciągle niewyjaśniony, sięga czasów sprzed Mojżesza. Sobota starotestamentalnego ludu wybranego miała charakter świątecznego spotkania z Bogiem żywym.¹¹ Zasiadano w ten dzień w rodzinach lub, w niektórych sytuacjach, z całym zgromadzonym ludem, do uczty, do jedzenia i picia „przed Panem”.¹² Czyniono tak, aby pogłębiona została radość ze zbawczych interwencji Boga w dziejach narodu, a także dla uczczenia Przymierza zawartego pod górą Synaj. Obchodząc szabat, chciano mieć udział w świątecznym pokój Boga Stwórcy.

Kodeks Przymierza wskazywał na humanitarną stronę odpoczynku sobotniego, z kolei ustawodawstwo kapłańskie nadało mu inny sens: „swoją pracą człowiek odtwarza działalność Boga Stwórcy, odpoczynkiem zaś dnia siódmego naśladuje on święty odpoczynek Boga”.¹³

Według świadectw proroków od przestrzegania szabatu zależało urzeczywistnienie się obietnic eschatologicznych. Dlatego tak zdecydowanie wzywano do zachowywania wszystkich przepisów szabatu. Tylko Bóg może świętować – mówiono – gdyż tylko On jest szczęśliwy. Sposobem na zbliżenie się do świętości Boga było zatem świętowanie. Życie człowieka należało więc w związku z tym czynić coraz bardziej świętowaniem, gdyż była to zapowiedź zjednoczenia z Bogiem w wieczności.¹⁴

Świętowanie szabatu, corocznych świąt, umacniało naród żydowski w wierności Przymierzemu i scalało go, pozwalając mu przetrwać różne próby i doświadczenia z historii. Na kanwie świętowania i liturgii Starego Przymierza wyrasta chrześcijańska obrzędowość i świętowanie.¹⁵

⁹ Por. A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, s. 14–23.

¹⁰ Por. Ch.H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Kraków 1983, s. 70.

¹¹ Por. D. Sesboue, M. Fr. Lacan, *Święta*, s. 971.

¹² Por. W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte der Ruhe und des Gottesdienstes im ältesten Christentum*, Zürich 1962, s. 11–165.

¹³ Por. C. Spreng, P. Grelot, *Szabat*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 925.

¹⁴ Por. A. Rojewski, *Eucharystia*, s. 161.

¹⁵ Por. W. Rordorf, *Der Sonntag*, s. 190.

3. Święta chrześcijańskie

Pierwsi chrześcijanie pochodzą z Narodu Wybranego, żyją wszystkimi świętami upamiętniającymi zbawcze działanie Boga-Jahwe dla swego ludu. Wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa wypełniło się wszystko, co one zapowiadały: człowiek dostąpił ostatecznego wybawienia z prawdziwej niewoli, jaką jest grzech, w Chrystusie Bóg zawarł nowe i wieczne Przymierze z ludzkością. Wszystkie żydowskie święta znalazły swe wypełnienie w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Chrystus polecił swoim uczniom sprawować pamiętkę swej śmierci i zmartwychwstania: Eucharystia, Pascha Nowego Przymierza, zajmuje teraz miejsce wszystkich dotychczasowych świąt i staje w centrum chrześcijańskiego świętowania. Niedziela z kolei jest dniem świątecznym uczniów Chrystusa i przez dłuższy czas – świętem jedynym. Doroczne święto Paschy zaczyna Kościół obchodzić od II wieku. W późniejszych wiekach powstają dalsze święta chrześcijańskie, ale ich rozwój wychodzi od centrum jakim jest tajemnica paschalna Chrystusa. Rodzą się święta ku czci męczenników, w IV wieku przychodzi święto Bożego Narodzenia, pojawiają się święta maryjne i wspomnienia świętych wyznawców. W ciągu wieków pobożność chrześcijańska wprowadza do kalendarza liturgicznego wiele świąt i uroczystości.

W centrum chrześcijańskiego świętowania stoi sprawowanie Mszy św. Jest tak niezależnie od tego czy święto jest wspomnieniem misterium Chrystusa obchodzonego w pełnej jego treści, czy też obchodzonego w jakimś jego specjalnym aspekcie. Modlitwy dnia świątecznego, śpiewy czy też czytania mogą nawiązywać i nawiązują wiele razy do jednego z aspektów tajemnicy Chrystusa, ale ostatecznie wszystko dopełnia się w sprawowaniu Eucharystii, która zawiera tajemnicę paschalną Chrystusa w całej jej pełni. W dzień świąteczny przychodzi Chrystus do swojej wspólnoty niosąc jej łaskę zbawienia.¹⁶

Święta chrześcijańskie, jak niegdyś święta Starego Przymierza, pozostają w związku z porami roku, ale przede wszystkim pozostają związane z głównymi wydarzeniami z życia Jezusa. Jeśli więc wszystkie święta chrześcijańskie znalazły swe wypełnienie w Chrystusie, to On – twórca każdego święta – jest też czasem świętym (pełnią znaku) i miejscem świętym w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu. Współczesna teologia coraz pełniej dostrzega oba te elementy w Chrystusie.¹⁷

Wraz z rozszerzaniem się chrześcijaństwa niedziela i święta stają się dniami wolnymi od pracy. Prawo do odpoczynku regulowało się najpierw

¹⁶ Por. A. Adam, *Das Kirchenjahr mitfeiern*, s. 28–29.

¹⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 15.

w sposób dość prosty, uwzględniając konieczność zwolnienia z pracy z racji zgromadzeń eucharystycznych. Dokonywało się to przeważnie samorzutnie. Dopiero cesarz Konstantyn ogłosił niedzielę jako urzędowy dzień odpoczynku dla całego społeczeństwa (321 r.).¹⁸

Odnowiona po Vaticanum II liturgia daje wiele możliwości autentycznego przeżywania odpoczynku przez wejście w Boży odpoczynek, przez bycie z innymi, przez pogłębienie wiary. Wiara jest bowiem w znacznym stopniu afirmacją świata, zdaniem się na Boga i zaufaniem Mu, przyjęciem rzeczywistości Królestwa Bożego – nadającej sens życiu człowieka. Chrześcijaństwo traktuje więc odpoczynek jako *actio*, która prowadzi do kreatywności, budowania życia społecznego i twórczości.¹⁹

4. Święto we współczesnym świecie

W święty dzień Pański jesteśmy wezwani do zapomnienia o nas samych, o naszych potrzebach i naszej pracy, naszych przedsięwzięciach i naszych troskach, aby utkwąć wzrok w Bogu, adorować Go w odpoczynku i spokoju; cieszyć się w ciszy Jego obecnością. Postawa ta w społeczeństwach nastawionych na pracę i produkcję jest niewątpliwie bardzo trudna do zastosowania. Widzimy bowiem dzisiaj ludzi, którzy zmuszani są do pracy w niedzielę, którzy mogliby cieszyć się niedzielnym odpoczynkiem, a męczą się przy dodatkowej pracy, by więcej zarobić. Na naszych oczach każdej niedzieli rozgrywają się spektakle, w których wielu trwoni swe siły oddając się nieraz niestosownym zabawom. Oprócz tego, często słyszy się żądania pracodawców wzywających do maksymalnego wykorzystania sprzętu i ludzi, do ciągłej pracy, by tylko sprostać wielkiej konkurencji międzynarodowych rynków.²⁰

Głębokie przeobrażenia we współczesnych społeczeństwach pociągnęły za sobą także zmiany w stylu świętowania, w sposobie przeżywania świąt głęboko zakorzenionych w świadomości religijnej. Zmieniły się warunki akceptowania np. „roku kościelnego”. Zaistniałe w nowej sytuacji „święta” nie mają już nic wspólnego z uroczystościami chrześcijańskimi.²¹ Jeszcze nie tak dawno przeżywaliśmy w Polsce sytuację, w której na miejsce Boga wkroczyło w przeżywaniu „świąt” – państwo i partia, na miejsce chrzcielnicy i ołtarza – ozdobione biurko urzędnika państwowego, na miejsce chrześcijańskiej liturgii – państwowe dyrektywy z wytycznymi programowymi, ustalonymi tekstami,

¹⁸ Por. A. Drózdź, *Dekalog*, cz. 1, Tarnów 1994, s. 128.

¹⁹ Por. B. Nadolski, *Pochwała święta*, s. 55.

²⁰ Por. S. Dianich, *Kościół. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, Częstochowa 2000, s. 51.

²¹ Por. W. Dürrig, *Chrześcijańskie święta*, Kraków 1995, s. 17–18.

pieśniami i przemówieniami, na miejsce wiary w Boga, Chrystusa i Kościoła – wiara w partię i państwo.²² Przyzwyczajano nas do tego, by w miejsce świąt kościelnych świętować m.in. nowe laickie święta: np. zamiast „Wszystkich Świętych” i „Zaduszek” sprawiono „komunalnie” „Święto Zmarłych”, a z tradycyjnych „Zielonych Świątek” powstało proletariackie „Święto Ludowe”. Do dzisiaj dzień św. Andrzeja wielu zna tylko jako młodzieżowe „Andrzejkki”, św. Mikołaja Biskupa – jako dziecięce „Mikołajki”, zaś św. Barbary Dziewicy – jako czysto robotniczą „Barbórkę”.²³ Odarte z poczucia „sacrum” społeczeństwo polskie podatne jest również i dzisiaj (po roku 1989) na nowe formy świętowania, lansowane przez środowiska liberalno-ateistyczne. Podobną sytuację przeżywają także inne państwa postkomunistyczne. Święto przeżywa dziś w wielu społeczeństwach kryzys, ale człowiek nadal odczuwa jego potrzebę. W świecie opanowanym przez użyteczność, w którym człowiek widziany jest jedynie w odniesieniu do produkcji, rodzi się sprzeciw wobec tego stanu rzeczy. Kontestowana bywa koncepcja święta rozumianego jedynie jako odpoczynek i odzyskanie sił po pracy. Święto winno wyzbyć się służebnej funkcji wobec świata pracy i rozrywki. Ma ono być dniem człowieka, znakiem jego oryginalności, panowania nad rzeczami materialnymi.

5. Obchodzić święto

Obchód święta łączy się nierozzerwalnie z kultem: można więc pytać o sens i znaczenie święta, wychodząc od kultu i od ofiary, która stoi w jego centrum. W religii chrześcijańskiej kult i ofiara przywołują na myśl kult duchowy i Eucharystię. Prawdziwy kult nie oznacza więc w pierwszym rzędzie sprawowanych rytów, lecz są one wyrazem kultu wewnętrznego, któremu towarzyszy wiara. W każdej bowiem Eucharystii obecny jest Chrystus (por. KL 7), a Jego świętość „jest [...] identyczna ze świętością Boga, Jego Świętego Ojca (por. J 17,11): jest to ta sama potęga duchowa, te same jej cudowne przejawy, ta sama tajemnicza głębia. Sprawia, że Jezus miłuje swoich uczniów aż do dzielenia się z nimi chwałą otrzymana od Ojca i aż do oddania za nich własnego życia”.²⁴ Na tej podstawie można powiedzieć, że świętowanie jest świadomym czynem człowieka wierzącego, związanego z Chrystusem aktem wiary (por. J 6,35-40). Chrześcijanin nie ogranicza kultu Boga jedynie do niedzieli, ale odnosi do Boga całą swoją codzienność, święto niejako wchodzi więc w jego codzienność, w życie pełne problemów i zmagañ. Świętowanie przeto

²² Por. A. Zwoliński, *Komunizm jako pseudoreligia*, Kraków 1996, s. 132.

²³ Por. K. Górski, *Pospolitanie świętości*, *Królowa Apostołów* 4 (1996), s. 18–19.

²⁴ Por. J. M. Fraine, *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 976.

nie wrywa człowieka z jego ludzkiej działalności i zobowiązań. Święto staje się jedynie pełniejszym przeżywaniem swego życia.²⁵ Przy takim spojrzeniu na życie chrześcijańskie święto nie staje się jedynie momentem ucieczki, w którym człowiek pragnie zapomnieć o trudach życia, zmęczeniu pracą, smutku i lęku przed własną egzystencją. Pomiędzy świętem i codziennością musi istnieć ściśle odniesienie, gdyż jaki sens miałyby np. głoszenie słowa Bożego mającego przemieniać nasze życie i odmawianie modlitw z wezwaniami odnoszącymi się do codzienności. W ten sposób święto kieruje wezwaniem i posłannictwo do każdego uczestnika obchodu liturgicznego. Związek z życiem codziennym nie przesłania jednak faktu, że czas świąteczny wraz ze swą liturgią jest w pewnym sensie zerwaniem z codziennością. Człowiek staje wobec tajemnicy Boga przekraczającej przestrzeń i czas, nasza ludzka historia dosięga historii zbawienia, teraźniejszość wchodzi niejako w wielkie dzieła Boga i dotyka Chrystusa już uwielbionego. Stąd ponad pracą i problemami codzienności pojawia się radość tak charakterystyczna dla święta.²⁶

W centrum obchodu chrześcijańskiego święta stoi Eucharystia i przez jej sprawowanie każde święto staje się świętem zmartwychwstania. Święto bez Mszy św. jako uobecniającej pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nie ma w chrześcijaństwie żadnego sensu. W sprawowanej Eucharystii święto zmartwychwstania jest obecnie przeżywane jako obchodzenie pamiątki śmierci Jezusa i dlatego obchodząc święto nie uciekamy od ziemskich cierpień i wszystkich problemów ludzkich. Święto zawiera więc w sobie krzyż jako zapowiedź przyszłego zmartwychwstania. Świętując zmartwychwstanie Chrystusa przeżywamy je też jako zapowiedź powszechnego zmartwychwstania i już dziś wchodzimy niejako w rzeczywistość czasów ostatecznych.²⁷ Święto chrześcijańskie w konsekwencji nie jest żadnym luksusem w życiu człowieka. Stanowi realną okazję, lepiej, sytuację ustalenia i odbudowy relacji z czasem, z historią i wiecznością.

6. Świętowanie niedzieli

Zmartwychwstanie Jezusa jest pierwotnym faktem, na którym opiera się chrześcijańska wiara (por. 1Kor 15,14). Misterium to wspomina Kościół nie tylko raz w roku podczas uroczystej liturgii Wigilii Wielkanocnej, ale także w każdą niedzielę (por. KKK 1166). Jej świętowanie skupia się bowiem wokół niezbywalnego związku tego dnia ze zmartwychwstaniem Chrystusa upamięt-

²⁵ Por. A. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 70–71.

²⁶ Por. T. Zieliński, *Historia kultury antycznej*, t. 1, Warszawa – Kraków 1922, s. 31.

²⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgia*, t. 1, Poznań 1989, s. 21.

nianym w sprawowaniu Eucharystii.²⁸ Niedziela jest dniem nie tyle dla Pana, lecz przede wszystkim dniem Pana, jest też dla chrześcijan „najstarszym i pierwszym dniem świątecznym” (por. KL 106).

„Dzisiaj jednak – jak mówi Jan Paweł II – nawet w krajach, w których świąteczny charakter tego dnia jest zagwarantowany ustawowo, ewolucja sytuacji społeczno-ekonomicznej doprowadziła w wielu przypadkach do głębokich przemian w zachowaniach zbiorowych i w konsekwencji także w samym charakterze niedzieli.”²⁹ Problemy te stawiają Kościół wobec nowych wyzwań duszpasterskich, które każą nam na nowo zwrócić uwagę na sens niedzieli i na chrześcijańskie motywy jej przeżywania.

I Synod Diecezji Katowickiej pisząc o wspólnym obchodzeniu święta, zwłaszcza niedzielnej Mszy św., podkreśla dobitnie, że więź łącząca uczestników świętej liturgii powinna ujawnić się w życiu wiernych: „Katolik nie może zapominać o wspólnotcie, z którą razem sprawuje Eucharystię i za którą jest współodpowiedzialny. W jej kręgu powinien dać świadectwo Chrystusowi całym swoim życiem ukształtowanym przez wiarę, nadzieję i miłość, które swą siłę czerpią z najświętszej ofiary. Szczególne znaczenie dla tego świadectwa ma pomoc świadczona braciom potrzebującym, w których wierni znajdują samego Chrystusa.”³⁰ Synod katowicki, dostrzegając zobowiązujący wymiar świętowania niedzieli, podkreśla, iż wyraża się w nim zobowiązanie do zachowania godności ludzkiej, a przez to wierność Bożym przykazaniom i wystrzeżenie się grzechów ciężkich. Musi się to ujawnić w życiu wiernych. Dzień ten ma być szczególną okazją do świadczenia pomocy bliźnim. Ma zobowiązywać do dawania świadectwa Chrystusowi życiem. Synod stwierdza też, że „cała wspólnota powinna starać się o podtrzymanie i rozwijanie zwyczaju świątecznego zarówno w Kościele jak i w domach rodzinnych”.³¹ „Każda niedziela – jak postanawia Synod Archidiecezji Warszawskiej – będąc przypomnieniem zmartwychwstania Chrystusa i oczekiwaniem jego przyjścia, powinna stać się w życiu miejscowej wspólnoty pierwszorzędnym dniem świętym, wyrazem żywotności chrześcijaństwa wobec tendencji laicyzacji.”³² Szczególnym miejscem przeżywania dzieła odkupienia przez wierzących podczas świątecznej celebracji winna być wspólnota rodzinna w domach rodzinnych, co pozwoli tej najmniejszej wspólnotcie, jaką jest rodzina, żyć prawdziwie po chrześcijańsku.³³

²⁸ Zob. W. Nowak, *Świętowanie niedzieli w świetle wymogów nowego katechizmu Kościoła Katolickiego*, Olsztyn 1995, s. 52.

²⁹ Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini” – o świętowaniu niedzieli*, Tarnów 1998, s. 9.

³⁰ *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim*. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej, Katowice – Rzym 1976, V, 1.1.4.

³¹ *Ibidem*, V, 1.2.7.

³² III Synod Archidiecezji Warszawskiej 1975, p. 56, s. 132.

³³ Por. J. Plewnia, *Rok liturgiczny w świetle uchwał I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice 1985, s. 13.

„Niestety – jak mówi Jan Paweł II – gdy niedziela zatracza pierwotny sens i staje się jedynie «zakończeniem tygodnia», zdarza się czasem, że horyzont człowieka stał się tak ciasny, że nie pozwala mu dojrzeć «nieba». Nawet odświętnie ubrany człowiek nie potrafi już świętować”.³⁴

7. Zakończenie

Święta są celebracją misterium zbawienia.³⁵ Kościół, przypomina Konstytucja o liturgii: „Z biegiem roku [...] odsłania całe misterium Chrystusa [...]. W ten sposób obchodząc misteria Odkupienia, Kościół otwiera całe bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia”. (KL 102). To zbawcze dzieło jest tym istotnym momentem, które Kościół kontempluje również świętując uroczystości, święta, wspomnienia ku czci Najświętszej Maryi Panny, czy też ku czci męczenników i świętych (por. KL 103,104, 105). Konstytucja zaleca świętowanie wszystkich pór dnia i nocy, proponując, by duszpasterze starali się w niedziele i uroczyste święta odprawiać w kościołach z udziałem wiernych główne godziny, zwłaszcza nieszpory (por. KL 100). Kościół więc w obecnej dobie powszechnej laicyzacji życia wskazuje z całą mocą soborowych dokumentów na niezastąpione miejsce świętowania, jak też sprawowania liturgii jako źródła chrześcijańskiego życia i jego odnowy. Z punktu widzenia duszpasterskiego jest to pierwszorzędne zadanie, które stoi dziś przed każdym duszpasterzem, a zarazem jest tu zawarta wskazówka, gdzie szukać zaradzenia temu wszystkiemu, co przyniosła laicyzacja świętowania i laicka obrzędowość, tak intensywnie wprowadzana w życie dzisiejszej rzeczywistości.

ZUSAMMENFASSUNG

Ist das Schreiben über das Feiern nicht ein Missverständnis? Das immer neu erwartete Fest ist eine Wirklichkeit, die erlebt, durchlebt und erfahren werden will. Das Feiern der Feste wurde in der letzten Zeit Gegenstand der Diskussion, zahlreicher Äußerungen und wissenschaftlicher Theorien. Die klassischen Feste hatten immer einen sakralen Charakter. Sie waren mit der erneuernden Tätigkeit einer Gottheit verbunden und im Christentum waren sie eine Anamnese der Erlösungstat Christi. Heute gibt es immer mehr Feste mit dem Charakter des *Profanum*, was die Schlussfolgerung über die Säkularisierung des Festes nahe legt. Der folgende Artikel versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, wie die antiken Menschen über das Feiern der Feste dachten, was die Bibel darüber berichtet und was das Wesen des christlichen Feierns ist. Es wird auch die Frage behandelt, wie heute das Fest erlebt und gelebt werden kann.

³⁴ Jan Paweł II, *List apostolski „Dies Domini”*, s. 9.

³⁵ Zob. B. Nadolski, *Pochwała święta*, s. 66.

CLEMENS BREUER
Universität Augsburg

DIE TYRANNENTÖTUNG ALS SOZIALETHISCHES UND MORALTHEOLOGISCHES PROBLEM

(Zabicie tyrana jako problem socjalno-etyczny i teologiczno-moralny)

Słowa kluczowe: tyran, mord tyrana, zabicie tyrana, teologia moralna, Stowarzyszenie Göresa, *ultima ratio*, sprzeciw.

Schlüsselworte: Tyrann, Tyrannenmord, Tyrannentötung, Moraltheologie, Görres-Gesellschaft, *ultima ratio*, Attentatversuch, Widerstand.

Die Frage nach der moralischen Rechtfertigung der Tyrannentötung ist so alt wie die Menschheit selbst, doch hat sie seit dem Terroranschlag auf das World Trade Center am 11. September 2001 eine neue Aktualität erhalten, zumal der gegenwärtige Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, George W. Bush, die Aussage machte, dass er den mutmaßlichen Drahtzieher des Anschlags, Osama Bin Ladin, tot oder lebendig haben wolle. Wenngleich die hier zu behandelnde Thematik in der Literatur fast ausschließlich unter der Bezeichnung „Tyrannenmord“ abgehandelt wird, soll nachfolgend die Bezeichnung „Tyrannentötung,“ verwendet werden. Eine Verharmlosung der Thematik – in Richtung einer moralischen Unbedenklichkeitserklärung – soll damit in keiner Weise Vorschub geleistet werden. Vielmehr soll damit ausgedrückt werden, dass die moralische Problematik primär nicht im „Morden“ liegt. Ein „Mord“ kann niemals ein moralisch legitimes Mittel sein. Der „Mord“ bezeichnet definitionsgemäß die „Tötung eines oder mehrerer Menschen aus niedrigen Beweggründen“ (ein bestialischer, feiger, grausamer, heimtückischer, politischer Mord),¹ wobei die niedrigen Beweggründe dann vorliegen, wenn diese nach allgemeiner sittlicher Anschauung verachtenswert sind und auf der tiefsten Stufe, wie z. B. krasse Eigensucht stehen.² Zum Einen läge

¹ Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 27: *Deutsches Wörterbuch II*, Mannheim 191995, S. 2304.

² Vgl. Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 15, Mannheim 181991, S. 101.

ein „Mord“ immer dann vor, wenn „die Ermordung eines Herrschers durch einen privaten einzelnen auf eigene Verantwortung oder auf Veranlassung einer parteipolitischen Minderheit hin“³ erfolgen würde. Zum Anderen läge ein „Mord“ immer dann vor, wenn es sich um die Tötung eines nicht durch Gewaltmissbrauch zum Usurpator gewordenen legitimen Herrschers handelt, sowie um einen Usurpator, dessen Gewalt Rechtsgewalt geworden ist und nicht missbraucht wird.⁴

Die moralische Problematik des „Umbringens“ eines Tyrannen liegt in erster Linie in „der Tötung“ eines Menschen (Totschlag) im umfassenden Sinne, für die „das Gericht im Unterschied zum Mord keine niedrigen Beweggründe geltend macht“ und eine – im Vergleich zum Mord – mildere Strafe vorsieht.⁵ Eine Deckungsgleichheit in moralischer Hinsicht von „Morden“ und „Töten“ bei der hier zu behandelten Thematik bestände nur, wenn das „Umbringen“ eines Tyrannen in jedem Fall immer eine moralisch verwerfliche Tat darstellen würde. Die Geschichte lehrt uns jedoch, dass das „Umbringen“ eines Tyrannen differenzierter zu betrachten ist, da es keineswegs zwangsläufig den klassischen Kriterien eines Mordes entspricht. In einem Interview antwortete der Erzbischof von Köln, Joachim Kardinal Meisner, auf die Frage, ob es erlaubt sei, den Terrorchef Osama Bin Laden zu töten: „Das ist die Frage, die sich auch die Helden des 20. Juli 1944 stellten: Darf man Hitler umbringen? Was wäre uns bloß erspart geblieben, wenn dieses Attentat erfolgreich gewesen wäre! Es geht um die Frage: Muss ich die Menschheit vor so einem Unmenschen bewahren, der nur Tod, Hass und Verderben bringt? Aus meiner Sicht wäre es das Beste, Osama Bin Ladens habhaft zu werden und ihn anzuklagen. Aber wenn das nicht möglich ist, bleibt der Tyrannenmord die letzte Möglichkeit. Und dass das möglich ist, zeigt die Geschichte“.⁶ Wenn wir die Geschichte – bis in die Gegenwart hinein – bezüglich Verschwörungen im Allgemeinen und Tyrannentötung im Speziellen betrachten, so ergibt sich ein schillerndes Bild, das von Tyrannenstürzen zur Rettung der Freiheit bis zu Staatsstreichern zur Errichtung willkürlicher Herrschaft reicht. Gleichwohl hat die Geschichte ein ehrenvolles Gedächtnis all jenen bewahrt, deren Taten auf die Tötung eines Tyrannen zielte und die ihre Niederlage, wie die ihrer Idee der Freiheit mit dem eigenen Tod bezahlt haben. „Vermochte auch die Ermordung Caesars das imperiale Rom nicht zu verhindern, den Verschwörern ist die Reinheit ihrer republikanischen Gesinnung nie abgesprochen worden.

³ Vgl. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftskritik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Berlin 1984, S. 801.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 28: *Deutsches Wörterbuch III*, Mannheim 1995, S. 3416.

⁶ *Interview mit dem Kölner Erzbischof, Joachim Kardinal Meisner*, Bunte (15.11.01), S. 48.

Mochte der aufgeklärte Adel im feudalistischen Rußland auch nur das Fanal einer freieren Gesellschaft setzen, ihre Vision ist in der nachfolgenden Geschichte des Landes nicht dem Vergessen anheimgefallen, vielmehr in gewandelter Form politische Realität geworden – wenn auch erneut bis zum Mißbrauch der Macht. Und mochten die Verschwörer des 20. Juli 1944 auch in ihrem Widerstand nicht bis zur Beseitigung des Diktators gelangen, ihr Kampf und Sterben wiesen doch voraus auf ein anderes, demokratisches Deutschland”.⁷

Anhand der Aufzählung positiver *Wirkungen* der Tyrannentötung wird deutlich, dass die *moralische Beurteilung* damit noch keineswegs geklärt ist, da jeder einzelne Fall sehr facettenreich erscheint und sich einer leichtfertigen Entscheidung in der einen oder anderen Richtung entzieht. Eine endgültige Entscheidung ist beispielsweise in den jüdischen als auch christlichen Überlieferungen nicht zu finden, zumal ihnen ein normativer Allgemeinbegriff zum Widerstandsrecht fremd ist.⁸

Es erscheint auffällig zu sein, dass die Tyrannentötung im Laufe der Jahrhunderte zwar häufig geschichtlich thematisiert, jedoch eine umfassende systematische Abhandlung bislang nicht geleistet worden ist. Besonders die letzten Jahrzehnte zeugen von einer auffälligen literarischen „Enthaltbarkeit“ bezüglich dieses Themas. In Lexika wird die Tyrannentötung (der Tyrannemord) überwiegend nicht als eigenständiger Artikel aufgeführt, sondern er erscheint vorwiegend im Zusammenhang mit dem Widerstandsrecht. Dies ist insofern folgerichtig, wenn wir bedenken, dass die klassische Lehre vom Widerstandsrecht in der Antike am Problem der Tyrannentötung entwickelt worden ist.⁹ Gleichzeitig wird damit nicht selten die Thematik der Tyrannentötung nur am Rande gestreift und eine moralische Beurteilung vernachlässigt oder sie wird gänzlich unterlassen.

Nachfolgend sollen zunächst einige biblische Aussagen vorgestellt werden, woran sich ein grober Überblick über die Beurteilung der Tyrannentötung in der Geschichte und eine moraltheologische Beurteilung anschließen. Im Weiteren wird der Attentatversuch vom 20. Juli 1944 auf Adolf Hitler skizziert und die Frage nach seiner moraltheologischen Rechtfertigung erörtert.

⁷ U. Schultz, *Die Verschwörung – der Griff nach der ganzen Macht*, in: Ders. (Hg.), *Große Verschwörungen. Staatsstreich und Tyrannensturz von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1998, S. 8.

⁸ Vgl. W. Lienemann, *Widerstandsrecht*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, Bd. 4, Göttingen³1996, Sp. 1281.

⁹ Vgl. A. Kaufmann, *Widerstandsrecht*, in: ebd., Sp. 1278.

Der biblische Befund

In der Hl. Schrift finden wir keine systematischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht im Allgemeinen, noch zur Tyrannentötung im Besonderen. Wir können lediglich zahlreiche „Verhaltensregeln“ von Juden und Christen gegenüber der staatlichen Obrigkeit ausfindig machen, wobei die theokratische Sichtweise der Staatsgewalt hervorsticht. Während dem Volk Israel zunächst die Institution eines eigenen Königtums fremd war, da allein Gott der König ist, wurde das Königtum schließlich in einer sichtbaren Gestalt – aufgrund des Abfalls des Volkes von Gott – eingeführt: „Samuel mißfiel es, daß sie sagten: Gib uns einen König, der uns regieren soll. Samuel betete deshalb zum Herrn, und der Herr sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein“.¹⁰ Der daraufhin eingesetzte König galt als Stellvertreter Gottes auf Erden, weswegen ihm Gehorsam zu schulden war. Wer sich dem König widersetzte, widersetzte sich dem himmlischen König.¹¹ Gleichwohl ist dem König der Gehorsam zu verweigern, wenn dieser das Volk zum Abfall von Gott zwingt. Der Aufstand des Mattatias gibt hierfür ein Beispiel: „Da kamen die Beamten, die vom König den Auftrag hatten, die Einwohner zum Abfall von Gott zu zwingen, in die Stadt Modein, um die Opfer durchzuführen. [...] Mattatias aber antwortete mit lauter Stimme: Auch wenn alle Völker im Reich des Königs ihm gehorchen und jedes von der Religion seiner Väter abfällt und sich für seine Anordnungen entscheidet – ich, meine Söhne und meine Verwandten bleiben beim Bund unserer Väter. Der Himmel bewahre uns davor, das Gesetz und seine Vorschriften zu verlassen. Wir gehorchen den Befehlen des Königs nicht, und wir weichen weder nach rechts noch nach links von unserer Religion ab“.¹²

Wenngleich wir aus der Richterzeit den Bericht von der Befreiung Israels durch Ehud haben, der den Moabiter-König Eglon mit einem Dolch umbringt,¹³ so wird dieser Vorgang kaum als Tötung eines Tyrannen im üblichen Sinne bewertet werden können, sondern eher als kriegerische Tat. Häufig finden wir im Alten Testament gottgewollt verstandene Aufstände gegen die Unterdrücker des jüdischen Volkes, da diese ihren Glauben gefährden. In extremer Art und Weise haben die Zeloten den politischen Aufstand als notwendige Form der Herbeiführung des messianischen Reiches verstanden. Durch folgende Merkmale zeichneten sich die Zeloten aus:¹⁴

¹⁰ 1 Sam 8, 6-7.

¹¹ Vgl. 2 Chr 13, 8.12.

¹² 1 Makk 2, 15.19-22.

¹³ Vgl. Ri 3, 12-30.

¹⁴ Vgl. M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden/ Köln 21976.

- eine theozentrisch begründete Ablehnung des Herrscher- und Kaiser-Kultes;
- die Verweigerung der Steuerzahlung als Abfall von Gott;
- revolutionäre Herbeiführung der Gottesherrschaft durch einen „Heiligen Krieg“;
- Agitation für einen Aufstand gegen Rom;
- Aufhebung von Zinsknechtschaft, Großgrundbesitz und Sklaverei;
- ein Messianismus, der einen kriegerischen, endzeitlichen König aus dem Geschlecht Davids erwartete.

Für das Alte Testament bleibt abschließend festzuhalten, dass wir nur in einer sehr eingeschränkten Art und Weise die Tyrannentötung als „ultima ratio“ ausfindig machen können. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass zahlreiche gewaltsame Beseitigungen von Staatsoberhäuptern als kriegerische Taten gedeutet werden müssen.¹⁵

Im Neuen Testament wird erkennbar, dass Jesus kein politischer Revolutionär ist, da er durch seinen Opfertod am Kreuz dem politischen Messianismus der Zeloten eine eindeutige Absage erteilt.¹⁶ In der Bergpredigt haben wir das Ideal des freiwilligen Gewaltverzichts vor uns, doch dürfen die Ausführungen Jesu nicht als normsetzende Regelungen verstanden werden, sondern als prophetische Predigten.¹⁷ Die grundsätzliche Haltung Jesu gegenüber der staatlichen Obrigkeit ist sowohl staatsbejahend als auch staatskritisch und er kennt durchaus einen sittlich legitimen Widerstand gegen eine ungerechte staatliche Gewalt. In Anlehnung an die Worte Jesu „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“, wird erkennbar, dass jedem Herrscher dasjenige zu verweigern ist, was Gottes ist, ohne dass die „säkularen“ legitimen Forderungen der staatlichen Obrigkeit abzulehnen wären. Paulus schärft den Christen ein, dass alle Gewalt von Gott stammt und somit Ungehorsam und Auflehnung gegen die Träger der öffentlichen Gewalt als Ungehorsam und Auflehnung gegen Gott zu verstehen sind (Röm 13, 1-7).

Für das Neue Testament kann abschließend festgehalten werden, dass sich keine Stelle finden lässt, die zugunsten der Tyrannentötung ausgelegt werden könnte. Wenngleich die Bergpredigt sicherlich fehlinterpretiert würde, wenn man sich auf sie beriefe, um einem Pazifismus anzuhängen, so steht doch eindeutig fest, dass es für die Tyrannentötung keine Anhaltspunkte gibt,

¹⁵ Vgl. B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Regensburg 1958, S. 171.

¹⁶ Vgl. Mt 20,19; Mk 10,33; Lk 18,32.

¹⁷ Vgl. W. Beilner, *Der Christ im Staat und gegenüber dem Staat nach den neutestamentlichen Texten*, in: Ders., *Der Christ in Staat und Gesellschaft oder die Fleischtöpfe Israels*, Graz u. a. 1982, S. 16.

die diesen für einen Christen als moralisch erlaubte Tat erscheinen lassen könnten. Das Verbot des Tötens erhält im Neuen Testament gegenüber dem Alten Testament vielmehr eine neue vertiefte Bedeutung, da es zur christlichen Lehre gehört, dass Gott auch das Böse zulässt und dass er den Sünder zum Heil zurückführen will.¹⁸

Die Beurteilung der Tyrannentötung im Laufe der Jahrhunderte

Im ursprünglichen Sinne nannten die Griechen einen Tyrannen jenen Alleinherrscher des 7. und 6. Jh. v. Chr., der mit Hilfe der Bauern und Handwerker dem Adel in der Polis die Macht entrissen hat. Erst im 4. Jh. v. Chr. wuchs dem Begriff des Tyrannen eine eindeutig negative Bedeutung zu, da nun der Usurpator gemeint war.¹⁹

In der außerchristlichen Antike ist die Tyrannentötung häufig verübt und moralisch für rechtmäßig erklärt worden. Beispielsweise wurde auf dem Staatsmarkt von Athen 477/6 v. Chr. eine von den Bildhauern Kritios und Nesiotes geschaffene Bronzegruppe aufgestellt, die an die Tötung des Tyrannen Hipparch durch das Freundespaar Harmodios und Aristogeiton erinnern sollte. Das Denkmal galt als Wahrzeichen der athenischen Demokratie. Es veranschaulicht mit Hilfe künstlerisch stilisierter körpersprachlicher Ausdrucksmittel ein auf dem Gleichheitsprinzip beruhendes gemeinschaftliches Handeln unter Wahrung der Autonomie des Einzelnen. Erst im 19. Jahrhundert wurde die Bronzegruppe wiederentdeckt und im 20. Jahrhundert von den Nationalsozialisten und Kommunisten in der Sowjetunion rezipiert und ihren Interessen unterworfen.²⁰

In der griechischen Antike ließ man zeitweise die Bürger einen Eid auf die Demokratie schwören, der folgenden Wortlaut trägt: „Den Tod will ich durch Wort und Tat und Stimmstein und mit eigener Hand, wenn ich dazu in der Lage bin, dem bereiten, der die Demokratie in Athen stürzt und dem, der ferner noch ein Amt bekleidet, während die Demokratie gestürzt ist und den, der sich zum Tyrannen aufschwingt oder dem Tyrannen zur Macht mitverhilft. Und wenn ein anderer die Tötung ausführt, werde ich ihn Göttern und Dämonen gegenüber für gerechtfertigt halten als einen, der den Staatsfeind der Athener getötet hat und die ganze Habe des Getöteten will ich verkaufen und die Hälfte des Erlöses dem, der ihn getötet hat, auszahlen und ihm nichts vorent-

¹⁸ Vgl. J. Spörl, *Gedanken zum Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter*, in: B. Pfisterl/G. Hildmann (Hg.): *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt*, Berlin 1956, S. 14.

¹⁹ Vgl. H. Brack, *Tyrannenmord*, in: *Staatslexikon*, Bd. 7, Freiburg/Br. 1962, Sp. 1101.

²⁰ Vgl. B. Fehr, *Die Tyrannentöter oder: Kann man der Demokratie ein Denkmal setzen*, Frankfurt/M. 1984.

halten.²¹ Bei Aristoteles ist die moralische Unbedenklichkeit der Tyrannentötung eindeutig ausgesprochen²² und bei Cicero gleicht der Tyrann abgestorbenen Gliedern, die früher oder später dem ganzen Volkskörper zum Verhängnis werden, weswegen die Beseitigung der Ursache für das Volk lebensnotwendig erscheint.²³

Bei Tertullian wird nicht nur die Tyrannentötung strikt ausgeschlossen, sondern auch jegliche Gewaltanwendung gegenüber der staatlichen Obrigkeit.²⁴ Vergleichbare Aussagen finden sich bei Cyprian, da er davon ausgeht, dass Gott selbst nach dem Rechten sehen wird.²⁵ Bei Origenes finden wir eine Auslegung von Röm 13, 1-2, die in der bisherigen christlichen Tradition steht: „Jedermann sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes“.²⁶

In seiner Schrift „Gegen Kelsos“ spricht Origenes jedoch auch von der Erlaubtheit der Tyrannentötung: „Würden nicht diejenigen sittlich gut handeln, die ‘heimliche Verbindungen schließen würden’, um einen Tyrannen, der die Herrschaft im Staate widerrechtlich an sich gerissen hat, zu beseitigen? Ebenso ‘schließen’ nun auch die Christen, da der Teufel, wie er bei ihnen heißt, und die Lüge die Herrschaft hat, ‘Verbindungen’, die vom Teufel verboten sind, gegen den Teufel und zum Heil und Schutz anderer, die sie vielleicht zum Abfall von dem gleichen skythischen und tyrannischen Gesetze bewegen können“.²⁷ Damit hält Origenes die Tyrannentötung gegebenenfalls für eine erlaubte Handlung.

²¹ Vgl. H. Friedel, *Der Tyrannenmord in Gesetzgebung und Volksmeinung der Griechen*, Stuttgart 1937, S. 41–42.

²² Vgl. Aristoteles, *Politica* V, 5-6 [Aristoteles, *Werke in dt. Übersetzung* (hg. von H. Flashar), Bd. 9: *Politik*, Teil III, Darmstadt, S. 58–64].

²³ Vgl. Cicero, *De officiis*, III, 4, 19; 6, 32. „Mit Tyrannen nämlich haben wir keine Gesellschaft, vielmehr schärfste Trennung, und es ist nicht gegen die Natur, den zu berauben, sofern du kannst, den zu töten ehrenhaft ist; und dies ganze verderbenbringende und gottlose Geschlecht muß aus der Gesellschaft der Menschen ausgeschlossen werden. Denn wie manche Glieder amputiert werden, wenn sie selber das Blut und gleichsam den Lebensodem verlieren und den übrigen Teilen des Körpers schaden, so ist diese Vertiertheit in Menschengestalt und diese Ungeheuerlichkeit einer Bestie aus der gemeinsamen Menschlichkeit des Körpers, wenn ich mich so ausdrücken darf, auszuschneiden“. (Marcus Tullius Cicero, *De officiis libros III/ Vom rechten Handeln*. Lateinisch/ deutsch; übersetzt von K. Büchner, Zürich 1964, S. 243).

²⁴ Vgl. Tertullian, *Apologeticum*, 37, 5. „Gibt es einen Krieg, für welchen wir, wenn auch ungleich in bezug auf militärische Macht, nicht bereit wären, wir, die wir uns so gern töten lassen, wenn es nicht bei dieser unserer Lehre eher erlaubt wäre, sich töten zu lassen, als selbst zu töten?“ (BKV, Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt; II. Band, Kempten 1915, S. 138).

²⁵ Cyprian, *Ad Demetrianum*, 17 (CSEL III/A 362).

²⁶ Origenes, *Contra Celsum* VIII, 65 (zit. nach: Origenes, *Gegen Kelsos*; ins Deutsche übersetzt von P. Koetschau, München 1986, S. 185).

²⁷ Origenes, *Contra Celsum* I, 1 (zit. nach: ebd., S. 19–20).

Als Resümee kann festgehalten werden, dass die frühe christliche Apologetik sich mit einer gewissen Zurückhaltung die positive Bewertung der Tyrannentötung in der Antike zunutze macht, ohne für sich selbst eine solche „ultima ratio“ in Erwägung zu ziehen, oder anders ausgedrückt: „Man scheut vor der letzten Konsequenz zurück, hält aber an der aus der Antike überkommenen Legitimität des Tyrannenmordes fest“.²⁸

Im 12. Jahrhundert ist es der englische Philosoph Johannes von Salisbury, der den Begriff der Tyrannentötung im Spannungsfeld von Königtum und Kirche verwendet. Der weltliche Herrscher ist Diener der Priester und hat den kanonisierten göttlichen Gesetzen zu gehorchen. Befolgt er die göttlichen Gesetze nicht, so liegt eine Form der Tyrannis vor. Gleichwohl können wir widersprüchliche Aussagen von Johannes in Bezug auf die Tyrannentötung finden. Während er einerseits das öffentliche Töten eines Tyrannen als statthaft und rühmlich bezeichnet (*aequum et iustum*), haben wir ebenfalls schriftliche Belege, in denen er dafür plädiert, dass es das beste und wirksamste Mittel sei, einen ungerechten Herrscher zu entledigen, unbefleckte Hände zum Gebet zu Gott zu erheben.²⁹

Thomas von Aquin knüpft an die bereits in der Antike vorzufindende Unterscheidung eines legitimen Herrschers (Tyrann durch Ausübung) und eines Usurpators (Tyrann ohne Titel) an. Während gegen den legitimen Herrscher nur mit gesetzlichen Mitteln angegangen werden darf, ist es erlaubt, den Usurpator mit allen Mitteln zu bekämpfen und gegebenenfalls zu töten. Indem Thomas den Tyrannen dadurch charakterisiert, dass dieser von der Sorge um das Gemeinwohl abweicht und nur seinen persönlichen Vorteil sucht, mahnt er, einen Tyrannen, der nicht allzu streng ist, besser eine Zeit lang zu erdulden, als sich durch Unternehmungen gegen ihn in zahlreiche Gefahren zu verstricken: Bisweilen kommt es auch vor, dass – sobald das Volk mit jemandes Hilfe den Tyrannen vertrieben hat – jener nach Erlangung der Macht sich selbst die Gewaltherrschaft anmaßt. Aus Furcht, von einem das zu erleiden, was er selbst einem anderen angetan hat, unterdrückt er die Untergebenen mit noch schlimmerer Knechtschaft. So pflegt er nämlich bei einer Tyrannis einzutreten, dass die folgende schlimmer wird als die vorherige. Während der Tyrann von den vorangegangenen Bedrückungen nicht ablässt, denkt er sich selbst aus der Bosheit seines Herzens noch neue hinzu.³⁰

²⁸ Vgl. S. Heid, *Der Umgang der frühen Kirche mit Tyrannenmord*, Die Neue Ordnung 56 (2002) 129; vgl. auch ebd., S. 127.

²⁹ Vgl. A. J. Duggan, *Johannes von Salisbury*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 17, Berlin u. a. 1988, S. 154.

³⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De regimine principum*, I, 6 [dt. Text vgl. Thomas von Aquin, *Über die Herrschaft der Fürsten* (Übersetzung von F. Schreyvogel), Stuttgart 1981, S. 22–23].

Thomas weist jedoch nicht nur aufgrund der großen Wahrscheinlichkeit des Eintretens negativer Folgen die Tyrannentötung für sittlich nicht gerechtfertigt zurück, sondern er missbilligt diese auch im Grundsätzlichen: Wenn auch viele meinten, es gehöre bei einer unerträglichen Maßlosigkeit von Tyrannis zur Tugend tapferer Männer, den Tyrannen zu ermorden und sich selber für die Befreiung des Volkes einer Todesgefahr auszusetzen, so erklärt er die Meinung als nicht übereinstimmend mit der apostolischen Lehre.³¹

Einen sittlich legitimen Ausweg sieht Thomas darin, dass das Volk die Gefolgschaft gegenüber dem Tyrannen aufkündigt: Wenn „es erstens zum Rechte eines Volkes gehört, sich selbst einen König zu bestimmen, so kann mit vollem Rechte der eingesetzte König von ebendenselben Volke von seinem Platze entfernt oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht“.³²

Eine weitere Möglichkeit schildert Thomas durch das Absetzungsrecht eines „Oberherrn“, bei dem beispielsweise ein Kaiser einem (untergebenen) König, der ein tyrannisches Verhalten an den Tag legt, seine Macht entzieht.³³ Ein Beispiel hierfür ist die Entziehung der Macht des Königs Archelaus, dem tyrannischen Sohn des Herodes, durch Kaiser Augustus. Gleichwohl gibt es auch einen Beleg dafür, dass Thomas ein privates Vorgehen gegen einen Tyrannen duldet, da er in seinem Sentenzenkommentar Cicero zitiert, der die Befreiung von einem Tyrannen billigt.³⁴

Das Konzil von Konstanz hat die Tyrannentötung durch das Dekret „Quilibet tyrannus“ im Jahr 1415 verurteilt: «Der Satz» „Jeder beliebige Tyrann kann und muß erlaubtermaßen und verdienstvollerweise von einem jeden seiner Vasallen oder Untertanen getötet werden, auch durch heimliche Hinterhalte und feingesponnene Schmeicheleien und Kriechereien, trotz irgendeines geleisteten Eides oder eines mit ihm abgeschlossenen Bündnisses, ohne daß das Urteil oder der Auftrag irgendeines Richters abgewartet würde, ... ist irrig im Glauben und in den Sitten; und «das Konzil» verwirft und verurteilt ihn als häretisch, anstößig und den Weg zu Täuschung, Lug, Trug, Verrat und Meineid bereitend. Außerdem erklärt, entscheidet und definiert es, daß diejenigen, die diese äußerst verderbliche Lehre hartnäckig vertreten, Häretiker sind“.³⁵ Gleichwohl gibt es jedoch auch Stimmen, die in der Aussage des Konzils nicht einen

³¹ Ibidem, S. 23.

³² Ibidem, S. 24.

³³ Ibidem, S. 26.

³⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *In II sententiarum*, d. 44 q. 2, a. 2, ad 5 (in: R. Busa, *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 256. Vgl. J. Endres, *Kommentar*, in: *Deutsche Thomas Ausgabe*, Bd. 20: *Tugenden des Gemeinschaftslebens* (Sth II-II 101-122), München 1943, S. 386.

³⁵ H. Denzinger, P. Hünermann, *Kompandium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehr-entscheidungen*, Freiburg/ Br. ³⁷1991, Nr. 1235.

generellen Ausschluss der Tyrannentötung als Extremfall des aktiven Widerstandsrechts unter Berufung auf das Recht auf Notwehr sehen.³⁶ Auch lässt der verurteilte Satz die Deutung zu, dass beispielsweise die Behauptung nicht ausgeschlossen ist, ein vom Papst gebannter Fürst dürfe von jedem bisherigen Untertan getötet werden.³⁷

Zu Beginn der Neuzeit folgten der Religionsspaltung zahlreiche Religionskriege. „In dieser Atmosphäre lebte auch die alttestamentliche Vorstellung von dem Recht und der Pflicht, tyrannischen Verfolgern der reinen Lehre und des Volkes Gottes mit dem Schwert zu widerstehen, mit anderen Worten die Lehre vom Tyrannenmord wieder auf“.³⁸

Für Francisco de Vitoria, Robert Bellarmin und Francisco Suárez ist ein privates Vorgehen gegen einen Usurpator erlaubt, wenn eine unmittelbare Gefahr droht. Gegen einen Tyrannen vorzugehen, einen Herrscher, der auf rechtmäßige Art und Weise an die Herrschaft gelangt ist, dann aber seine Macht missbraucht, ist jedoch nur der Gesamtheit des Volkes zulässig.³⁹

Eine gewisse Verlagerung zugunsten der Zulässigkeit der Tyrannentötung können wir bei dem Jesuiten Juan de Mariana im 16. Jahrhundert feststellen. Er vertritt nicht nur die zur damaligen Zeit übliche Auffassung, dass ein Usurpator von jedem Bürger vertrieben und unter Umständen auch getötet werden darf, sondern darüber hinaus auch die Meinung, dass Gleiches ab einem gewissen Grad der Tyrannei mit einem vormals legitimen Herrscher geschehen darf: Und wenn die Sache es erfordert und sich das Gemeinwesen nicht anders schützen kann, so ist es aufgrund desselben Rechts der Verteidigung erlaubt, in wahrhaft höherer Autorität und in eigener den zum öffentlichen Feind erklärten Fürsten mit dem Schwert zu töten.⁴⁰ Wenngleich wir kaum von einer „liberalen“ Einstellung Marianas zur Tyrannentötung reden können, so war es jedoch verhängnisvoll, dass seine Ausführungen praktisch als eine Billigung des Mordes an Heinrich III. von Frankreich (durch den fanatischen Dominikaner Jaques Clément) angesehen worden sind.

Als 1610 Heinrich VI. von einem katholischen Lehrer ermordet worden ist, wurde wenige Wochen später die Schrift Marianas „De rege“ durch Papst Paul V. verurteilt und den Jesuiten verboten, mündlich oder schriftlich zu behaupten, dass es für irgend jemand unter irgendeinem Vorwand der Tyrannei

³⁶ Vgl. J. Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht*, St. Ottilien 1994, S. 94. „Das Konzil von Konstanz (...) hat es nicht fertiggebracht, die Frage zu entscheiden, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu töten“. (B. Bess, *Die Lehre vom Tyrannenmord auf dem Konstanzer Konzil*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 36 (1916) 1).

³⁷ Vgl. M. Lossen, *Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit*, München 1894, S. 20.

³⁸ Ebd., S. 23.

³⁹ Vgl. J. Spindelböck, a. a. O., S. 96–101.

⁴⁰ Vgl. J. de Mariana, *De Rege et regis institutione libri III*, I 6, p. 76 (fotographischer Neudruck, Aalen 1969).

gestattet sei, Könige oder Fürsten zu töten oder sich für ihre Ermordung einzusetzen.⁴¹ Gleichwohl kann zu Recht gesagt werden, dass sich der Jesuitenorden die Auffassung Marianas zu keiner Zeit zu Eigen gemacht hat.⁴²

Der Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori (1696–1787) kann als eine wegweisende Person innerhalb der Moraltheologie gelten, da er es gewesen ist, der die goldene Mitte zwischen extremen Lösungsversuchen in zahlreichen Moralstreitigkeiten gefunden hat. In pastoraler Hinsicht hat sich bei ihm ein deutlicher Ansatz zu einer neuen Synthese zwischen kasuistischer Moral und christlicher Vollkommenheitslehre herauskristallisiert. Um so überraschter mag es erscheinen, dass die zentrale These von Alfons zu der hier zu behandelnden Thematik lautet, dass es einer Privatperson immer unerlaubt sei, einen Tyrannen zu töten.⁴³ Mit Berufung auf das Gemeinwohl betrachtet Alfons die Übel, die aus einer möglichen Erhebung gegen den Herrscher erwachsen, immer als größer an, als seine Duldung. Selbst bei einer exzessiven, maßlosen Tyrannis ist die Tötung des Tyrannen niemals moralisch erlaubt. Nach Alfons reicht es aus, sich an Gott zu wenden, um von ihm Hilfe zu erfliehen.⁴⁴ Damit unterscheidet sich Alfons von nicht wenigen anderen kirchlich anerkannten Theologen, die in der Frage der Tötung eines Tyrannen keineswegs immer eine derart eindeutig ablehnende Haltung eingenommen haben.⁴⁵

In der Neuzeit setzte sich zunehmend die (rechtsphilosophische) Auffassung durch, dass es nicht erlaubt sei, einen Tyrannen zu töten. Indem Thomas Hobbes die staatliche Autorität auch in moralischer Hinsicht als Autorität schlechthin betrachtet, ist die Abschaffung der Tyrannis oder gar die Tyrannentötung unmöglich. „Tyrann“ ist für Hobbes nur eine Bezeichnung der Untertanen für einen missliebigen Herrscher.⁴⁶ Die zu „Untertanen“ gewordenen Bürger haben passiv Gehorsam zu leisten, sofern nicht das natürliche Recht verletzt wird. In einem solchen Fall sind die Beherrschten gegebenenfalls zur Gehorsamsverweigerung, keinesfalls aber zu aktivem Widerstand befugt.⁴⁷

⁴¹ Vgl. N. Brieskorn, *Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord*, in: M. Sievernich / G. Switek (Hg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg/Br. u. a. 1990, S. 323–339.

⁴² Vgl. Art. „Tyrannenmord“, in: L. Koch, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, Sp. 1776.

⁴³ Vgl. Alfons von Liguori (Alphonsus de Liguori), *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones sive praxis et instructio confessoriorum*, 1757; 4 Bde., Ratisbonae 21862, S. 260. Vgl. J. Spindelböck, aaO., S. 124–129.

⁴⁴ Vgl., Alfons von Liguori, aaO., S. 264.

⁴⁵ Vgl. J. Spindelböck, *Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht*, aaO, 1994, S. 128.

⁴⁶ Vgl. H. Mandt, *Tyrannis, Despotie*, in: O. Brunner u. a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 673.

⁴⁷ Vgl. H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, S. 295.

Bei Jean-Jacques Rousseau ist an die Stelle der Allmacht des Königs die Allmacht des Volkes getreten, sodass damit entweder jeder Widerstand völlig unterdrückt wird, oder jederzeit im „Namen des Volkes“ das Recht auf Revolution besteht. Während Immanuel Kant von einem Recht auf Widerstand die Auflösung des Staates befürchtet,⁴⁸ sieht Georg Wilhelm Friedrich Hegel die Tyrannis in gewisser Weise als gerechtfertigt an, da der Staat in seiner geschichtsphilosophischen Idee eine „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ ist, ein „wirklicher Gott“: „Diese Gewalt ist [...] Tyrannei, reine entsetzliche Herrschaft; aber sie ist notwendig und gerecht, insofern sie den Staat als dieses wirkliche Individuum konstituiert und erhält. Dieser Staat ist der einfache absolute Geist, der seiner selbst gewiß ist und dem nicht(s) Bestimmtes gilt als er selbst, keine Begriffe von gut und schlecht, schändlich und niederträchtig, Arglist und Betrug; er ist über alles Dieses erhaben, denn das Böse ist in ihm mit sich selbst versöhnt“.⁴⁹

Der Tyrannenmord im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft und in zeitgenössischen Handbüchern der Moralthologie

Die bisherigen Ausführungen haben erkennen lassen, dass sich sowohl die Kirche als auch der Staat der Problematik der Tyrannentötung nahezu durchgehend bewusst gewesen ist, weswegen wesentlich mehr Zeit damit verbracht wurde, seine grundsätzliche Unerlaubtheit herauszustellen, als seine eventuelle Erlaubtheit als „ultima ratio“. Wenden wir uns nun einigen kirchlichen Dokumenten, sowie sozialem und moraltheologischen Schriften des 20. Jahrhunderts zu.

In den ersten vier Auflagen des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft, die zwischen 1897 und 1911 erschienen sind, können wir weder einen Beitrag zum Thema „Tyrannentötung“ (Tyrannenmord) noch zum „Widerstandsrecht“ finden. Erst in der 5. Auflage werden beide Begriffe eigens thematisiert. Während in dem Artikel „Tyrannenmord“ dieser lediglich historisch abgehandelt und eine eigene Stellungnahme nicht vorgenommen wird,⁵⁰ gibt der Verfasser des Artikels „Widerstandsrecht“, ein Votum für das passive Widerstandsrecht als letztes Mittel ab, das unter Umständen sogar verpflichtend sei.⁵¹ Ein

⁴⁸ Vgl. W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin 1926.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805–1806* (hg. von J. Hoffmeister) Hamburg 1967, S. 246 (unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1931, die unter dem Titel „Jenenser Realphilosophie II“ erschienen ist).

⁵⁰ Vgl. K. Hilgenreiner, *Tyrannenmord*, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 5, Freiburg/Br. ⁵1932, Sp. 464–466.

⁵¹ Vgl. E. Wohlhaupter, *Widerstandsrecht*, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 5, Freiburg/Br. ⁵1932, Sp. 1281.

aktives Widerstandsrecht wird nicht eigens angesprochen, weswegen vermutet werden kann, dass es nicht als erlaubt anzusehen ist.

In der 6. Auflage des Staatslexikons wird hervorgehoben, dass die Tyrannentötung in der Gegenwart so umstritten ist, wie je zuvor: „Das Problem des Tyrannenmordes lösten weder Vergangenheit noch Gegenwart, jede Antwort überschattet menschliche Tragik“.⁵² Ungeachtet dieser Aussage wird das „Widerstandsrecht“ in derselben Auflage sehr ausführlich behandelt, wobei neben dem Moralthologen Rupert Angermair auch der Jurist Hermann Weinkauff zu Wort kommt. Während Angermair Voraussetzungen, Bedingungen und Grenzen des Widerstandsrechts thematisiert, führt Weinkauff das Widerstandsrecht auf „ein äußerstes, im voraus nicht völlig normierbares und nur naturrechtlich zu begründendes Mittel zur Abwehr äußersten staatlichen Unrechts“ zurück.⁵³ In der 7. Auflage des Staatslexikons ist schließlich der „Tyrannenmord“ nicht mehr als eigenständiger Artikel aufgeführt und das „Widerstandsrecht“ ist nun wieder lediglich von einer Person (einem Juristen) bearbeitet worden.⁵⁴

In seiner „Moralphilosophie“ nimmt der Jesuit Victor Cathrein am Ende des 19. Jahrhunderts die Thematik um die Tyrannentötung zum Anlass, um gegenwärtige Hetzprediger zu widerlegen, welche die Behauptung aufstellen, dass die größten Theologen der Gesellschaft Jesu die Tyrannentötung allgemein für erlaubt erklärt hätten.⁵⁵ Zunächst trennt Cathrein die Bezeichnungen „Tyrann“, „Tyrannenmord“ vom „Usurpator“ deutlich ab. Dem Usurpator, der sich „noch nicht im ruhigen Besitze der Regierung“ befinde, dürfe mit aller Macht Widerstand entgegen gehalten werden, notfalls auch seine Tötung. „Mit dem Tyrannenmord im heutigen Sinn hat diese Lehre nichts zu schaffen, weil man nach dem heutigen Sprachgebrauch unter einem Tyrannen den thatsächlich im ruhigen Besitz seiner Macht befindlichen Herrscher versteht, welcher seine Gewalt zur ungerechten Bedrückung der Unterthanen mißbraucht“.⁵⁶ Auch Mariana, so führt Cathrein weiter aus, habe deutlich darauf hingewiesen, dass es nicht dem einzelnen Privatmann zusteht, unter dem Vorwand der Tyrannei sich am Fürsten zu vergreifen.

Nach diesen geschichtlichen Klarstellungen geht Cathrein in positiver Weise auf die Lehre von der Tyrannentötung ein. In aller Deutlichkeit führt er

⁵² H. Brack, *Tyrannenmord*, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 7, Freiburg/ Br. 1962, Sp. 1104.

⁵³ H. Weinkauff, *Widerstandsrecht*, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 8, Freiburg/ Br. 1963, Sp. 682.

⁵⁴ Vgl. C. Starck, *Widerstandsrecht*, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 5, Freiburg/ Br. 1987, Sp. 989–993.

⁵⁵ Vgl. V. Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, Bd. 2: Besondere Moralphilosophie, Freiburg/ Br. 1891, S. 569.

⁵⁶ Vgl. *ibidem*.

aus, dass es weder einer Privatperson noch der Gesamtheit des Volkes zusteht, einem rechtmäßigen Fürsten unter dem Vorwand der Tyrannei den Krieg zu erklären und ihn abzusetzen.⁵⁷ Lediglich wenn die Bedrückung eine völlig maßlose ist, „werden von einem tyrannischen Fürsten die heiligen Rechte der Unterthanen gewohnheitsmäßig verletzt, spielt er launenhaft mit dem Leben, Gewissen und Vermögen der Unterthanen und der Ehre der Frauen, so gestatten viele gewichtige Autoritäten den activen Widerstand gegen actuelle Angriffe“.⁵⁸ Cathrein stellt die Frage, weshalb es verpönt sein soll, wenn sich der Einzelne zum Zweck der wirksamen Verteidigung mit Gleichgesinnten vereinigt. „Das Recht des letzten Unterthanen ist nicht minder heilig als das Recht des Fürsten“.⁵⁹ Die Auffassung, dass es im äußersten Fall der Not erlaubt sei, aktiv gegen den Fürsten vorzugehen – so Cathrein –, hat nichts mit dem Syllabus, der Verwerfung des Tyrannenmordes auf dem Konzil von Konstanz, zu tun.

Das Lehrbuch der Moraltheologie von Franz A. Göpfert hat während seiner gesamten acht Auflagen – die zwischen 1897 und 1920 erschienen sind – nicht nur die Tyrannentötung, sondern aktiven Widerstand überhaupt nahezu gänzlich abgelehnt: „Praktisch [...] muß man, namentlich in unserer Zeit, den aktiven Widerstand als unerlaubt zurückweisen; denn selten finden sich jene Bedingungen, welche den aktiven Widerstand erlaubt machen“.⁶⁰ Die möglichen Bedingungen werden von Göpfert sodann aufgeführt:

1. es findet eine umfassende, kontinuierliche Unterdrückung der ganzen Gesellschaft statt;
2. zuvor sind bereits alle mildereren Mittel angewendet worden;
3. der passive Widerstand eines großen Teils oder der gesamten Gesellschaft hat sich als nicht genügend herausgestellt;
4. die gesamte Gesellschaft muss zu dem Entschluss gelangen, dass der aktive Widerstand notwendig und nützlich sei.

Die vierte Bedingung hält Göpfert für außerordentlich wichtig, da bei ihrem Außerachtlassen sich kein Fürst mehr seines Thrones sicher sein könnte. Die Unmöglichkeit einer moralischen Rechtfertigung der Tyrannentötung will der Moraltheologe nachdrücklich herausstellen: „Diese Bedingungen finden sich im konkreten Falle fast nie zusammen, in unserer Zeit bei dem Parteibe triebe gar nie“.⁶¹

⁵⁷ Vgl. *ibidem*, S. 573.

⁵⁸ *Ibidem*, S. 574–575.

⁵⁹ *Ibidem*, S. 575.

⁶⁰ F. A. Göpfert, *Moraltheologie*, Bd. 1, Paderborn ¹1897, S. 44; F. A. Göpfert, *Moraltheologie*, Bd. 1, Paderborn ⁸1920 (hg. von K. Staab), S. 44.

⁶¹ *Ibidem*.

Der Wiener Moraltheologe Franz M. Schindler stellt das Gemeinwohl bei seiner Beurteilung der Tyrannentötung an die oberste Stelle, weswegen es sogar Situationen geben könne, einem Usurpator die Gefolgschaft zu leisten: „Die Verleihung oder Aneignung der höchsten politischen Gewalt nach gewalttätiger Verdrängung des legitimen Fürsten beziehungsweise der legitimen Herrscherfamilie verleiht dem Usurpator keinen Rechtstitel auf den Besitz der Macht. Trotzdem ist es nicht nur erlaubt, sondern geradezu Pflicht, solange er im tatsächlichen Besitze der Gewalt steht, sich den von ihm zum Besten des Gemeinwohles erlassenen und sonst gültigen Anordnungen zu unterwerfen, nicht weil es Anordnungen des Usurpators sind, sondern weil das Gemeinwohl sie fordert“.⁶² Grundsätzlich jedoch ist es erlaubt, gegen den Usurpator auch mit Gewaltanwendung vorzugehen. Den genauen Zeitpunkt – so Schindler –, wann ein gewalttätiges Eingreifen gerechtfertigt ist, „läßt sich nur durch eine genaue Feststellung und umsichtige Beurteilung der konkreten Umstände bestimmen; sicher tritt er in der Regel erst nach geraumer Zeit ein“.⁶³

Der Tübinger Moraltheologe Anton Koch hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass die Tyrannentötung gegenüber einem Usurpator oder einem tyrannisch legitimen Fürsten niemals durch einen Einzelnen ausgeführt werden darf. Das Recht auf Notwehr – so Koch – bezieht sich nur auf das persönliche Privatrecht, bei dem auch die Tötung in Kauf genommen werden darf. Der einzelne Privatmann darf sich niemals als Deligierter oder Mandator des Volkes ansehen.⁶⁴

In seinem dreibändigen „Handbuch der Moraltheologie“ sympathisiert Otto Schilling mit der thomistischen Lehre von der Unterscheidung des Usurpators einerseits, der im Notfall auch durch einen Einzelnen beseitigt werden darf und dem zum Tyrannen gewordenen legitimen Herrscher andererseits, dessen Beseitigung ein „autoritatives Vorgehen“ zur Voraussetzung haben muss. Im Unterschied hierzu – so führt Schilling weiter aus – gestatten Mariana und Johannes von Salisbury die Beseitigung des tyrannischen legitimen Herrschers. Der Moraltheologe hält beiden jedoch zugute, dass diese „mancherlei Bedingungen stellen, ohne deren Zutreffen eigenmächtiges Vorgehen unstatthaft wäre“.⁶⁵ Indem der Papst die Macht zur Exkommunikation besitzt, ist er der „geborene Schiedsrichter“ und „Hort der Gerechtigkeit“, sodass er in politischer Hinsicht positiv wirken kann.⁶⁶

⁶² F. M. Schindler, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Bd. 2, Erster Teil, Wien 1909, S. 771.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Vgl. A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg/ Br. 1910, S. 487.

⁶⁵ O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Bd. 1: *Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten*, Stuttgart 1952, S. 117.

⁶⁶ Vgl. *ibidem*.

In ihrer „Katholischen Moraltheologie“ folgen Joseph Mausbach und Gustav Ermecke mit dem Verweis auf Notwehr der „traditionellen“ katholischen Auffassung, indem sie für eine Billigung des aktiven Widerstandes plädieren: „Je größer die Bedrohung des Gemeinwohles und der Volksgemeinschaft ist und je schwerer sich die Verderber des Volkes aus der Macht drängen lassen, um so stärkere Mittel des aktiven Widerstandes sind u. U. sittlich erlaubt. Wenn anders das Ziel des Widerstandes nicht erreicht werden kann, dürfen der Tyrann und seine Helfershelfer mit Gewalt entfernt und in Ausübung des Notwehrrechtes [...] des Volkes, wenn nötig, gerechterweise sogar getötet werden. Wenn auch die tatsächliche Wirkung dieselbe ist wie beim Tyrannenmord, so liegt doch nicht dieser, also ungerechte Tötung, sondern eine durch die Notwehr des Volkes gerechtfertigte Tyrannentötung vor“.⁶⁷ Eine deutliche Trennung zwischen dem (unerlaubten) „Tyrannenmord“ und der gegebenenfalls (erlaubten) „Tyrannentötung“ wird bei Mausbach/Ermecke jedoch nicht konsequent verfolgt, da das im 5. Gebot verwendete Verb „rasach“ – im Vergleich zu den Verben „harag“ und „hemit“ – sehr selten aufscheint. „rasach“ meint lediglich das ungesetzliche, gemeinschaftswidrige Töten.⁶⁸ Das wahrscheinlich stärkste Argument für die Tötung eines Tyrannen ist für Mausbach/Ermecke die Forderung des Gemeinwohls, die aufgrund einer äußersten Notlage auftreten kann.

Der Moraltheologe Bernhard Häring stellt zunächst grundsätzlich fest, dass die Tyrannentötung aus lauterer Motiven eintreten kann: „Die Tötung des Tyrannen kann im Verlauf des aktiven Widerstandes des Volkes aus zwingender Notwendigkeit geschehen, wenn sonst keine Aussicht auf den Erfolg der gerechten Sache bestünde oder wenn die Kampfhandlungen dazu führen“.⁶⁹ Gleichwohl schränkt er diese grundsätzliche positive Sichtweise nachfolgend wieder ein, wenn er ausführt: „Aber es kann sicher nicht das Recht irgendeiner Privatperson sein, auf eigene Faust den Gewaltherrscher zu töten, auch wenn sie überzeugt ist, daß diese Herrschaft von Anfang an oder durch den schweren Mißbrauch der Gewalt unrechtmäßig ist. Denn keine Privatperson hat das Recht, über einen andern die Todesstrafe zu verhängen, soweit es sich nicht um die aktive Notwehr handelt“.⁷⁰ Mit dieser Einschränkung wird die Tyrannentötung in ihrer sittlichen Legitimität deutlich eingeschränkt, wenn nicht gar unmöglich gemacht, da die Tyrannentötung, wenn diese als sittlich unerlaubt angesehen wird, nicht dadurch seine Unrechtmäßigkeit verlieren kann, wenn möglichst viele Menschen daran beteiligt sind.

⁶⁷ J. Mausbach/G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. 3: *Die spezielle Moral*, Münster 1961, S. 151.

⁶⁸ *Ibidem*, S. 245.

⁶⁹ B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Bd. 3, Freiburg/Br. 1963, S. 178.

⁷⁰ *Ibidem*.

Der österreichische Moraltheologe Karl Hörmann schließt aus dem Recht auf aktiven Widerstand nicht zwangsläufig die Tötung eines Tyrannen aus: „Falls keine anderen Mittel zur Rettung des Volkes ausfindig gemacht werden können, läßt die Notwehr auch ein solches Unternehmen zu“.⁷¹ Doch auch er schränkt die moralische Legitimität der Tötung eines Tyrannen nachfolgend deutlich ein, wenn er darauf hinweist, dass die Gefahr sehr groß sei, dass sich Menschen eher von unbeherrschten Leidenschaften hinreißen lassen könnten, als von nüchternen Überlegungen.

Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993 thematisiert die Tyrannentötung an keiner Stelle, wenngleich in ihm aktiver Widerstand gegen die staatliche Gewalt für erlaubt erklärt werden, wenn folgende fünf Bedingungen gleichzeitig erfüllt sind:⁷²

- (1) nach sicherem Wissen werden Grundrechte schwerwiegend und andauernd verletzt;
- (2) alle anderen Mittel der Abhilfe sind erschöpft;
- (3) durch den bewaffneten Widerstand entsteht nicht noch schlimmere Unordnung;
- (4) es besteht eine begründete Aussicht auf Erfolg;
- (5) es sind vernünftigerweise keine besseren Lösungen abzusehen.

Der bewaffnete Widerstand wird hier somit im Sinne des Rechtes auf Notwehr für gerechtfertigt gehalten. Inwieweit darin auch die Tötung eines Tyrannen eingeschlossen sein könnte, bleibt Spekulation. Vergleicht man die Bedingungen des Katechismus der Katholischen Kirche mit denen des Thomas von Aquin, so wird deutlich, dass der Katechismus den Gedanken der „ultima ratio“ stärker herausstellt, da zunächst alle anderen Möglichkeiten der Beseitigung der Tyrannenherrschaft ausgeschöpft werden müssen.

Wenn der Moraltheologe K.-H. Peschke meint, dass Theologen heute mehr als früher dazu neigen, unterdrückten Völkern das Recht auf gewaltsamen Widerstand zuzugestehen, die Tötung des Tyrannen nicht ausgeschlossen,⁷³ so trifft die damit ausgedrückte Tendenz (einer freizügigeren Handhabung) dennoch kaum zu, da die Billigung der Tyrannentötung bei „heutigen“ Theologen nahezu ausschließlich als „ultima ratio“ eine moralische Rechtfertigung erfährt.

Die Tendenz einer freizügigeren Handhabung in der Zulässigkeit der Tyrannentötung in der katholischen Theologie ist nicht erkennbar. Vielmehr legt die Christliche Sozialethik und Moraltheologie allgemeine Normen und Bedin-

⁷¹ K. Hörmann, *Widerstand*, in: Ders. (Hg.): *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976, Sp. 1722.

⁷² Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 2243.

⁷³ Vgl. K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, S. 683.

gungen vor, mit der sie die Schwere der sittlichen Verantwortung aufzeigen. Betrachten wir die Geschichte zur Tyrannentötung, so müssen wir zugestehen, dass bereits im Mittelalter alle wesentlichen Kriterien aufgezeigt worden sind, die die Tyrannentötung in ihrer moralischen Bedeutung qualifizieren. Die durch die modernen Massenvernichtungswaffen geschaffenen Möglichkeiten der Zerstörung großer Teile dieser Erde, bewahren uns dafür, die Tyrannentötung in jeder Hinsicht und unter allen Umständen zu ächten. Die Geschichte beweist uns, dass einzelne Menschen in bestimmten Situationen zu äußerster Brutalität und Tyrannei geneigt sind, und diese, wenn sie die notwendigen Mittel in ihren Händen halten, auch einsetzen.

Der Attentatversuch auf Adolf Hitler vom 20. Juli 1944 und die Frage der moralischen Beurteilung der Tyrannentötung als „ultima ratio“

Adolf Hitler hat etwa vierzig Attentate überlebt. Rückblickend stellen wir fest, dass es unterschiedlichste Auffassungen zu den einzelnen Attentatversuchen gegeben hat, die von einer Verdrängung und Verächtlichmachung in der privaten Erinnerung, bis zu einer Heroisierung in der öffentlichen Geschichtsschreibung reichen. Beispielsweise ist für Georg Elser das ausschlaggebende Motiv eines Attentats gewesen, die nationalsozialistische Führung zu beseitigen. „Nach dem deutschen Überfall auf Polen am 1. September 1939 weiß er, daß nun ein Weltkrieg bevorsteht. Mit seiner Tat will Elser im November 1939 ‘noch größeres Blutvergießen’ durch die Ausweitung des Krieges im Westen vermeiden“.⁷⁴

Das Attentat von Claus Schenk Graf von Stauffenberg, das er am 20. Juli 1944 unternommen hat, war keine kurzfristig geplante Aktion, sondern die Idee einer ganzen Gruppe von Persönlichkeiten, die sich im Gewissen verpflichtet sahen, der tyrannischen Herrschaft Hitlers ein Ende zu bereiten.⁷⁵ Der 20. Juli 1944 stellt in gewisser Weise einen End- und Höhepunkt einer seit 1943 andauernden Folge von Attentatsversuchen dar. Stauffenberg hat die Vorbereitungen für ein Attentat keineswegs im Alleingang vorgenommen, sondern er stand wesentlich unter dem Einfluss von Henning von Treschows, des Generals Friedrich Olbricht und des Oberleutnants Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg. Indem er zusätzlich bedeutsame Verbindungen zu zivilen Widerstandskreisen herstellte (Carl-Friedrich Goerdeler, Ludwig Beck, Julius Leber und Mitgliedern des Kreisauer Kreises), war er bemüht, verschiedene Kreise und Gruppen auf ein gemeinsames Programm zu einigen.

⁷⁴ Georg-Elser-Arbeitskreis Heidenheim, „Ich habe den Krieg verhindern wollen“. Georg Elser und das Attentat vom 8. November 1939. Eine Dokumentation, Berlin 1997; vgl. auch: H. G. Haasis, „Den Hitler jag' ich in die Luft“. Der Attentäter Georg Elser. Eine Biographie, Berlin 1999.

Nachdem mehrere Versuche im Sommer 1944 fehlschlagen, und einzelne Verschwörer bereits enttarnt und verhaftet worden waren, entschloss sich Stauffenberg, das Attentat selbst auszuführen. Bei einer Lagebesprechung in dem scharf bewachten Führerhauptquartier Wolfschanze nahm er zusammen mit seinem Adjutanten Werner von Haeften eine Tasche mit Sprengstoff mit. Nachdem Stauffenberg den Raum kurz verlassen hatte, detonierte die Bombe und warf die 24 Personen, die sich in dem Raum befanden, zu Boden. Da sich Hitler selbst zum Zeitpunkt der Detonation über einen Tisch gebeugt hatte, kam er mit leichten Verletzungen davon, während die meisten anderen anwesenden Personen mehr oder weniger schwer verletzt wurden. Vier Personen starben an ihren Verletzungen. Stauffenberg selbst wurde wenige Stunden später mit seinen wichtigen Komplizen Olbricht, Haeften und Mertz von Quirinheim der Verschwörung überführt und von dem Kommando Remers erschossen.

Rückblickend wird erkennbar, dass es sich bei der Bewegung des 20. Juli um Verschwörer gehandelt hat, deren gemeinsame Gegnerschaft zum Nationalsozialismus Ansätze einer demokratischen Politikkonzeption und einer milieuübergreifenden politischen Bewegung heraufführte. Das Kriterium der „Aussicht auf Erfolg“ der Attentate konnte in der damaligen Situation kaum realistisch eingeschätzt werden. Der Widerstand wurde von den Verschwörern derart vorbereitet, dass sein „Erfolg“ (die Tötung des Tyrannen) vernünftigerweise hätte erwartet werden können. Mit Blick auf den 20. Juli ist sogar die Auffassung vertreten worden, dass in äußersten Ausnahmefällen der Widerstand auch dann rechtmäßig sein kann, „wenn die Hoffnung auf äußeren Erfolg unsicher, ja gering ist; in äußerster Lage kann das bloße Aufrichten eines Fanals, eines weithin leuchtenden Zeichens dafür den Widerstand rechtfertigen, daß sich überhaupt noch Kräfte des Guten, des Mutes und der Selbstaufopferung gegen die Herrschaft des Unrechtes zu erheben wagen, und so die Ehre des eigenen Volkes retten“.⁷⁶ Grundsätzlich gilt somit, dass letztlich nicht der faktische Erfolg für die sittliche Beurteilung ausschlaggebend ist, sondern die verantwortungsbewusste Bereitung auf den Erfolg.⁷⁷

Zu der Ungewissheit des Eintretens der Tötung Hitlers kommt hinzu, dass damit keinesfalls garantiert gewesen wäre, dass die Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten nach seinem Tod nicht fortgeführt worden wäre. Doch hätten wir heute eine größere Gewissheit, dass nach der Tötung

⁷⁵ Vgl. C. Müller, Oberst i. G. Stauffenberg. *Eine Biographie*, Düsseldorf²1971.

⁷⁶ H. Weinkauff, *Über das Widerstandsrecht*, Karlsruhe 1956, S. 20.

⁷⁷ Vgl. R. Angermair, *Moraltheologisches Gutachten über das Widerstandsrecht nach katholischer Lehre*, in: H. Kraus (Hg.): *Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil*, Hamburg 1953, S. 31.

des Terroristen Osama Bin Ladin wir dem Frieden ein Stück näher kommen würden? Wohl kaum. Wir können lediglich versuchen, die Umstände sorgfältig abzuwägen.

Zwei Themen waren unter den Verschwörern umstritten: zum einen die Notwendigkeit der Tyrannentötung und zum zweiten die Einheitlichkeit des politischen Handelns für die Zeit nach der Stunde X. Denn „ein Mord, auch ein Tyrannenmord, stellte gerade die älteren, in der preußischen Tradition des Eides und des Gehorsams aufgewachsenen Offiziere und Staatsdiener vor schwere Gewissensprobleme; ebenso diejenigen, die sich stark von christlichen Werten leiten ließen“.⁷⁸ Nicht nur Teile des Kreisauer Kreises, sondern Stauffenberg selbst haben sich erst nach langen Überlegungen und heftigen Zweifeln für das Attentat entschieden.

Millionen Deutsche waren in das nationalsozialistische Unrechtsregime verstrickt, zahlreiche Verschwörer zunächst in besonderem Maße. Aus moraltheologischer Sicht müssen wir sagen, dass, je „höher der Dienstgrad, desto drängender war die Verpflichtung, Hitler und seine ganze Regierung zum Besseren zu belehren“.⁷⁹ Da die Gruppe um Stauffenberg sah, dass eine Wandlung zum Besseren unter Hitler in keiner Weise in Aussicht stand, blieb nur der aktive Widerstand. „Kam dazu die ehrliche Überzeugung, daß eine soziale Notwehr bis zur Tötung des schwer gemeinwohlschädigenden Tyrannen erlaubt sein mußte, so stand der auf das Gemeinwohl abgelegte Eid einer Tat wie der des 20. Juli nichts mehr entgegen. Die Männer des 20. Juli setzten nicht nur das persönliche Wohl Hitlers, sondern auch ihr eigenes hinter das Gemeinwohl des deutschen Volkes heldenmütig zurück“.⁸⁰

Das in moralischer Hinsicht Positive an den Verschwörern liegt somit im Wesentlichen darin, dass sie sich (und das deutsche Volk) von diesem verbrecherischen Regime befreien wollten. Dass nicht einzelne Verschwörer allein sich kurz entschlossen auf eigene Faust zu dem Attentat haben hinreißen lassen, sondern dass diese sich zusammengeschlossen und gewissenhaft nach Auswegen aus dem totalitären Regime gesucht haben, ist ein Indiz für ihre Redlichkeit.

Es ist Lehre der katholischen Moraltheologie, dass jemand keine Sünde begeht, wenn er nach einer vernünftigerweise überhaupt möglichen und persönlich ehrlichen inneren Überzeugung handelt. Eine generelle Billigung der Tyrannentötung wird insofern ausgeschlossen, da der Begriff „Tyrann“ nicht in jeder Hinsicht klar definiert werden kann. So wie bei jedem aktiven

⁷⁸ H.-U. Thamer, *Die Idee von einem anderen Deutschland. Das Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944*, in: U. Schultz (Hg.): *Große Verschwörungen. Staatsstreich und Tyrannensturz von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1998, S. 226.

⁷⁹ R. Angermair, a.a.O., S. 36.

Widerstand zunächst alle verfassungsmäßigen Mittel zur Abwendung der „Notlage“ ausgeschöpft werden müssen,⁸¹ um so mehr muss das in-Erwägung-Ziehen der Tyrannentötung in einen gewissenhaften Abwägungsprozess integriert sein.⁸²

Letztes Motiv der Tyrannentötung kann nur „Notwehr“ sein. Ein Volk, dass auf Dauer von einem Tyrannen regiert wird, der unsägliches Leid über das eigene Volk oder/ und über fremde Völker bringt, verwirkt seinen Auftrag der legitimen Regierung. Hitler ist zum Verräter am Gemeinwohl geworden und hat sich damit als nicht mehr des Hochverrats fähig erwiesen. Erstes Ziel des Volkes muss es sein, durch passiven Widerstand den Tyrannen zur Gesinnungsänderung zu bewegen. Führt dies auf Dauer nicht zu einer Linderung der Tyrannenherrschaft, so steht einem Volk das aktive Widerstandsrecht zur Verfügung, das aber auch dann noch prinzipiell die Tyrannentötung ausschließt, da zunächst versucht werden muss, den Tyrannen festzunehmen und unschädlich zu machen (z. B. vor ein unabhängiges Gericht zu stellen). Besteht keine Aussicht auf Erfolg einer „Unschädlichmachung“ des Tyrannen auf unblutige Art und Weise, darf als „ultima ratio“ die Tötung des Tyrannen in Erwägung gezogen werden. Eine weitere Voraussetzung für die sittliche Legitimität der Tyrannentötung unter den bislang genannten Bedingungen ist jedoch die gewissenhafte Prüfung mit Gleichgesinnten, ob die Beendigung der Schreckensherrschaft nicht ohne die Tötung des Tyrannen herbeigeführt werden kann. Das Motiv der Rache als Auslöser für die Tyrannentötung kann in sittlicher Hinsicht in keiner Weise gebilligt werden.

Bedenkt man die hier genannten Kriterien, so wird erkennbar, dass die Verschwörer vom 20. Juli 1944 in keiner Weise leichtfertig ihre Pläne für ihre Attentate geschmiedet haben. Wengleich die Absicht der Männer vom 20. Juli sittlich verteidigt werden kann, ist damit nicht in jedem Fall von jedem zu verlangen, dass man mit den praktischen Wegen, die diese beschritten haben, unbedingt einverstanden sein müsste. Vielmehr kann man „über objektive Fragen diskutieren, ohne gleichzeitig die subjektiv-persönliche und sittlich saubere Haltung der Widerstandskämpfer bezweifeln zu müssen“.⁸³

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ „Nicht gedeckt vom Widerstandsrecht sind (...) Akte der politischen Lynchjustiz. (...) Damit ist auch das Verdikt über den ‘Tyrannenmord’ als Akt der politischen Abrechnung gesprochen. Nicht ausgeschlossen sind dagegen alle Handlungen, die – präventiv oder repressiv – Verfassungsstörungen verhindern oder unterbinden sollen. Zulässig sind Schutzvorkehrungen wie die Festnahme des Verfassungsfeindes und äußersten Falls sogar seine Tötung, wenn sie als Notwehrakt der Rechtsgemeinschaft unausweichlich ist, um den verfassungswidrigen Zustand zu beseitigen. (J. Isensee, *Das legalisierte Widerstandsrecht. Eine staatsrechtliche Analyse des Art. 20 Abs. 4 Grundgesetz*, Bad Homburg 1969, S. 63–64).

⁸² Vgl. T. Vogel (Hg.): *Aufstand des Gewissens. Militärischer Widerstand gegen Hitler und das NS-Regime 1933 bis 1945*, Hamburg u. a. 52000.

⁸³ Ibidem, S. 38.

Die politische Wirklichkeit stellt sich häufig als sehr komplex dar und schwer durchschaubar heraus, wobei nicht selten rasche Entschlüsse gefordert werden, die eine Gewissensentscheidung notwendig machen. Mit den vorliegenden Ausführungen ist der Versuch unternommen worden, die Tragweite der sittlichen Verantwortung aufzuzeigen und an sittliche Prinzipien zu erinnern, die beachtet werden müssen.

STRESZCZENIE

Pytanie o moralną dopuszczalność „unieszkodliwienia” tyrana jest stawiane ciągle na nowo. W literaturze problem ten najczęściej jest ujmowany jako „mord tyrana”. Autor niniejszego opracowania opowiada się raczej za określeniem „zabicie tyrana”, ponieważ „mord” nie może być uznany za środek dopuszczalny. Rozpatrując rozwój myśli w odniesieniu do ogólnego problemu spisku lub też szczególnego problemu zabicia tyrana aż do czasów współczesnych, uzyskujemy szerokie spektrum: od obalenia tyrana dla ratowania wolności, aż po zamachy stanu służące ustanowieniu samowolnej władzy. Historia zachowała w pamięci tych, których działania, zmierzające do zabicia tyrana w imię idei wolności jaką się kierowali, spełżyły na niczym i którzy przypłacili to życiem.

Tomasz z Akwinu nawiązuje do obecnego już w literaturze antycznej rozróżnienia między prawowitym władcą (tyran w sposobie sprawowania władzy) a uzurpatorem (tyran samowładczy). Podczas gdy przeciw prawowitemu władcy można wystąpić jedynie za pomocą uprawomocnionych środków, uzurpatora można zwalczać wszelkimi środkami, a w razie konieczności może on zostać zabity.

W ubiegłych dziesięcioleciach rzadko tematyzowano „mord tyrana”. Raczej omawiano ten problem łącznie z ogólnym tematem „prawa do aktywnego sprzeciwu”. Wśród współczesnych teologów moralistów istnieje daleko idąca zgoda co do tego, że „zabicie tyrana” może zostać określone jako moralnie dopuszczalne bądź też usprawiedliwione jedynie jako racja ostateczna (*ultima ratio*).

Ks. PIOTR MORCINIEC
Wydział Teologii
Uniwersytet Opolski

EWOLUCJA I TREŚĆ MEDYCZNYCH KODEKSÓW DEONTOLOGICZNYCH

Słowa kluczowe: deontologia lekarska, kodeksy etyczne, przysięga Hipokratesa, poinformowana zgoda, dobro pacjenta.

Schlüsselworte: ärztliche Deontologie, ethische Kodizes, Eid des Hypokrates, informierte Zustimmung, Wohl des Patienten.

Nauka zajmująca się wypracowaniem „zawodowych” zasad postępowania, m.in. w medycynie, zwana jest deontologią. Termin ten ma pochodzenie greckie: *deon* – „powinność; to, co konieczne”; *logos* – „nauka”. Stąd *deontologia* bywa określana jako nauka o obowiązkach w ogólności. W rozumieniu współczesnym, deontologia jest nauką określającą zespół specyficznych obowiązków właściwych dla danej grupy zawodowej, nie pokrywających się z nałożonymi przez etykę ogólną. Celem tych zasad jest troska o dobre imię danej grupy zawodowej i o przyzwoitość. W odniesieniu do medycyny zastosowano ten termin na początku XX w., choć kodeksy zawodowe i regulaminy dla służby zdrowia istniały o wiele wcześniej.

1. Istotne etapy powstawania kodeksów deontologicznych w medycynie

Najpełniejszy obraz etosu medycznego jako takiego można uzyskać, analizując tradycyjne i współczesne jego kodyfikacje, z których najstarsze sięgają swymi korzeniami minionych tysiącleci. Kodyfikacje te w postaci przyrzeczeń, przysięg i modlitw, a najczęściej kodeksów deontologicznych, dotyczą prawie wyłącznie etosu lekarskiego. Oznacza to, że stanowią one pozytywne sformułowanie obowiązków moralnych własnej grupy zawodowej dokonane przez samych członków lekarskiej profesji (etyka zawodowa). Większość spisanych

formuł przybierała *explicite* religijny charakter (wezwanie Boga lub bóstwa) i dopiero właściwe kodeksy etyki medycznej, które rozwinęły się począwszy od XIX w., przede wszystkim w Anglii i Stanach Zjednoczonych, odeszły od tej tradycji, akcentując immanentną formację społeczności medycznych.

Najstarszy znany kodeks tego typu, opracowany przez „ojca medycyny” Hipokratesa¹ (460–377 przed Chr.), jest w podstawowych wymogach zdumiewająco zbieżny z nauką chrześcijańską. W swojej strukturze stanowi on wzorzec dla współczesnych kodyfikacji²:

- wezwanie bóstw (preambuła)
- obowiązki ucznia wobec mistrza, jego rodziny i innych lekarzy (nr 1–4)
- kodeks etyczny:
 - nie uczynię szkody i niesprawiedliwości choremu (5)
 - nie podam nikomu trucizny ani środków powodujących aborcję (6)
 - „zachowam czyste od wszelkiego przestępstwa moje życie oraz samą sztukę” (7)
 - „Do jakiego domu wejść, będę wchodził na użytek chorych, będąc dalekim od wszelkiej dobrowolnie wyrządzonej krzywdy i szkody [...] oraz od czynów lubieżnych na ciałach kobiet i mężczyzn, zarówno wolnych, jak i niewolników” (9)
 - zachowam tajemnicę zawodową (10)
 - nagrodą za zachowanie wierności zasadom będzie sława, dobra opinia; ewentualnie karą – pozbawienie honoru (formuła końcowa).

Prototyp współczesnych kodeksów deontologicznych wypracował Thomas Percival, który w 1803 r. opublikował dzieło składające się z czterech standardowych części: (1) postępowanie lekarza w szpitalu, w praktyce indywidualnej, (2) w relacji do innych lekarzy, (3) w odniesieniu do szerszej pojętej służby zdrowia (np. do farmakologów) oraz (4) w konkretnych przypadkach, gdy bierze się pod uwagę prawo.³

W XX w. można wyodrębnić kolejny etap w ewolucji tych wytycznych etyczno-zawodowych. Wtedy to właśnie przestają być one wyłącznie wytycznymi dla lekarzy (wyliczeniem obowiązków lekarskich), a formułowane są coraz częściej jako powszechne reguły, kryteria czy normy. Wyraźnie daje się zauważyć całkowity brak wyrażenia treści etycznych w postaci praw, co sprawiało, że pacjent jako podmiot etyki medycznej zdawał się nie istnieć. Prze-

¹ Zob. np. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 217–226.

² Tekst przysięgi w wersji ks. prof. H. Wójtowicza, zob. J. Grzywaczewski, *Przysięga Hipokratesa*, Niedziela (1996) nr 41, s. 10.

³ Zob. T. Percival, *Medical Ethics, or a Code of Institutes and Precepts Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*, London 1803.

łom w tym kierunku dokonał się dopiero w 1973 r. i to poza profesją medyczną, kiedy po raz pierwszy skodyfikowano prawa pacjentów. Od tego czasu następuje coraz bardziej precyzyjne formułowanie etosu medycznego, nie tylko lekarskiego, w formie praw i obowiązków, które posiadają wszystkie strony, tj. lekarz, pacjenci oraz inne podmioty systemu opieki zdrowotnej. W tym też czasie dochodzi do powstania etyki jakościowo różnej od tradycyjnej etyki lekarskiej. Ten fakt wyznacza równocześnie cezurę czasową dla zaistnienia bioetyki.⁴

Kolejnym krokiem rozwojowym, który warto odnotować jest postępująca specjalizacja w etyce lekarskiej, która prowadzi do powstawania z jednej strony ogólnych kodeksów etyki medycznej, a z drugiej do tworzenia kodyfikacji specyficzno-problemowych, które na bazie pryncypiów kodeksowych pierwszej grupy formułują podstawy medycznego postępowania w konkretnych obszarach medycyny stosowanej i w poszczególnych dyscyplinach medycznych.

2. Aspekt formalny tradycyjnego etosu medycznego

Świadomie rezygnujemy z dokładnego przedstawienia bogatej historii kodeksów etyki lekarskiej, podobnie jak pomijamy różnice występujące pomiędzy poszczególnymi kodyfikacjami deontologicznymi. Spróbujemy natomiast dokonać globalnej analizy tradycyjnych kodeksów, aby w ten sposób scharakteryzować etos medyczny i jego fundamentalne pryncypia.

Tradycyjny etos deontologiczny profesji medycznej ma w najbardziej znaczących sformułowaniach konkretne, następujące wspólne cechy⁵:

– Charakterystyczny *historyczny kontekst powstania*, który jest efektem specyficznych funkcji etosu lekarskiego, mianowicie budzenia zaufania i promowania własnej profesji. Dla amerykańskich kodeksów medycznych taki kontekst stanowił obserwowany kryzys zawodu lekarskiego. Podobnie kodeksy szczegółowe naszego stulecia były formułowane pod naciskiem konkretnych problemów lub niedomogów. Tak więc powstające sformułowania tworzone są w odniesieniu do i pod naciskiem praktycznych problemów, na które mają dać odpowiedź i w przypadku których powinna być stworzona odpowiednia pomoc. Ten fakt wyjaśnia, przynajmniej po części, specyficzne cechy kodeksów deontologicznych.

– Daje się zauważyć *czysto wewnątrzprofesyjny rozwój* kodeksów medycznych bez odwoływania się do powszechnych etycznych standardów

⁴ Por. J. Wróbel, *Dawstwo organów w perspektywie teologicznomoralnej i pastoralnej (wybrane aspekty)*, Roczniki Teologiczne 44 (1997) z. 3, 53–71, s. 55.

⁵ Por. W. Schaupp, *Der ethische Gehalt der Helsinki Deklaration. Eine historisch-systematische Untersuchung der Richtlinien des Weltärztebundes über biomedizinische Forschung am Menschen*, Frankfurt a.M. 1994, s. 32–34.

i bez powoływania się na jakiegokolwiek autorytety poza samym gremium lekarskim.

– Nie zawierają one systemu norm, które byłyby systematycznie wyprowadzone na bazie konkretnej teorii etycznej i z zastosowaniem nazwanych etycznych pryncypiów. Reguły zachowaniowe są formułowane bez przykładania wielkiej wagi zarówno do bliższego ich uzasadnienia, jak i do związku między nimi. Tak więc *plaszczyna argumentacyjna*, typowa dla refleksji etycznej, jest *prawie całkowicie nieobecna*, natomiast o wiele bardziej chodzi o zestawienie tego, co na podstawie praktyki („empirycznie”) okazało się mieć dla medyków niepodważalną normatywną trwałość. Nowe kodeksy medyczne, będące owocem długich dyskusji i częstych modyfikacji, w wiele większym stopniu odzwierciedlają fundamentalne pryncypia etyczne oraz naznaczone są wpływem przedstawicieli środowisk innych niż medyczne.

– Pojedyncze wytyczne kodeksowe w różnym stopniu zawierają treści etyczne w ścisłym pojęciu, gdyż obok tychże znajdują się również wtórne klauzule postępowania, które regulują problemy techniczne i kontrolne.

– Medyczny kodeks zawodowy z założenia zmierza nie tyle do formowania „moralnej jakości”, co „zawodowej poprawności” *działania*. W tym sensie kodeks zawodowy bliższy jest regulacjom prawnym, gdyż podobnie jak one nie odwołuje się do moralnej dobroci adresatów ani nie stawia sobie pytania o ostateczne, uniwersalne, same z siebie obowiązujące etyczne prawdy. Koncentruje się natomiast na tym, co dla profesji jest wskazane i konieczne.

W oparciu o powyższą charakterystykę mogą pojawić się trudności, gdy tradycyjny etos lekarski i jego kodyfikacje próbuje się zastosować do oceny nowych problemów medyczno-etycznych. Okazuje się wtedy, że tradycyjne kodeksy zmierzają do silnego upraszczania etycznego roszczenia i do markowania zawartościowej kompletności, której w rzeczywistości nie mają. Leżące u ich podstaw pryncypia nie są całościowe, a w związku z tym nadal pozostaje niejasne, jak i które pryncypia uzasadniają poszczególne normy kodeksowe.⁶ Nawet jeżeli przyjąć, że lansowana teza jest przesadzona, nie można zaprzeczyć praktycznej niewystarczalności tradycyjnych pryncypiów w rozstrzygnięciu dylematów nowoczesnej medycyny. Nie oznacza to jednak rezygnacji z pryncypiów, lecz jedynie poszukiwanie modelu umożliwiającego zmierzenie się z nowymi problemami. Najkrótszą drogą do realizacji takiego zamierzenia wydaje się być ubogacenie tradycyjnej koncepcji o pewne normy pomocnicze, pozostające jednak w ścisłym związku z normami fundamentalnymi.

⁶ Tradycja hipokratejska nie może dłużej służyć za fundament etyki medycznej „z powodu swej wyrwykowości i małej wiarygodności”. T. L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa 1996, s. 33 (zob. też s. 15–16).

3. Treść medycznych kodeksów deontologicznych

Powyższe spostrzeżenia na temat deontologicznych kodeksów medycznych mają charakter formalny, nie dotyczą więc wprost treści tradycyjnego etosu. Najogólniej można w tej zawartości wyróżnić *kryterium fundamentalne*, które określane bywa jako centrum, jądro lub pryncypium podstawowe oraz *specyficzne wskazania etyczne* dotyczące poszczególnych obszarów działania medycznego.

Fundamentalna norma, której pierwsze sformułowania odnajdujemy już w Kodeksie Hipokratesa, daje się ująć w nakazie: lekarz „powinien zawsze to czynić, co według jego oceny i uznania służy dobru jego pacjenta”. Pryncypium to znane jest jako angielski termin: *patient-benefiting ethic* lub w postaci łacińskiej maksymy: *salus aegroti suprema lex esto*. Równocześnie przytacza się drugie pryncypium, które najpowszechniej znane jest w łacińskim brzmieniu: *primum non nocere*, a które tłumaczy się jako *zakaz szkodzenia*. Mimo iż dosłownego brzmienia tej maksymy nie znajdujemy w przysiędze Hipokratesa, jest ona znaczeniowo dwukrotnie obecna, paralelnie do dwukrotnego wystąpienia pryncypium służby dobru pacjenta: „Będę stosował leczenie [...] *na pożytek chorych*, według mojej możliwości i mojego rozumienia, *a powstrzymam się od stosowania go na szkodę i krzywdę*” oraz „Do jakichkolwiek domów wejść, będę wchodził *na pożytek chorych*, będę dalekim od wszelkiej dobrowolnie *wyrządzonej krzywdy i szkody*”.⁷

Należałoby się zastanowić, na ile sensowne i potrzebne jest dołączanie do obowiązku służby pacjentowi paralelnego pryncypium nieszkodzenia, skoro wydaje się, że pierwsze zawiera w sobie również zakaz wyrządzania zła. Skoro dobro chorego i szkodzenie jemu jawią się jako przeciwieństwa, może wystarczyłoby jedno pryncypium pozytywnie sformułowane. Etycy piszą o jednym pryncypium, ale rozłożonym na kilka stopni o rosnącej sile zobowiązania. Zakaz szkodzenia występuje w bardzo różnych postaciach: naj słabiej zobowiązuje nakaz czynienia możliwego dobra, natomiast najsilniej zakaz mnożenia zła (zadawania cierpienia), osłabiony w kolejnych stopniach jako nakaz przeszkodzenia złu i usunięcia zła.⁸ W przypadku pryncypium nieszkodzenia mamy więc do czynienia z kontinuum nakazowym rozciągającym się od formy najsilniejszej do najsłabszej. Można w nim wyróżnić wiele stopni pośrednich, więc pozostaje sprawą wyboru, czy punktem wyjścia będzie jedno pryncypium z wachlarzem podstopni, czy też mówić będziemy o kilku powiązanych ze sobą normach.

⁷ J. Grzywaczewski, *Przysięga Hipokratesa*, s. 10 (wyróżnienia własne).

⁸ W obszarze tych rozróżnień mieści się występujący w klasycznej etyce podział na aktywne i pasywne działanie, który ma niebagatelne znaczenie choćby w trwającej dyskusji eutanazyjnej.

Tradycyjny kodeks deontologii medycznej formułował obowiązek służby dobru pacjenta kategorycznie i bez wyjątków, nie zmienia to jednak faktu, że charakter tego zobowiązania jest względny, tj. ma ono zasadniczo moc obowiązującą, ale dopuszcza wyjątki w sytuacji konfliktu dóbr i wartości. Nie ulega natomiast wątpliwości, że o kategoryczny zakaz szkodliwego działania chodzi tylko wtedy, gdy nie jest ono zalecane lub wręcz nakazane w całościowym interesie pacjenta. Istnieje niewątpliwie potrzeba dookreślenia „interesu czy dobra pacjenta” jako dobra integralnego z dopuszczeniem np. cierpień perspektywicznie sprawiających dobro. Nie można bowiem zapominać, że z obiektywnego punktu widzenia lekarz wielokrotnie „wyrządza choremu szkodę”, która ostatecznie służy globalnie pojętemu dobru tego ostatniego.

4. Krytyka tradycyjnego etosu

W świetle złożonej normy służenia dobru chorego tradycyjny etos medyczny okazuje się etosem indywidualistycznym, konsekwencjalistycznym i paternalistycznym.⁹ Można mówić o rysie *indywidualistycznym* tego etosu, gdyż ma on na względzie dobro konkretnego pacjenta, który stanowi punkt odniesienia lekarskiego działania. Wymownie oddaje to angielski tekst przysięgi genewskiej: „dobro *mojego* pacjenta będzie na pierwszym miejscu”.¹⁰ Etycznie rzecz ujmując, od zaistnienia międzyosobowej relacji lekarz – pacjent dobro tego konkretnego pacjenta ma dla lekarza pierwszeństwo przed wszystkimi innymi dobrami, a więc także przed ewentualnym dobrem innych ludzi. Natychmiast pojawia się więc kompleks pytań, z których najistotniejsze brzmią: jak daleko fundamentalne pryncypium, przyznające absolutne pierwszeństwo indywidualnemu dobru pacjenta, może stanowić bazę nośną dla etycznych rozważań o szerokim zasięgu? Jak daleko lekarz może rzeczywiście być „stronniczy” na rzecz swojego pacjenta, kiedy oznacza to równocześnie, że przestaje zważać na konsekwencje, jakie jego działanie przyniesie innym? Te pytania wyraźnie niepokoją i to niezależnie od przyjętej opcji etycznej, może poza ujęciem egoistycznym. Zarówno bowiem z punktu widzenia etyki utilitarystycznej, jak i z perspektywy etyki humanistycznej konsekwencje tak sformułowanej normy są brzemienne. Dla opcji utilitarystycznej, która – bez wchodzenia w niuanse – domaga się maksimum dobra dla jak największej liczby osób, tak pojęty tradycyjny etos budzi podejrzenie nieuzasadnionego zawężenia perspektywy do dobra pojedynczej osoby. Taki sam wniosek dochodzi do głosu także przy głoszeniu reguły niezawisłości powołania lekar-

⁹ Kompetentna charakterystyka zob. W. Schaupp, *Der ethische Gehalt der Helsinki Deklaration*, s. 34–38.

¹⁰ „The health of my patient will be my first consideration”.

skiego, która akcentuje równą wagę dobra i cierpienia każdej dotkniętej nim osoby.

Kolejną cechą tradycyjnego etosu jest jego rys *teleologiczny*. Nastęstwem takiego ujęcia jest ocena poprawności działania wyłącznie na podstawie osiągniętych efektów, a więc w oparciu o konsekwencje działania, bez liczenia się z etyczną wartością samego czynu, o której nie decydują jego następstwa. Dobre są zawsze te działania, których następstwa przynoszą pożytek, czyli korzyść pacjentowi. Różne transpozycje tej opcji odnajdujemy zwłaszcza w bogactwie utylitarystycznych koncepcji etyki medycznej. Takie założenie ujawnia jednak istotną trudność. Deontologiczne koncepcje moralności, do których należy katolicka teologia moralna, uznają, że o dobru działania decydują nie same następstwa, lecz natura czynu, tzn. czyn jest sam w sobie nakazany lub zakazany, co mocno zostało potwierdzone w encyklice *Veritatis splendor* (75-83). Jak brzemienne w rozstrzygnięciach dotyczących działań medycznych jest uznanie ważności przedmiotu działania do oceny moralnej aktu, niech świadczą wciąż żywe dyskusje na temat np. obowiązku mówienia prawdy nieuleczalnie choremu, aborcji dla ratowania zdrowia matki, sztucznego zapłodnienia dla uszczęśliwienia niepełnych małżonków czy stosowania środków antykoncepcyjnych dla dobra rodziny lub używania prezerwatywy jako zabezpieczenia przed AIDS. Listę takich konfliktów można by dowolnie wydłużać, istotne jest jednak to, że koncentrowanie się wyłącznie na konsekwencjach czynu nie daje się utrzymać i obronić z niejednej perspektywy etycznej.

Ostatnia cecha określana jest jako *paternalizm* w relacji służba zdrowia–pacjent. W jej eksplikacji korzysta się z analogii wzajemnych odniesień między ojcem a dzieckiem i między lekarzem a pacjentem. Istotne akcenty tej analogii spoczywają na dwóch cechach „ojcowskiego” (stąd *paternalizm* od łac. *pater*) zachowania: 1. ojciec działa zazwyczaj odpowiednio do własnego wyobrażenia o dobru dziecka, oraz 2. zwykle sam podejmuje decyzje, nie pozostawiając ich dziecku ani ich z nim nie konsultując. Odnosząc ten model do relacji lekarz–pacjent, temu pierwszemu przyznaje się prawo działania i kompetencje w podejmowaniu decyzji dotyczących pacjenta, podczas gdy choremu odmawia się prawa (współ)decydowania. Podstawowe zastrzeżenie podnoszone z perspektywy współczesnej etyki medycznej przeciw etyce paternalistycznej dotyczy z jednej strony, przyznania lekarzowi wyłącznej kompetencji w decydowaniu o tym, co jest dobre dla jego chorego, a z drugiej strony, naruszenia szacunku dla autonomii pacjenta. Mieliśmy więc do czynienia z jednoznacznością etyką obowiązków lekarza, który ponosi także całkowitą odpowiedzialność za pacjenta. W tradycyjnej etyce lekarskiej bardzo podkreślano mediacyjną rolę wolnego sumienia między skrótowo sformułowanym pryncy-

pium a bogactwem niepowtarzalnych, konkretnych sytuacji. Miało ono być gwarantem etycznie poprawnych rozstrzygnięć aktywnego podmiotu w relacji lekarz – pacjent. Od rozstrzygnięć i działania sumienia lekarza zależy w dużym stopniu zastosowanie normy fundamentalnej do niepowtarzalnego, jedynego w swoim rodzaju pacjenta. Problem pośrednictwa sumienia może być rozwiązany przynajmniej na dwa sposoby. Normatywna droga polega na formułowaniu coraz bardziej szczegółowych wytycznych działania w konkretnych sytuacjach jako konkretnych zastosowań nadrzędnego pryncypium. Drugi sposób polega na pozostawieniu zasadniczego pośrednictwa od norm do konkretnego rozstrzygnięcia sumienia działającej osoby. Tę drugą drogę obrała tradycyjna etyka medyczna.

Taka opcja szczególnie wyraźnie podkreśla znaczenie *lekarskiego sumienia*, które okazuje się być drugim filarem, obok pryncypium nieszkodzenia, na którym wspiera się tradycyjna etyka medyczna. Znaczenie sumienia w praktyce medycznej pozostaje w bezpośrednim związku ze specyficznym pojmowaniem zawodu lekarskiego, o którym mówi się, że jest powołaniem.¹¹ Niezależnie od tego, czy ma się na myśli religijne rozumienie terminu czy jego świeckie pojmowanie, wspólne pozostaje akcentowanie szczególnej służby człowiekowi, leżącej u motywacyjnych podstaw wyboru tej roli społecznej („służba zdrowia”). Istota tego powołania realizuje się w spotkaniu z człowiekiem chorym i cierpiącym, a ujawnia się ona w humanistycznej specyfice tego zawodu.¹²

5. Nowa opcja współczesnych kodeksów bioetycznych

Analiza treściowa medycznych kodeksów deontologicznych wiąże się z koniecznością dostrzeżenia *granic* tradycyjnej etyki medycznej wynikających przede wszystkim z przyjęcia wyłącznie perspektywy lekarza. O ile za czasów Percivala, twórcy pierwszego całościowego opracowania etyki medycznej, oczywiste było, że rozstrzygnięcia podejmowane przez lekarza w zgodzie z fundamentalnym pryncypium przeważają w razie konfliktu nad preferencjami i prawami pacjentów¹³, o tyle współczesna perspektywa etyczna jest wyraźnie inna. Zarówno rosnąca wrażliwość na poszanowanie praw człowieka, jak i ambiwalentny postęp w medycynie wniosły swój wkład w uzupełnienie tradycyjnej koncepcji. Zwłaszcza świadomość personalistyczna dodała do powyższych pryncypiów prawo do *poszanowania osobowej autonomii pacjenta* i wyczulenie na *wymiar społeczny* ludzkiej egzystencji.

¹¹ Szerokie opracowanie zagadnienia: J. Nagórny, *Godność powołania medycznego*, Roczniki Teologiczne 44 (1997) z. 3, s. 5–24.

¹² Por. S. Olejnik, *Etyka lekarska*, wyd. 2, Katowice 1995, s. 52.

¹³ Por. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, s. 48.

O ile autonomię lekarza chroni prawo do uszanowania wolności jego sumienia w podejmowaniu decyzji, o tyle wśród wartości osobowych pacjenta szczególnie mocno akcentuje się prawo do uszanowania jego woli. Nic więc dziwnego, że – w imię poszanowania autonomii osoby ludzkiej – do kanonu pryncypiów etyki medycznej wpisano prawo pacjenta do rzetelnej i odpowiedniej informacji oraz obowiązek uzyskania jego zgody na podjęcie konkretnego działania medycznego, co przybrało sakramentalną postać *informed consent*.¹⁴

Rozszerzenie perspektywy z wyraźnie indywidualnie pojętej relacji między lekarzem a pacjentem na płaszczyznę odniesień złożonych interpersonalnych wprowadziło nową opcję w rozwiązywanie problemów etycznych. Okazało się bowiem, że etyka medyczna w nowoczesnym rozumieniu musi respektować społeczną i środowiskową¹⁵ kondycję człowieka, która wyraźnie modyfikuje sposób postępowania terapeutycznego. Trzeba było uwzględnić także kontekst społeczno-polityczny służby zdrowia, aby można było realizować sprawiedliwość społeczną na tym polu. W dwudziestowiecznej medycynie pojawiły się takie problemy, jak zagwarantowanie odpowiedniej części krajowego produktu brutto na rozwój służby zdrowia, sprawiedliwy rozdział środków na poszczególne dyscypliny medyczne, roztropne nakłady finansowe na nowe badania medyczne i wysoko specjalistyczne techniki bez upośledzenia prewencji i terapii rutynowych, czy wreszcie dobór i selekcja pacjentów zarówno ze względu na ograniczone możliwości finansowania terapii, jak i na zdatność danego chorego do poddania się tej lub innej formie leczenia.

* * *

Zbierając raz jeszcze pryncypia deontologii medycznej, można mówić o dwóch filarach tradycyjnej etyki indywidualnej, którymi są: 1) *wyznacznik dobra pacjenta*, w którym zawiera się podwójna norma nieszkodzenia i służenia jego zdrowiu; 2) pozostające w służbie poprzedniego *kryterium autonomii* w postaci normy lekarskiej odpowiedzialności, którą wyraża i reprezentuje odpowiednio uformowane sumienie, przy czym to kryterium egzystowało w postaci zawężonej do jednego z podmiotów, lekarza. Współcześnie zostało ono ubogacone o drugi aspekt osobowej autonomii, zabezpieczający współodpowiedzialność chorego za proces leczenia, którego wyrazem jest troska o promocję praw pacjenta, zwłaszcza prawa do świadomej zgody (*informed*

¹⁴ Monografia tematu, zob. np. Ch. Holzem, *Patientenautonomie: Bioethische Erkundungen über einen funktionalen Begriff der Autonomie im medizinischen Kontext*, Münster 1999.

¹⁵ Ten wymiar (bioetyka ekologiczna lub globalna) akcentował prekursor nowej dyscypliny, V. R. Potter. W kolejnych fazach wyraźnie zredukowano zainteresowanie tym aspektem na rzecz skoncentrowania się na problemach etyki w medycynie biotechnologicznej. Zob. R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 14–27.

consent). Kryterium sprawiedliwości dopełnia współczesną panoramę medycznych pryncypiów deontologicznych, ubogacając etos służby zdrowia o perspektywę wspólnotową i społeczną. Konstruowanie na takim fundamencie szczegółowych wskazań dla tej grupy zawodowej, która dźwiga wyjątkową odpowiedzialność za życie i zdrowie poszczególnych osób i całego społeczeństwa, może dobrze rokować dla etosu przyszłych pokoleń medyków.

ZUSAMMENFASSUNG

Als Wissenschaft benennt die Deontologie spezifische Pflichten, die einer bestimmten Berufsgruppe eigen sind, die sich aber mit denen, die aus einer allgemeinen Ethik resultieren, nicht decken. Das Ziel dieser Grundsätze ist die Sorge um einen guten Ruf und den Anstand dieser Berufsgruppe. Im Bezug auf die Medizin wurde dieser Terminus Anfang des 20. Jh. verwendet, wengleich es schon früher deontische Kodizes gab. Der Artikel ist ein Versuch, die wichtigsten Entstehungsetappen der medizinischen Pflichtenkodizes zu skizzieren, um anschließend die Prinzipien des traditionellen medizinischen Pflichtenkodex kritisch zu untersuchen. Das Ergebnis, das ihre Unzulänglichkeit erweist, führt zum Aufzeigen einiger fundamentaler Normen, die für das Herausbilden des heutigen Ethos der medizinischen Berufe besser geeignet wäre.

Ks. SŁAWOMIR ROPIAK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

IDEA EXODUSU W POLSKICH HYMNACH LITURGII GODZIN OKRESU PASCHALNEGO

Słowa kluczowe: Wyjście, Exodus, Pascha, Liturgia godzin, hymny.
Schlüsselworte: Auszug, Exodus, Pascha, Stundengebet, Hymnen.

W posoborowej polskojęzycznej Liturgii godzin umieszczono wiele hymnów polskich nie mających swych odpowiedników w powszechnej liturgii rzymskiej.¹ Wśród nich proponowanych jest dziesięć hymnów na okres wielkanocny, w tym: w oficjum powszednich dni wielkopostnych na Nieszpory *Jak naród wybrany idziemy za Tobą*², na Godzinę czytań *Z otchłani grzechu wołamy do Ciebie*³ i na Jutrznie *Przed Tobą, Ojcze, stajemy skruszeni*⁴, na Modlitwę w ciągu dnia w Wielkim Tygodniu *Jeżu sądzony przez ludzi*⁵ oraz hymny do wyboru na dni powszednie po Oktawie Wielkanocy: na Nieszpory *Pomiędzy nami idziesz, Panie*⁶, na Godzinę czytań *Pójdźcie, wszystkie narody*⁷, na Jutrznie *Minęły cienie i mroki nocy znajduje*⁸, na Modlitwę przedpołudniową *Ojcze, Stwórco wszechświata*⁹, na Modlitwę południową *Chwata niech*

¹ Por. *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum II, Tempus Quadragesimae, Sacrum Triduum Paschale, Tempus Paschale*, Officium divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP.VI promulgatum, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana 1977.

² LG II, s. 36–37.

³ Ibidem, s. 38–39.

⁴ Ibidem, s. 40.

⁵ Ibidem, s. 320.

⁶ Ibidem, s. 421–422.

⁷ Ibidem, s. 424–425.

⁸ Ibidem, s. 427.

⁹ Ibidem, s. 428; 733.

będzie Tobie¹⁰ i na Modlitwę popołudniową *Tobie chwala, Synu Boży*.¹¹ Włączenie do liturgii nowych kompozycji zrodziło pytanie o zawartą w nich treść teologiczną. Przeprowadzona analiza ukazała istnienie w nich soteriologii biblijnej z ważnym motywem tajemnicy wyjścia z niewoli do nowego życia.¹² Wymaga to osobnego opracowania i omówienia. Całość treści teologicznej wyżej wymienionych hymnów polskich da się zogniskować wokół pięciu etapów exodusu: jako typiczny exodus egipski, exodus babiloński, centralny exodus Jezusa Chrystusa oraz exodus liturgiczny i eschatologiczny.¹³

1. Exodus egipski

W hymnie *Jak naród wybrany idziemy za Tobą* najgłębsze warstwy teologiczne nawiązują do starotestamentalnej historii zbawienia.¹⁴ Również hymn *Minęły cienie i mroki nocy* wspomina wydarzenia opisane w Biblii.¹⁵ Kraina grzechu i śmierci to przede wszystkim Egipt.¹⁶ Wyjście Narodu Wybranego z niewoli egipskiej i przejście do Ziemi Obiecanej wskazują na działanie Boga Zbawiciela.¹⁷ Głównym tekstem biblijnym mówiącym o tym jest Księga Wyjścia, która ukazuje Boga z jednej strony potężnego i groźnego, budzącego lęk, a z drugiej wrażliwego na niedolę ludu izraelskiego.¹⁸ Bóg Izraela jest Panem życia i śmierci, posłał anioła z mieczem, *by karał opornych*.¹⁹ Jahwe jest również Bogiem pełnym *litości*²⁰, który *przebacza niewierność*²¹, *niewierność i błędy*.²²

¹⁰ Ibidem, s. 429; 734.

¹¹ Ibidem, s. 430; 735.

¹² Szczegółowa analiza teologiczno-dogmatyczna wymienionych polskich hymnów przeprowadzona została w książce: S. Ropiak, *Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii godzin*, t. II, *Okres Wielkanocny*, Olsztyn 2002.

¹³ Zob. [F. Błachnicki], *Podręcznik. Oaza Nowego Życia II stopnia. Część A ogólna, Światło-Życie*, wyd. 3, 1986, s. 23–24.

¹⁴ LG II, s. 36, zwr. 1. n. (przyjęte skróty w przypisach: jut. – Jutrznia, n. – Nieszpory, połud. – godzina południowa, popołud. – godzina popołudniowa, przedpoł. – godzina przedpołudniowa, zwr. – zwrotka, gcz – Godzina czytań, wcd. – Modlitwa w ciągu dnia).

¹⁵ Por. ibidem, s. 427, zwr. 3, jut.; Wj 11,1-14,31; 15,13; Lb 9,1-11,35; Pwt 11,1-17; 32,48-52; Joz 3,1-17; Ps 136(135).

¹⁶ LG II, s. 36, zwr. 1. n.

¹⁷ Por. Ps 136(135), 10-24.

¹⁸ Wj 3,7-8.

¹⁹ LG II, s. 36, zwr. 2. n.; Można tu w najgłębszej warstwie teologicznej również dostrzec nawiązanie do funkcjonującego w teologii pojęcia „pre-exodusu”, jakim było wygnanie pierwszych rodziców z Raju, gdzie anioł z połyskującym ostrzem miecza strzegł drogi do drzewa życia (Rdz 3,24). Por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 47.

²⁰ LG II, s. 38, zwr. 3. gcz.

²¹ Ibidem, s. 320, zwr. 1. wcd.

²² Ibidem, s. 38, zwr. 2. gcz.

Bóg objawia się przede wszystkim jako Bóg Narodu Wybranego, dla którego jest Wodzem²³, jest Bogiem żywym, który widzi ludzką nędzę. Objawiając swoją obecność przedstawia plan zbawienia, proponuje wyprowadzenie Izraela z niewoli. Jahwe broni życia, wyzwala, wyprowadza z ucisku, ingeruje w bieg historii i otwiera nowe dzieje.²⁴ Jest Bogiem budzącym nadzieję, co często podkreślają teksty hymnów.²⁵

Bóg *Słup ognisty* jest znakiem obecności działającego Boga.²⁶ W czasie wyjścia i wędrówki przez pustynię *Jahwe szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy.*²⁷ Naród Wybrany żył w w krainie grzechu i śmierci, gdzie panował lęk przed karą. Tak więc Bóg w *słupie ognistym* wskazuje Narodowi Wybranemu *drogę pośpiesznej ucieczki z krainy grzechu i śmierci.*²⁸

Lud Wybrany *przeszedł przez morze.*²⁹ Naród Wybrany dążył za Bogiem *przez wodę i wyschłą pustynię do ziemi Bożych obietnic.*³⁰ Wędrówka do Ziemi Obiecanej była *pośpieszną ucieczką* przez wodę i wyschłą pustynię. Była to daleka i ciężka wędrówka naznaczona walką z *wrogami nadziei.*³¹ Bóg opiekował się swym ludem. Dał swój pokarm, którym karmił Naród Wybrany na pustyni, *by nie ustali w drodze.*³² U źródeł pachalnych poił i obmywał wodą, przywracając wędrówcom życie.³³ W hymnach do tego wydarzenia nawiązują określenia: *przy źródle*³⁴, *w źródle*³⁵, *zdrój zbawienia*³⁶, *w zdroju paschalnym*³⁷, *zdrój ożywczy*³⁸, *w paschalnym źródle*³⁹, *źródłem*⁴⁰, *w Paschy źródle.*⁴¹

²³ Zob. Rdz 49,24; 48,15; Ps 23,1-4; 78,52; 80,2; Syr 18,13; Iz 40,11; 49,10; Jr 13,17; Oz 4,16; Zch 10,8.

²⁴ Zob. *Katolicki katechizm dorosłych, (Wyznanie wiary Kościoła) wydany przez Niemiecką Konferencję Biskupów.* Edycja polska: Konferencja Episkopatu Polski, Poznań 1987, s. 60.

²⁵ LG II, s. 36, zwr. 3. n.; s. 38, zwr. 3. gez.; s. 40, zwr. 3. jut.; s. 422, zwr. 3. n.; s. 427, zwr. 4. jut.; s. 428, zwr. 3. przedpoł.

²⁶ Ibidem, s. 36, zwr. 1. n.

²⁷ Wj 13,21.

²⁸ LG II, s. 36, zwr. 1. n.

²⁹ Ibidem, s. 427, zwr. 3. jut.

³⁰ Ibidem, s. 36, zwr. 2. n.

³¹ Ibidem, zwr. 3. n.

³² Ibidem, s. 425, zwr. 5, gez.

³³ Wj 17, 1-6.

³⁴ LG II, s. 36, zwr. 3. n.

³⁵ Ibidem, s. 37, zwr. 4. n.

³⁶ Ibidem, s. 39, zwr. 4. gez.

³⁷ Ibidem, s. 425, zwr. 4. gez.

³⁸ Ibidem, s. 427, zwr. 2, jut.

³⁹ Ibidem, zwr. 3. jut.

⁴⁰ Ibidem, s. 430, zwr. 3. popoł.

⁴¹ Ibidem, zwr. 4. popoł.

Wśród typycznych wydarzeń egipskiego exodusu centralne miejsce zajmuje pascha. Zawiera w sobie kluczowe pojęcie dla Ludu Bożego Starego Przymierza. Swym zakresem obejmuje jednocześnie przejście Boga dla zbawienia swego ludu, przejście Izraela z niewoli przez Morze Czerwone oraz radykalną przemianę sytuacji i odnowę Ludu Wybranego. Wyprowadzenie ludu izraelskiego z niewoli do nowego życia dokonało się w *Nocy Paschalnej*.⁴²

Wydarzenia paschalne ściśle łączą się z zastępczą śmiercią baranka⁴³. W Księdze Wyjścia baranek to przede wszystkim tajemniczy znak – symbol wybawienia od śmierci za cenę jego krwi. W omawianych hymnach raz tylko użyty został termin *Baranek zabity*.⁴⁴ Występują także typyczne cechy Baranka Paschalnego, który wybawia, przynosi *pokój i życie*.⁴⁵

Wspomniana jest daleka wędrówka nad brzegi Jordanu.⁴⁶ Lud Wybrany dotarł do ziemi obietnic Boga.⁴⁷ Za czasów Jozuego Izraelici weszli do swojej ojczyzny, gdzie znaleźli ochłodę i siły.⁴⁸ Jordan wyznacza granicę, za którą znajduje się *Ziemia Bożych obietnic*.⁴⁹

Naród izraelski po przejściu przez Morze Czerwone wyśpiewał Bogu pieśń dziękczynną.⁵⁰ Zbawca wysławiany był *radosnym hymnem*⁵¹, wyzwoleni składali Mu *hołd i podziękę*.⁵²

2. Exodus babiloński

Po upadku królestwa Samarii, a potem Jerozolimy, Naród Wybrany znalazł się w niewoli babilońskiej. Wtedy zrodziła się świadomość, że wolność i posiadanie Ziemi Obiecanej nie są darem raz na zawsze danym, lecz zależą od wierności i posłuszeństwa Bogu. Wśród Żydów uprowadzonych do niewoli babilońskiej był kapłan i prorok Ezechiel. Namaszczone Duchem w imieniu Boga wzywał do nawrócenia, pokuty i jednocześnie pocieszał.⁵³ O tego samego Ducha proszą wierni w hymnie przedpołudniowym: *Ojcze, Stwórco*

⁴² Ibidem, s. 37, zwr. 5. n.

⁴³ Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań, s. 89–93.

⁴⁴ LG II, s. 320, zwr. 4, wcd.

⁴⁵ LG II, s. 320, zwr. 3, wcd.

⁴⁶ LG II, s. 36, zwr. 3. n.

⁴⁷ Ibidem, s. 427, zwr. 3, jut.

⁴⁸ Por. Joz 3,1-12,24.

⁴⁹ LG II, s. 36, zwr. 2, 3. n.

⁵⁰ Wj 15.

⁵¹ LG II, s. 427, zwr. 5. jut.

⁵² Ibidem, s. 430, zwr. 4. popoł.

⁵³ A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1983, s. 329.

*wszechświata, pošlij Ducha swojego, aby serca rozpalili ogniem czystej miłości. Synu, Słowo Wcielone spełnij teraz zapowiedź: daj nam Ducha pociechy, samych nas nie zostawiaj.*⁵⁴ Ezechiel objawiał też Boga, który *nie chce śmierci grzesznika, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył.*⁵⁵ Jahwe stanie się Pasterzem Izraela⁵⁶. Bóg pragnie darzyć bowiem *bezmiarem swej łaski*⁵⁷ i jako troskliwy pasterz nie chce *śmierci grzesznika*, lecz jego nawrócenia.⁵⁸

Chociaż omawiane przez nas hymny nie wspominają wprost o niewoli babilońskiej, to jednak ukazują tam objawiony obraz Boga. Przykładem jest hymn *Przed Tobą, Ojczy, stajemy skruszeni*, który w swej najgłębszej warstwie odwołuje się do Boga, który nie chce śmierci grzesznika, lecz by się zwrócił do Boga w pokorze, *a przez to życie otrzymał.*⁵⁹ Również hymn *Z otchłani grzechu wołamy do Ciebie* odwołuje się do Boga, który przebacza niewierność i błędy, bo pragnie darzyć ludzi bezmiarem swej łaski i chce, *by z pełną miłości bojaźnią Mu służono.*⁶⁰

Ważnym etapem objawienia w okresie niewoli babilońskiej było odkrycie uniwersalizmu. Jahwe jest Bogiem nie tylko Izraela, ale Stwórcą całego świata i Bogiem wszystkich ludzi. Ideę tę ilustrują wezwania polskich hymnów: *Pójdźcie, wszystkie narody, wystawiać wielkość Boga, Jego święty majestat i dobroć niepojętą*⁶¹, gdyż zbawienie *będzie nadzieją wszystkich ludzi*⁶². Polemika z babilońskimi wierzeniami astralnymi znalazła swe odbicie w określeniach Boga *potężnym światłem, jaśniejszym od słońca, którego tarcza już wschodzi*⁶³, *wiecznym Światłem*⁶⁴, *światłem nadziei*⁶⁵, *jasnym słońcem prawdy, dobra i łaski*⁶⁶ oraz *Światłem nigdy nie gasnącym*.⁶⁷ Izraelici wyglądali *radosnej jutrzzenki*⁶⁸, z nadzieją oczekiwali *świętego czasu powrotu*⁶⁹ i *radosnego dnia świętej Paschy*.⁷⁰

⁵⁴ LG II, s. 428, zwr. 1–2. przedpoł.

⁵⁵ Ez 3,17, 33, 11.

⁵⁶ STB, s. 1092.

⁵⁷ LG II, s. 38, zwr. 2. gcz.

⁵⁸ Ibidem, zwr. 2. jut.

⁵⁹ Ibidem, s. 40, zwr. 2. jut.

⁶⁰ Por. Ps 110,10; 130(131); LG II, s. 38, zwr. 2. gcz.

⁶¹ LG II, s. 424, zwr. 1. gcz.

⁶² Ibidem, zwr. 4. jut.

⁶³ Ibidem, s. 40, zwr. 4. jut.

⁶⁴ Ibidem, s. 422, zwr. 2. n.

⁶⁵ Ibidem, s. 428, zwr. 3. przedpoł.

⁶⁶ Ibidem, s. 429, zwr. 4. poł.

⁶⁷ Ibidem, s. 430, zwr. 1. popoł.

⁶⁸ Ibidem, s. 38, zwr. 3. gcz.

⁶⁹ Ibidem, s. 40, zwr. 3. jut.

⁷⁰ Ibidem, s. 38, zwr. 3. gcz.

Wizja Nowego Wyjścia nie dotyczy tylko powrotu Narodu Wybranego z niewoli i odbudowy świątyni. Perspektywa otwiera się ku wiecznemu przymierzu. Nadzieja Nowego Wyjścia i Nowego Przymierza skonkretyzowały się u Izajasza wokół postaci Sługi Jahwe, który jest *naszym prześlaniem wobec Ojca wszechmocnego*.⁷¹ Pojawiła się idea Nowego Wyjścia szczególnie u Deutero – Izajasza. Nowe Wyjście i Nowe Przymierze stanie się udziałem *Reszty Izraela* i będzie o wiele wspanialsze niż pierwsze Wyjście.⁷² Jednak hymny polskie tych treści wprost nie poruszają. Natomiast można dostrzec motyw prorocstwa Daniela zapowiadającego nadejście Królestwa Bożego.⁷³ Wymieniane są cechy Królestwa Bożego, jak: pojednanie, zgoda, miłość i pokój.⁷⁴ Powrót z wygnania do ojczyzny rozumiany był jako triumfalny pochód ludu izraelskiego do odnowionego Królestwa Dawidowego, a perski król Cyrus był typem pomazańca Bożego.⁷⁵ Echo tego nurtu teologicznego można dostrzec w polskim hymnie *Chwała niech będzie Tobie, Władco życia i światła*, gdy wierni modlą się: *abyśmy mogli wkroczyć w bramy Twego królestwa*.⁷⁶

3. Exodus Jezusa Chrystusa

Ojcowie Kościoła w IV i V w. interpretowali hebrajskie *pesah* jako *diabasis* (przejście).⁷⁷ Zatem życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa można interpretować jako Wyjście – Exodus. *Jezus, Słowo Wcielone, by zbawić świat upadły, cierpiał za nas na krzyżu i umarł w opuszczeniu. Dnia trzeciego zmartwychwstał Zwycięzca zła i śmierci, odtąd żyje na wieki i trwa w Kościele swoim*.⁷⁸ Exodus Jezusa, w którym wypełniają się figury i typy pierwszego Wyjścia i prorocze wizje drugiego Wyjścia osiąga swoją fazę szczytową w Jego paschalnej tajemnicy Śmierci i Zmartwychwstania.⁷⁹

Hymn *Pomiędzy nami idziesz, Panie*⁸⁰ oparty jest na wydarzeniu z Ewangelii św. Łukasza, kiedy to Zmartwychwstały Zbawiciel dołączył do dwóch uczniów idących do Emaus.⁸¹ Podczas wspólnej drogi Jezus Chrystus wyjaśnił

⁷¹ Ibidem, s. 430, zwr. 2. popoł.

⁷² Iz 11,15.

⁷³ Dn 9, 24-27.

⁷⁴ LG II, s. 430, zwr. 2-3. popoł.

⁷⁵ Iz 45,1.

⁷⁶ LG II, s. 429, zwr. 2. poł.

⁷⁷ L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy odkupienia*, w: *Tajemnica Odkupienia*, 11 „Kolekcja Communio” Pallottinum 1997, s. 127.

⁷⁸ LG II, s. 424-425, zwr. 2-3. gcz.

⁷⁹ Zob. [F. Blachnicki], *Podręcznik*, s. 24.

⁸⁰ LG II, s. 421-422.

⁸¹ Łk 24, 13-35; A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, t. 2, przeł. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 307-310.

im swoją śmierć jako przejście i nawiązał do Mojżesza i proroków. A więc wskazał na exodus egipski i babiloński jako typiczne wydarzenia swego przejścia: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? I zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego.*⁸² Również w czasie Przemienienia Pańskiego ukazali się obok Jezusa Mojżesz i Eliasz i mówili o Jego odejściu, którego miał dokonać w Jerozolimie.⁸³ Św. Łukasz opisuje życie Jezusa jako drogę i wstępowanie do Jerozolimy, gdzie miało się dokonać Jego przejście przez śmierć do chwały zmartwychwstania. Jezus ukazuje się w Nowym Testamencie jako nowy Mojżesz, w którym wypełniła się jego zapowiedź *Bóg twój, Jahwe, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie* (Pwt 18, 15). Jest On większy od Mojżesza (J 1,17). Jezus zajmuje w Nowym Testamencie miejsce Boga Księgi Wyjścia, On karmi cudownie rozmnożonym chlebem rzesze na pustkowiu i zapowiada nową, prawdziwą mannę. Do tej rzeczywistości nawiązuje hymn wysławiający Jezusa, który swoich wiernych *własnym Ciałem karmi, by nie ustali w drodze.*⁸⁴ Chrystus Pan przypisuje sobie to samo imię, co Bóg objawiający się w Księdze Wyjścia: *Ja jestem* (J 8, 24). To oznacza również, że jest zawsze obecny w życiu ludzi, gdyż Jezus Chrystus jest Bogiem, który zbawia.⁸⁵ Do tej obecności Boga wśród swego ludu nawiązuje hymn na Nieszpory: *Pomiędzy nami idziesz, Panie, po kamienistej drodze życia.*⁸⁶ Chrystus Pan jest *troskliwym pasterzem*⁸⁷, jako *Dobry Pasterz, zabity dla nas, wyszedł promienny ze swego grobu.*⁸⁸

Jezus jest Barankiem zabitym *za grzechy świata całego.*⁸⁹ On jest prawdziwym Barankiem Paschalnym i wężem miedzianym wywyższonym na drzewie. On realizuje i przynosi pełne wyzwolenie człowieka, którego wyzwolenie z niewoli egipskiej było tylko typem i zapowiedzią. *Przecierpiał mękę na drzewie krzyża, obmył grzeszników we krwi i wodzie, co wypłynęła jak źródło ożywczy z serca przez włócznię ugodzonego.*⁹⁰ Jezus *osądzony przez ludzi*⁹¹, *został przybity do krzyża*⁹², *poniósł śmierć*⁹³, i *został złożony do grobu.*⁹⁴ Krew

⁸² Łk 24, 26-27.

⁸³ Zob. Łk 9, 31; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza* (PSiNT III), Poznań 1975, s. 179.

⁸⁴ LG II, s. 425, zwr. 5. gez.

⁸⁵ Zob. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, t. 1, Kielce 2000, s. 149–150; J. Mikulski, *Polska teologia wyzwolenia*, Tarnów 2000, s. 313–315.

⁸⁶ LG II, s. 421, zwr. 1. n.

⁸⁷ Ibidem, s. 40, zwr. 2. jut.

⁸⁸ Ibidem, s. 427, zwr. 1. jut.

⁸⁹ Ibidem, s. 320, zwr. 4. wcd.

⁹⁰ Ibidem, s. 427, zwr. 2. jut.

⁹¹ Ibidem, s. 320, zwr. 1. wcd.

⁹² Ibidem, zwr. 2. wcd.

⁹³ Ibidem, zwr. 3. wcd.

⁹⁴ Ibidem.

Chrystusa Pana nabiera głębszego znaczenia niż krew baranka w czasach wyjścia z Egiptu.⁹⁵ Jezus swoją krwią *obmył grzesznych* i pojednał *niebo z ziemią*.⁹⁶ Zdrój krwi Zbawiciela daje *ochłodę i siły*.⁹⁷

4. Exodus w liturgii

Liturgicznie obchodzona Noc Paschalna poprzedzana jest czasem *pokuty, umartwień i postów*.⁹⁸ Wierni wyglądając *radosnej jutrzenki dnia świętej Paschy*⁹⁹, a więc Świąt Wielkanocnych, uwielbiają Boga, który prowadzi *do źródeł zbawienia drogą pokuty*.¹⁰⁰ Exodus grzeszników polega na powrocie do Ojca jak uczynił to syn marnotrawny (Łk 15,11-32)¹⁰¹, gdy skruszeni i obciążeni grzechami stają przed Bogiem, *a niosąc w sobie bezsilną samotność*, szukają Jego pomocy.¹⁰²

Misterium Chrystusa Pana, Jego Wcielenie i przyjście, zbawcza śmierć na krzyżu i przejście do zmartwychwstania i chwały ukonstytuowały nową rzeczywistość Odkupienia. Od tamtych zbawczych wydarzeń rozpoczęło się Nowe Przymierze „wieczne dziś”.¹⁰³ *Nastąpił bowiem królestwo łaski, w którym Zbawiciel obdarza szczęściem*.¹⁰⁴ Uczestnictwo w Liturgii jest otwarciem się na Chrystusa i Jego Dar, jest podjęciem decyzji kontynuowania życia jako wędrówki ku Niemu, po Drodze, którą On nam wyznaczył własnym przykładem.¹⁰⁵

W Starym Testamencie historia Ludu Bożego ukierunkowana była ku przyszłości. Rozwijała się stopniowo zawierając postacie i wydarzenia typyczne. W ten sposób przygotowywała rzeczywistość istniejącą w planach Bożych, ale mającą dopiero nastąpić w określonym momencie historii. Tym nieodwracalnym faktem stało się zbawienie dokonane w Nowym Testamencie. Jezus wyzwala z mocy szatana, grzechu i śmierci do nowego życia.¹⁰⁶

„Czas liturgiczny” naznaczony jest zbawczą obecnością Boga, która realizuje się „właśnie teraz”.¹⁰⁷ Celebryjący Liturgię godzin już teraz sławią

⁹⁵ Zob. H. Langkammer OFM, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 165–166.

⁹⁶ LG II, s. 430, zwr. 2. popoł.

⁹⁷ Ibidem, s. 36, zwr. 3. n.

⁹⁸ Ibidem, s. 37, zwr. 5. n.

⁹⁹ Ibidem, s. 39, zwr. 4. gcz.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Zob. M. Wołniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, s. 192–194.

¹⁰² LG II, s. 40, zwr. 1. jut.

¹⁰³ Zob. [F. Błachnicki], *Podręcznik*, s. 19.

¹⁰⁴ LG II, s. 427, zwr. 4. jut.

¹⁰⁵ A. J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 45–47.

¹⁰⁶ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991, s. 235–247.

¹⁰⁷ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przekł. i oprac. L. Balter SAC, *AMATECA Podręcznik Teologii Katolickiej*, t. 10, Poznań 1999, s. 109.

*radosnym hymnem zwycięstwo Chrystusa Pana nad złem i śmiercią*¹⁰⁸ oraz wielbią *hymnem wieczornym* Ojca w jedności z Synem i Duchem Świętym.¹⁰⁹ W Godzinie czytań wyznają Bogu: *pokładamy niezłomną nadzieję w Twojej litości dla serc uniżonych*.¹¹⁰ Zatem lud Boży w Nowym Przymierzu nadal jest ludem pielgrzymującym poprzez historię, z tą jednak różnicą, że ta historia nie jest odniesiona do przyszłości, do tego, co kiedyś się wypełni – jak to było w Starym Testamencie – ale odniesiona do dzieła zbawienia wypełnionego już przez Chrystusa, do wiecznego „hodie”. Nieustanne „dziś” trwa w Uwielbionym Chrystusie Panu, istnieje w wymiarze ponadhistorycznym i może stać się obecne w każdym momencie czasu i punkcie przestrzeni dla całej wspólnoty nowego Ludu Bożego i każdego jej pojedynczego członka.¹¹¹ Tę rzeczywistość pięknie wyrażają słowa hymnu z modlitwy popołudniowej: *Tobie chwala, Synu Boży, Pierworodny wśród umarłych, Światło nigdy nie gasnące i radości czysty źródło*¹¹², gdzie ochrzczeni wołają w ostatniej zwrotce: *w tej godzinie Twojej śmierci, odrodzeni w Paschy źródle, hołd składamy i podziękę Tobie, Ojcu i Duchowi*.¹¹³

Chrystus Pan żyjący w swym Kościele *Duchem prawdy i łaski napętnia swoich wiernych*.¹¹⁴ Sakramenty stanowią nie tylko wezwanie, ale rzeczywistość stają się wyjściem. Chrystus Pan dokonuje wyzwolenia tych, którzy *z otchłani grzechu* wołają w pokornej modlitwie do Niego o miłosierdzie.¹¹⁵

Sakramenty nieustannie wzywają chrześcijan, aby dokonali w wierze exodusu z tego widzialnego świata do świata niewidzialnego, zapoczątkowanego przez zmartwychwstanie Chrystusa. Dzięki nim zarówno życie współczesnego Ludu Bożego, jak i pokoleń wszystkich czasów trwa w nieustannym napięciu wyjścia. Nacechowane jest czuwaniem „przepasanymi biodrami” w gotowości wyruszenia w drogę do Ziemi Obiecanej. Oczekiwanie opromienione jest *światłem nadziei* i wypełnione modlitwą uwielbienia: *Ojcze, Synu i Duchu, Boże w Trójcy Jedyny, w czasie Paschy radosnej Twoją chwałę głosimy*.¹¹⁶

5. Exodus eschatologiczny

Odkupieni będą uczestnikami ostatecznego exodusu polegającego na przejściu z tego świata doczesnego poprzez własną śmierć, grób i zmartwych-

¹⁰⁸ LG II, s. 427, zwr. 5.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 37, zwr. 5. n.

¹¹⁰ Ibidem, s. 38, zwr. 3. gcz.

¹¹¹ [F. Błachnicki], *Podręcznik*, s. 19–20.

¹¹² LG II, s. 430, zwr. 1. popoł.

¹¹³ Ibidem, zwr. 4. popoł.

¹¹⁴ Ibidem, s. 425, zwr. 4. gcz.

¹¹⁵ Ibidem, s. 38, zwr. 1. gcz.

¹¹⁶ Ibidem, s. 428, zwr. 3–4. przedpoł.

wstanie do życia wiecznego w niebie.¹¹⁷ Śmierć jest przejściem do nowego nieba i nowej ziemi, wejściem w Paruzję i zmartwychwstanie.¹¹⁸ W Uwielbionym Chrystusie istnieje rzeczywistość ostateczna, eschatologiczna, zrealizowany został kres i szczyt historii zbawienia, *minęły cienie i mroki nocy, światło jaśnieje nowego życia*.¹¹⁹ Obecnie jednak jest to exodus tylko w znakach sakramentalnych, w chwilowym wydarzeniu, które dopiero stopniowo przygotowuje ostateczne, pełne wyjście i przejście w chwili śmierci.¹²⁰ Chrześcijanie pozostając na ziemi czują się ciągle na obczyźnie.¹²¹ Zrodzeni w paschalnym źródle wołają: *naszą ojczyznę znajdziemy w niebie*.¹²² Obecnie powstająca historia również rozumiana jest jako rozwój, ale przeżywana jest jako wzrastanie w Nową Rzeczywistość, aż każdy dojdzie do *miary wielkości według pełni Chrystusa* (Ef 4,13), aż dopełni się w momencie Paruzji, liczba wybranych i wezwanych do wiecznej wspólnoty zbawionych.¹²³ Apokalipsa brzmi jak pieśń zwycięstwa.¹²⁴ Wierzący w Chrystusa z utęsknieniem czekają dnia, kiedy *radosne zabrzmi Alleluja w przestworzach i na ziemi. Amen*.¹²⁵

Uczniowie z Emaus uwierzyli dopiero po dokonaniu żmudnej drogi duchowej (por. Łk 24, 13-35).¹²⁶ Podobnie współcześni chrześcijanie, spełniając Bożą Ewangelię, *żyjąc w zgodzie i miłości*¹²⁷, oraz przez wiarę i sakramenty, dokonują wyjścia z czysto naturalnego porządku do porządku ostatecznego, eschatologicznego i stają się już teraz uczestnikami nadprzyrodzonej rzeczywistości. Tradycja chrześcijańska określa ludzką śmierć jako koniec pielgrzymowania, bo oznacza definitywny kres możliwości kształtowania przez człowieka własnego życia i pracowania z pomocą łaski Bożej nad zbawieniem.¹²⁸ Ostatecznym celem ziemskiej wędrówki odkupionych jest spotkanie z Chrystusem Panem, gdzie Miłosierny przygarnie *do serca obmytych w źródle swej łaski*.¹²⁹ Otrzymała na ziemi przez wiarę i chrzest wspólnota z Chrystusem, w niebie osiągnie właściwą jej pełnię.¹³⁰ Świadomość obecności Zmartwychwstałego Pana sprawia, że perspektywa celu ostatecznego wolna jest od przerażenia:

¹¹⁷ Zob. J 5,21-30.

¹¹⁸ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, przekł. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 127.

¹¹⁹ Ibidem, s. 427, zwr. 1. jut.

¹²⁰ [F. Błachnicki], *Podręcznik*, s. 26.

¹²¹ Flp 3,20; Zob. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, s. 179-182.

¹²² LG II, s. 427, zwr. 3. jut.

¹²³ [F. Błachnicki], *Podręcznik*, s. 20.

¹²⁴ STB, s. 1094.

¹²⁵ LG II, s. 422, zwr. 5. n.

¹²⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Pallottinum 2001, s. 27.

¹²⁷ LG II, s. 430, zwr. 3. popoł.

¹²⁸ Zob. *Katolicki katechizm dorosłych*, s. 386-387.

¹²⁹ LG II, s. 37, zwr. 4. n.

¹³⁰ Zob. J. Finkenzyler, *Eschatologia* (Traktat XI), *Podręcznik Teologii Dogmatycznej* pod red. W. Beinerta, tłum. W. Szymon, Kraków 1999, s. 228.

*Niebawem skończy się wędrówka i dzięki twemu zmartwychwstaniu wejdziemy w progi domu Ojca, byś tam wieczerał razem z nami.*¹³¹ Wędrówka współczesnego Ludu Bożego przepełniona jest wytrwałą ufnością w pomoc Bożą, że *wkrótce znajdziemy ochłodę i siły*,¹³² że otrzymamy *pokój i życie na wieki*¹³³, że *wreszcie dojdziemy do naszej ojczyzny*.¹³⁴

Zakończenie

Exodus Izraela, który nastąpił najprawdopodobniej w latach 1250-1230 przed n. Chr., był i pozostał centralnym faktem historii Ludu Bożego Starego Przymierza. Opisujące to wydarzenie ustępy Pięcioksięgu Mojżeszowego są tekstami liturgicznymi. Sławią zbawcze wydarzenie, kiedy to Bóg ingerował w dzieje ludzkości dla wybawienia swego ludu¹³⁵. Potężna interwencja Jahwe stała się również wydarzeniem proroczym, typicznym. Pascha celebrowana przez kolejne pokolenia izraelskie pogłębiona została w swej treści o exodus babiloński i wypełniona w sposób doskonały przez exodus Jezusa Chrystusa. Od zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa Pana exodus jako wydarzenie przeszłości stało się w liturgii wydarzeniem teraźniejszości, przygotowującym i przeprowadzającym odkupionych do pełnej wolności w eschatologicznej wieczności. Chrześcijańska Liturgia godzin okresu wielkanocnego jest nie tylko przejętym dziedzictwem żydowskim w sensie modlitwy jako uświęcenia czasu, ale również dziękczynieniem i uwielbieniem Boga za Misterium Paschalne.¹³⁶ W odpowiedzi na soborowe polecenie, by hymnom przywrócić pierwotną formę zmieniając wszystko, co nie odpowiada chrześcijańskiej pobożności, a w miarę potrzeb przyjąć także inne hymny¹³⁷, polskie propozycje są nawiązaniem do najgłębszej i zasadniczej tradycji liturgicznej dotyczącej Misterium Odkupienia.

ZUSAMMENFASSUNG

Im nachkonziliaren polnischen Stundengebet wurden für die Osterzeit neun Hymnen vorgesehen, die in der universalen römischen Liturgie keine Entsprechung finden. Das Einfügen neuer Kompositionen in die Liturgie hat die Frage nach den in ihnen enthaltenen theologischen Inhalten

¹³¹ LG II, s. 422, zwr. 4. n.

¹³² Ibidem, s. 36, zwr. 3. n.

¹³³ Ibidem, s. 320, zwr. 3. wcd.

¹³⁴ Ibidem, s. 36, zwr. 4. n.

¹³⁵ W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 74.

¹³⁶ Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 533–536, 635–642.

¹³⁷ KL 93.

aufgeworfen. Die durchgeführte Analyse hat darin eine biblische Soteriologie aufgedeckt, die mit besonderem Nachdruck das Motiv des Geheimnisses des Auszuges aus der Knechtschaft zum neuen Leben reflektiert. Das Gesamte des theologischen Konzeptes wird in den fünf Etappen von Exodus fokussiert: als der typisch ägyptische Exodus, der babylonische Exodus, der zentrale Exodus Jesu Christi sowie der liturgische und eschatologische Exodus. Die polnischen Texte bilden eine Antwort auf die Aufforderung zur Reform der Hymnen (vgl. KL 93). Sie weisen auf die tiefste und grundlegend liturgische Tradition, die mit dem Mysterium der Erlösung zusammenhängt.

Ks. EDWARD WISZOWATY
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ZADANIA DUSZPASTERSTWA W POLSCE W KONTEKŚCIE NOWEJ EWANGELIZACJI I PRZEMIAN ZACHODZĄCYCH W SFERZE RELIGIJNOŚCI

Słowa kluczowe: ewangelizacja, duszpasterstwo, liturgia, moralność, religijność, wiara.
Schlüsselworte: Evangelisierung, Seelsorge, Liturgie, Sittlichkeit, Religiosität, Glaube.

1. Duszpasterstwo w kontekście obrazu Kościoła *Vaticanum II*

Duszpasterstwo zazwyczaj określa się dzisiaj jako całokształt działalności Kościoła zmierzającej do tego, by człowieka żyjącego w rozmaitych warunkowaniach społeczno-kulturowych i podlegającego oddziaływaniu różnych prądów społecznych i ideologicznych doprowadzić do spotkania z Bogiem w wierze i miłości.¹ Nieco bardziej rozbudowane określenie, choć zawierające podobnie rozłożone akcenty, znajdujemy w *Encyklopedii katolickiej*. Duszpasterstwo to „zorganizowana działalność zbawcza Kościoła, polegająca na służbie wobec człowieka przez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie ofiary i sakramentów oraz interpersonalne kontakty religijne, a także na chrześcijańskim świadectwie życia; umożliwia (ono) zarówno włączenie się jak i trwanie we wspólnocie z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym i z ludźmi przez Jezusa Chrystusa w zmieniających się warunkach życia w celu osiągnięcia pełni eschatycznej”.² Zarówno rozumienie duszpasterstwa, jak i jego praktyczna realizacja wykazują ścisły związek z rozumieniem Kościoła, można wręcz po-

¹ Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, pod red. R. Kamińskiego, B. Drożdża, Lublin 1998, s. 13.

² R. Niparko, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 4, pod red. R. Łukaszyka i in., Lublin 1983, kol. 390-391. Zob. M. Kalinowski, *Duszpasterstwo hospicyjne*, Lublin 2000, s. 13-14.

wiedzieć: są jego funkcją.³ Toteż w tradycyjnym modelu duszpasterstwa, opartym na biblijnym obrazie pasterza i owiec (Mt 9,36; Mk 6,34; J 10), obiektem troski kapłana–duszpasterza był przede wszystkim pojedynczy człowiek, a właściwie jego dusza, bez względu na uwarunkowania społeczno-kulturowe, w których on żył. Kościół traktowany był jako anonimowa rzeczywistość, która aktualizuje się i staje aktywna tylko w osobie poszczególnego duszpasterza. Stał się więc praktycznie Kościołem kapłana, bowiem w takiej koncepcji duszpasterstwa nie było miejsca na inne czynniki jego autorealizacji. Dopiero na tym tle staje się w pełni zrozumiały sens tego wielkiego współczesnego ruchu odnowy Kościoła, którego wynikiem był Sobór Watykański II. Z pewnej perspektywy czasowej coraz bardziej widoczne staje się, że celem tej odnowy było ostateczne przewyciężenie w teologii w ogóle, a w teologii pastoralnej i w praktyce duszpasterskiej w szczególności, zacieśnień poreformacyjnych z jednej strony oraz antropocentryzmu i naturalizmu okresu odrodzenia z drugiej. Sobór Watykański II ukazując nowy, pełniejszy obraz Kościoła, wpłynął inspirująco także na teologię pastoralną.⁴

Teologia pastoralna zajmuje się Kościołem po kątem jego samourzeczywistniania się w terażniejszości i w przyszłości. Z takiego określenia przedmiotu teologii pastoralnej wynika wiele ważnych konsekwencji, takich jak jej odrębność w stosunku do innych dyscyplin teologicznych, a także jej jedność. Chcemy tu jednak przede wszystkim podkreślić tę konsekwencję, która wydaje się szczególnie istotna z punktu widzenia podjętego tematu. Ponieważ przedmiotem teologii pastoralnej jest samourzeczywistnianie się Kościoła w konkretnych warunkach, tu i teraz, jej naukowoteologiczne ustalenia muszą zakładać przeprowadzenie analizy tej aktualnej sytuacji. Dlatego słusznie zauważa R. Kamiński, że „Nie ma duszpasterstwa uniwersalnego w całym Kościele i na wszystkie czasy, ale duszpasterstwo przystosowane do określonych warunków miejsca i czasu”. I dalej: „Dlatego w każdej epoce duszpasterstwo ma wiele problemów i otwartych pytań. Związane są one z realizacją praktycznej działalności Kościoła w określonych warunkach geograficznych i historycznych”.⁵ Analiza ta nie może ograniczyć się jedynie do uwzględnienia danych, których dostarczają nam nauki empiryczne, np. socjologia. Musi to być analiza o charakterze teologicznym, która konkretne współczesne uwarunkowania będzie rozpatrywała w świetle zadań Kościoła wynikających z Objawienia oraz będzie starała się w nich dostrzec sytuację zamierzoną

³ Por. W. Piwowski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, AK 5 (1966), s. 300–309; R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, AK 1 (1986), s. 97.

⁴ Szczególną rolę odegrały tu dwa dokumenty Soboru Watykańskiego II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105–170, 537–620.

⁵ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 7.

przez Boga, w której ma się dokonać samorealizacja Kościoła. Pod takim właśnie kątem będziemy starali się spojrzeć na niektóre aspekty polskiej religijności, aby w tym kontekście zasygnalizować ważniejsze zadania dzisiejszego duszpasterstwa.

2. Zarys sytuacji

Jan Paweł II, charakteryzując w encyklice *Redemptoris missio* współczesną sytuację Kościoła pisze, że przyszło mu żyć w czasach, gdy wielu ochrzczonych utraciło żywy sens wiary albo nie uważa się już za jego członków. Wielu uważających się jeszcze za chrześcijan prowadzi życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii i to nie tyle z powodu grzechów i ludzkich słabości, ale przede wszystkim z powodu ulegania duchowi tego świata.⁶ Postawiona przez Papieża diagnoza dotyczy Kościoła w wymiarze globalnym. Jednakże w znacznej mierze znajduje ona potwierdzenie także w Kościele polskim. W wymiarze autodeklaracyjnym religijność polskiego społeczeństwa okazuje się wciąż stosunkowo trwałym elementem kultury. Ogólnopolskie sondaże nie wskazywały na odchodzenie Polaków od religijności w latach dziewięćdziesiątych i ten stan wydaje się utrzymywać do dziś.⁷ Jednak w niektórych sektorach społeczeństwa wygląda to nieco inaczej. Chcemy tu przede wszystkim zwrócić uwagę na środowiska w minionym okresie poddane szczególnie silnej indoktrynacji ateistycznej oraz na młodzież. W badaniach przeprowadzonych na przełomie 1998 i 1999 r. wśród policjantów pozytywne postawy wobec wiary (jestem wierzący) zadeklarowało tylko około 2/3 respondentów, natomiast pozostała 1/3 deklarowała postawy od niezdecydowania, poprzez obojętność, aż do zdecydowanej niewiary (4,5%). Jeszcze większa liczba ankietowanych (35,5%) nie dostrzega już związku między religią i życiem. Blisko połowa (46,6%) nie znajduje w wierze siły i oparcia w pracy i codziennym życiu. Wydaje się, że dla każdego człowieka wiara religijna powinna mieć szczególne znaczenie w sytuacjach granicznych. Tymczasem jedynie 39,8% badanych sądziło, że wiara może dać poczucie pewności w chwili śmierci. W jeszcze większym stopniu w tej grupie społecznej zaznaczają się postawy ambiwalentne, selektywne, stanowiące efekt procesów sekularyzacyjnych, w sferze przekonań religijnych oraz opinii i zachowań moralnych. W społecznościach trady-

⁶ RM 33.

⁷ W roku 2000 według sondażu CBOS 10,7% badanych określiło siebie jako głęboko wierzących, 85,5% jako wierzących, 2,7% jako raczej niewierzących i 1,5% jako całkowicie niewierzących. Zob. J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej wobec wyzwań reewangelizacji Europy*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku. Materiały Konferencji Naukowej w Olsztynie, w dniu 13 X 2000 r.*, pod red. W. Nowaka, Olsztyn 2000, s. 16.

cyjnych postawy takie należą do rzadkości.⁸ Daleko posunięte rozmycie religijności w badanym środowisku potwierdza również stosunek badanych do praktyk religijnych oraz świadomość więzi z Kościołem.⁹ Zbliżone wyniki przyniosły badania przeprowadzone w środowisku wojskowym.¹⁰

Środowiskiem, na które należy zwrócić szczególną uwagę jest młodzież, bowiem to jej postawy zdecydują o przyszłym kształcie polskiej religijności. Badania wykazują, że również tutaj mamy do czynienia z pewnym spadkiem pozytywnych postaw wobec religii („jestem wierzący”), przy jednoczesnym wzroście odsetka tych, którzy określają się jako „niezdecydowani w sprawach wiary”. Jak zauważa J. Mariański, wskaźnik tych pozytywnych postaw oscyluje między 42,0% i 87,5%, zależnie od środowiska, co oznacza, że przesunął się poniżej granicy oznaczającej tzw. oczywistość kulturową w zakresie uznawania wartości i norm (80%).¹¹ Istotne znaczenie dla omawianego zagadnienia wydaje się mieć jeszcze jedno spostrzeżenie wymienionego wyżej autora, dotyczące młodzieży. Stwierdza on, że „zaznaczają się wyraźne różnice pomiędzy formalną przynależnością wyznaniową (np. jestem katolikiem), a deklarowaną identyfikacją wierzeniową, w granicach 10% – 15% w poszczególnych środowiskach społecznych. Młodzież znacznie rzadziej niż dorośli deklaruje pozytywne postawy wobec religii. Jeżeli uznalibyśmy wyniki z sondaży CBOS za odzwierciedlające w przybliżony sposób faktyczne postawy ludzi dorosłych wobec religii, można by mówić wówczas o powstającej w krótkim czasie «przepaści» pokoleniowej czy rozdźwięku pokoleń w zakresie globalnych ustosunkowań się do religii”.¹² M. Kalinowski, przytaczając liczne dane oparte na badaniach socjologicznych, zwraca uwagę na osłabienie wrażliwości moralnej młodzieży oraz daleko posuniętą selektywność w zakresie akceptacji prawd wiary i norm moralnych (warto zwrócić uwagę, że w zmartwychwstanie ciał na Sądzie Ostatecznym wierzy tylko 31,9% młodzieży).¹³ Fakt, że za praktykującą uważa się nie tylko młodzież wierząca, ale również znaczna część innych kategorii (niezdecydowanych lub obojętnych) wskazuje, że bardzo wysoki odsetek w jakikolwiek sposób praktykujących (około 93%) opiera się na stosunkowo kruchych podstawach.

⁸ Por. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium pastoralno-socjologiczne*, Szczytno 2002, s. 97, 117, 128–150.

⁹ Np. blisko co trzeci badany deklaruował uczestnictwo we Mszy św. tylko w wielkie święta kościelne, natomiast co siódmy, że nie uczestniczy wcale. Członkami swoich parafii czuje się zaledwie 15,5% ankietowanych, 21,3% w ogóle nie czuje się członkami Kościoła, a 15,6% nie ma w tej sprawie zdania. Por. *ibidem*, s. 157, 197.

¹⁰ Por. E. Jarmoch, *Religijność żołnierzy zasadniczej i zawodowej służby wojskowej w warunkach przemian systemowych*, Warszawa 1998, s. 191–327.

¹¹ J. Mariański, *Religijność młodzieży*, s. 21.

¹² *Ibidem*, s. 21–22.

¹³ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, pod red. R. Kamińskiego, B. Drożdża, Lublin 1998, s. 30.

Przedstawione wyżej dane nie dają podstaw do zaakceptowania skrajnej wersji tezy sekularyzacyjnej, pozwalają jednak stwierdzić, że znaczna część polskiej młodzieży, jak również środowiska wcześniej poddawane silnym procesom indoktrynacyjnym, już nie kształtują swojej religijności w wyniku automatycznego przejmowania utrwalonych wzorów, lecz raczej na zasadzie indywidualnych decyzji i wyborów, czemu sprzyjają warunki wzrastającej „otwartości”.¹⁴ Nie jest to pełny obraz polskiej religijności, a przedstawione w skrócie dane pozwalają co najwyżej wskazać na pewne tendencje zmian zachodzących we wspomnianych środowiskach. Na ile są one symptomatyczne dla całego społeczeństwa, trudno powiedzieć. Odpowiedzialnie rozumiane duszpasterstwo nie może ich jednak ignorować, bowiem po jakimś czasie może się okazać, że symptomy te mają charakter narastający w całym społeczeństwie.

Papież Jan Paweł II w cytowanej już encyklice podkreśla, że człowiek – każdy bez wyjątku – może odnaleźć swoją wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa jedynie w tajemnicy Odkupienia.¹⁵ Jest to uzasadnienie wszystkich ewangelizacyjnych wysiłków Kościoła jakby od strony antropologicznej. Oznacza to, że ewangelizacja jest służbą człowiekowi w najgłębszym tego słowa znaczeniu.¹⁶ W świetle wielu wypowiedzi papieskich ukazuje się ona jako priorytetowe zadanie współczesnego Kościoła, a więc i duszpasterstwa.¹⁷ Nie oznacza to, że Kościół chce na tej drodze odzyskać swoją dominującą pozycję w pluralistycznym społeczeństwie, lecz wprost przeciwnie, zgodnie z nakazem swojego Założyciela, pragnie jak najpełniej wywiązać się z zadania służby człowiekowi i jego najlepiej pojętemu dobru. Ewangelizacja w kontekście konkretnych uwarunkowań miejsca i czasu przekłada się na określone zadania. Chcemy teraz podjąć próbę sformułowania tych zadań w świetle ogólnych zasad duszpasterstwa, płynących z Objawienia i nauki Kościoła oraz mając na uwadze przedstawione wyżej uwarunkowania.

3. Ożywienie wiary jako cel aktywności pastoralnej

Tradycyjne duszpasterstwo zakładało, że człowiek ochrzczony w okresie niemowlęcym dochodzi do wiary dzięki atmosferze rodziny chrześcijańskiej, koncentrowało się więc na przekazie wiedzy religijnej i zasad moralności.

¹⁴ Zob. S. Knobloch, *Individualisierung und Suche nach Identität*, Lebendige Seelsorge 5–6 (1996), s. 218–224.

¹⁵ RH 14.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, tłum. S. Jaśkiewicz, Zeszyty Formacji Katechetów 1 (2001), s. 24–32. Ukazywanie godności człowieka według Jana Pawła II nazywa się wręcz Ewangelią. Por. K. Ryczan, *Prawa człowieka a duszpasterstwo*, w: *Słowo nieskowane. Księga jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, pod red. A. Nowickiego, J. Tyrawy, Wrocław 1998, s. 111.

¹⁷ Zob. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995; W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.

W kaznodziejstwie i katechezie dominowały takie tendencje, jak doktrynalizm, dydaktyzm i moralizatorstwo.¹⁸ Znacznie więcej uwagi poświęcano nauczaniu doktryny i moralności niż głoszeniu Jezusa Chrystusa jako zmartwychwstałego i wywyższonego Pana dziejów. Można w tym widzieć jeden z czynników, który obok przemian społecznych związanych z pluralizmem i nowoczesnością, zapewne również przyczynił się do tego, że świat ochrzczonych coraz bardziej przestawał być światem nawróconych. Przedstawione powyżej wyniki badań przeprowadzonych w środowiskach objętych wcześniej intensywną indoktrynacją ateistyczną pozwalają stwierdzić, że znaczna część tych środowisk znajduje się w sytuacji niezdecydowania, obojętności lub świadomie artykułowanej niewiary. Jak zwracaliśmy uwagę, problem ten w pewnej mierze dotyczy również młodzieży. Zwłaszcza deklarujący się jako niezdecydowani, mogą dokonać wyboru w kierunku niewiary lub w kierunku wiary jako postawy życiowej. Uwarunkowania zewnętrzne i tzw. duch czasu raczej skłaniają ku pierwszemu. Dlatego ożywienie wiary wydaje się celem najważniejszym oddziaływania duszpasterskiego.¹⁹ Jednak natychmiast pojawia się tutaj pytanie: jak to zrobić? Jest ono o tyle istotne, że duża grupa osób praktycznie pozostaje poza zakresem tradycyjnych metod oddziaływania Kościoła. Wiele do myślenia powinien dać również fakt, że jedynie 3,8% ankietowanych policjantów stwierdziło, że motywem ich wiary było uczęszczanie do kościoła, wpływ kazań, nauk kościelnych oraz księży. Najczęściej wymieniano natomiast osobiste przekonania i przemyślenia (43,0%).

W czasie przemówienia wygłoszonego podczas spotkania z młodzieżą na Tor Vergata w czasie XV Światowego Dnia Młodzieży Jan Paweł II powiedział, że wiara rodzi się w *przedziwnym laboratorium ducha*, w którym spotykają się ze sobą Bóg i człowiek. Nawiązując do ewangelicznego wydarzenia pod Cezareą Filipową, starał się wprowadzić słuchaczy do tego, jak je określił, *laboratorium wiary*. „Najpierw jest łaska objawienia: głębokie, niewyrażalne oddawanie się Boga człowiekowi. Za nią idzie wezwanie do udzielenia odpowiedzi. W końcu jest odpowiedź człowieka – odpowiedź, która odąd będzie musiała nadawać sens i kształt całemu jego życiu”²⁰ – mówił Papież. Wiara

¹⁸ Doktrynalizm ma miejsce, gdy kaznodzieja lub katecheta gubi różnicę między teologią i kerygmą, zamiast orędzia o zbawieniu głosi ujęty w kategorii filozoficzne system. Dydaktyzm przejawia się nadmiernym skoncentrowaniem się na zagadnieniach formalno-metodycznych w celu jak najskuteczniejszego przekazania słuchaczowi określonej porcji wiedzy. Moralizatorstwo natomiast wyraża się żądaniem postaw chrześcijańskich i chrześcijańskiego sposobu życia od człowieka, który jeszcze się nie nawrócił. Por. M. Brzozowski, *Problemy wykładu homiletyki w seminarium duchownym*, RTK 27 (1980) z. 6, s. 57–70.

¹⁹ Zob. W. Kasper, *Doprowadzenie do wiary – dlaczego i jak?*, Communio 3 (1988), s. 48–55.

²⁰ Jan Paweł II, *Nie lękajcie się zawierzyć Chrystusowi. Przemówienie Jana Pawła II, wygłoszone podczas spotkania z młodzieżą zgromadzoną 19 sierpnia w Tor Vergata*, L'Osservatore Romano 10 (2000), s. 19–21.

jest więc odpowiedzią rozumnego i wolnego człowieka na słowo Boga żywego. Odkrywając tajniki owego *laboratorium wiary*, Papież nawiązał następnie do tego, co się wydarzyło w jerozolimskim wieczniku z udziałem Tomasza Apostoła. „Rzeczywiście nie było łatwo wierzyć, że znowu jest żywy Ten, którego złożyli w grobie trzy dni wcześniej – mówił. Kiedy jednak jego (Tomasza) niedowiarstwo spotkało się z bezpośrednim doświadczeniem obecności Chrystusa, wątpiący Apostoł wypowiedział słowa, w których wyraża się najgłębsze sedno wiary: Jeżeli tak jest, jeżeli Ty naprawdę jesteś żywy, choć zostałeś zabity, znaczy to, że jesteś «moim Panem i moim Bogiem»”.²¹ W ten sposób proces określony przez Papieża jako *laboratorium wiary* został wzbogacony o nowy element. Objawienie Boże i odpowiedź człowieka zostały dopełnione osobistym spotkaniem ucznia z żywym Chrystusem – ze Zmartwychwstałym. To spotkanie daje początek zupełnie nowej relacji między człowiekiem a Chrystusem. Relacji, w której człowiek egzystencjalnie uznaje, że Chrystus jest Panem i Bogiem nie tylko świata i ludzkości, ale także jego konkretnej, ludzkiej egzystencji.

Każdy człowiek ma w sobie coś z Apostoła Tomasza. Ulega pokusie niedowiarstwa i stawia zasadnicze pytanie: Czy to prawda, że Bóg istnieje? Odpowiedź przychodzi razem z doświadczeniem Jego obecności, na którą otwiera oczy i serce Duch Święty.²² To z kolei kieruje naszą uwagę w stronę liturgii, a zwłaszcza Eucharystii, która jest miejscem, gdzie ta obecność szczególnie się konkretyzuje.

4. Liturgia – miejsce spotkania z Bogiem

Sobór Watykański II zwraca uwagę, że liturgia, przez którą szczególnie w Ofierze Eucharystycznej dokonuje się dzieło naszego odkupienia, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, aby wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła.²³ Zakłada ona wiarę jej uczestników, ale także ją wyraża, umacnia i daje wzrost. Bez wiary uczestników liturgia byłaby jedynie sumą niezrozumiałych obrzędów, które w zewnętrznym odbiorze mogłyby przypominać raczej magię niż uobecnienie misterium Chrystusa.²⁴ W niej poprzez słowa i znaki wyraża się i uobecnia cała rzeczywistość zbawcza. Toteż niedzielny

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ KL 2.

²⁴ J. Stefański zwraca uwagę na niezbędność katechezy sakramentalnej dla ludzi wierzących w recenzji drugiego wydania pracy Th. Schnitzlera, poświęconej sakramentom i ich wpływowi na życie. Zob. J. Stefański, *Rec.: Th. Schnitzler. Was die Sakramente bedeuten*, Freiburg 1983², s. 232, AK 1 (1986), s. 170–171.

obchód Eucharystii stanowi centrum życia chrześcijańskiego, a także aktywności parafii. Badania wykazały, że respondenci w okresie PRL poddawani intensywnym procesom ateizacyjnym w świetle ich własnej samooceny najczęściej praktykują niesystematycznie lub rzadko. Również fakt, że pewna część młodzieży uważająca się za niezdecydowaną lub obojętną wciąż jeszcze praktykuje, skłania do wniosku, że wysoki odsetek praktykujących nie opiera się na wewnętrznym przekonaniu i nie jest wynikiem religijności personalnej. Jakakolwiek zmiana w kierunku poprawy tego stanu rzeczy z pewnością nie dokonana się od razu, nie jest też możliwa na drodze odwoływania się do poczucia obowiązku człowieka wierzącego ani też do zobowiązującej mocy przykazań. Wydaje się, że w tej sytuacji, trzeba przede wszystkim w różny sposób i w rozmaitych kontekstach przybliżać istotę chrześcijańskiego kultu i sens święcenia Dnia Pańskiego, czyli niedzieli. Chodzi tu bowiem o zbawczą inicjatywę Boga, wyrażoną w widzialnych znakach i zewnętrznych działaniach.²⁵ Właśnie ten wymiar katabatyczny liturgii nadaje jej sens. Obserwowane dzisiaj w niektórych środowiskach skoncentrowanie się na aspekcie etycznym religijności (wystarczy, że „jestem dobrym człowiekiem”) nie może prowadzić do zakwestionowania kultu, to dzięki niemu chrześcijańska moralność staje się faktycznie możliwa.²⁶ Kult odnawia bowiem człowieka wciąż na obraz Boży i czyni go zdolnym do uobecniania Boga w świecie, odnawiając tym samym życie na tym świecie.²⁷ To samo, jednakże językiem o ileż bardziej komunikatywnym, wyraził Jan Paweł II: „Sprawować Eucharystię, *spożywając Jego ciało i pijąc Jego krew*, znaczy przyjąć logikę krzyża i służby. Znaczy zatem dawać świadectwo własnej gotowości do poświęcania się dla drugich, tak jak On to czynił. Tego świadectwa ogromnie potrzebuje nasze społeczeństwo, bardziej niż kiedykolwiek potrzebują go młodzi, nieraz kuszeni mirażami życia łatwego i wygodnego, narkotyków i hedonizmu, aby znaleźć się potem w odmętach rozpacz, nonsensu, przemocy. Pilnie trzeba zmienić drogę, zwracając się w kierunku Chrystusa, czyli również w kierunku sprawiedliwości, solidarności, zaangażowania na rzecz społeczeństwa i przyszłości godnych człowieka. To jest nasza Eucharystia...”²⁸ Dodajmy, że jest to zarazem miejsce, gdzie w sposób najpełniejszy i najbardziej skuteczny kształtowana jest postawa służby drugiemu człowiekowi, a zatem postawa, której brak

²⁵ R. Kamiński podkreśla potrzebę wychowania do uczestnictwa w praktykach religijnych, w którym chodziłoby nie tylko o systematyczny w nich udział, lecz przede wszystkim o jakość i intensywność tego uczestnictwa. Zob. tenże, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, s. 92.

²⁶ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 17–24.

²⁷ Ibidem, s. 24.

²⁸ Jan Paweł II, *Życie Eucharystią, dając świadectwo miłości. Homilia wygłoszona 20 sierpnia w Tor Vergata podczas Mszy św. na zakończenie XV Światowego Dnia Młodzieży w Rzymie*, L'Osservatore Romano 10 (2000), s. 21–23.

wyduje się dzisiaj szczególnie boleśnie doświadczany w wielu wymiarach życia społecznego.

Eucharystia określana jest również sakramentem wspólnoty, zatem jej rola jest nie do przecenienia, jeśli chodzi o budowanie każdej wspólnoty, w tym wspólnoty rodzinnej.²⁹ W sensie socjologicznym rytuał religijny, zdaniem W. Piwowarskiego, przyczynia się do integracji grupy społecznej,³⁰ budując konsens w odniesieniu do wartości zapewniających orientację jej członkom z jednej strony oraz wytwarzając więzi wokół tych wartości z drugiej. W szczególności, zwłaszcza w sytuacjach niepewności, przynosi wsparcie emocjonalne poprzez nawiązanie kontaktu z *sacrum* oraz umożliwia rozładowanie sytuacji konfliktowych. W sytuacji przemian, zdarzeń losowych, przez odniesienie losu człowieka do *sacrum* przyczynia się do odzyskania poczucia bezpieczeństwa, stabilności i nowej tożsamości. Wspiera wartości ustabilizowanego społeczeństwa i przyczynia się do integracji ludzkiej osobowości. Zdaniem antropologów, fenomenologów i socjologów, nawet w sensie pozareligijnym rytuał pełni więc znaczące funkcje społeczne, pozostając ważnym czynnikiem w służbie społeczeństwa.³¹ Wspólnototwórczy charakter liturgii oraz jej rolę jako szkoły wiary i drogi ewangelizacji podkreśla również R. Kamiński.³²

5. Odnowa więzi ze wspólnotą Kościoła

Zarówno codzienne doświadczenie, jak i wyniki badań ankietowych pozwalają stwierdzić wysoki stopień krytycyzmu wielu środowisk tak w stosunku do Kościoła, jak i do duchowieństwa.³³ Wielu widzi w Kościele międzynarodową organizację o świeckich zamierzeniach. Sprawia to, że zachowują dystans wobec Kościoła i nie dostrzegają w nim duchowego przewodnika. Ten obraz rzutuje zarówno na więź z parafią i stosunek do duchowieństwa. Dla przykładu przytoczmy dane dotyczące społeczności policjantów. Nie czuje się członkami parafii, a tym bardziej nie identyfikuje się z nią aż 84,5% badanych, 21,5% w ogóle nie czuje się członkami Kościoła. Respondenci, którzy dostrzegają rolę księdza w społeczeństwie, najczęściej ograniczają jego posługę do czynności liturgiczno-kultowych. Obraz ten, jakkolwiek nie jest miarodajny

²⁹ Por. H. Fischer, N. Greinacher, F. Klostermann, *Die Gemeinde*, Mainz 1970², s. 60.

³⁰ O istnieniu grupy społecznej w sensie socjologicznym decydują co najmniej cztery czynniki: poczucie przynależności, czyli świadomość „my” cechująca członków; zasada odrębności powodująca, że inni są określani w kategoriach „oni” lub „wy”; wspólne wartości i wypływające z nich normy; wewnętrzna organizacja grupy. Zob. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 245–248.

³¹ Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 224–231.

³² R. Kamiński, *Duszpasterstwo...*

w stosunku do całego społeczeństwa, ukazuje miarę wyzwań stojących zwłaszcza przed duszpasterstwem policji, jednakże powinien skłonić do myślenia wszystkich duszpasterzy, w tym duszpasterzy młodzieży. Chcąc cokolwiek w tym zakresie zrobić, trzeba rozpocząć od próby kształtowania pozytywnego obrazu Kościoła, a przede wszystkim wyciągnąć wnioski z faktu, że Kościół to wspólnota ludzi wierzących. Nazbyt często ludzie uskarżają się na anonimowość i zagubienie w swoich parafiach, a jeszcze bardziej na bezduszność i urzędowanie w parafiach zamiast duszpasterzowania. K. Pawlina zwraca uwagę, że nawet podczas niedzielnej Eucharystii ludzie stoją bardziej „obok” siebie niż „ze sobą.” Tymczasem „dopiero ożywnieni jednym Duchem jesteśmy Kościołem. To kolejne zadanie ewangelizacyjne.”³⁴ Z wielu wypowiedzi ankietowanych wynika, że ze strony ludzi Kościoła oczekuje się przede wszystkim uwrażliwienia na człowieka i postawy służebnej. Brak postawy świadectwa w głoszeniu Ewangelii staje się bowiem przyczyną niepokoju co do intencji i celów podejmowanych przez Kościół działań pastoralnych.

6. Moralność chrześcijańska jako konsekwencja wiary

Tym, co czyni człowieka podmiotem moralnym, jest wolność. Tylko takie czyny ludzkie, które zostały dokonane w sposób wolny i świadomy, mogą być kwalifikowane moralnie.³⁵ Wynika z tego, że chrześcijańska moralność nie może być wyuczona ani tym bardziej nakazana, lecz powinna być konsekwencją wiary religijnej zarówno w dziedzinie życia codziennego, jak i społecznego.³⁶ Z badań wynika, jak trudna do zaakceptowania jest nauka Kościoła, zwłaszcza w sferze moralności płciowej, w oderwaniu od płaszczyzny wiary.³⁷ Procesy

³³ Tytułem przykładu zob. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji*, s. 191–209.

³⁴ K. Pawlina, *Jak ewangelizować młodzież wobec wyzwań sekularyzmu w Polsce?*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, pod red. W. Nowaka, Olsztyn 2000, s. 52.

³⁵ Por. KKK 1749. Zob. H. Juros, T. Styczeń, *Moralny akt ludzki*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t.1, pod red. F. Gryglewicza i in., Lublin 1973, kol. 266.

³⁶ Por. H. Skorowski, *Wiara a etos chrześcijanina*, *Communio* 3 (1988), s. 73–89. Współczesna teologia moralna coraz bardziej akcentuje, że decyzja pójścia za Chrystusem nie tylko nie może pomniejszać zaangażowania w życiu społecznym lub go eliminować, lecz przeciwnie, powinna wzmacniać poczucie odpowiedzialności za ten wymiar ludzkiego życia. Wiąże się to z dowartościowaniem wymiaru wspólnotowego ludzkiej egzystencji. Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 51–63.

³⁷ Tylko tytułem przykładu przypomnijmy, że zaledwie 27,8% policjantów skłonnych jest zaakceptować to nauczanie w zakresie nierozzerwalności małżeństwa. Dwa razy tyle (55,9%) wyraźnie je kwestionuje. Aborcja to jeszcze większy problem. Bezwzględny nakaz ochrony życia poczętego, z takim naciskiem podkreślany przez Kościół, uważa za zdecydowanie słuszny tylko 9,8% policjantów, 11,1% – za raczej słuszny, w sumie akceptuje go zaledwie 20,9%. Z najwyższym stopniem kontestacji spotyka się nauka Kościoła dotycząca środków antykoncepcyjnych. Za słuszną uznało ją jedynie 3,6% policjantów, podczas gdy niestosowanie ich uważa za normę moralną około 25% ogółu dorosłych Polaków.

kwestionowania norm moralnych i selektywności są dalece zaawansowane nie tylko w środowiskach dotkniętych wcześniej przymusową ateizacją. Równie zaawansowany charakter wydają się mieć również w środowisku młodzieży.³⁸ Do obserwowanego kryzysu zarówno w sferze opinii, jak i zachowań moralnych mogły przyczynić się nie tylko procesy związane z nowoczesnością, ale również moralizatorstwo tak ściśle zrośnięte z kościelnym kaznodziejstwem przez cały wiek XIX, aż do połowy XX, a jeszcze i dzisiaj niejednokrotnie goszczące na naszych ambonach. Polega ono, najogólniej mówiąc, na żądaniu postaw chrześcijańskich i chrześcijańskiego sposobu życia od ludzi, którzy jeszcze autentycznie się nie nawrócili i sprowadza się do naturalistycznego głoszenia zasad życia przyzwoitego, często według wzorów moralności mieszczańskiej.³⁹ Cała moralność chrześcijańska zostaje w takim ujęciu sprowadzona do jurydycznie i kazuistycznie ujętego rejestru zakazów i nakazów.⁴⁰ Nic dziwnego, że w sytuacji pluralizmu, kiedy jako naczelna wartość jest postrzegana wolność, człowiek stara się od tych nakazów i zakazów uwolnić, widząc w nich jedynie rodzaj krępującego go gorsetu. Dlatego, starając się kształtować chrześcijańskie postawy moralne, nie wolno zapominać, że nie mogą one być na człowieku w żaden sposób wymuszane. Moralność ta jest bowiem konsekwencją nowego sposobu istnienia człowieka, którego uczestnikiem staje się on przez chrzest i nawrócenie. Ma ona charakter paschalny, czyli inaczej mówiąc, wynika z uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wyraża to bardzo jasno św. Paweł w Liście do Rzymian (6,1-23), gdzie wyklada naukę o chrzcie jako o uwolnieniu z grzechu i służbie sprawiedliwości przez współudział w tajemnicy paschalnej. Stąd też istotnym elementem proklamacji chrześcijańskiej moralności powinno być wezwanie do uczestnictwa w *misterium paschalnym Chrystusa*, czyli do udziału w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.⁴¹ Wezwanie to ma charakter apelu, aby człowiek otworzył się na działanie Boże, by mocą Bożą mogła dokonać się w nim pełna przemiana wewnętrzna. Dopiero ten nowy człowiek, jako wszczepiony w Chrystusa, może stać się znakiem i uobecnieniem miłości Bożej w świecie.⁴²

Podstawą w kształtowaniu chrześcijańskich postaw moralnych jest więc wewnętrzna przemiana, czyli nawrócenie.⁴³ W całej pełni znajduje tu potwierdzenie filozoficzne adagium: *agere sequitur esse*, które w tym wypadku można

³⁸ Por. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991; M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, s. 30.

³⁹ Por. M. Brzozowski, *Problemy wykładu homiletyki...*, s. 60 n.

⁴⁰ Por. tenże, *Jak współczesnemu człowiekowi przepowiadać pokutę*, mps, s. 1.

⁴¹ Zob. RP 20.

⁴² W tym kontekście zob. M. Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz-Wien-Köln 1997, s. 143-145.

⁴³ Por. J. Pryszmont, *Nawrócenie drogą do życia z wiary*, *Communio* 3 (1988), s. 90-101.

wyrazić stwierdzeniem, że nowy sposób działania jest następstwem nowego sposobu istnienia. Tak ukierunkowane duszpasterstwo będzie raczej skupione na wskazywaniu konkretnych wartości, niż na przypominaniu ujętych kazuistycznie nakazów i zakazów.⁴⁴ Należy tu dodać, że kształtowanie właściwych postaw moralnych powinno stanowić istotny element pracy duszpasterskiej zwłaszcza wśród młodzieży. Dla właściwego ukształtowania osobowości młodego człowieka niezwykle ważne jest bowiem zachowanie równowagi między wykształceniem i właściwie rozumianym wychowaniem.⁴⁵ Praca w zakresie formowania postaw moralnych powinna zatem koncentrować się na wychowaniu sumienia, które „zapewnia wolność i prowadzi do pokoju serca”.⁴⁶

7. Religijna formacja intelektualna

Sama wiedza religijna nie czyni jeszcze człowieka wierzącym, podobnie jak znajomość dobra nie czyni go dobrym, jak mniemał Sokrates. Wiara religijna od strony doktrynalnej (przedmiotowej) przedstawia się jako spójny, uporządkowany system pojęć i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata, który jest przekazywany w procesie socjalizacji religijnej.⁴⁷ Zwraca się uwagę, że w szeroko pojętej pedagogii wiary ważny jest równomierny rozwój wszystkich zdolności ludzkich, a więc zachowanie równowagi między intelektualnym, psychicznym i duchowym rozwojem człowieka.⁴⁸ Poza tym brak odpowiedniego wykształcenia religijnego jest powodem m.in. mnożenia się różnego rodzaju trudności i wątpliwości religijnych.⁴⁹

Wyniki wielu badań socjologicznych, przeprowadzonych zarówno wśród dorosłych, jak i wśród młodzieży, pozwalają stwierdzić, że właśnie aspekt intelektualny rozwoju religijnego wymaga szczególnej troski. Ten stan rzeczy ilustrują niektóre wyniki badań przeprowadzonych wśród policjantów. Okazuje się, że 9,9% ogółu respondentów nie umiało odpowiedzieć na pytanie, kim

⁴⁴ Warto tu dodać, że moralność chrześcijańska nie może być ujmowana indywidualistycznie, chrześcijanin nie jest bowiem powołany wyłącznie do osobistego zbawienia, lecz do udziału w rozwijaniu i przekształcaniu całej społeczności ludzkiej. Kształtując postawy moralne w duszpasterstwie należy więc mieć na uwadze konieczność przezwyciężenia skrajnego indywidualizmu oraz takich koncepcji życia społecznego, w których człowiek jest pozbawiony swej podmiotowości. Por. J. Nagórny, *Postanictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, s. 18 n.

⁴⁵ Por. G. Pieschl, *Einheit von Erziehung und Ausbildung*, Die Polizei 2 (1983), s. 37–49; tenże, *Persönlichkeitsbildung in der Polizei durch Berufsethik*, Die Polizei 11 (1980), s. 329–332.

⁴⁶ KKK 1784.

⁴⁷ W. Kasper zwraca uwagę, że tylko wiara pogłębiona intelektualnie i odpowiedzialna może podobać się Bogu i jest ona jedynie godna człowieka. Por. tenże, *Doprowadzenie do wiary*, s. 48 n.

⁴⁸ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji. Studium pastoralne*, Lublin 2001, s. 103–106.

⁴⁹ Por. W. Piwowarski, *Przemiany religijnej funkcji rodziny – problematyka i hipotezy*, SW XI (1974), s. 437.

jest Jezus Chrystus, przy czym ignorancja ta cechuje przede wszystkim policjantów najmłodszych wiekiem i stażem pracy. Prawie tyle samo badanych (8,9%) uważa, że jest on mitem, legendą, a 6,8% uchyliło się od odpowiedzi. Zaskakująco wysoki jest odsetek najmłodszych policjantów, nie umiejących określić, kim jest Jezus (19,9%), co wskazuje, że proces socjalizacji religijnej w tym zakresie jest poważnie zakłócony. Jedynie 15,2% ankietowanych umiało poprawnie wymienić wszystkie sakramenty, natomiast 32,7% nie ma żadnej lub prawie żadnej wiedzy na ten temat. Niepokojąco często mylone są kategorie nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania, które dotyczy ciała (zdarzało się, że respondenci mówili o zmartwychwstaniu duszy). Ponad 70% badanych nie wykazuje żadnego zainteresowania bieżącymi wydarzeniami z życia Kościoła, w tym 38% deklarujących się jako wierzący. Ich religijność ma więc charakter zamknięty. Spośród deklarujących takie zainteresowanie 7,4% nie było w stanie wymienić ważniejszych wydarzeń z ostatniego roku.

Jak już zaznaczyliśmy, poziom wiedzy religijnej nie jest najważniejszym przejawem życia religijnego, przedstawione zaś dane dotyczą specyficznej grupy społecznej. Jednakże problem ten dotyczy, chociaż w różnej skali, całego społeczeństwa, w tym również młodzieży. Zarysowana sytuacja stawia przed duszpasterstwem niezwykle trudne zadanie poszukiwania takich form oddziaływania, które pozwoliłyby stopniowo ten obraz zmieniać. Wydaje się, że brak zainteresowania respondentów problematyką religijną skazuje na niepowodzenie tradycyjnie rozumianą katechezę dorosłych. Jako podsumowanie można przytoczyć stwierdzenie M. Kalinowskiego, że „przyszłość religijności społeczeństwa polskiego, a w tym młodzieży, będzie zależała nie tylko od upowszechniania się procesów sekularyzacji i pluralizmu, ale przede wszystkim od adekwatnej działalności pastoralnej Kościoła”.⁵⁰

ZUSAMMENFASSUNG

In ihrem anthropologischen Sinn ist die Seelsorge der Dienst am Menschen im umfassenden Sinne des Wortes. Die Festsetzung ihrer Ziele und Aufgaben ist nur möglich im Lichte theologischer Prämissen, darunter auch im Lichte des Bildes von Kirche als Subjekt der Seelsorge. Ihre Konkretisierung muss die aktuelle, existentielle Situation des Menschen berücksichtigen, wenn die Seelsorge sowohl Gott als auch Menschen treu bleiben will. In den folgenden Ausführungen wurde der Versuch unternommen, Aufgaben der Seelsorge im Kontext der sich vollziehenden Umwälzungen in der polnischen Gesellschaft im Bereich der Religiosität zu sehen.

⁵⁰ M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, s. 38.



S. JADWIGA A. KALINOWSKA OSB
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

DZIAŁALNOŚĆ EDUKACYJNA STANISŁAWA HOZJUSZA W KONTEKŚCIE KATOLICKIEJ REFORMY POTRYDENCKIEJ

Słowa kluczowe: szkolnictwo katolickie i protestanckie, kształcenie dziewcząt, Stanisław Hozjusz, sobór trydencki, katolicka reforma potrydencka, jezuita na Warmii, seminarium, konwikt i bursa w Braniewie, konstytucje hożańskie.

Schlüsselworte: katholisches und protestantisches Schulwesen, Erziehung der Mädchen, Stanislaus Hosius, das Trienterkonzil, katholische nachtridentinische Reform, Jesuiten in Ermland, Priesterseminar, Konvikt und Schülerheim in Braunsberg, Konstitutionen von Hosius.

Wstęp

Troska Kościoła o rozwój szkolnictwa i oświaty zapisała się na trwałe z większym lub mniejszym sukcesem w dziejach chrześcijaństwa. Kardynał Stanisław Hozjusz ma w tej dziedzinie swoje niepoślednie miejsce w trudnym dla Kościoła okresie protestanckiej reformacji religijnej jako organizator szkolnictwa katolickiego (zwłaszcza jako fundator pierwszego wyższego seminarium duchownego w Polsce) i mecenas biednej uczącej się młodzieży, szczególnie w diecezji chełmińskiej i warmińskiej. Zanim przedstawimy działalność edukacyjną Stanisława Hozjusza, zwrócimy uwagę na tło historyczne epoki, w której żył i działał ten polski biskup i kardynał.

Rozwój szkolnictwa w epoce odrodzenia

Szkolnictwo jest w pewnym sensie probierzem siły i witalności danego społeczeństwa i narodu, wyraża jego aspiracje kulturotwórcze, religijne, a nawet polityczne, przyczynia się do podniesienia dobrobytu, pokoju i bezpie-

czeństwa obywateli, wspiera autorytet władzy duchownej i świeckiej. W epoce renesansu (kiedy zaistniała potrzeba gruntownej reformy na wielu odcinkach życia prywatnego, społecznego i politycznego), dobrze wiedzieli o tym zarówno reformatorzy religijni, jak i zwolennicy katolickiej odnowy potrydenckiej. Poświadcza to apel do władz miejskich w Niemczech: *Wezwanie Marcina Lutra do zakładania szkół* (1524) i *Kazanie [do rodziców] o obowiązku posyłania dzieci do szkół* (1530)¹ oraz *Urządzenie szkół innowierczych w Polsce*.² Ze strony katolickiej należy wymienić: dzieło Sz. Marycjusza z Pilzna: *O szkołach czyli akademiach* i skłaniającego się ku protestantyzmowi A. Modrzewskiego: *De schola*, czyli księgę piątą dzieła *O naprawie Rzeczypospolitej* oraz *Plan i urządzenie studiów szkolnych Towarzystwa Jezusowego*.³ Zrodziło się zatem wiele kontrowersji na wspólnym polu wychowania i kształcenia młodego pokolenia Polaków w XVI w., nie tylko w centrum Rzeczypospolitej, ale też na ziemiach dołączonych do naszego kraju, np. w dzielnicy pruskiej i na Litwie.

W okresie średniowiecza rozpoczął się rozwój szkolnictwa elementarnego i wyższego. W wyniku tego procesu powstała zatem luka między tymi poziomami nauczania, którą w okresie renesansu próbowano zapełnić szkolnictwem średnim (choć na terenach Prus już od XIV w. istniały szkoły – gimnazja akademickie w Chełmnie i w Elblągu), wzorowanym na niderlandzkich szkołach katolickich, prowadzonych przez Braci Życia Wspólnego.⁴ Pod opieką tych nauczycieli kształcili się we wczesnej młodości m.in. sławni humaniści: wybitny przedstawiciel myśli pedagogicznej odrodzenia Erazm z Rotterdamu i niemiecki kardynał Mikołaj z Kuzy oraz wielu jezuitów, a nawet późniejsi protestanci, np. „reformator Elbląga” – Holender Wilhelm van der Voldergraft, występujący pod greckim nazwiskiem Gnapheus, rektor protestanckiego gimnazjum w tymże mieście w latach 1535–1541. Trzeba też dodać, że uprzywilejowane miejsce w okresie renesansu, szczególnie w pierwszej połowie XVI w. miała łacina humanistyczna, następnie greka (uczono także, choć w mniejszym zakresie, hebrajskiego), a rodzime języki zaledwie nieśmiało torowały sobie wąskie ścieżki np. w postyllach, zwłaszcza innowierczych.

Renesansowy humanizm włoski, wpływając na całokształt życia w ówczesnej Europie, dążył także do zmiany średniowiecznych koncepcji wychowawczych i oparcia edukacji na humanistycznych podstawach (Guarino da

¹ *Od wychowania pierwotnego do końca XVIII stulecia*, wyd. 2 zmienione, wybór i oprac. S. Wołoszyn, w: *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, t. 1, Kielce 1992, s. 299–300.

² *Ibidem*, s. 301–302.

³ *Ibidem*, Sz. Marycjusz, s. 267–269, A. Modrzewski, s. 280–281 i *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, s. 313–319.

⁴ M. Daniluk, *Bracia Wspólnego Życia (Fratres devoti, Fraterherren, Fratres Hieronimitani [Bruder vom gemeinsamen Leben])*, EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 1011–1012.

Verona i Vittorino da Feltre). Na rozwój szkolnictwa i myśli pedagogicznej mieli także wpływ przedstawiciele renesansu północnego: Erazm z Rotterdamu (*De ratione studii*, 1512) i Jan Ludwik Vives (*De disciplinis*, 1531, *De anima et vita*, 1538). Szczególnie Vives mocno udoskonalił myśl pedagogiczną, stawiając wymogi nauczycielom, by wychowanie oprzeć na znajomości rozwoju dzieci i młodzieży oraz współpracy z ich rodzinami.

Nowoczesne osiągnięcia włoskie i niderlandzkie w dziedzinie szkolnictwa i myśli pedagogicznej były oparte na wzorach klasycznych i zakorzenione w nurcie humanizmu renesansowego. W łączności z ruchem reformacyjnym powoli przy różnych okazjach przenikały one do Polski, której siła państwa i międzynarodowy prestiż za panowania dynastii Jagiellonów w Czechach, na Węgrzech i w Rzeczypospolitej „Obojga Narodów” były wielkie. Osiągnięcia te znalazły swe odbicie i pomnożenie w twórczości ówczesnych wybitnych pedagogów polskich: katolickich i protestanckich oraz w praktyce organizacyjnej szkolnictwa, zwłaszcza średniego.

Należy tu bliżej przyjrzeć się myśli pedagogicznej wspomnianych już nobilitowanych mieszczańskich synów, przede wszystkim Szymona Kociołka z Pilzna, zwanego z grecka Marycjuszem i Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Obaj byli absolwentami Krakowskiej Wszechnicy. Szymon pozostał na uczelni przez pięć lat na Wydziale Sztuk Wyzwolonych jako wykładowca. Następnie dzięki hojności mecenasa Piotra Kmity odbył studia prawnicze w Padwie i Bolonii, uwieńczony doktoratem obojga praw w Ferrarze. Dzieło jego *O szkołach* (*De scholis seu academiis libri duo*, Kraków 1551) jest pierwszym drukowanym w Polsce oryginalnym traktatem pedagogicznym. Autor praktycznie i teoretycznie uprawiał pedagogikę. Pracował w szkolnictwie i pisał na podstawie swego doświadczenia. Wymieniony traktat podzielił na dwie części.

W pierwszej uzasadnił doniosłą rolę wykształcenia i oświaty, przyczyniającej się do świetności Rzeczypospolitej i wszystkich jej stanów oraz zwrócił uwagę na odpowiedzialność rządzących, zarówno duchownych, jak i świeckich, za stan nauki w kraju. Przy tej okazji upomniał się o społeczne poszanowanie zawodu nauczycielskiego i odpowiednie uposażenie nauczycieli. Można się tu dopatrywać aluzji do jego własnych przeżyć, gdyż z powodu niskiej pensji opuścił Akademię Krakowską i przeniósł się do Prus Królewskich, gdzie, pozostając człowiekiem świeckim, na prośbę Hozjusza objął w Lubawie stanowisko kanclerza biskupa chełmińskiego Jana Lubodzieskiego.⁵

W drugiej części swego dzieła Marycjusz ocenił krytycznie stan ówczesnego szkolnictwa i naszkicował program poprawy. Usystematyzował szkoły: prywatne, miejskie i publiczne, czyli akademie. Wychowanie domowe określił

⁵ H. Barycz, *Zmarnowany talent. Szymon Marycjusz, humanista i pisarz pedagogiczny*, w: tenże, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, [Warszawa 1971], s. 453–503.

mianem szkoły prywatnej i nazwał pierwszym szczeblem szkolnictwa. Szkoły miejskie w jego systemie stanowiły drugi szczebel kształcenia. Unowocześnił ich program i metody. Jednak przede wszystkim zajął się gimnazjami akademickimi. Jako kryterium doboru wykładowców zaproponował wysoki poziom wiedzy. Nakreślił obowiązki młodzieży, program i zasady nauczania. Dzieło Marycjusza z Pilzna można więc określić jako pierwszy podręcznik dydaktyki akademickiej. Niestety, traktat ten nie spełnił zamierzonego przez autora celu, gdyż nie znalazł zrozumienia wśród możnowładców duchownych i świeckich.

Twórca renesansowej myśli politycznej na gruncie polskim, wspominany Andrzej Frycz Modrzewski, skłaniający się mocno ku protestantyzmowi, swoje poglądy pedagogiczne wyłożył w sławnym dziele: *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque* (1554), zwłaszcza w księgach: *De moribus* i *De schola*. Za podstawę życia ludzi i społeczeństw Modrzewski uważał moralność. Polecał uposażenie nauczycieli wydzielać z beneficjów kościelnych. Troskę o szkołę i zawód nauczycielski związał mocno z poprawnym funkcjonowaniem państwa i starał się podnieść prestiż społeczny nauczycieli. Było to tematycznie związane z poglądami Marycjusza z Pilzna, ale też nowatorskie ujęcie problemu. Warto podkreślić, że w średniowieczu i w renesansie z braku nadrzędnych władz szkolnictwa, profil konkretnej szkoły, a nawet jej byt, w dużej mierze zależał od wykształcenia, znajomości języków starożytnych, talentu pedagogicznego, orientacji religijnej i gorliwości nauczyciela lub rektora szkoły, który był jakoby „ministrem szkolnictwa”.

Szkoły średnie, o profilu retoryczno-humanistycznym, w oparciu o wzorce zagraniczne na terenie Polski zaczęli zakładać różnowiercy w swych prywatnych posiadłościach. Tak działo się w Małopolsce w Pińczowie (1551) w dobrach Mikołaja Oleśnickiego. Pan na Pińczowie Oleśnicki, nawrócony na kalwinizm i emigrant religijny Franciszek Stankar oraz nauczyciel Grzegorz Orszak (*homo trilinguis*) kładli (według H. Barycza) praktyczne fundamenty pod szkolnictwo innowiercze w Polsce, lecz słusznie J. Lasota zauważył⁶, że pierwszym w naszym kraju gimnazjum innowierczym była o szesnaście lat starsza szkoła ewangelicka w Elblągu (mieście należącym do dzielnicy pruskiej, zjednoczonej z Rzeczypospolitą), chociaż do 1558 r. (edykt tolerancyjny Zygmunta Augusta dla Prus Królewskich) nie uzewnętrzniała swego innowierczego charakteru. Pełne zaangażowanie i utalentowanie organizatorów gimnazjum pińczowskiego oraz kontakty z przywódcami kalwinizmu w Szwajcarii sprawiły, że szkoła ta szybko się rozwijała i cieszyła się coraz większym

⁶ H. Barycz, *Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowierczego w Pińczowie (1551–1565)*, w: *Pińczów i jego szkoły w dziejach*, pod red. J. Wyrozumskiego, *Zeszyty Naukowe UJ*, DXII, *Prace historyczne*, z. 62, s. 70. J. Lasota, *Wilhelm Gnapheus (1493–1568), twórca elbląskiego gimnazjum, dramaturg i reformator*, RE 2 (1963), s. 37–66, zob. szczególnie s. 50–51.

uznaniem społecznym. Reformacyjni organizatorzy szkolnictwa mieli nawet plany opanowania przeżywającej wówczas kryzys Akademii Krakowskiej. Nie trwało to długo. Zamiany ich nie doszły do skutku. Edykty Zygmunta Augusta przeciw innowiercom z zewnątrz i rozłam religijny wśród moderatorów szkoły w Pińczowie po czternastu latach istnienia i działalności to gimnazjum innowiercze doprowadziły do upadku.

Wspomniane gimnazja w Chełmnie, Gdańsku, Toruniu i Elblągu, chociaż miały rodowody katolickie, uległy wpływom reformacji. Katolickie szkolnictwo było zagrożone szybkim rozwojem szkół innowierczych. W drugiej połowie szesnastego stulecia rozwój szkolnictwa był miarą dążności do wyższego poziomu oświaty.

Warto zauważyć, że system szkolnictwa zarówno średniowieczny, jak i renesansowy służył z reguły kształceniu i wychowaniu dzieci i młodzieży męskiej, najczęściej synów szlachty i mieszczan (wiadomo, że wynikało to z wyższej pozycji społecznej mężczyzny). Znany był jednak postulat Erazma z Rotterdamu, następnie Marcina Lutra, by kształcić także dziewczęta oraz tłumaczyć na języki rodzime Pismo Święte (zwłaszcza Ewangelie i Listy św. Pawła) tak, by mogły je czytać również kobiety. W ówczesnej rzeczywistości polskiej tymi postulatami niewiele się zajmowano. Należy tu odnotować tylko sporadyczne przypadki: np. Konrad Bitczyn (1395–1470) z Łukowa na Dolnych Łużycach, proboszcz w Prabutach i w Świeciu w swej twórczości mocno akcentował potrzebę kształcenia dziewcząt w tkactwie, szyciu i haftowaniu. Dziewczęta z rodów szlacheckich i córki bogatszych mieszczan były posyłane w XVI w., jak relacjonuje J. Łukaszewicz,⁷ zasadniczo do szkół klasztornych. Protestanci też zakładali szkółki dla dziewcząt (np. w Poznaniu), gdzie oprócz robót kobiecych, uczono czytania i pisania oraz katechizmu. Na ziemiach pruskich (złączonych z Koroną) edukację dziewcząt w tym czasie prowadziły siostry katarzynki, organizując tzw. szkoły życia, w których przygotowywały młodzież żeńską do udziału w nabożeństwach i do przyszłych obowiązków rodzinnych.⁸

Zasługi Stanisława Hozjusza dla rozwoju szkolnictwa

Stanisław Hozjusz jako biskup chełmiński i następnie warmiński oraz kardynał swoją działalnością edukacyjną wpisał się na trwałe w dzieje szesnastowiecznego polskiego szkolnictwa katolickiego na ziemiach pruskich, zakładając szkołę pałacową w Lubawie, podejmując próby rekatechizacji protestanc-

⁷ J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim*, t. 1, Poznań 1849, s. 80.

⁸ B. G. Śliwińska, *Dzieje Zgromadzenia Sióstr św. Katarzyny, dziewicy i męczennicy*, Olsztyn 1998, s. 149.

kiego gimnazjum akademickiego w Elblągu, prowadząc szkołę zamkową w swojej rezydencji w Lidzbarku Warmińskim. Zapewnił też szkolnictwu katolickiemu na Warmii stałą kadre sprowadzając jezuitów. Zorganizował przy ich pomocy pierwsze w Polsce seminarium duchowne (1565) i kolegium (gimnazjum) w Braniewie.⁹ Ponadto założył tam konwikt dla młodzieży szlacheckiej i bursę dla ubogich studentów. Teoretykiem wychowania nie był. Rozpraw o edukacji nie pisał. Znał dobrze systemy edukacyjne Erazma z Rotterdamu, Szymona Marycjusza i Frycza Modrzewskiego. Pobudki do zajmowania się szkolnictwem katolickim konsekwentnie czerpał z osobistej troski o przyszłość Kościoła katolickiego (zwłaszcza o jego jedność zagrożoną reformacją protestancką) i z poważnie traktowanych własnych obowiązków duszpasterskich.

Tę działalność Hozjusza można podzielić chronologicznie na dwa okresy: przedtrydencki (1521–1563) i potrydencki (1564–1579). Kryterium podziału stanowi uchwalenie dekretu soborowego o seminariach duchownych – rok 1563. Pierwszy okres okazał się w dużej mierze syzyfową pracą i nie wydał proporcjonalnych wyników do włożonych wysiłków biskupa. Drugi zaś był pomyślny dla niego, gdyż na Warmii i w Rzeczypospolitej (z małymi przerwami, spowodowanymi przez kataklizmy dziejowe) przygotowywało się przez wieki, (a także obecnie się przygotowuje) w „Hosianum” wielu kandydatów do kapłaństwa oraz wykształciło się wielu świeckich zaangażowanych katolików.

Okres przedtrydencki

Siedemnastoletni Stanisław jako świeżo promowany bakałarz Wydziału Artium Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie dzięki rekomendacji profesora filologii klasycznej Rudolfa Agricoli (1521) otrzymał pracę na dworze biskupa krakowskiego Jana Konarskiego jako nauczyciel i wychowawca jego nepotów. W ten sposób po raz pierwszy Hozjusz praktycznie zapoznał się z pracą pedagogiczną. Po śmierci Konarskiego, jego następcą podkanclerzy Królestwa, biskup Piotr Tomicki, najwybitniejszy polski humanista tego wieku stworzył wyjątkową atmosferę kulturalną na swym dworze, gromadząc tam znakomitych ludzi renesansu na czele ze swym siostrzeńcem Andrzejem

⁹ A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”, Zarys dziejów*, Olsztyn 1995; A. Szorc, *Kolegium jezuickie w Braniewie i jego księgozbiór 1565–1626*, Olsztyn 1998. Problem szkolnictwa jezuickiego w Polsce jest dobrze opracowany przez samych jezuitów (zasadniczo przez L. Piechnika i B. Natońskiego): L. Piechnik, *Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Studium o początkach szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, NP VII (1958), s. 5–71; tenże, *Seminarium w Braniewie*, w: tenże, *Seminaria diecezjalne w Polsce, prowadzone przez jezuitów od XVI do XVIII w.*, Kraków 2001, s. 20–68; B. Natoński, *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, Kraków 1994, s. 34–62.

Krzyckim oraz organizując szkołę pałacową, w której zatrudnił Hozjusza jako pedagoga. Biskup Tomicki, doceniając talenty literackie i pracowitość młodego humanisty, stał się jego mecenasem i wysłał go na studia do Italii, a po powrocie uczynił swoim sekretarzem. Cieszący się opinią człowieka nieskazitelnych obyczajów (co na dworze królewskim należało do rzadkości), Hozjusz miał też okazję przedstawić swe poglądy pedagogiczne redagując traktat-list o wychowaniu księcia, skierowany w imieniu podkanclerzego do młodego Zygmunta Augusta.¹⁰ Podkanclerzy niepokoił się zniewieściałością królewicza i jego chwiejnością w wierze katolickiej, wyrażającą się w sprzyjaniu nowinkom religijnym. Tomicki otrzymał nawet podziękowanie za ten list od królewicza, ale w praktyce znaczenie tego pisma było niewielkie, gdyż królowa Bona nie słuchała dobrych i mądrych rad podkanclerzego. W tym traktacie-liście przejawia się gruntowna znajomość dotychczasowej literatury pedagogicznej, a zwłaszcza zaleceń Erazma z Rotterdamu¹¹, by umysły uczniów zaprawiać w cnocie i kształcić w naukach humanistycznych. Jego dzieła pedagogiczne Tomicki i Hozjusz dobrze znali.

Hozjusz jako sekretarz w kancelarii królewskiej miał mniej okazji do prezentowania swoich poglądów pedagogicznych, dopiero gdy został biskupem chełmińskim, a był nim niespełna dwa lata (1549–1551)¹², przekwalifikował się z humanisty renesansowego, prawnika i polityka królewskiego na duszpasterza – humanistę chrześcijańskiego. Diecezja chełmińska była wówczas niewielka, ale problemy moralno-wyznaniowe były tam szczególnie żywe, zwłaszcza w miastach (np. Toruń, Chełmno, Chełmża, Lubawa itp.), gdzie element niemiecki i związany z nim protestantyzm był wrogo ustosunkowany do wiary katolickiej i jej wyznawców. Pod wpływem sugestii swego przyjaciela biskupa Samuela Maciejowskiego (by postępować jak dobry lekarz, dobrze postawić diagnozę i nie używać zbyt mocnych środków, zwłaszcza gdy choroba poczyniła znaczne postępy), sporo czasu przed podjęciem wizytacji diecezji poświęcał biskup Hozjusz na studiowanie Pisma Świętego, pism Ojców Kościoła i nauk protestanckich, a w czasie wizytacji prowadził dialog z innowiercami. Jako pedagog wiedział, że katolickie szkolnictwo roku-

¹⁰ *Hosius nomine Petri Tomicki Sigismundo Augusto Regi*, Bodzentyn 2 IV 1535, HE I, s. 22–28; W. Odyniec, *Stanisława Hozjusza poglądy pedagogiczne*, SW XX (1991) za rok 1983, s. 163–168.

¹¹ Ówczesna literatura pedagogiczna to: anonim, *De institutione regii pueri*, 1502 r. w formie listu królowej Elżbiety, żony Kazimierza Jagiellończyka do syna, przeł. A. Danysz, *O wychowaniu królewicza traktat humanistyczno-pedagogiczny z roku 1502*, Lwów 1900; Pseudo-Plutarch, *De liberis educandis*, ed. Jerzy z Legnicy [nauczyciel Hozjusza], Kraków 1514; L. Coxe, *Libellus de erudienda iuventute* 1526. Hegendorfin, *De educandis erudiendisque pueris nobilibus* 1533; Erazm z Rotterdamu, *De institutione studii et legendi*, 1519; tenże, *Pisma moralne*, wybór, przekład i oprac. M. Cytowska, Warszawa 1970, s. 17–18.

¹² C. P. Woelky, *Der Katalog der Bischöfe von Culm*, ZGAE (1877), s. 414–415.

je wychowanie młodzieży w wierze ojców i zwycięstwo religii katolickiej, dlatego podjął się trudnej sprawy – rekatolizacji szkoły chełmińskiej.

Dzielnica pruska od 1386 r. miała swe gimnazjum chełmińskie dla kształcenia młodzieży, które do roku 1525 prowadzili Bracia Życia Wspólnego. Po ich odejściu z diecezji chełmińskiej, szkoła podupadła, reformacja zataczała coraz szersze kręgi. Hozjusz zamierzał więc przekształcić tę szkołę w katolickie kolegium, ale sprzeciwiała się temu sprostestantyzowana rada miejska, dodatkowo też utrudniała funkcjonowanie szkoły grasująca wówczas w Chełmie zaraza.

Mimo wszystko Hozjusz postanowił zorganizować konkurencyjne polskie i katolickie kolegium na zamku w Lubawie. Projekt ten, podobnie jak i inne sprawy duszpasterskie, konsultował ze swymi przyjaciółmi Marcinem Kromerem, kierownikiem referatu spraw pruskich w kancelarii królewskiej i biskupem krakowskim Samuelem Maciejowskim. Obaj poparli ten świetny projekt i obiecali pomoc: przysłać uczniów z Polski oraz nauczyciela do szkoły pałacowej Hozjusza w Lubawie. Źródłowy materiał do rekonstrukcji wiadomości o tym kolegium czerpiemy z oryginalnej (łacińskiej i polskiej) korespondencji Hozjusza, zwłaszcza z biskupem krakowskim Samuelem Maciejowskim.¹³

Uczniami hojjańskiego kolegium w Lubawie, obok młodzieńców z dzielnicy pruskiej, byli krewniacy biskupa krakowskiego (z terenów rdzennych Rzeczypospolitej), szczególnie siostrzeńcy, w sumie ośmiu chłopców. Ponadto siostrzeniec i brat stryjeczny Marcina Kromera oraz siostrzeniec podkanclerzego królewskiego Jana Ocieskiego. Razem zebrało się dwunastu chłopców, nie licząc obsługi, którą ze sobą zawsze mieli najmłodsi. Biskup Maciejowski, zanim wyprawił swych krewnych do Lubawy, wystosował 25 sierpnia 1550 r. z Krakowa do Hozjusza list. Znając życzliwość i hojność fundatora szkoły w Lubawie (*humanitatem et liberalitatem*), a jednocześnie jego trudną sytuację finansową, a nawet zadłużenie, absolutnie zastrzegł sobie pokrywanie wszystkich kosztów utrzymania i kształcenia chłopców poza wynajęciem odpowiedniego pomieszczenia dla nich. Określił też cel kształcenia młodzieży, *ut bonorum morum studio ac litteris instituantur* – to brzmi jakby powtórzenie, znanej Hozjuszowi erasmiańskiej zasady kształcenia i wychowania: *bonae litterae plus boni mores*.

Pragnący uczyć się w szkole Hozjusza chłopcy szybko się zebrali, trudniej było z przysłaniem nauczyciela, pod opieką którego mieli przybyć do Lubawy. Miał to być Szymon Marycjusz z Pilzna, pedagog, komentator pism

¹³ Korespondencja ta zawarta jest w jubileuszowej edycji hojjanów Hiplera i Zakrzewskiego, HE I.

autorów klasycznych, wykładowca greki w Akademii Krakowskiej, gdzie miał niską pensję i od jej podwyżki uzależniał pozostanie na Akademii. Studenci wysoko cenili go jako profesora i prosili biskupa, by zostawił tego greceystę na uczelni. Decyzję w tej sprawie biskup pozostawił samemu profesorowi. Na razie jednak Marycjusz został w Krakowie, a szkołę w Lubawie prowadzili niemieccy nauczyciele. Biskup Hozjusz z ich strony doznał wielu przykrości. Podczas wizytacji duszpasterskiej dowiedział się, że po kryjomu sprzyjają luteranizmowi.¹⁴ Kielich goryczy przepełniła (z dnia 31 VII 1551 r.) anonimowa skarga uczniów (napisana po polsku) na złe wyżywienie i na nieludzkie traktowanie przez bakałarza, a nawet bicie przez swych wychowawców.¹⁵ Hozjusz był już wtedy przeniesiony na biskupstwo warmińskie i o swej decyzji w sprawie szkoły donosił z Lidzbarka 11 sierpnia tr. przyjacielowi M. Kromerowi: „Posłałem chłopców do Elbląga. Liczę na każdego po 20 marek. Niech nie oczekują masła i serów ode mnie, bo te zasoby wystarczą tylko na mój użytek. Oczekuję nauczyciela z bakałarzem”.¹⁶

Przeniesienie S. Hozjusza, po śmierci Tiedemana Giesego, na biskupstwo warmińskie nie oznaczało dla niego spokojniejszego życia, gdyż reformacja zapuściła już głęboko w tej diecezji swoje korzenie, szczególnie miasta: Braniewo i Elbląg po kryjomu sprzyjały luteranizmowi, spędzając przez to biskupowi sen z oczu.¹⁷

Szkoła senatorska w Elblągu założona w 1322 r. przechodziła różne koleje losu, od 1535 r. na czele ze swym rektorem, byłym księdzem Gnapheusem, stała się protestancka. Została podniesiona do rangi gimnazjum akademickiego ze względu na wysoki poziom nauczania. Dekrety antyreformacyjne biskupa Dantyszka osłabiły pozycję gimnazjum. Hozjusz próbował na początku lat

¹⁴ Wynikało to z nauczania luteranickich zasad wiary o sakramentach świętych, zob. Hozjusz do Kromera, Lubawa, 27 IV 1551, HE II, s. 27 „...ludimagister oppidi huius (sc. Lubaviae) pueros instituit tria tantum esse sacramenta: baptismum, poenitentiam et Eucharistiam; poenitentiae duas tantum esse partes docuit: contritionem et fidem. Eucharistiam sub utraque specie sumendam, quamvis alterius usus per pontifices ademptus sit eos facti sui rationem reddituros” [etc.]. Autorem skargi w imieniu kolegów był Rafał Mstowski, siostrzeniec J. Ocieskiego.

¹⁵ HE II, s. 55, Chłopcy ze szkoły w Lubawie do Hozjusza 31 VII 1551[...]. „Przytym, Miłościwy Panie, nie chcieliśmy tego zaniechać, a zwłaszcza że jako służdy i powolni W.M. w ciężkościach i uciskach naszych nie małych, które teraz na nas przychodzą: iż się na strawie nie barzo dobrze mamy i też na inszych rzeczach, a zwłaszcza od bakałarza, i że na nas tak wielkie leges ustawia, których leges nie tylko my, ale i mnisi lubawscy, by nie wypełnili [...]. A tak W.M. prosiem, aby W.M. kazał te leges złamać a my to W.M. chcemy zasługować, bo przez takich leges nie możemy zetrwać.[...]”.

¹⁶ „Pueros Elbingam misi. A singulis numero 20 marcas. Butyrum et caseos nihil est, quod expectant a me, nam haec etiam pro meo usu pecunia comparantur. Magistrum expecto cum baccalaureo”.

¹⁷ Hozjusz do S. Karnkowskiego Lidzbark 9 XI 1556, HE II, s. 773. „Angor autem revera, sicut scribit D. V-ra, et equidem vehementer angor, ita ut noctes etiam ex parte insomnes ducam, quod adeo nullum mihi praesidium in quoquam mortalium constitutum esse video mihi inquam, non privatam meam aliquam, sed Christi causam agentis”.

pięćdziesiątych XVI stulecia wprowadzić do tej szkoły polskiego rektora Mikołaja Gelasinusa z 20 uczniami polskimi, ale to również mu się nie udało, wskutek oporu rady miejskiej Elbląga.¹⁸ Starania o katolicki charakter szkół Hozjusz łączył z ich polskim obliczem, co przyczyniało się do głębszego zespolenia dzielnicy pruskiej z Rzeczypospolitą, chociaż dotychczasowe wysiłki Hozjusza jako organizatora szkolnictwa skończyły się fiaskiem. Poważną przyczyną tego stanu rzeczy był brak katolickich dobrze przygotowanych nauczycieli, a trzeba przypomnieć, że profesja ta nie cieszyła się wówczas popularnością. Brak nauczycieli katolickich dla szkół średnich i brak kapłanów dla duszpasterstwa bardzo utrudniał życie biskupowi Hozjuszowi. Mimo wszystko nie upadał on na duchu i szukał pozytywnego rozwiązania tych bardzo ważnych i skomplikowanych problemów.

Z pomocą w tej trudnej sytuacji przyszedł mu przyjaciel Marcin Kromer, który w charakterze posła królewskiego przebywał wówczas na dworze cesarskim w Wiedniu i mógł obserwować z bliska kolegium, prowadzone przez jezuitów w tym mieście. Pertraktacje z władzami nowo założonego zakonu, by sprowadzić jezuitów do Polski, konkretnie do diecezji warmińskiej, były długie i toczyły się – ze zmiennym szczęściem – przez dziesięć lat, czasami wydawało się, że w ogóle ustały. Przyczyną takiego stanu były postawione przez Hozjusza wymogi, by w liczbie dziewięciu jezuitów, którzy mają przybyć do diecezji warmińskiej było chociaż dwóch, znających biegle czynnie i biernie język niemiecki. Jezuici byli wtedy jeszcze młodym zakonem, a w tym czasie, ze względu na szybko rozszerzającą się reformację, z wielu krajów napływały do nich oferty zakładania kolegiów. Realizacja zaproszeń musiała się opóźnić ze względu na czas potrzebny na dobre przygotowanie młodej kadry do organizowania nowych szkół.

Sprawę starań o sprowadzenie jezuitów do swej diecezji posunął mocno do przodu biskup warmiński, gdy w 1558 r. został urzędowo wezwany do Rzymu przez Pawła IV do pomocy papieżowi w przeprowadzaniu reformy Kościoła (do wyjazdu Hozjusza z kraju przyczynili się także sprostestantyzowani elblążanie). Przy okazji tej podróży biskup warmiński nawiązał bezpośrednio kontakty nie tylko z jezuitami w Wiedniu, ale też w Wiecznym Mieście. Spotkał się tam osobiście ze zwierzchnią władzą zakonu, od której zależało pomyślne uwieńczenie mocno leżącej na sercu biskupa sprawy. Hozjusz nie tylko poznał Towarzystwo Jezusowe, ale nawet zaprzyjaźnił się z niektórymi zakonnikami. Szczególnie godna uwagi była jego przyjaźń z Piotrem Kanizym

¹⁸ E. Volckmann, *Das städtische Gymnasium zu Elbing*, Elbing 1882, s. 7 i nn. A. Szorc, *Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu*, SW VII (1970), s. 35–88, zwłaszcza s. 43; J. Hochleitner, *Biskup Stanisław Hozjusz a Elbląg. Przyczynek do zrozumienia form, znaczenia i dziedzictwa aktywności Hozjusza w dobie reformy katolickiej*, SE I (1999), s. 47–65, zwłaszcza s. 49.

i jezuitami z Kurii Generalnej zakonu.¹⁹ Tu trzeba dodać, że podstawą tej przyjaźni była zbieżność celów działania – przeprowadzanie potrydenckiej reformy katolickiej i zataczająca coraz szersze kręgi sława Hozjusza jako pisarza kościelnego, zwłaszcza jako autora pełnego już wydania *Confessio fidei catholicae christiana* (1557).

Zapoczątkowane starania Hozjusza o sprowadzenie jezuitów znalazły swój pomyślny finał dopiero po osobistych rozmowach kardynała warmińskiego z generałem zakonu J. Laynezem podczas trzeciej sesji soboru powszechnego w Trydencie.

Chociaż troska o edukację młodzieży, zwłaszcza męskiej, wpisała się na stałe w dzieje Kościoła katolickiego, to jednak kamieniem milowym w rozwoju szkolnictwa katolickiego był uchwalony na trzeciej sesji soboru trydenckiego (15 lipca 1563 r.) dekret *Cum adolescentium aetas*, nakazujący biskupom zakładanie i prowadzenie diecezjalnych seminariów duchownych, celem solidnego kształcenia i wychowania kandydatów do stanu kapłańskiego. Jednym z przewodniczących wspomnianej sesji soboru w Trydencie był wówczas obecny na obradach Stanisław Hozjusz, legat papieski, biskup i kardynał warmiński. On stał się pionierem, a nawet prekursorem w rozwoju katolickiego szkolnictwa średniego, przystąpił bowiem od razu po powrocie z Trydentu do realizacji uchwał tegoż soboru na ziemiach pruskich, w diecezji warmińskiej.

Kościelna działalność edukacyjna Hozjusza na Warmii miała już przygotowany grunt, była bowiem poprzedzona zorganizowanym nauczaniem dzieci i młodzieży w szkołach przykościelnych, nie było wszakże szkół przygotowujących kandydatów do kapłaństwa.

Szkolnictwo na terenach pruskich, a zwłaszcza w diecezji warmińskiej do połowy XVI w., choć nie ma jeszcze syntetycznego opracowania, stało się przed kilku laty przedmiotem wnikliwych badań źródłowych M. Borzyszkowskiego.²⁰

Światli biskupi warmińscy, pomni na polecenia soboru laterańskiego dbali o zakładanie szkół, zwłaszcza przykościelnych, a na synodach diecezjalnych podejmowali uchwały dotyczące rozwoju oświaty.²¹ Sieć warmińskich szkół parafialnych szybko się rozwijała zasadniczo z dwóch przyczyn: po pierwsze – wpłynęła na to potrzeba przygotowania młodzieńców do fachowej obsługi nabożeństw kościelnych przy nowo powstałych parafiach, obsługi przejawiają-

¹⁹ Przebieg starań Hozjusza o sprowadzenie jezuitów do Polski i jego przyjaźń z Piotrem Kaniżym w oparciu o źródłowy materiał przedstawił: J. Korewa TJ, *Z dziejów diecezji warmińskiej XVI w. Geneza braniewskiego „Hosianum”*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965.

²⁰ M. Borzyszkowski, *Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI w.*, SW II (1965), s. 31–63.

²¹ *Constitutiones Synodales Warmienses, Sambiansenses, Pomesanienses, Culmenses necnon provinciales Rigenses*, ed. F. Hipler, Braunsbergae 1899.

cej się w: udziale w chórze kościelnym, w sprawowaniu pomocniczych czynności w kościele, jak: otwieranie i zamykanie drzwi kościelnych (ostiarusze), czytanie Pisma Świętego (lektorzy), asysta przy Mszy św. i w noszeniu Najświętszego Sakramentu (akolici) do chorych. Po drugie – koloniści niemieccy w Prusach domagali się zakładania szkół dla swoich dzieci, zwłaszcza ci, którzy przybyli tu z miast, założonych na prawie lubeckim, gdzie bardzo dbano o rozwój szkolnictwa.

Najczęściej szkoły prowadzili klerycy (a przy ich braku odpowiednio przygotowani świeccy nauczyciele) pod kierunkiem proboszcza danej parafii. Na wsi troszczył się o nauczyciela sam proboszcz, w mieście pomagała mu rada miejska odpowiedzialna za stan budynków szkoły i pensję dla prowadzącego szkołę. Oprócz szkół parafialnych w diecezji warmińskiej w omawianym okresie rozwinęli sieć szkół zakonnych o charakterze misyjnym dominikanie, franciszkanie i augustianie. Szkoły te często organizowano tylko na użytek wewnętrzny własnych klasztorów. Znane też były: szkoła katedralna we Fromborku i biskupia szkoła pałacowa w Lidzbarku Warmińskim. Szkołę katedralną prowadzili kanonicy. Dzięki statutom kapitulnym i biskupim, wymagającym wykształcenia od kanoników, wzrastała liczba magistrów i doktorów w kapitule.²²

Została tu przedstawiona działalność edukacyjna Hozjusza w pierwszym okresie. W drugim zaś kierunek jego prac już jako kardynała warmińskiego na polu edukacji nie uległ zmianie, lecz przybrał na sile i zaczął przynosić pierwsze owoce w postaci fundacji seminarium i kolegium (gimnazjum) w Braniewie.

Okres potrydencki

Do czasu soboru w Trydencie nie było w Kościele obowiązku organizowania kształcenia i wychowania kandydatów do kapłaństwa. Tylko episkopat angielski na czele z kardynałem Reginaldem Pole (przyjacielem Hozjusza od studiów w Padwie i w Bolonii) wyprzedził o siedem lat trydencki dekret o zakładaniu seminariów, uchwalając 10 lutego 1556 r. statut: „By przy katedrach biskupich utrzymywano pewien zespół młodzieńców, z którego jako

²² M. Borzyszkowski, *Szkoły diecezji warmińskiej*, s. 44–45. „Wpłynęły na to statuty biskupie i kapitulne, zobowiązujące kanoników do odbywania trzyletnich studiów uniwersyteckich. Już w 1343 r. bp Herman z Pragi wydał rozporządzenie, by każdy z kanoników katedralnych posiadał za sobą (!) studia teologii lub prawa kanonicznego. Do sprawy tej nawiązywały również statuty Kapituły z 1384 r. Mocno podkreśliły obowiązek studiów statuty kapitulne biskupa Mikołaja Tuengena, nakazujące nowym kanonikom posiadanie lub zdobycie poprzez studia tytułu magistra lub bakalarza Pisma Świętego albo doktora lub licencjata prawa kanonicznego, cywilnego lub medycyny. Statuty Tuengena zostały potwierdzone w 1532 r. przez biskupów: Maurycego Ferbera (1523–1537) a w 1540 r. przez Jana Dantyszka (1537–1548)”.

z seminarium, można by wybierać godnych zarządców kościołów”.²³ Polski projekt tworzenia seminariów duchownych przedstawił prymas Jan Przeremb-ski 4 marca 1561 r. na synodzie kościelnej prowincji gnieźnieńskiej, czyli tzw. statut warszawski. Statut ten nakazywał biskupom i kapitułom reformę dotych-czas istniejących szkół i utworzenie jakichś (bliżej nieokreślonych) semina-riów dla kształcenia odpowiednich kapłanów. Sprawy szły opornie, gdyż nie było wzorów w Polsce, a ponadto nie było jeszcze orzeczenia soboru trydenc-kiego w tej kwestii. Wówczas tylko nieliczni, i to bardziej utalentowani, człon-kowie hierarchii kościelnej w Rzeczypospolitej i w zjednoczonych z nią pro-wincjach, kończyli w młodości uniwersytety krajowe, a nawet i zagraniczne. Sama formacja intelektualna duchowieństwa nie wystarczała jednak i nie wy-starcza też dziś do sprawowania sakramentów i posług duszpasterskich, po-trzebna jest teoria i praktyka w tym zakresie, a także dojrzałe katolickie ukształtowanie osobowości kandydata na prezbitera. Tego zaś nie zapewnia żaden program studiów akademickich, nawet na wydziałach teologicznych, dlatego też potrzebne były i są seminaria duchowne.

Niski poziom, ogólnie biorąc, intelektualny i moralny duchowieństwa, które przez system beneficjalny było zależne od wielkich właścicieli ziem-skich, chętnie przyjmujących nową wiarę w okresie renesansu, wywierał nega-tywny wpływ na otoczenie i budził troskę, zwłaszcza hierarchii kościelnej, m.in. o należyłą formację kandydatów do kapłaństwa. Troska ta najpełniej wyraziła się w obradach dziewiętnastego Soboru Powszechnego w Trydencie (z prze-rwaniami 1545–1563). W trudnej godzinie dziejów Europy, gdy fala rewolucji religijnej Lutera²⁴ uderzyła w stary gmach katolickiego Kościoła, atakując nie tylko złe obyczaje, ale też podstawową doktrynę wiary, ojcowie soboru na nowo określali prawdy wiary (*de fide*) i wspólnie szukali sposobów na reformę Kościoła (*de reformatione*) *in capite et in membris*. Taki porządek obrad przy-jęto na wniosek cesarza Ferdynanda, znalazło to swe odzwierciedlenie w re-dakcji drukowanych dokumentów Concilii Tridentini.

15 lipca 1563 r. podczas obrad w trzecim okresie soboru na 23 sesji sformułowano na nowo *veram et catholicam doctrinam de sacramento ordinis* i w XVIII rozdziale przedstawiono dekret (*de reformatione*), zaczynający się od słów: *Cum adolescentium aetas*.²⁵ Zastosowanie tego dekretu na gruncie polskim znane jest m.in. dzięki pracom S. Librowskiego i A. Szorca.²⁶ Początki

²³ Cyt. za: S. Librowski, *Dekret Soboru Trydenckiego o seminariach i pierwsze seminaria diecezjalne w Polsce*, AK 2 (1969), s. 209.

²⁴ Por. T. Siłnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 124–125.

²⁵ *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, Pio IV pontificibus maximis, apud Paulum Manutium, Romae 1564*, s. 166–170.

²⁶ Zob. przypis 9.

szkolnictwa jezuickiego w Polsce oraz seminaria diecezjalne w Polsce, prowadzone przez jezuitów od XVI–XVIII w. na tle historycznym przedstawił L. Piechnik SJ.²⁷ Nas, zgodnie z przyjętym tytułem, szczególnie interesuje tu osobisty wkład kardynała w powstanie i funkcjonowanie szkolnictwa katolickiego na Warmii w ramach odnowy potrydenckiej. Chodzi tu o troskę kardynała o fundację, lokalizację i zapewnienie bytu materialnego oraz prawidłowe funkcjonowanie kolegium (gimnazjum) i seminarium duchownego w Braniewie.

Dotkliwy brak księży w diecezji warmińskiej, jak wspomniano, spowodował, że Hozjusz rozpoczął starania o sprowadzenie jezuitów na Warmię celem powierzenia im formacji przyszłych kapłanów, a także prowadzenia szkolnictwa katolickiego. Pomyślność tego przedsięwzięcia, chociaż z wielkim opóźnieniem, była wyjątkowa, gdyż doszła do skutku, jak wspomniano, dzięki życzliwej atmosferze w bezpośrednich relacjach kardynała warmińskiego z jezuitami, pomimo wielu przeciwności ze strony ustaw nowo założonego zakonu i jego braków personalnych. Ten historyczny fakt poprzedziło równoczesne przygotowanie z obu stron: kurii generalnej jezuitów w Rzymie i przedstawicieli diecezji na Warmii, szczególnie biskupa i kapituły, zgodnie z poleceniem dekretu soborowego. Opozycja protestancka²⁸ nie dawała za wygrane. Zaczęto szerzyć pogłoski jakoby na Warmię miało przybyć 1200 jezuitów narodowości niemieckiej, co wśród miejscowych obywateli wzbudziło strach przed powtórką tragicznej historii z Krzyżakami.

Hozjusz wraz z kapitułą warmińską przygotował lokalizację przyszłego kolegium i seminarium warmińskiego. Wyższe seminarium duchowne i kolegium braniewskie mają wspólnego fundatora i wspólną genezę. Nauczanie w nich było bezpłatne. Kardynał warmiński zadbał o erekcję (1565) założonych inwestycji i nowelizację tego dekretu (1567 i 1568) oraz ostateczne zatwierdzenie papieskie (1571). Żywo się interesował rozwojem tych inwestycji. Przez cztery lata aż do wyjazdu do Rzymu, brał czynny udział w życiu gimnazjum braniewskiego²⁹. Układał programy nauczania razem z jezuitami. Ufundował konwikt, w którym utrzymywał wielu chłopców własnym kosztem. Bywał na uroczystościach szkolnych, wizytował klasy, przeglądał pisemne wypracowania uczniów, dyktował im mowy i słuchał, gdy je wygłaszali. Korespondował z rodzicami wychowanków. Żywo reagował na rodzące się często na tle narodowościowym konflikty. Czuwał nad rozwijającą się szkołą, bronił w trudnościach. Wspierał ją finansowo do końca swego życia.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Były to obawy księcia pruskiego Albrechta i jego otoczenia, co zostało wyrażone w rozmowie z kustoszem warmińskim Eustachym Knobelsdorfem. Hozjusz do J. Layneza, Lidzbark 24 II 1564, HE V, s. 135; Hozjusz do K. Boromeusza, Lidzbark 28 II 1564, HE V, s. 141.

²⁹ L. Piechnik, *Gimnazjum w Braniewie w XVI w.*, s. 19.

W oparciu o dekret soborowy *Cum adolescentium aetas* i regulamin Collegium Germanicum (które znał z autopsji) w Rzymie oraz na podstawie własnych doświadczeń pedagogicznych Hozjusz ułożył *Konstytucje* dla nowo fundowanego Seminarium Duchownego w Braniewie.³⁰ Wykazał w nich wielką troskę o zapewnienie bytu materialnego kandydatów do kapłaństwa. Określił sposób ich przyjmowania (a w razie konieczności usuwania) i kwalifikacje. Wymagał egzaminu wstępnego. Od nowo przyjętych alumnów żądał wyznania wiary katolickiej i corocznych przyrzeczeń, zobowiązujących do szacunku wobec przełożonych, nieopuszczania samowolnego seminarium, posługiwania kapłańskiego w przyszłości w diecezji warmińskiej i spełniania obowiązków nałożonych im przez władze diecezjalne. Przyrzeczenia te kojarzą się w pewnym sensie ze ślubami zakonnymi, które jednak składa się w zakonach po odpowiednim (rocznym czy dwuletnim) przygotowaniu.

Kardynał zorganizował dla alumnów formację intelektualną i ascetyczną w życiu wspólnym pod kierunkiem moderatorów, dzieląc ich dobę na modlitwę, naukę i odpoczynek. Redagując *Konstytucje* zadbał o zdrowie fizyczne i duchowe, ujednoczony strój duchowny oraz rozwój przyszłych kapłanów. Ustawy te sprawdziły się w życiu i okazały się wzorcowe dla nowo powstających seminariów duchownych prowadzonych przez jezuitów na terenie Polski i Litwy.

Po przewyciężeniu wszelkich trudności, jezuita wyznaczeni przez kurie generalną zakonu odpowiedzieli pozytywnie na apel kardynała warmińskiego. Uprzednio zdobyli humanistyczną i teologiczną formację intelektualną. Przybyli na Warmię i zaczęli, po zaistnieniu odpowiednich warunków, podejmować swoje obowiązki w seminarium i kolegium. Zadbali o organizację i program nauczania sięgając po wzorce rzymskie.

Wiść o organizowaniu kolegium na Warmii obiegła szybko (ogłoszenia z ambon w kościołach i w korespondencji) nie tylko prowincję pruską, ale także odległe ziemie Rzeczypospolitej. Zainteresowanie tą sprawą było wielkie, szczególnie ze strony szlachty i magnatów, bo pojawiły się nowe, dotychczas nieznanne, możliwości kształcenia ich synów. Zwłaszcza że obok kultury, literatury i języków klasycznych uczono tam obowiązkowo języka niemieckiego. Nauka języka nowożytnego była wówczas ewenementem w szkolnictwie średnim i dodatkowo przyciągała uczniów.³¹ Nauczanie, jak wspomniano, było bezpłatne, przyjmowano nawet synów z rodzin innowierczych w nadziei na ewentualną konwersję.

³⁰ H. Gulbinowicz, *Geneza Konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie*, SW V (1968), s. 43–45.

³¹ W związku z napływem do kolegium synów szlacheckich z Polski rozwinęła się z Hozjuszem korespondencja w języku polskim, np. kasztelana lubelskiego Floriana Zebrzydowskiego (7 V 1565), HE VI (1565) – SW XV (1978), s. 235–236.

Duszą tej całej inwestycji był fundator – kardynał Stanisław Hozjusz. W jego korespondencji, zwłaszcza w latach 1565 i 1566, dominuje temat związany z troską o przyjmowanie i kształcenie uczniów w nowo założonym kolegium. Do niego przychodziły listy ojców czy innych opiekunów z prośbami o przyjęcie ich synów lub krewnych na naukę do tej szkoły, a także podziękowania za sprawowaną opiekę nad chłopcami, zwłaszcza gdy z powodu grasującej zarazy w Braniewie kardynał zadbał, by przenieść ich w bezpieczne miejsce do Ornety.³²

Zakończenie

Stanisław Hozjusz, jako biskup chełmiński, następnie warmiński i kardynał przywiązując wielką wagę do wychowania i kształcenia młodzieży (jako przyszłości narodu polskiego i Kościoła), rozpoczął katolicką działalność edukacyjną na szerszą skalę w obliczu zagrożeń ze strony protestantyzmu jeszcze przed uchwaleniem soborowego dekretu *Cum adolescentium aetas* (1563). W tym celu sprowadził do Polski jezuitów. Założył pierwsze kolegium (gimnazjum) i seminarium duchowne diecezjalne w Braniewie. Szkoły te miały charakter międzynarodowy zarówno ze względu na kadre profesorską, jak i uczniów. Te inwestycje kardynała warmińskiego znalazły uznanie króla Zygmunta Augusta, który je popierał i na prośbę Hozjusza zgodził się na ten cel obrócić dawne czynsze ulokowane w szkole chełmińskiej, dochody z domów księży elbląskich i 30 grzywien z Tczewa.³³ Przez cztery lata (1565–1569)

³² Listów na ten temat jest wiele. Dla przykładu podaję kilka: S. Mielecki do Hozjusza, Brześć, 13 XI 1565, „Syny swe posyłam do Bransberku [...] prosząc pilnie, aby WM raczył ony tam w obronie swej mieć, a o onych, jako o służebnikach swych wiedzieć, gdyżem ten umysł przedsięwziął, iżem ony tam dla nauki obrócił i miejsce onym tamże ku wychowaniu już zjednał, aby na potom byli godniejszymi służebnikami WMci megoMP”. (HE VI, s. 540). Tenże Mielecki, 12 II 1566 dziękuje Hozjuszowi za przyjęcie i kształcenie synów oraz za przeniesienie ich na czas zarazy w bezpieczne miejsce bez przerywania nauki (aut., AAWO, D 17, k. 35–36.) O pochodzących z Poznania uczniach kolegium braniewskiego pisał do Hozjusza lekarz Stefan Mikan, 3 II 1566: „Venerunt huc Braunsberga Vinkleri unus filius et alter Myrkowa cum Thoma Walseviensi, nescio, cuius contagionis causa. Ego vero de hoc Thoma nuper ad Ill-mam D. V-ram scripsi [...] Stephanum Vinklerum in arce Braunsbergensi remansisse laetatus sum, quem Ill-mae D. V-rae plurimum commendo. [...] Obsecro Ill-mam D. V-ram ea in re pro consilio ac quid cum ista contagione Braunsbergae agatur, cuperem scire”. (aut. AAWO, D 14, k. 45–47.). J. Trzeciecki do Hozjusza, Gabrielowa, 18 V 1566 (oryg. Bibl. Czart., 1607, s. 756–766) Syn nadawcy listu Andrzej doniósł ojcu, że się w Braniewie „zapowietrzyło” i że Hozjusz z tego powodu przeniósł uczniów kolegium do Ornety. Ojciec wyraził wdzięczność kardynałowi. W podobnym tonie pisał też Andrzej Sierpski do Hozjusza. Płock 23 V 1566 (aut. Bibl. Czart., 1607, s. 791–794). „Przy Jego Mości Księdzu Archidiaconie posyłam wnuka swego Strzałkowskiego do Collegium Brasperskiego przez Waszmość fundowanego”. Prosił o opiekę nad chłopcem i przypomniał, że „furman Hozjusza odjechał z dziećmi od morowego powietrza. W drodze wiezione beczki śledzi i soli przytłukły w czasie jazdy dziecko, ale zostało ono żywe”.

³³ Król Zygmunt August do Hozjusza Grodno, 1 IX 1565, HE VI, s. 415–416: [...] „Legimus litteras P. V-rae, in quibus P. V-ra ad nos de schola hoc tempore Bransbergae a se instituta scribit. Qua in re

kardynał czuwał osobiście nad rozwojem założonych szkół w Braniewie. Po wyjeździe do Rzymu w 1569 r. przekazał tę troskę Marcinowi Kromerowi jako swemu koadiutorowi. Postarał się w stolicy chrześcijaństwa o papieskie zatwierdzenie założonych przez siebie dzieł. Wspierał je w miarę możliwości materialnie i moralnie do końca życia, także w testamencie poczynił w tym celu znaczne legaty. Kilkakrotnie w ponad czterechsetletniej historii kolegium i seminarium duchownego na Warmii czyniono starania (biskupi i jezuiti), by przekształcić te inwestycje kulturalne w uniwersytet.³⁴ Za każdym razem te wspaniałe dążenia napotykały na trudności, najczęściej natury finansowej. Dopiero za naszych dni stały się one realne, gdy w Olsztynie Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum” i Instytut Kultury Religijnej im. Jana Pawła II weszły do Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (1999) jako Wydział Teologii, w którym kształcą się alumni seminarium i świecka młodzież.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt in der historischen Perspektive die Verdienste von Bischof Stanisław Hosius für die Entwicklung des katholischen Schulwesens in der Zeit der Renaissance angesichts der protestantischen Bedrohung. Die Erziehungstätigkeit von Hosius wurde in zwei Zeitspannen aufgeteilt: vortridentinisch und nachtridentinisch. Im Schlussteil wurde der internationale Charakter der Kulturinvestitionen von Hosius in Braunsberg sowie Anerkennung und Dank, aber auch materielle Unterstützung, die Hosius seitens des polnischen Königs Sigismund August zuteil wurde, und als Unterstützung bei der Umsetzung der Beschlüsse des Trienterkonzils im Bereich des katholischen Schulwesens in Ermland gedacht war, hervorgehoben.

P. V-rae in exequendo S. Concilii Tridentini hoc decreto sedulitatem et in promovenda christiana pietate ardens studium non probare non potuimus, neque etiam ipsi committendum putavimus, ut ad hoc tam pium quasi opus absolvendum et perficiendum non soli nihil opis Ecclesiae id praescribendi Paternitatisque V-rae iam rem ipsam molienti ferre voluisse existimari possemus...”.

³⁴ L. Piechnik, *Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie kolegium w Braniewie w uniwersytet*, w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce. Wybór artykułów*, Kraków 1994, s. 142–150.

ANNA ZELMA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

OSOBOWOŚCIOWE DETERMINANTY NAWIĄZYWANIA PRZYJAŹNI WŚRÓD KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY

Słowa kluczowe: katecheza, młodzież, osobowość, przyjaźń, rozwój osobowy.
Schlüsselworte: Katechese, Jugend, Persönlichkeit, Freundschaft, personale Entfaltung.

Wstęp

Przyjaźni potrzebuje każdy człowiek, a szczególnie człowiek młody. Jest ona ważna i konieczna dla jego wszechstronnego rozwoju. Wywiera ona znaczący wpływ na funkcjonowanie młodzieży i na jakość jej uczestnictwa w procesach edukacyjnych, w tym także w interakcjach katechetycznych. Przyjaźń pozwala na przekazywanie własnych myśli, pragnień, potrzeb, dążeń, wartości, nabywanie umiejętności zrozumienia innych i odsłuchiwanie informacji na swój temat, wspomaganie drugich w ich własnym rozwoju. Sprzyja zaspokojeniu potrzeby bezpieczeństwa, afiliacji, dodatniej samooceny i uznania społecznego, tworząc korzystne warunki do kształtowania się tożsamości katechizowanej młodzieży.

Bliskie relacje, jakie młode osoby nawiązują między sobą, zależą od wielu czynników. Jednym z nich są osobowościowe determinanty. Specyfika podobieństw i indywidualnych różnic poszczególnych osób w sposób znaczący wpływa na to, z kim nawiązują one przyjaźń, co z kolei decyduje o jakości podejmowanych działań i zakresie uczestnictwa w życiu grup, do których jednostka przynależy, np. rodziny, grupy rówieśniczej lub katechetycznej.

W katechetyce – jak dotąd – odczuwa się wyraźny niedosyt nawiązywania do tych zagadnień. Najczęściej mówi się tam o celach, treściach i metodach pracy dydaktyczno-wychowawczej z katechizowanymi dziećmi i z młodzieżą, akcentując przy tym aspekty dydaktyczne. Powstaje jednak potrzeba

podejmowania badań interdyscyplinarnych, ukazujących np. związki zachodzące pomiędzy osobowością katechizowanych a nawiązywanymi przez nich – w toku katechezy – związkami przyjacielskimi. W ten sposób można dostrzec powiązania istniejące pomiędzy osobowością katechizowanych uczniów a preferowanymi wartościami i przejawianymi postawami, co z kolei pozwoli katechetom na podejmowanie efektywnych czynności w zakresie wspomagania uczniów najpierw w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej, a następnie chrześcijańskiej.

Ukierunkowanie na znajomość osobowościowych determinantów nawiązywania przyjaźni wśród katechizowanej młodzieży jest istotne również dlatego, że we współczesnej rzeczywistości, zwłaszcza tej, którą kreują środki społecznego komunikowania, nierzadko neguje się wartość przyjaźni i lansuje model życia pozbawionego autentycznych, opartych na uniwersalnych wartościach relacji międzyosobowych. Jest więc konieczne, aby katecheta znał osiągnięcia psychologii w tym zakresie, co pozwoli mu najpierw poznać i zrozumieć katechizowaną młodzież, a następnie skutecznie pomagać jej w nawiązywaniu i podtrzymywaniu przyjaźni nie tylko z rówieśnikami, ale i z Bogiem. Z tego m.in. względu należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jakie są predyspozycje osobowościowe katechizowanej młodzieży do nawiązywania przyjaźni. W celu rozwiązania podjętego problemu w niniejszym przedłożeniu zostaną najpierw omówione kwestie terminologiczne. Wskaże się przy tym na zakres pojęcia „przyjaźń” i „osobowość”, a następnie zostaną ukazane podstawowe wymiary osobowości katechizowanej młodzieży, które w sposób znaczący predysponują ją do nawiązywania przyjaźni z innymi uczestnikami katechezy, osobowościowe wyznaczniki nawiązywania przyjaźni wśród katechizowanej młodzieży oraz indywidualne różnice między katechizowaną młodzieżą nawiązującą więzi przyjaźni. W tym kontekście zostanie ukazane znaczenie przyjaźni dla integralnego rozwoju katechizowanej młodzieży.

1. Kwestie terminologiczne

W tytule artykułu zostały zawarte terminy wieloznaczne, które są różnie ujmowane przez psychologów i katechetyków. Wynikają one głównie z niejednoznaczności takich pojęć, jak „przyjaźń” i „osobowość”. Z tego względu pierwszym z podstawowych zagadnień, które wymagają omówienia, są kwestie terminologiczne. Ważne jest tu wyraźne ukazanie takiego rozumienia tych pojęć, jakie stanowi punkt odniesienia dla podjętego w niniejszym przedłożeniu problemu.

1.1. Przyjaźń

Zdefiniowanie terminu „przyjaźń” jest zadaniem dość trudnym. Przyjaźń należy bowiem do tego typu nieformalnych relacji interpersonalnych,

których nie można konkretnie zdefiniować, lecz jedynie opisać ich istotne wyznaczniki.

Wielu autorów zajmujących się analizą fenomenu przyjaźni utożsamia ją jedynie z uczuciem, którym darzą się dwie atrakcyjne dla siebie osoby. Uczucie to na ogół pozbawione jest komponentu erotycznego i wyraża się w bezinteresownej sympatii, gotowości niesienia pomocy, we wspólnych zainteresowaniach i wspólnym realizowaniu działań.¹

Takie rozumienie przyjaźni jest pewnym uproszczeniem. Każdy względnie trwały związek interpersonalny, w tym także przyjaźń, obok komponentu emocjonalno-uczuciowego, zawiera w sobie bowiem również inne komponenty, np. poznawczy lub wartościujący. Jaki sens zatem nadać pojęciu „przyjaźń” w katechetyce?

Rozpatrując zagadnienie przyjaźni z punktu widzenia katechetycznego, trzeba podkreślić, iż słowo „przyjaźń” wskazuje na bliskość czyjejs jaźni (czyjegos „ja”) z jaźnią drugiej osoby. Ogólnie przyjaźń można określić jako wzajemną życzliwość, opartą na umiłowaniu tego samego dobra i pragnieniu dobra dla drugiej osoby tak, jak pragnie się go dla siebie samego. Sama życzliwość nie jest jednak wystarczającym powodem przyjaźni. W przyjaźni wymagana jest miłość wzajemna i dojrzałe zaangażowanie się woli w odniesieniu do drugiej osoby pod kątem jej dobra.²

Przyjaźń powstaje między dwiema osobami w sposób spontaniczny, naturalny, nieoczekiwany, wyraźnie odwzajemniony, dobrowolny, bez jakichkolwiek deklaracji i umów.³ Najczęściej jej genezą jest wspólne działanie (nauka w jednej klasie, szkole, studia, praca zawodowa) i dążenie do wspólnego celu. Dzielenie zainteresowań, umiejętności, trudów i podejmowanie określonych form aktywności może stać się początkiem przyjaźni wtedy, gdy dwie osoby odkryją w sobie podobną intuicję, podobny rodzaj wrażliwości na świat, wspólnie dostrzegają wagę pewnych problemów, wyznają ten sam światopogląd. Istotnym zatem warunkiem do zaistnienia przyjaźni jest podobieństwo ideałów, myśli i pragnień, z równoczesnym poszanowaniem indywidualności każdej ze stron i jej pełną akceptacją.⁴ Dla rozwoju przyjaźni potrzebna jest obustronna wiedza partnerów o sobie, o jakości oceny przejawianych przez

¹ Takie rozumienie przyjaźni występuje m.in. w pracach W. Soborowskiego. Zob. W. Soborowski, *Przyjaźń*, w: *Słownik psychologiczny*, pod red. W. Szewczuka, Warszawa 1979, s. 222.

² J. Placha, *Przyjaźń*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, pod red. E. Ozorowskiego, Warszawa-Łomianki 1999, s. 373; W. Jankowski, *Przyjaźń w małżeństwie*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 373–374; tenże, *Przyjaźń w narzeczeństwie*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 374–375; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 84–85.

³ L. Niebrzydowski, *Psychologia przyjaźni i otwartości młodzieży i dorosłych*, Łódź 1992, s. 19–22.

⁴ A. Dylus, *Przyjaźń*, w: *Słownik teologiczny*, pod red. A. Zuberbiera, Katowice 1998², s. 472.

nich postaw wobec spraw najistotniejszych.⁵ To wzajemne poznanie się osób nie dokonuje się jedynie na podstawie wygłaszanych sądów i czynionych obserwacji wzajemnego zachowania się, lecz także w toku nabywania wspólnych doświadczeń oraz tzw. ujawniania siebie.⁶ Wymaga ono łączności, współobecności, komunikowania się i jest podstawą wszelkich przekonań o partnerze. Dzięki tym przekonaniom osoba nabiera pewności, kim jest przyjaciel, co pozwala jej na głębsze otwarcie się przed nim i zaufanie mu.⁷

O tym, czy dany związek można nazwać przyjaźnią, decyduje wiele wskaźników. Zalicza się do nich m.in. otwartość, autentyzm, polegający na prawdziwym i spontanicznym zachowaniu się wobec drugiej osoby, udzielanie jej z własnej inicjatywy wsparcia, akceptacji, uznania i szacunku, podobieństwo partnerów w zakresie przejawianych poglądów, postaw, przekonań, zainteresowań, preferowanych wartości, rozumienie empatyczne, polegające na trafnym interpretowaniu uczuć partnera oraz słuchaniu z uwagą tego, co mówi, częstość wzajemnych interakcji.⁸

Przyjaźń opiera się na indywidualnym i subiektywnym sposobie postrzegania partnera oraz na własnym sposobie interpretowania wszelkich jego zachowań. Osoby, które łączy więź przyjaźni, akceptują całą osobę przyjaciela, a nie tylko pewną jego cechę lub kilka. Jednocześnie są przeświadczone o jego niepowtarzalności i akceptują go. Świadomość akceptacji ze strony przyjaciela wzbudza lub umacnia wiarę w siebie, mobilizuje do działania, do podejmowania wysiłku pracy nad sobą.⁹ Przyjaźń stwarza zatem szansę pełnego rozwoju osobowości.

1.2. Osobowość

W psychologii funkcjonuje wiele definicji i prób wyjaśnienia zakresu semantycznego pojęcia „osobowość”.¹⁰ Psychologowie zwracają szczególną

⁵ L. Niebrzydowski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1989, s. 262.

⁶ Tenże, *Psychologia ludzkich potrzeb, aspiracji i możliwości*, Łódź 1999, s. 197.

⁷ A.L. McGinnis, *Sztuka przyjaźni*, Warszawa 1991, s. 23 i nn.

⁸ M. Agryle, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 1991, s. 179; F. Alberoni, *O przyjaźni*, Warszawa 1994, s. 12 i nn.; V. Albisetti, *Być przyjacielem czy mieć przyjaciela? Sposób na poznanie siebie samego i innych*, Kielce 1999, s. 76 i nn.; A. Dylus, *Przyjaźń*, s. 472; L. Niebrzydowski, *Psychologia przyjaźni*, s. 10-11.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Wszechstronny wgląd w tę problematykę, z uwzględnieniem aspektów socjologicznych i filozoficznych, można znaleźć m.in. w: Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987; S. Gerstmann, *Próba określenia treści terminu „osobowość”*, w: *Aktywność człowieka i osobowość jako przedmiot psychologii i podstawowe zagadnienia psychologii klinicznej*, pod red. S. Gerstmann, Łódź 1982, s. 34-45; S. Siek, *Struktura osobowości*, Warszawa 1986; J. Strelau, *Osobowość jako zespół cech*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, *Psychologia ogólna*, pod red. J. Strelau, Gdańsk 2000, s. 525-560; M. Tyszkowa, *Zdolności, osobowość i działalność uczniów*, Warszawa 1990.

uwagę na elementy strukturalne osobowości. Zaznaczają przy tym, że osobowość nie jest czymś wrodzonym i gotowym, lecz dynamicznym, kształtującym się na podłożu plastycznej, odziedziczonej struktury psychicznej danej jednostki w kontekście zmiennych warunków społeczno-kulturowych.¹¹

Współcześnie większość badaczy osobowości zgadza się co do tego, że osobowość „jest dynamiczną i niepowtarzalną, a zarazem względnie stałą, konstelacją nabytych i wrodzonych właściwości psychicznych znamienych dla danej jednostki, a zarazem kształtującą jej charakterystyczną aktywność wewnętrzną i zewnętrzną”.¹² Na jej rozwój wpływają czynniki genetyczne, przebieg endogenezy i porodu, relacje osobowe (relacje: dziecko – matka, ojciec, rodzina, Kościół, szkoła itd.), uwarunkowania społeczno-kulturowe i sytuacje życiowe nie zaplanowane, które tak mocno oddziałują na człowieka, iż zmienia on dotychczasowy styl swojego zachowania.¹³

W tak opisanej osobowości wyodrębnia się trzy poziomy, które odpowiadają trzem poziomom funkcjonowania człowieka.¹⁴ Pierwszy z nich to poziom wrodzonych dyspozycji (motywacyjnych, temperamentalnych, instrumentalnych). Jest on, z punktu widzenia rozwojowego, najstarszym poziomem, którego dyspozycje można podzielić na popędowo-emocjonalne (potrzeby, popędy i emocje), temperamentalne (np. wrażliwość sensoryczna i emocjonalna, siła i szybkość reakcji, zrównoważenie emocjonalne, odporność) i instrumentalne (poznawcze i wykonawcze, określane jako wrodzone zdolności).¹⁵

¹¹ W psychologii istnieją różne teorie osobowości, które ujmują ją bądź jako układ cech charakteryzujących człowieka (teoria cech), bądź jako układ czynników ujawnianych w wyniku badań psychometrycznych (teorie czynnikowe), bądź też jako system struktur poznawczych jednostki (konceptje kognitywne). W niektórych koncepcjach psychologicznych podkreśla się związek cech czy struktur osobowości człowieka z właściwościami neurofizjologicznymi i hormonalnymi jego organizmu (H. Eysenck, R.B. Cattell). Zob. G.W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, [b.m.] 1961; R.B. Cattell, *The inheritance of personality and ability. Research methods and findings*, New York 1982; L. Eaves, H.J. Eysenck, N. Martin, *Genes, Culture and Personality: An empirical approach*, London 1989; A.C. Heath, P.A. Madden, C.R. Cloninger, N.G. Martin, *Genetic and environmental structure of personality*, w: *Personality and psychopathology*, ed. C.R. Cloninger, Washington 1999, s. 343–362.

¹² C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Warszawa 1998³, s. 18 i nn; W. Łukaszewski, *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984, s. 198; S.C. Ouellette, *The relationship between personality and health: What self and identity have to do with it*, w: *Self, social identity, and physical health: interdisciplinary explorations. Rutgers series on self and social identity*, vol. 2, ed. R.J. Contrada, R.D. Ashmore, New York 1999, s. 126–145.

¹³ J.A. Nowak stwierdza, że w psychologii tego rodzaju sytuacje życiowe określane są terminem „los”, w teologii natomiast terminem „łaska”. Zob. A.J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997, s. 58.

¹⁴ Szerzej na ten temat pisze m.in. R.A. Emmons, *Levels and domains in personality: An introduction*, *Journal of Personality* 63 (1995) nr 3, s. 341–364; D.C. Funder, *The personality puzzle*, New York 1997; T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany (nowe podejście)*, Gdańsk 1996.

¹⁵ A.C. Heath, P.A. Madden, C.R. Cloninger, N.G. Martin, *Genetic and environmental structure of personality*, w: *Personality and psychopathology*, ed. C.R. Cloninger, Washington 1999, s. 343–367.

Same wrodzone dyspozycje, bez odpowiednich nawyków i czynności intencjonalnych, nie stwarzają człowiekowi dostatecznych możliwości adaptacyjnych; nie umożliwiają nawet przetrwania. Człowiek nie ma bowiem wrodzonych struktur poznawczo-popędowo-motorycznych, czyli instyktów, które rozpadałyby się i pozostawałyby tylko jeden ich człon – popędowy czy popędowo-emocjonalny i dlatego musi uczyć się rozpoznawania przedmiotów służących zaspokajaniu jego potrzeb oraz przyswajając sobie czynności, za pomocą których zaspokajanie to może być realizowane.¹⁶ Na podstawie tak konstytuowanego poziomu rozwijają się dwa genetycznie młodsze poziomy, które m.in. regulują zaspokajanie potrzeb i popędów związanych z poziomem pierwszym. Główną rolę w tej regulacji spełnia świadomość, która w sposób niepełny podporządkowuje sobie dwa niższe poziomy.¹⁷

Drugi poziom kształtuje się na podstawie wyżej wymienionych dyspozycji i mechanizmów o podłożu biologicznym i jest określany jako poziom nawyków. Wiąże się on z odruchami, które służą zaspokajaniu określonych potrzeb jednostki i które – w miarę upływu czasu i nabywania przez nią doświadczenia – coraz bardziej wzbogacają się, utrwalają i automatyzują, a tym samym prowadzą do powstania nawyków, czyli ciągu reakcji na odpowiedni szereg bodźców.¹⁸ Wyżej wymienione nawyki mają mniej lub bardziej konkretny charakter; są powiązane z określonymi sytuacjami i mogą być generalizowane na sytuacje podobne, przy czym ich stopień generalizacji może być różny. Im bardziej utrwalony jest nawyk, tym mniejsza ilość informacji bodźcowej zdolna jest wywołać określoną reakcję podmiotu, a więc tym mniejsza rola aktualnych doświadczeń. Poza tym w wypadku kierowania się nawykami występuje wpływ uprzedniego doświadczenia oraz aktualnie działających bodźców na zachowanie jednostki, co pozwala stwierdzić, że nawykowe zachowanie jest w znacznym stopniu zdeterminowane przeszłością i historią życia jednostki.¹⁹

Wreszcie trzeci poziom osobowości, określany jako poziom świadomości, jest najmłodszym filo- i ontogenetycznie poziomem funkcjonowania, najbardziej przy tym elastycznym i efektywnym. Wiąże się on z myśleniem abstrakcyjnym i posługiwaniem się językiem, a więc z tym, co ma swoiście ludzki wymiar, przy czym świadomość stanowi tu pewnego rodzaju potencjalność, która w odpowiednich warunkach – w stanie czuwania – może być aktualizowana w postaci uświadomienia sobie niektórych spraw, związków między

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ R.A. Emmons, *Levels and domains in personality: An introduction*, s. 350–359.

¹⁹ M. Frese, J. Stewart, B. Hannover, *Goal orientation and planfulness: action styles as personality concepts*, *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1987), s. 1183–1190.

zjawiskami. Stwarza to jednostce możliwość integracji doświadczenia i kierowania swym zachowaniem.²⁰ Podstawową zaś formą funkcjonowania na poziomie świadomości jest działanie, rozumiane jako aktywność intencjonalna, a więc specyficzna dla człowieka.²¹

Tak określona osobowość jest źródłem intencjonalnych aktywności człowieka. Obejmuje ona, podobnie jak działanie, aspekt motywacyjny, instrumentalny i stylistyczny.²² Pierwszy z nich dynamizuje i ukierunkowuje czynności. Zalicza się tu wartości, ideały, dążenia, a także przekonania jednostki. Drugi określa poziom ich wykonania. Można tu wyodrębnić takie dyspozycje instrumentalne, jak: wiedza, inteligencja, zdolności oraz umiejętności. Trzeci z kolei przejawia się w sposobie tworzenia planów i ich realizacji, przy czym aspekty te są ze sobą ściśle powiązane. Co więcej, każdy z tych aspektów odnosi się także do działania. W praktyce można dostrzec wzajemne powiązania pomiędzy poszczególnymi aspektami osobowości i działania. Na przykład oczekiwanie wpływa na przebieg i wynik działania, z kolei przebieg i wynik działania znajduje się u podstaw określonych oczekiwań.²³

Każda jednostka pomimo swojego podobieństwa do innych osób ma sobie właściwe cechy emocjonalne, temperamentalne i wolicjonalne, które stanowią zespół właściwości i jako takie determinują osobowość. Każdy człowiek jest więc z jednej strony podobny do innych, z drugiej zaś różni się od nich wyjątkowością swych doświadczeń i odmiennością własnego „ja”, które tworzy zasadniczy zrąb osobowości.²⁴ Istotną rolę spełniają przy tym pewne szczególne zdolności, nazywane wyznacznikami osobowości. Obejmują one: skłonności, przez które rozumie się swoiste tendencje dynamiczne mówiące o tym, jakie dana jednostka przejawia zainteresowania, czego pragnie, dokąd dąży; zdolności, które są zawsze zdolnościami do czegoś, do jakiegoś konkretnego działania; emocjonalność i uczuciowość; inteligencję, uzdolnienia, potrzeby psychiczne, postawy społeczne, przekonania; temperament wyrażający się w tempie i rytmie procesów psychicznych jednostki oraz charakter, czyli cechy wyciskające piętno na wszystkim, co jednostka robi, jak też jej cechy wyrażające specyficzną indywidualną postawę wobec świata i ludzi.²⁵

Wszystkie wyżej opisane elementy struktury osobowości i czynniki ją kształtujące otrzymują swoistą organizację w życiu chrześcijanina. Zapoczątk-

²⁰ Ibidem.

²¹ M. Frese, J. Stewart, B. Hannover, *Goal orientation and planfulness: action styles as personality concepts*, *Journal of Personality and Social Psychology* 52 (1987), s. 1182–1190.

²² T. Mądrzycki, *Osobowość jako system*, s. 21 i nn.

²³ Ibidem.

²⁴ H. Krzysteczko, *Osobowość*, w: *Psychologia dla teologów*, pod red. J. Makselona, Kraków 1995, s. 177 i nn.

²⁵ L.A. Pervin, *Personality: theory and research*, New York 1993⁵, s. 12 i nn.

kowana na chrzcie świętym i rozwijana poprzez życie sakramentalne osobowa relacja do Chrystusa pozwala na formację sakramentalnej osobowości człowieka, która w swoim rozwoju i w sposobie zachowania jest odbiciem osobowości Chrystusa. Człowiek o osobowości sakramentalnej w swym działaniu jest wolny wolnością dziecka Bożego, mającą swoje źródło w zakotwiczeniu życia w Chrystusie. Ustawicznie konfrontuje on swoje zachowanie z Chrystusem, troszczy się o rozwój postawy wiary, nadziei i miłości do Chrystusa oraz o ich ukonkretnianie w relacjach z innymi.²⁶

2. Podstawowe wymiary osobowości predysponujące katechizowaną młodzież do nawiązywania przyjaźni

Osobowość jednostki, a szczególnie jej podstawowe wymiary, ma decydujący wpływ na nawiązywane przez nią relacje przyjaźni. Nie każda osoba wykazuje bowiem w jednakowym zakresie predyspozycje do nawiązywania przyjaźni. Jedną w sposób naturalny, spontaniczny, dobrowolny potrafi je nawiązywać, innej osobie natomiast sprawia to trudności. Zdaniem wielu psychologów takie zachowania w dużej mierze są uwarunkowane kategorią dymensji osobowości człowieka. Najczęściej jest to ekstrawersja – introwersja. Stanowi ona dwa bieguny jednego z trzech głównych wymiarów osobowości człowieka.²⁷

2.1. Ekstrawersja

Ekstrawertyka charakteryzuje otwartość na inne osoby i w relacji do innych, nastawienie na zewnątrz oraz duża potrzeba działania, przy równoczesnej łatwości nawiązywania i podtrzymywania kontaktów z ludźmi. Przejawia on bardziej obiektywną wizję świata. Ekstrawertyk swoją uwagę kieruje na

²⁶ Osobowość sakramentalną opisał bardzo interesująco A.J. Nowak. Zob. A.J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, s. 58 i nn.

²⁷ Nazwy tego wymiaru osobowości w literaturze psychologicznej rozpowszechnił C.G. Jung, który wprowadził wartościowe rozróżnienie pomiędzy ekstrawersją i introwersją. Szczegółowej analizie koncepcji ekstrawersji – introwersji dokonał H.J. Eysenck, który obok ekstrawersji – introwersji wyodrębnił neurotyzm (chwiejność emocjonalną, zaburzenia w zakresie uczuciowości) i psychotyzm (zaburzenia myślenia). Powstanie tych typów osobowości, zdaniem H.J. Eysencka, zdeterminowane jest przez układ nerwowy i środowisko, przy czym istotną rolę spełnia tu genotyp człowieka. Różnice indywidualne, jakie występują pomiędzy tak wyodrębnionymi typami, związane są z poziomem pobudzenia korowego, które u introwertyków jest wyższe niż u ekstrawertyków. Natomiast hamowanie korowe jest wyższe u ekstrawertyków niż u introwertyków. Zob. H.J. Eysenck, *Is there a paradigm in personality research?*, „Journal of Research in Personality”, 17(1983), s. 369–397; tenże, *Dimensions of personality, 16,5 or 3? – Criteria for a taxonomic paradigm*, *Personality and Individual Differences* 12 (1991), s. 773–790; tenże, *Human learning and individual differences*, *Educational Psychology* 3 (1983), s. 169–180; tenże, *Is there a paradigm in personality research?*, *Journal of Research in Personality* 17 (1983), s. 369–397; C.G. Jung, *The structure and dynamics of the psyche, sychological types*, Princeton 1961.

świat zewnętrzny, od którego pobiera „energię” do działania. Szuka on stymulacji na zewnątrz siebie.²⁸ Typowy ekstrawertyk jest towarzyski, ruchliwy, ma rozległe zainteresowania i wielu znajomych. Odczuwa on potrzebę posiadania kogoś, z kim mógłby stale rozmawiać.²⁹ Ekstrawertyk nie lubi samotności. Przejawia on zamiłowanie do ciągłej zmiany, długich rozmów, śmiechu i żartów. Lubi podejmować działania ryzykowne, którym towarzyszy napięcie. Kieruje się chwilowym impulsem, działa pod wpływem sytuacji, w której aktualnie się znajduje. Ekstrawertyk jest jednostką impulsywną. Łatwo traci panowanie nad sobą i nie ma dobrej kontroli nad swoimi uczuciami. Nie zawsze też ekstrawertyk odznacza się rzetelnością w zakresie podejmowanego działania.³⁰

Cechy, którymi odznacza się ekstrawertyk, ułatwiają mu nawiązywanie więzi przyjacielskich. Znacząca jest tu otwartość, dzięki której ekstrawertyk pozwala poznać innym to, co czuje i myśli wobec innej osoby, jej zachowania, przejawianych przez nią postaw oraz wobec zachodzących wokół wydarzeń. Otwartość umożliwia ekstrawertykowi ujawnianie własnych reakcji na daną sytuację i doświadczeń z przeszłości, które są znaczące dla zrozumienia jego obecnego postępowania. W ten sposób ekstrawertyk przekazuje innym osobom w sposób świadomy nieznanne lub niedostępne informacje o sobie, a więc odkrywa własne „ja” przed drugimi, ujawnia potrzebę akceptacji i budowania więzi z innymi.³¹ Takie predyspozycje ekstrawertyka są istotne dla nawiązania i rozwoju więzi przyjaźni. Przyjaźń nie może bowiem zaistnieć i rozwijać się bez wzajemnego otwarcia się i poznania osób.

Otwartość powinna być adekwatna do charakteru drugiej osoby, z którą katechizowany pragnie nawiązać przyjaźń. Nadmierna otwartość, występująca często w formie ujawniania wszystkich, nawet najbardziej intymnych przeżyć (ekshibicjonistyczna samoprezentacja), spontanicznego ujawniania intymnych informacji w sytuacji szczególnego napięcia emocjonalnego (katarnistyczne ujawnianie siebie) i narzucania się z całą swoją osobowością, jest bowiem przeszkodą w nawiązaniu i rozwijaniu przyjaźni.³² Właściwa otwartość zależy jednak od świadomości własnych uczuć, myśli, reakcji, samoakceptacji i od zaufania do osoby, z którą młody człowiek wchodzi w interakcje. Umożliwia ona poznawanie prawdziwego przeświadczenia na swój temat i wpływa na otwartość drugiej osoby, tzn. im bardziej jedna z młodych osób, które nawiązują przyjaźń, jest otwarta, tym bardziej jej partner będzie chciał się otworzyć.

²⁸ S. Hirsh, J. Kummerow, *Typy życiowe czyli opis i rozpoznanie charakterów osób w twoim otoczeniu*, Wrocław 1994, s. 23.

²⁹ H.J. Eysenck, *Human learning and individual differences*, Educational Psychology 3 (1983), s. 170.

³⁰ Ibidem.

³¹ M. Mądry-Kupiec, *Komunikacja interpersonalna. Rozumienie i życie rozumianym przez drugiego człowieka*, w: *Struktury pedagogiczne w katechezie*, pod red. M. Śnieżyńskiego, Kraków 2001, s. 36.

³² F. Schulz von Thun, *Sztuka rozmawiania. Analiza zaburzeń*, Kraków 2001, s. 99 i nn.

Wyrazem otwarcia się katechizowanych jest wzajemne komunikowanie – w sposób werbalny i pozawerbalny – tego, co czują i myślą nie tylko do zachodzących wokół wydarzeń, ale i wobec partnera, jego postawy zachowania, poglądów, przekonań. Komunikowanie interpersonalne prowadzi do wzajemnego, lepszego poznania się katechizowanych osób, które jest niezbędne w nawiązywaniu i rozwijaniu przyjaźni.

Katechizowana młodzież, która odznacza się cechami typowymi dla ekstrawertyka, ma zatem w większym stopniu predyspozycje do otwierania się przed drugą osobą, przejawia pozytywne nastawienie do innych i większą łatwość obdarzania ich zaufaniem. Wszystko to sprzyja nawiązywaniu przyjaźni.

2.2. Introwersja

Introwertyk abstrahuje od obiektywnych warunków otoczenia, a jego uwaga skierowana jest przede wszystkim na własne wnętrze. Typowy introwertyk jest osobą spokojną, chętnie analizującą własne uczucia, postawy i zachowania, skłoną do introspekcji. Lubi on raczej czytać książki niż przebywać w towarzystwie znajomych osób. Introwertyk jest pobudzany do działania własnymi ideałami, pomysłami, wzruszeniami i wrażeniami. „Energii życiową” czerpie zatem ze źródeł wewnętrznych. Przed podjęciem decyzji i działania wszystko dokładnie analizuje, opierając się na własnym doświadczeniu.³³ W relacjach z innymi przejawia tendencję do dystansu, powściągliwości, stwarzania drugiej osobie przestrzeni wolności i respektowania prawa do samotności. Cechuje go swego rodzaju przejrzystość osobowości, pozwalająca innym dostrzec to, co jest w nim dobre. Introwertyk ma niewielu znajomych i potrzebuje więcej czasu na nawiązanie przyjaźni. W doborze przyjaciela jest bardzo wymagający i ostrożny. Swoje uczucia dokładnie analizuje i niełatwo da się wyprowadzić z równowagi. Jego postawa wobec przyszłości często zabarwiona jest pesymizmem. Introwertyk przywiązuje wielką wagę do wartości etycznych. Z przyjętych na siebie zobowiązań wywiązuje się sumiennie i sprawy związane z codzienną egzystencją są dla niego istotne. Zwykle ma opinię człowieka, na którym można polegać.³⁴

Cechy, którymi odznacza się introwertyk, nie ułatwiają mu nawiązywania więzi przyjacielskich. Mogą jednak okazać się cenne, zwłaszcza w relacjach z rówieśnikami, którzy odznaczają się odmiennym wymiarem osobowości. Trudności w otwieraniu się przed innymi, potrzeba dłuższego czasu na nawiązanie więzi przyjaźni, pesymizm, dystans wobec innych osób i tendencja do nieufności wobec drugich – są źródłem zamknięcia się w sobie. Brak otwarto-

³³ S. Hirsh, J. Kummerow, *Typy życiowe*, s. 23.

³⁴ H. J. Eysenck, *Human learning*, s. 170–178.

ści nie sprzyja nawiązywaniu i rozwijaniu przyjaźni. Natomiast przejrzystość osobowości introwertyka, jego dyskrecja, respektowanie prawa drugiej osoby do samotności i zdolność słuchania innych osób i stwarzania im przestrzeni wolności spełnia istotną rolę w przyjaźni.³⁵ Dlatego katechizowani o osobowości introwertyka, mimo iż tworzą znacznie mniej związków przyjacielskich, budują więzi trwałe, oparte na wzajemnym zaufaniu i akceptacji.

Zwrócenie uwagi na te dwa bieguny osobowości, jakimi są ekstrawersja i introwersja, ma istotne znaczenie z punktu widzenia, jaki stwarzają cechy charakterystyczne dla obu tych typów osobowości w nawiązywaniu przez katechizowaną młodzież przyjaźni. W rzeczywistości nie występuje jednak czysty typ zachowania ekstrawertyka czy introwertyka. Jest to tylko konstrukt teoretyczny, określany jako idealny przypadek. Przeciętny młody człowiek ma cechy osobowości jednego i drugiego typu, z przewagą ekstra- lub introwersji, co tym samym warunkuje jakość jego relacji z innymi osobami. Można jednak mówić o zespole cech i reakcji osobowości charakterystycznych dla typowego introwertyka czy ekstrawertyka, które predysponują go do nawiązania przyjaźni z innymi osobami. Są one dopełniane przez wyznaczniki osobowości.

3. Osobowościowe wyznaczniki nawiązywania przyjaźni wśród katechizowanej młodzieży

U podstaw nawiązywania przyjaźni przez katechizowaną młodzież znajdują się – poza wyżej omówionymi wymiarami osobowości – psychiczne dyspozycje, cechy, funkcje oraz gotowość do reagowania. Konstytuują one trzy poziomy osobowości każdego człowieka, a więc poziom wrodzonych dyspozycji, poziom treściowych i formalnych nawyków i poziom świadomości, aktywności intencjonalnej. Pierwszy poziom obejmuje potrzeby, popędy, emocje, dyspozycje temperamentalne, wrodzone zdolności poznawcze i wykonawcze. Na podstawie tych dyspozycji i mechanizmów kształtują się nawyki (poziom drugi) i czynności intencjonalne, określane także jako świadomość (poziom trzeci).³⁶

Pod wpływem wyżej wymienionych dyspozycji młodzież przejawia określone tendencje do nawiązywania przyjaźni. Najważniejszą właściwością jest znajomość własnych potrzeb, wartości, ideałów, zdolności, zainteresowań i postaw społecznych, religijnych, moralnych. Niemniej istotna jest tu świadomość własnych dyspozycji temperamentalnych, sposobów wyrażania emocji, reagowania na pojawiające się w życiu trudności oraz zdolność wczuwania się w sytuację drugiej osoby, zwana empatią. Samoświadomość i samowiedza stwarzają młodej osobie możliwości samookreślenia się i nawiązywania więzi

³⁵ S. Hirsh, J. Kummerow, *Typy życiowe*, s. 31.

³⁶ T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, Gdańsk 1996, s. 24–60.

przyjaźni z osobami, które odznaczają się podobnymi dyspozycjami. Nie ulega wątpliwości, że u podstaw większości przyjaźni znajduje się bowiem jedność potrzeb, uczuć, dążeń, wartości, ideałów, zainteresowań.³⁷

Stwierdzenie to odnosi się także do katechizowanej młodzieży. Katecheta obserwując młode osoby w toku zajęć lekcyjnych i pozalekcyjnych, może z łatwością dostrzec, że nawiązywane przez nie więzi przyjaźni bazują na zgodności postaw, poglądów, preferowanych wartości, na zgodności wspólnych zainteresowań, planów i dążeń życiowych, na niemal identycznym rozumieniu istoty przyjaźni i wynikających z niej zobowiązań. Tego rodzaju nastawienie przejawia się we wspólnym wykonywaniu prac, we wzajemnej trosce i pomocy, w równości, w poszanowaniu godności przyjaciela. Znajduje ono wyraz w zgodności myślenia i działania przyjaciół.

W kontekście katechetycznym istotne są charakterystyczne dla przyjaźni podobieństwa w zakresie cech moralnych, ujawniające się w postawach i dążeniach przyjaciół. Pozytywne właściwości jednej osoby, jej nastawienie wobec Boga, wartości religijno-moralnych i wobec nauczyciela religii oraz zaangażowanie w toku katechezy wpływają na rozwój drugiej osoby. Natomiast kontestacja przez młodego człowieka autorytetu Boga, Kościoła i Ewangelii często wywołuje podobne reakcje u przyjaciela.

Katechizowana młodzież nawiązuje także przyjaźnie z osobami, które w pewnych sferach egzystencji zachowują odrębność i niepowtarzalność. Różnice te stwarzają szanse dla integralnego rozwoju każdego z partnerów przyjaźni, a zwłaszcza tego, który pod względem wychowawczym przejawia zachowania destrukcyjne, wymagają jednak wzajemnej otwartości przyjaciół, szczerości, bycia sobą, a przez to wzajemnego poznawania się. Ważne jest tu poznanie i akceptacja indywidualnych właściwości osób tworzących więź przyjaźni oraz dawanie wsparcia – zwłaszcza osobie, która potrzebuje szczególnej pomocy w pracy nad sobą.

4. Indywidualne różnice między katechizowaną młodzieżą nawiązującą więzi przyjaźni³⁸

W przyjaźni, jaką nawiązuje katechizowana młodzież, mimo wzajemnego podobieństwa osób każda ze stron odznacza się indywidualnymi cechami.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Opracowując to zagadnienie poddano analizie teoretyczno-empiryczne prace badawcze z zakresu psychologii społecznej, psychologii rozwoju człowieka w ciągu życia i psychologii wychowawczej. Wypracowane w ramach subdyscyplin psychologii teorie odnośnie do indywidualnych różnic w nawiązywaniu przyjaźni zaadaptowano do katechezy, uwzględniając jej adresatów. Zob. A.L. McGinnis, *Sztuka przyjaźni*; E.B. Hurlock, *Rozwój młodzieży*, Warszawa 1965; L. Niebrzydowski, *Psychologia wychowawcza*; tenże, *Psychologia przyjaźni*; I. Obuchowska, *Drogi dorastania*, Warszawa 1996; P.G. Zimbardo, *Nieśmiałość. Co to jest? Jak sobie z nią radzić?*, Warszawa 2000.

Różnice te najczęściej dotyczą treści i trwałości motywacji, stopnia nasilenia emocjonalnego, dyspozycji temperamentalnych, nastawienia na cel wspólnego działania i rozmiarów otwartości wobec przyjaciela. Zależą one głównie od stopnia rozwoju umysłowego osób nawiązujących przyjaźń, od ich aspiracji życiowych, posiadanych nawyków, świadomości własnych uczuć, myśli, reakcji i akceptacji siebie.

Jedną z istotnych różnic, jakimi może odznaczać się katechizowana młodzież, jest dyspozycja do rezygnacji z własnych pragnień na rzecz przyjaciela. Ma ona decydujące znaczenie w sytuacji, gdy plany i dążenia przyjaciół nie są jednolite, i pozwala na wyeliminowanie powstałych rozbieżności. Indywidualne różnice między przyjaciółmi uwidaczniają się także w treści zainteresowań, w stopniu ich rozwijania i w przejawianej aktywności. W efekcie mogą one prowadzić każdą z młodych osób do uzupełniania posiadanych wiadomości, zrozumienia trudnych zagadnień, motywowania do podejmowania twórczych inicjatyw czy też wspomagania w wykonywaniu określonych zadań.

Niejednokrotnie indywidualne różnice między przyjaciółmi dotyczą motywów nawiązania przyjaźni. Występuje wtedy wyraźne zakłócenie w równości i trosce o drugą osobę. W konsekwencji prowadzi to do zaniku wzajemnej niekłamanej przychylności, wzajemnego szacunku, bezinteresownej troski o przyjaciela i gotowości udzielania mu pomocy. W miejsce tych działań pojawia się dążenie do zdominowania osoby, postrzeganie jej jako źródła nagród i korzyści oraz egoistyczne korzystanie z osiągnięć i świadczeń przyjaciela.

Katechizowana młodzież nawiązująca przyjaźń może różnić się w sposobie rozumienia przyjaźni, w posiadanych o niej wyobrażeniach i w działaniach podejmowanych na rzecz utrzymania danego związku przyjaźni. Wyrazem tego rodzaju różnic jest zakres świadomości potrzeby otwartości wobec przyjaciela, współdziałania z przyjacielem, częstego z nim przebywania, np. jedna osoba w niewielkim stopniu dostrzega potrzebę nieustannego przebywania i współdziałania z przyjacielem, inna natomiast wyraża gotowość częstych spotkań i pragnie ponosić pełną odpowiedzialność za obopólne powodzenie i szczęście, jak również za niepowodzenia, a nawet za ewentualne zmiany w zachowaniu przyjaciela.

5. Znaczenie przyjaźni dla integralnego rozwoju katechizowanej młodzieży

Nawiązywanie przyjaźni wśród katechizowanej młodzieży, niezależnie od czynników osobowościowych, jakie znajdują się u ich podstaw, jest źród-

dłem pozytywnych doświadczeń, nośnikiem wartości ludzkich i chrześcijańskich oraz ważnym elementem w rozwoju psychospołecznym.

Przyjaźń wymaga ze strony katechizowanej młodzieży wyjścia poza własne „ja”, skupienia się na innej osobie, zapomnienia w pewnych sytuacjach o sobie i gotowości bycia w różnych, często trudnych sytuacjach bardziej dla drugiej, bliskiej osoby niż dla siebie. Motywuje więc ona młodzież do przezwyciężania egoizmu i otwierania się na potrzeby innych. W ten sposób staje się szkołą życia nie tylko z innymi, ale i dla innych. Ma zatem znaczenie dla rozwoju młodych i osiagania przez nich dojrzałości.

W przyjaźni dokonuje się wzajemne uzupełnianie się osób i swego rodzaju wymiana wartości ludzkich stymulujących rozwój intelektu, wyobraźni i zainteresowań związanych z dominującym typem osobowości. Umożliwia to każdej z osób poszerzenie kręgu wiedzy i rozbudzenie nowych wartościowych zainteresowań. Przyjaźń daje także szanse poznania wartości moralnych drugiej osoby. Dzięki temu następuje duchowe ubogacenie się przyjaciół.

Przyjaźń jest dla katechizowanej młodzieży źródłem zaspokajania nasilającej się w okresie dorastania potrzeby bezpieczeństwa, przynależności uczuciowej, afiliacji, uznania społecznego, dodatniej samooceny i w miarę spójnego obrazu siebie oraz otaczającego świata. Obcowanie z przyjacielem zaspokaja te potrzeby i podtrzymuje obraz własnej osoby, uzupełnia go o nowe elementy w taki sposób, by wspomagać osobę w jej rozwoju. Tworzy zatem korzystne warunki do kształtowania się tożsamości psychicznej i społecznej katechizowanych.

Więzi przyjaźni, jakie nawiązuje między sobą katechizowana młodzież, są dla niej źródłem obiektywnego samopoznania. Umożliwiają bowiem – istotne dla pełnego poznania siebie samego – wzajemne otwarcie się osób i komunikowanie. W procesie tym młody człowiek dowiaduje się, kim jest, jakie są jego pragnienia i dążenia. Jednocześnie uczy się pogłębiania kontaktów z drugą osobą i zyskuje nowe impulsy do pracy nad sobą. Wszystko to jest dla młodzieży źródłem satysfakcji, motywuje do działania, pozwala lepiej akceptować siebie i z nadzieją patrzeć w przyszłość.

Przyjaźń między katechizowaną młodzieżą przyczynia się do ograniczania tych form aktywności, które są niekorzystne lub przykre dla drugiej osoby. Warunkuje ona podtrzymywanie wśród młodzieży działań pożądanых wychowawczo i nabywanie zdolności do angażowania własnego „ja” w kształtowanie więzi z drugą osobą. Dzięki przyjaźni młodzież uczy się bezinteresownego wspomagania innych, współodpowiedzialności i właściwie rozumianej tolerancji oraz kształtuje w sobie gotowość przyjęcia współzależności ze strony partnera przyjaźni. Nabywanie tych dyspozycji przyczynia się do pozytywnego rozwoju katechizowanej młodzieży.

Nawiązywanie przyjaźni między katechizowaną młodzieżą spełnia także funkcje nagradzające. Często bowiem przyjaźń młodych osób przypomina wymianę świadczeń będących wynikiem kalkulacji zysków i strat. Występuje przy tym zróżnicowanie w kategoriach nagradzania, którego młodzież dostarcza sobie wzajemnie. Wśród nagród dominuje „odpłacanie się” własnymi, pozytywnymi cechami, czasem i wysiłkiem ofiarowanym przyjacielowi, zaspokajanie obopólnej potrzeby wzajemnego współdziałania, dzielenia się doświadczeniem i inspirowania do działania, nabywanie przeświadczenia, że w każdej sytuacji można liczyć na pomoc i wsparcie ze strony przyjaciela. Niemniej istotne jest tu pozyskiwanie informacji o przyjacielu, których nikt inny nie zna, oraz możliwość pozytywnego potwierdzenia własnej wartości.

Świadomość akceptacji ze strony przyjaciela wywołuje lub umacnia w katechizowanej młodzieży wiarę w siebie oraz pozwala radować się życiem. Pragnienie nawzajem dla siebie dobra motywuje młodzież do podejmowania wysiłku ukierunkowanego na wszechstronny rozwój.

Dla katechizowanej młodzieży przyjaźń może być pomocą w „harmonijnym rozwijaniu wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, (...) [w] zdobywaniu stopniowo coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności, (...), w osiąganiu prawdziwej wolności, (...) w wielkodusznym i stanowczym przezwyciężaniu przeszkód, w nabywaniu zdolności do oceny wartości wedle prawidłowego sumienia i do przyjmowania tych wartości przez osobisty wybór, a także do doskonalszego poznawania i umiłowania Boga” (DWCH 1). Takie znaczenie przyjaźni odnosi się zarówno do osób, które swoje życie zawierzyły Bogu, jak i do przyjaźni, w których tylko jeden z partnerów uznaje Boga za podstawową wartość. Istotnym warunkiem jest tu wspólne poszukiwanie Prawdy.

Autentyczna przyjaźń w życiu katechizowanej młodzieży ma źródło w Bogu, który człowieka stworzył, powołał i odkupił. Umożliwia także poznanie i doświadczenie miłości, jaką Bóg darzy każdego człowieka. W konsekwencji prowadzi do zaufania Bogu i nawiązania z Nim osobowej relacji.

Przyjaźń niekiedy może być dla młodych osób pokusą egoizmu w formie, zamknięcia się tylko w określonej diadzie i rozbicia grupy, np. katechetycznej, w obrębie której powstała. Dlatego powinna być świadomie kierowana, o czym młodzież nie zawsze pamięta.

Katecheza stanowi tu swego rodzaju środowisko, w którym kształtuje się określone dyspozycje sprzyjające nawiązywaniu przyjaźni. Warunkuje ona w sposób istotny to, czy dana osoba, na podstawie wrodzonych predyspozycji, wypracuje sobie określone wzorce postępowania. Katecheza ma zatem pomagać młodzieży w odkrywaniu fundamentalnej prawdy, że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie

może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24) i we wzrastaniu w „mądrości i łasce” poprzez obcowanie z Bogiem, z ludźmi i z przyrodą.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Freundschaft, die junge Menschen miteinander schließen, hängt von vielen Faktoren ab. Einen von ihnen bilden die Determinanten der Persönlichkeit. Die Eigenart der Ähnlichkeiten und individueller Unterschiede einzelner Personen nimmt einen erheblichen Einfluss darauf, mit wem sie Freundschaft schließen, was seinerseits die Qualität der Aktivitäten und der Teilnahme am Leben der Gruppen, denen die Einzelperson angehört, z. B. der Familie, der Altersgruppe bzw. der katechetischen Gruppe, prägt.

Im Artikel wurde die Antwort auf die Frage gesucht, was sind die Prädispositionen der Persönlichkeit im Schließen der Freundschaften bei der im Religionsunterricht anwesenden Jugend. Um der Lösung des Problems näher zu kommen, wurden zuerst terminologische Probleme besprochen. Es wurde auf den Umfang der Begriffe „Freundschaft” und „Persönlichkeit” hingewiesen. Sodann wurden Extraversion und Introversion als grundlegende Dimensionen der jugendlichen Persönlichkeit dargestellt. Sie bilden im großen Maß Prädispositionen, nach denen unter der unterrichteten Jugend Freundschaften geschlossen werden. In diesem Kontext wird auf die Bedeutung der Freundschaft bei der unterrichteten Jugend hingewiesen

Ks. JAROSŁAW MICHALSKI
Katedra Socjologii Edukacji i Polityki Oświatowej
Instytut Nauk o Wychowaniu
UWM w Olsztynie

SZKOŁA KATOLICKA MIEJSCEM EWANGELIZACJI

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, ewangelizacja, wychowanie religijne, kultura, proces wychowania, program wychowawczy, pedagogika religii.

Schlüsselworte: katholische Schule, Evangelisierung, religiöse Erziehung, Kultur, Erziehungsprozess, Erziehungsprogramm, Religionspädagogik.

Do ostatnich niemal lat w naszym kraju mieliśmy do czynienia z jedynym dopuszczalnym spojrzeniem na zadania i kierunki rozwoju szkoły, wychodzącym z założeń ideologicznych i tzw. potrzeb społecznych.¹ Od ponad dziesięciu lat, w ramach przebudowy systemu państwowego, zaczęły pojawiać się różne modele, koncepcje, projekty dotyczące zadań szkoły i jej przyszłości.²

Obserwacja aktualnej sytuacji ukazuje, że i w tych warunkach popada się zbyt łatwo w „zagrożenia ideologiczne”. Przez zagrożenia ideologiczne rozumie dokonywanie wyborów treści, stylu, pojęć (w tym wypadku dotyczących wychowania i szkoły), wychodząc nie tyle z pozycji dociekań naukowych, ile z założeń wymykających się jakiegokolwiek możliwości weryfikacji krytycznej, odnośnie ich zawartości wewnętrznej, jak też zewnętrznej.

Szczególnie wydarzenia społeczno-polityczne jakie dokonały się po roku 2001 wskazują, iż znajdujemy się w specyficznej sytuacji społeczno-kulturowej i w bardzo konkretnym momencie zmian politycznych, które przez co najmniej kolejne trzy lata będą kształtować, również poprzez naciski ideologiczne, polską rzeczywistość. Od tych uwarunkowań nie wolno abstrahować,

¹ Por. A. Sawisz, *Przeciw monopolowi w oświacie*, w: *Ku Pedagogii pogranicza*, pod red. Z. Kwiecińskiego, L. Witkowskiego, Lublin 1990, s. 369–382.

² Zob. M. Kozakiewicz, *Pluralizm oświatowy w szkolnictwie polskim 1989/1990*, w: *Ku Pedagogii pogranicza*, s. 342–349.

gdy rozważa się problemy wychowawcze i gdy weźmie się pod uwagę, że we wszelkiego rodzaju szkołach prywatnych, szkołach społecznych, w tym i katolickich, uczy się obecnie znikomy procent polskiej młodzieży.

Mamy za sobą, jak to już wyżej zaznaczyłem, okres indoktrynacji ideologii marksistowsko-leninowskiej. Minał również czas totalitarnego zniewolenia, ale nadal grozi anomia społeczna pod wpływem zakwestionowania tradycyjnego systemu wartości, upadania autorytetów, osłabienia roli rodziny, która coraz częściej od początku jest wadliwa lub ulega rozpadowi.

Sytuacja szeroko pojętego pluralizmu, w którym się znajdujemy cechuje się niestety – tego doświadczamy wszyscy – postępującą brutalizacją stosunków społecznych, wulgaryzacją języka, ekshibicjonizmem w sferze zachowań seksualnych, rozwojem subkultury opartej na przemocy, wyrażającej prymitywny materializm praktyczny. Szerzy się relatywizm moralny, zakwestionowanie możliwości dochodzenia prawdy, która nie byłaby jedynie subiektywnym przekonaniem jednostki, ale była obiektywna, sprawdzalna.³

Obserwując sytuację owego pluralizmu można stwierdzić, iż krzyżujące się systemy wartości lub wręcz antywartości pogłębiają u części polskiego społeczeństwa poczucie zagubienia, braku oparcia w jasnych kryteriach pozwalających odróżnić dobro od zła. Mówi się wprawdzie o tolerancji jako jednej z najwyższych wartości, ale rozumie się ją najczęściej jako obojętność dla poszukiwania prawdy i zakaz krytyki, chociażby najbardziej kulturalnej, cudzych poglądów.⁴

Tymczasem szczególnie młodzież potrzebuje i poszukuje oparcia, jasnych prawd, wyraźnych postaw moralnych, jednoznacznych kryteriów dobra i zła. Poszukuje też wiarygodnych autorytetów.⁵ Stąd niezwykle gorący stosunek młodych ludzi do Jana Pawła II, mimo stawianych przez niego bardzo wysokich wymagań moralnych – dla wielu dorosłych „nie z tego świata”. Wymagań tak sprzecznych z lansowanym szeroko poglądem, że dla uniknięcia cierpienia i trudu wolno jest wszystko – dokonać aborcji, porzucić już nieatrakcyjnego małżonka, skrócić życie ludziom już „zbędnym”.

W tych warunkach, warunkach pluralizmu światopoglądowego, potrzeba szkoły wyrażającej prawdy, zasady i wartości chrześcijańskie jest oczywista. Może te kryteria spełniać szkoła publiczna i pewna część szkół z pewnością je spełnia. Ale mam na myśli szkołę katolicką, szeroko otwartą na świat, zdolną

³ Por. U. Baltz-Otto, G. Otto, *Überlegungen zum Religionsunterricht von morgen*, Theologia Practica 26 (1991).

⁴ Por. T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, w: *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 97–115; M. A. Krapiec, *Dwie wizje świata realnego: monizm-pluralizm*, w: *Zadanie filozofii we współczesnej kulturze*, pod red. Z. Zdybickiej, Lublin 1992, s. 29–55.

do dialogu z młodzieżą, uwzględniającą w swej pracy wychowawczej zmiany zachodzące w otoczeniu zewnętrznym, równocześnie głoszącą, przykładem i słowem, prawdy niezmiennie, ciągle aktualne, zawsze będące Dobrą Nowiną. Nasz kraj, szczególnie teraz – w czasie zmian transformacyjnych – potrzebuje szkoły wymagającej, wzywającej do pracy nad sobą, pracy tak wyśmianej lub zapomnianej, szkoły pozwalającej znaleźć sens życia, własną tożsamość, grupującej wychowawców i rodziców służących tym samym ideałom i starających się je realizować w swoim życiu.⁶

Jakiś czas temu, w dyskusji dotyczącej szkoły – toczącej się nie tylko w Polsce, ale i w krajach Europy zachodniej – mówiło się przede wszystkim o jej możliwości rzeczywistego wychowywania nowych pokoleń. Poddawano w wątpliwość jej zdolność dokonywania zmian w świadomości społecznej i rozwijania oryginalności osoby. Czasami sugerowano, że wychowanie miało by oznaczać wyszkolenie, dostosowanie i ciągłość. Do najpoważniejszych oskarżeń należało podejrzenie, iż szkoła stanowi łańcuch przekąźnikowy systemu odpowiadającej jej ideologii, kanał przekazywania zainteresowań i relatywnych zapatrywań grup dążących do uwiecznienia ich władzy. Z tego powodu powątpiewano z zasady w to, że szkoły mogą spełniać funkcję ewangelizacyjną, mówiącą o zmianach w życiu, a nie tylko usprawiedliwiania istniejącej sytuacji.

Dyskusja nad tym wydaje się być dzisiaj zakończona, nie tylko w rzeczywistości polskiej, ale także europejskiej. Doniosłość szkoły katolickiej jako swobodnego udziału w dialogu kulturowym i jako alternatywa w pluralizmie decyzji, jakie młodzi ludzie i ich rodzice mają prawo podjąć, jest już oczywista.⁷

Nie jest nawet konieczne ponowne naleganie na uznaną doniosłość szkoły katolickiej w specyficznej misji Kościoła. Kościół bowiem do realizowania swej misji ewangelizowania „zakłada własne szkoły, ponieważ uważa je za

⁵ W. Piwowarski, *Młodzież a wartości podstawowe*, w: *Religia w dobie przełomu w Polsce*, pod red. L. Adamczuka, Warszawa 1991, s. 106.

⁶ 28 kwietnia tego roku Ojciec Święty w przemówieniu do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy powiedział: „Gwałtowne przemiany kulturowe, globalizacja kontaktów, relatywizacja wartości moralnych i niepokojący rozkład więzi rodzinnych; wszystko to rodzi w wielu młodych ludziach żywe poczucie zagrożenia, które nieuchronnie wpływa na ich style życia, proces uczenia się i wizję własnej przyszłości. Ta sytuacja jest wyzwaniem dla europejskich szkół katolickich, aby przedstawiły autentyczny program wychowawczy, który pozwoli młodym nie tylko osiągnąć dojrzałość psychiczną, moralną i duchową, ale także włączyć się czynnie w dzieło przebudowy społeczeństwa i pracować gorliwie, aby przyszło Królestwo Boże. Będą wówczas mogli wносить w kulturę społeczeństw europejskich, a także krajów rozwijających się, których postęp szkoła katolicka może wspomagać, ukryty skarb Ewangelii, aby budować cywilizację miłości, braterstwa, solidarności i pokoju”. Jan Paweł II, *Zadania szkoły katolickiej dzisiaj*. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Szkół Europy, *L'Osservatore Romano* 6 (2002), s. 2.

⁷ Ibidem.

najlepszy środek mający na celu integralną formację człowieka”, która „stanowi element misji zbawienia a szczególnie dla konieczności wychowania religijnego”.⁸ Takie są główne założenia. Ale co stałoby się gdyby po stwierdzeniu i udowodnieniu słuszności oraz prawa do istnienia szkoły katolickiej, nie przedstawiono konkretnych propozycji realizacji jej celów wychowawczych, kulturalnych i ewangelizacyjnych? W takiej sytuacji sam problem egzystencji szkół katolickich byłby nadal dominujący, koncentrowałby się jednak na konieczności ciągłego udowadniania prawa do ich istnienia, a nie na problemie ich realnego oddziaływania wychowawczego. Istota egzystencji szkół katolickich dotyczyłaby bardziej prawa a nie rzeczywistości realizowania zadań wychowawczych, które przecież są najważniejsze. Ową nową rzeczywistość wychowawczą, stojącą przed szkołą katolicką jako zadanie, szczególnie w sytuacji pluralizmu światopoglądowego, można by ująć w następujące pytania: czy szkoła katolicka rzeczywiście jest w stanie stworzyć własną kulturę? Czy posiada specyficzną koncepcję istnienia i wiedzy? Czy stosuje pedagogikę zdolną wyzwalać w jednostce energię i wpływać na społeczeństwo?

Mając na uwadze powyższe pytania, jak również przyglądając się działalności pedagogicznej szkół tego typu, zarówno w Polsce, jak i w Europie, należy stwierdzić, że główne problemy stojące przed szkołą katolicką są w zasadzie trzy.⁹ Pierwszym jest kultura. Szkoła katolicka przedstawia się jako miejsce rozwoju człowieka poprzez systematyczne i krytyczne przyswajanie kultury. Drugim wiodącym tematem jest ewangelizacja w szkole tego typu. Świadoma faktu, że człowiek historyczny to ten odkupiony, szkoła katolicka dąży do kształcenia młodego człowieka według modelu człowieka ukazanego w Chrystusie w celu uczynienia go współpracownikiem w tworzeniu Królestwa Bożego. Trzecią trudnością jest profesjonalizm wychowawców, tj. umiejętność przekazywania wiadomości, kultury i Ewangelii, ponieważ „w wartości wychowania tkwi racja bytu, i na jego mocy staje się prawdziwym apostołem”.¹⁰ Stwierdza się zresztą, że jeżeli nie jest szkołą, tj. miejscem i środowiskiem nastawionym na wychowanie, to nie może być również katolicką.¹¹

Trzy wyżej wspomniane wymogi i konsekwencje, które z nich wynikają, odnoszą się do siebie nawzajem i są ze sobą ściśle powiązane, gdyż nie można mówić o wartości wychowawczej szkoły bez okazania wkładu kulturowego i stosowanych metod dydaktycznych. Tak samo nie rozumie się do końca typ-

⁸ Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 2 (tekst m.in. w: M. Malinowski, *Paideia chrześcijańska*, cz. I, Warszawa 1991, s. 91–134. Cytaty stosowane w dalszej części artykułu pochodzą z tej publikacji).

⁹ *Ibidem*, art. 6.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, art. 27.

wej dla niej wartości wychowawczej, jeżeli nie położy się na szali wizji wiary, która dla szkoły katolickiej jest inspiracją, i ewangelicznego wydzwiku wartości, które proponuje. Z drugiej strony, nie jest możliwe pogłębienie problemu kultury w szkole katolickiej bez stałego odnoszenia się do jej roli w ewangelizacji i bez powoływania się na umiejętności zawodowe nauczycieli i wychowawców, pośredników podwójnej syntezy pomiędzy kulturą i ewangelią, wiarą i życiem.

I w końcu, ewangelizacja i funkcja duszpasterska w szkole katolickiej, z ich przebiegiem i możliwościami, prowadzą do analizy upowszechnianej kultury i oceny poziomu wychowawczego osób, środowisk, programów. Prowadzenie bowiem tylko lekcji religii i porannej modlitwy w szkole, w której proponowana kultura przesiąknięta jest, w formie podświadomej i wynikającej z treści, tendencjami np. do posiadania, nastawieniem na indywidualizm, apologii zdobywania pozycji przy użyciu siły, brakiem zmysłu moralnego, jest jak udzielanie błogosławieństw arsenałowi broni lub robienie znaku krzyża na nocnym klubie: pozostaje gest pobożności pozbawiony duszpasterskiej transcendencji.

W ten to sposób trzy aspekty: kultura – wychowanie – ewangelizacja, pomimo różnic pod względem formalnym, łączą się i wymagają wspólnego traktowania w szkole katolickiej. Nie należy ich także dzielić i mylić ze sobą.

1. Współczesna koncepcja ewangelizacji

Plany wychowania religijnego w szkole katolickiej można zrozumieć jedynie dzięki refleksji dotyczącej koncepcji i istoty ewangelizacji. Ewangelizacja stała się tematem centralnym działań Kościoła po Soborze Watykańskim II, a szczególnie w dziesięcioleciu obejmującym lata 1970–1980. Podczas gdy wcześniej mówiło się o ewangelizacji w odniesieniu do narodów pogańskich, dziś akcentuje się bardziej powołanie do ewangelizowania tego, co tradycyjnie chrześcijańskie, jak również samych wspólnot kościelnych.¹²

Umieszczenie ewangelizacji w centrum misji Kościoła wpływa na wybór określonej wizji duszpasterstwa. „Temat ewangelizacji, jak to jest odczuwane w kontekście niektórych, spośród najważniejszych, nauk papieskich, prezentuje się jako wielki wysiłek dzisiejszego Kościoła w zrozumieniu jego misji w obliczu skomplikowanych zjawisk współczesnego świata”.¹³ Dwa podstawowe punkty wyjaśniają więc i nadają sens tej decyzji: po pierwsze to nowe samozrozumienie Kościoła jako obecności autentycznej i po drugie, ogromny wysiłek w zrozumieniu aktualnych wydarzeń i zjawisk charakteryzujących

¹² Por. EN, ChI oraz inne dokumenty dotyczące Nowej Ewangelizacji.

¹³ C.M. Martini, *La dimensione contemplativa della vita*, Roma 1981, s. 3.

współczesny świat, tj. właściwa ocena świadomości osobistej, upadek utopii i ideologii, pluralizm kultur i propozycji, sekularyzacja, możliwość dążenia do historycznie wspólnych celów bez zmuszania do „systemu” idei i wartości, kwestia etyczna.

Wśród owych zjawisk podkreślanych szczególnie przez współczesny świat należy wymienić szeroko rozumianą autonomię, odnoszącą się do systemu wartości i procesów doczesnych. Nie zauważa się jednak ryzyka, że przesadzając z tego rodzaju autonomią można dojść do pozornego zaspokojenia powołania człowieka, pomijając jego trwałe pragnienie znaczenia i transcencji. Stąd misyjny charakter całego duszpasterstwa, które nie jest zwykłym działaniem w celach zachowawczych, lecz ogłoszeniem autentycznej nowości pukającej do drzwi wolności człowieka.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia we współczesnej koncepcji ewangelizacji konieczne jest podkreślenie czterech istotnych aspektów. Na pierwszym miejscu jej natura: „Ewangelizowanie, dla Kościoła, to niesienie Dobrej Nowiny do wszystkich warstw społecznych i używając własnego wpływu, dokonywanie przemian od wewnątrz, czynienie ludzkości nową... Kościół ewangelizuje wtedy, gdy na mocy tylko boskiej siły posłania, które głosi, usiłuje nawrócić ludzkie sumienia, osobiste i kolektywne, działalność w której są zaangażowani, ich własne życie i środowisko”.¹⁴ Z tego powodu ewangelizacja jest dziełem autentycznym, jeżeli chodzi o treść i metody. Nie gubi się pośród innych programów i działań, którym poświęca się człowiek, takim jak promowanie, wychowanie, uczestniczenie, wyzwalanie, pomimo że jest w głębokiej łączności z nimi.

Na drugim miejscu ważne jest podkreślenie skomplikowanej rzeczywistości ewangelizacji. „Można było zdefiniować ewangelizację w formie głoszenia Chrystusa tym, którzy go nie znają, kaznodziejstwa, katechezy, chrztu i innych sakramentów do udzielania”.¹⁵ Jednakże „żadna ze stroniczych i fragmentarycznych definicji nie może uzasadnić bogatej rzeczywistości, złożonej i dynamicznej, jaką jest ewangelizacja, bez ryzyka zubożenia jej, a nawet okaleczenia. Zrozumienie jej jest niemożliwe, jeżeli nie próbuje się objęcia wzrokiem wszystkich podstawowych elementów”.¹⁶ Etapy i fazy ewangelizacji są świadectwem budzącym podziw i pytania, świadomy udział w tworzeniu społeczeństwa i kultury o głębokim sensie humanistycznym, wyraźną zapowiedzią Chrystusa, przystąpieniem i przynależnością do wspólnoty chrześcijańskiej, ożywieniem ewangelicznym kultury, stopniową przemianą życia, apostołatem.

¹⁴ EN 18.

¹⁵ Ibidem 17.

¹⁶ Ibidem.

Istnieje bardzo jasny punkt nadający tożsamość ewangelizacji, przez co różni się ona od każdej innej działalności ludzkiej: jest to głoszenie Chrystusa jako Zbawiciela. Zapowiedź ta przedstawia się jednak jako różnorodność dróg, etapów, kierunków i języków. Jest to możliwe do zastosowania szczególnie w głoszeniu, które dokonuje się w laickiej strukturze nastawionej na służbę w promowaniu człowieka i społeczeństwa.¹⁷

Trzeci ważny element: ewangelizacja to nawracanie. „Głoszenie (...) nie nabiera całego swego wymiaru, jeżeli nie jest rozumiane, przyjęte, zasymilowane, i wówczas wzbudza w tym kto ją przyjął przynależność do Ewangelii. I jeszcze, przynależność do programu życia (...), które proponuje (...) do „nowego świata” (...), nowego sposobu bycia, wspólnego życia, które początkuje Ewangelia”.¹⁸

Z tego względu ewangelizacja odrzuca przymuszające uwarunkowania, działania socjalizujące. Kładzie nacisk głównie na życie wewnętrzne i wolność, które są źródłem odpowiedzi na Chrystusa. Nie jest to zwykły „system idei” skupiający zwolenników, siła socjalizująca, aglutynująca ideologia, lecz zapowiedź wartości, odwołanie się do sumienia i wolności organizowania życia, według daru Boga ukazanego w Chrystusie.

I w końcu, w złożoności procesu ewangelizacji przyjmującego różne etapy, fazy, przebieg, istnieje element podstawowy tworzony przez cel i to co jest zapowiadane. Różne fragmenty zbiegają się i łączą ze Słowem i Osobą Chrystusa.¹⁹ Duch Święty jest już obecny i działa w ewangelizujących i w ewangelizowanych od samego początku, nawet jeżeli imię Chrystusa nie zostało jeszcze wypowiedziane.

Biorąc pod uwagę powyższą koncepcję ewangelizacji, jak również prawo Kościoła do realizacji swej misji, m.in. poprzez zakładanie szkół, nasuwają się pytania: czy i jak w szkole katolickiej możliwe jest prowadzenie duszpasterstwa głoszącego Chrystusa, duszpasterstwa nawracania umysłu i sumienia na nowe życie, duszpasterstwa nasycania kultury Ewangelią? Czy możliwe jest wychowanie prowadzące do właściwego korzystania z daru wolności, wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z możliwości konsumpcji dóbr nie tylko materialnych ale i duchowych? Pytania te wcale nie wydają się nieuzasadnione w odniesieniu do działalności wychowawczej szkół katolickich, ponieważ doświadczenia dotychczasowego funkcjonowania tego rodzaju szkół w Polsce, wskazują na ogromne trudności i braki w tym obszarze.

¹⁷ Por. M. Czajkowski, *Nowa Ewangelizacja*, Znak 10 (1992), s. 56–62; G. Gismondi, *Nuova Evangelizzazione e cultura*, Bologna 1992.

¹⁸ EN 23.

¹⁹ Ibidem 24.

2. Oddziaływanie ewangelizacyjne w szkole katolickiej

Pytanie o ewangelizację z zasady powinno odnosić się do jakiegokolwiek programu lub instytucji chcącej nazywać się chrześcijańską lub katolicką. Jak jednak zaznaczyłem wyżej, doświadczenia szkół katolickich pokazują często coś przeciwnego. Widoczne są trudności w łączeniu i harmonizowaniu tych dwóch rzeczywistości.

Podobne trudności przeżywało, i nadal ich doświadcza, szkolnictwo katolickie w Europie zachodniej. Tam jednak, z racji choćby możliwości, jakich nie było w Polsce, podjęto wcześniej próby zaradzenia temu rozpadowi. Warto więc, szukając dróg wyjścia dla szkolnictwa katolickiego w rzeczywistości polskiej, szczególnie w sytuacji przemian transformacyjnych, przyjrzeć się propozycjom rozwiązania tego problemu. To wszystko po to, by „szkoła katolicka – zgodnie ze słowami Ojca Świętego – która doświadcza gwałtownych przemian kulturowych, mogła wносить do współczesnego świata ukryty skarb Ewangelii”.²⁰

Historia szkolnictwa katolickiego w Europie zachodniej pokazuje, iż przez wiele lat ewangelizacja i działalność szkoły katolickiej wydawały się i były dwiema nieodłącznymi rzeczywistościami, nie tylko jeżeli chodzi o zasady, ale również programy, praktykę, otwartość młodzieży i ich rodziców. Kto był nastawiony na szkołę katolicką, miał to samo nastawienie na orędzie ewangeliczne.²¹

Rzeczywisty rozłam pomiędzy tymi dwoma aspektami został zauważony głównie przez wychowawców, katechetów i duszpasterzy w sytuacji takich procesów i przemian społecznych jak sekularyzacja i laicyzacja. Rozłam ów nie dotyczył już tylko zasady, zgodnie z którą nie wszyscy młodzi ludzie uczęszczający do szkoły katolickiej stawali się praktykującymi i nawróconymi chrześcijanami. Wiązał się raczej z ogromnym dystansem pomiędzy powszechną świadomością i językiem religijnym, rozdwojeniem między słuchaną informacją i aktualnymi kryteriami, oddzieleniem proponowanej doktryny i rzeczywistymi problemami młodzieży. Bardziej niż kiedykolwiek widoczny był brak mechanizmu zdolnego połączyć treść nauczania z sensem życia, które chciano ofiarować poprzez wychowanie religijne. Wyglądało, że ewangelizacja i szkoła zdecydowanie zbiegają ku rozwodowi.

Wobec takiej sytuacji podjęto próby nad połączeniem owych rzeczywistości. Widoczne są one w dwóch nurtach.²² Pierwszy – nazywany „inicjatywą

²⁰ Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 3.

²¹ Por. G. Doye, Ch.-Th. Scheilke, *Bildung und Religion in der allgemeinbildenden Schule für alle Kinder und Jugendlichen. Zur Debatte um LER*, Neue Sammlung 2 (1993).

²² Por. F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna 1996; L. Tescaroli, *Evangelizzare o rievangelizzare oggi? Storia dell'evangelizzazione*, Roma 1998.

pastoralną” – szybko zdał sobie sprawę, że znalazł przed sobą szkołę w fazie przekształceń i ewoluującej kultury wewnątrz zmieniającego się społeczeństwa, w którym Kościół próbował działać jako przyczyna zachodzących przemian. Duszpasterstwo było więc zmuszone przemyśleć wszystko od podstaw, tym bardziej że młodzież przedstawiała nowe możliwości i nową świadomość, nie tylko uformowaną na społecznym zjawisku konfliktowości i laicyzacji, ale również uwarunkowaną środkami masowego przekazu oraz nowych modeli myślenia i zachowania.

Dając się prowadzić twórczemu impulsowi, nurt ten wprowadził nowe doświadczenia, zmienił treści i metody katechetyczne, stworzył nowe możliwości, ale prawie zawsze, i to jest istotne, na marginesie programu szkolnego. Sprawiało to wrażenie pogodzenia się z faktem, że aspekt szkolny i kulturowy są bez znaczenia, a czasami nieprzenikalne, z punktu widzenia ewangelizacji. Szukano zestawienia elementów, treści i doświadczeń. Szkoła służyła tylko wtedy, gdy dawała możliwość spotkania, budowania relacji międzyosobowych, propozycji religijnej. Punkt odniesienia będący u podstaw takiego planu działania pochodził prawie wyłącznie z katechezy i teologii pastoralnej. To wszystko sprawiało wrażenie chęci zastosowania w szkole metod i szlaków ewangelizacyjnych typowych dla parafii i grup chrześcijańskich.²³

Cały ten wysiłek stanowił „okazjonalną” odpowiedź, która wytworzyła kilka podstawowych przyczynków dla duszpasterstwa szkolnego. Opracowano w szczególności bardziej duszpasterstwo „służby i oferty”, aniżeli obowiązków instytucjonalnych. Uważano szkołę bardziej za teren niż narzędzie z jego możliwościami i ograniczeniami, i próbowano zaoferować młodzieży świadectwo i propozycję pozwalającą odczuć jej w ten sposób autentyczność Ewangelii i Kościoła.

Innym typowym wkładem tego nurtu było włączenie się w życie młodego człowieka. Z duszpasterstwa szkolnego, nastawionego na plan godzin, przedstawienie prawd religijnych obliczonych na wykonywanie praktyk religijnych, przechodzono na inne, którego punktem wyjścia były doświadczenie, pytania, aspiracje młodzieży, do interpretowania w świetle chrześcijańskiej koncepcji życia.

Doniosły wkład tego nurtu polega na rozbudzeniu w młodzieży aktywności. Cała seria działań i strategii, nastawionych na rozbudzenie uczestnictwa młodzieży, miała na celu obarczenie jej odpowiedzialnością za własne dojrzewanie religijne i czynienie postępów według indywidualnych możliwości i sił.²⁴

²³ L. Tescaroli, *Evangelizzare*, s. 36–38.

²⁴ Por. G. Malizia, Z. Trenti, *Una disciplina al. Bivio. Ricerca sull'insegnamento della religione cattolica in Italia a dieci anni dal Concordato*, Torino 1991, s. 28–39.

Jednakże całość wkładu tego nurtu przedstawiała również pewne braki. Improwizowanie było i niestety jest jeszcze dziś najczęściej pomijane. Opierając się na zdolności tworzenia, okazało się bardzo często nieprecyzyjne w celach i zmieniające się w przebiegu. Funkcjonowało na nieznanym terenie wykorzystując nadarzające się okazje, których jednak nie zbadano w sposób systematyczny, mając na celu ewangelizowanie.

Z brakiem tym związana jest tzw. pierwotna absencja ciągłości. Dla wychowania dzieci nie wystarczy zorganizować oszałamiającej ilości zajęć i widowiskowych przeżyć. Podstawą jest zgłębienie. Wymaga ono komplementarności i postępu w treści, w doświadczeniach, jednoczesnych i sukcesywnych wpływach wychowawczych, jak również pewnej regularności propozycji.

Niektóre z planów nie zdołały wprowadzić koniecznej zgody pomiędzy młodymi ludźmi i ich rodzinami, pomiędzy różnymi komponentami społeczności chrześcijańskiej. Czasami tego rodzaju postępowanie stało się powodem zaostrzenia istniejącego rozłamu kulturowego pomiędzy światem młodych i dorosłych lub próbowało formować tzw. nowych chrześcijan dla Kościoła, w którym dorośli nie mogli się odnaleźć.

Ostatnim zarzutem wobec tego kierunku są braki pedagogiczne. Akcentując element egzystencjalny jako punkt wyjścia, z trudem był on w stanie proponować coś, co wykraczało poza potrzeby młodego człowieka lub wymagało typowo wychowawczego pośrednictwa osoby dorosłej. Pedagogika interesu pozostawiała niewiele miejsca pedagogice wysiłku i ideałów. Pozbawiona działań korekcyjnych i szerszych horyzontów, skierowana jedynie na osoby i ich potrzeby, pomijała rzeczywistość ważną dla ewangelizacji, taką jak kultura, nauczanie, środowisko szkolne, element społeczny i otwartość na społeczeństwo i Kościół.²⁵

Drugi nurt, który określany jest mianem tzw. integracji pedagogicznej, dążył do wprowadzenia ewangelizacji wewnątrz działań edukacyjno-dydaktycznych, w codzienność szkolną. Podczas gdy pierwszy nurt opierał się na odnowionej myśli teologiczno-katechetycznej, ten czerpał swą inspirację z refleksji pedagogicznej podejmującej problemy kultury rozciągane na tematy religijne, takie jak pedagogika wiary.²⁶

Opracowanie programów wychowawczych doprowadziło wychowawców do określenia celów edukacyjno-pastoralnych i przekształcenia wielu czynników wychowawczych. Dlatego zwrócono uwagę na wyraźną i domyślną orientację szkoły, na metodę dydaktyczną, na strukturę i życie szkolne.

Na jego konto należy dodać również niektóre znaczące osiągnięcia w duszpasterstwie szkolnym. Pierwszym jest z pewnością bardzo dobre włą-

²⁵ Por. C. Nanni, *Educazione e scienze dell'educazione*, Roma 1990, s. 118–120.

²⁶ L. Tescaroli, *Evangelizzare*, s. 72–89.

czenie ewangelizacji w proces edukacyjno-dydaktyczny. Dotąd bowiem miało się wrażenie, że duszpasterstwo mogło zostać wyizolowane przez szkołę, a szkoła przez duszpasterstwo. Działo się tak dlatego, że pomimo wszystkich usprawiedliwiających je argumentacji, w rzeczywistości poruszano się dwiema równoległymi drogami. Jednakże proces ten także nie zakończył się sukcesem: duszpasterstwo wychowania musi bowiem wpływać na sedno zagadnień, struktur i programów wychowawczych. Trzeba ewangelizować wychowanie od wewnątrz, a nie przy użyciu metod dodatkowych.

Z ewangelizacją w centrum myśli pedagogicznej łączy się drugie osiągnięcie: odkrycie specyficznego i odrębnego charakteru duszpasterstwa szkolnego. Nie jest ono właściwym i stosownym modelem duszpasterstwa młodzieżowego, które nadaje się do realizowania w parafii, w centrum młodzieżowym i grupach przykościelnych. Ma ona własne cele, możliwości i własne drogi: zachowuje swą szczególną charakterystykę, odpowiadając jednocześnie na kryteria i cele duszpasterstwa młodzieżowego.

Związane z poprzednimi, dochodzi ostatnie osiągnięcie: podniesienie wartości środowiska szkolnego w ogóle i otwarcie wspólnoty wychowującej na szeroką rzeczywistość społeczną. W poprzednio przedstawionym modelu uwaga skupiona była prawie wyłącznie na uczniach. Zajmowano się sprawami szerszej społeczności jedynie na miarę jaką ta wpływała na uczniów. W tym przypadku odwrotnie, zastosowanie projektu wychowawczego pozwala wpływać na wszystkie razem i na pojedyncze elementy wspólnoty szkolnej i aktywnego włączania jej w szersze kręgi społeczne, w których chrześcijanie oddają do dyspozycji własną wrażliwość i doświadczenie wychowawcze.²⁷

Niestety, także ten nurt nie jest wolny od braków. Pierwszym z nich jest tzw. uszkolnienie chrześcijańskiej propozycji, tzn. uzależnienie tylko i wyłącznie duszpasterstwa od funkcjonowania szkoły. Duszpasterstwo zintegrowane, zaprogramowane, zracjonalizowane, kierowane w zakresie norm, roli, rytmu i rytuału szkolnego ryzykuje w dużym stopniu utratę, wraz ze swym marginesem wolności, impulsu twórczego i zdolności nieskrępowanej inicjatywy. Znamy jest asymilująca i wyrównująca tendencja mechanizmu szkolnego.²⁸

Inny brak przypomina prawo tzw. wahadła: mianowicie powraca się do gestów i elementów formalnie religijnych bez zastanawiania się nad ich rzeczywistym efektem w świadomości młodzieży. W ten sposób usuwa często problemy stawiane im przez życie.

Często wypomina się dziś szkole brak oferty działalności o wyraźnym charakterze religijnym. Ryzykuje się w ten sposób chęć przywrócenia charak-

²⁷ Por. G. Malizia, Z. Trenti, *Una disciplina*.

²⁸ M. Mencarelli, *Scuola oltre la crisi. Per una fondazione critica della teoria e dell'azione educativa*, Brescia 1982, s. 65 nn.

teru ewangelizującego dostosowując właściwe działania i tematy do rytmu planu szkolnego. Ale nie warto odwracać kolejności niepokojów według prawa wahadła. To, do czego należy dążyć to nowe połączenie, w którym element religijny i element kulturalny nie wykluczają się i nie są odseparowane, ale wzajemnie tłumaczą i wzbogacają. Nie chodzi tu jedynie o dodawanie lub usuwanie elementów, praktyk lub tematów religijnych, lecz dostrzeganie sytuacji młodzieży, faworyzowanie postaw ułatwiających przyjęcie Ewangelii, stawianie pytań odnośnie sensu życia i świata, wychowywanie w potrzebie wiary. Powtarzanie aktów i słów zgodnych z programem podkopuje wiarę spychając do kategorii rytuału, a w konsekwencji do utraty znaczenia. Należy podkreślić również ostatnie ryzyko: jeżeli myśl pedagogiczna i kulturalna nie jest z całą powagą rozwijana i konfrontowana z wymogami ewangelizacji, cały słownik nowych słów (tj. projekt, przebieg, cele...) nie obejmie żadnego odnowionego działania duszpasterskiego, lecz kontynuację dawnych doświadczeń.

3. Droga do syntezy: *szkoła-laboratorium kulturowe*

W świetle powyższych propozycji i stwierdzeń należy postawić pytanie: czy w funkcjonowaniu szkół katolickich można te dwa nurty połączyć i pod jakimi warunkami? Czy ich osiągnięcia są w stanie się zintegrować? Czy jest to możliwe w sytuacji szkół katolickich w Polsce?

Odpowiedź na te pytania wymaga przede wszystkim gotowości do działania. Połączenie dwóch odmiennych nurtów wymaga przyjęcia odmiennych metod, swobody inicjatywy i wdrożenia ich w system szkoły, połączenia punktów wyjścia, duszpasterstwa i wychowania, wspólnego zintegrowania ich pozytywnych wyników w jedną globalną wizję. Synteza ta często nazywana jest *duszpasterską animacją szkoły*.²⁹

W propozycji tej szkoła nadal kontynuuje bycie szkołą, umieszczając jednak w jej wnętrzu ducha duszpasterstwa. Dopiero takie ujęcie pozwala zrozumieć jej naturę i dynamikę. Mówi się wtedy o szkole katolickiej jako „laboratorium” działań ewangelicznych.

Słowo „laboratorium” przywołuje na myśl działanie, w wyniku którego osoba uczy się wykonując, działając. Chodzi więc nie tylko o przedstawienie teorii, lecz o naukę poprzez praktyczne przyswajanie wartości i postaw ewangelicznych, poprzez ćwiczenia w dokonywaniu wyboru i interwencji w konkretnych sytuacjach. Laboratorium przeciwstawia się samemu „wykładowi”, czy nawet „dyskusji”, a zbliża się bardziej do „doświadczenia” i „poszukiwania”. Mówi o czymś, czego nie uzyskuje się z tekstu, lecz należy do tego

²⁹ G. Malizia, *Scuola cattolica e modelli di sviluppo*, Roma 1988, s. 67 nn.

dochodzić osobiście, indywidualnie, w towarzystwie ekspertów. To rodzaj inicjacji do życia i do chrześcijańskiego działania.

W odróżnieniu od szkoły, która oferuje swe możliwości w wyjaśnianiu doktrynalnym, delegując praktykę do rodzin lub środowiska znacznie szerszego, owa „szkoła – laboratorium” proponuje wiarę w sposobie przeżywania jej, doświadczania jej nawet w sposób fragmentaryczny, lecz znaczący, mający swój wzór w Ewangelii. Dobrym przykładem „laboratorium” jest wychowanie fizyczne. Nauka ta, jak wiadomo, przewiduje krótkie teoretyczne wyjaśnienia odnośnie higieny i zdrowia, a następnie ćwiczenia ruchowe dla wszystkich w ramach godzin szkolnych. Opracowuje następnie wiele propozycji i oferuje możliwości, dzięki którym każdy próbuje swych umiejętności w zależności od zdolności i sił dochodząc do osobistego odczucia dobrodziejstw i przyjemności właściwego rozwoju fizycznego.

Praktyka zakłada trening podstawowy, przyswojenie koncepcji i ćwiczenia właściwe, intensywne próby, momenty wytchnienia i przerwy, nowe syntezy, tok indywidualny. Dąży do osiągnięcia postaw pozostających prawie na poziomie odruchu, wytwarzając skłonności i zdolności. Wymaga zatem ich przyswojenia poprzez motywacje, częste powtarzanie i odnawianie doświadczenia według rytmu dojrzałości pastoralnej. Laboratorium łączy się również z konkretnym miejscem fizycznym, w którym byłyby warunki dla praktyki i gdzie mogą znaleźć się razem nauczyciele, koledzy, urządzenia, pomieszczenia i programy.³⁰

„Szkoła – laboratorium” przedstawia się jako miejsce ewangelizacji, które przygotowało wszystkie swoje elementy dla stymulacji, propozycji i wykonywania praktyk chrześcijańskich. Laboratorium przypomina nam również o grupie osób, która pracuje i działa wspólnie. Tworzenie ze szkoły laboratorium oznacza opieranie ewangelizacji na wspólnym wysiłku i współodpowiedzialności, a nie redukowaniu jej do pracy poszczególnych jednostek. Laboratorium, w końcu, odwołuje się do możliwości dostosowywania programów do zdolności i potrzeb uczniów oraz narzędzi, którymi się dysponuje.

Kwestia dotyczy więc tworzenia możliwości i miejsc dla praktyki chrześcijańskiej. Poziomy i formy działania są różnorodne. Niektóre propozycje skierowane są do wszystkich i wchodzi w skład programu szkolnego, inne adresowane są do grup, jeszcze inne nastawione są na swobodne i nieformalne spotkania, pozostałe, w końcu, potrzebują dyskusji osobistej. W ten sposób „laboratorium” oznacza konkretność, twórczość, współodpowiedzialność, aktywność, stopniowość, różnorodność i komplementarność.

Rozumiana w ten sposób pastoralna animacja szkoły wymaga w pierwszym rzędzie realizowania specyficznych, typowych dla szkoły programów.

³⁰ Por. *ibidem*.

Czasami biorą one początek wyraźnie z głoszenia Ewangelii, a czasami z propozycji kulturowych, lecz w końcu dochodzi do integracji obydwu tych aspektów.³¹

W pierwszym sposobie ucieka się do odczytywania chrześcijańskich symboli, ewangelicznej interpretacji istnienia, głębszego zrozumienia prawd wiary, celebrowania sakramentów, nauki, modlitwy. Drugi poznaje sens życia, prowadzi dialog między wartościami, proponuje wymiar etyczny istnienia, ukierunkowuje na doświadczenia ważne dla życia i wspólnej pracy, ofiarności dla innych i solidarności. Konieczne jest ponadto zacieśnienie związków, wzajemne otwarcie i przenikanie między różnymi programami, działaniami, czasem i działaczami w taki sposób, żeby wychowanie i praktyka chrześcijańska ukazywały się jako jedna całość, tzn. scalenie myśli pedagogicznej i kryterium pastoralnego, połączenie wspólnoty szkolnej z miejscowym Kościołem, integracja programu wychowawczego i inicjacji chrześcijańskiej, ustalenie ciągłości pomiędzy nauczaniem religijnym i zajęciami dowolnymi, skoordynowanie czasu szkolnego i pozaszkolnego.

Obydwa wymogi, tj. specyficzne programy i treść działalności, zakładają określone warunki. Należą do nich: właściwe funkcjonowanie wspólnoty wychowującej, istotna pozycja aspektu kulturalnego, ponowne przeanalizowanie metody ewangelizującej i poszczególnych jej elementów.

4. Stała formacja wspólnoty szkolnej

W wyżej przedstawionej propozycji wspólnota wychowująca jest najważniejszym elementem ewangelizacji. Współpraca i uczestnictwo, przeżywane w duchu Ewangelii, są nie tylko świadectwem, lecz również efektywną formą głoszenia. Wymaga jej również proces wychowawczy, ponieważ jedynie spójność i współodpowiedzialność pozwalają osiągnąć cele.

Z punktu widzenia ewangelizacji i duszpasterskiej animacji konieczne wydaje się zwrócenie uwagi na niektóre aspekty wspólnoty wychowującej. Pierwszym jest aktywna obecność osób świeckich, która wiąże się z akceptacją ich profesjonalnych umiejętności, jak również właściwą oceną ich specyficznego wkładu w projekcie i w środowisku wychowawczym szkół katolickich. Obecność osób świeckich, nie odbierana jako uzupełnienie, widziana jest dziś jako nie dająca się zastąpić rezerwa i nadzieja dla szkoły katolickiej jutra. „Szczególnie dziś, nie tylko i nie przede wszystkim ze względu na konieczność, lecz z oczywistych przyczyn wpływających z eklezjologii i pedagogiki, mamy potrzebę osób świeckich, którzy są świadomymi i zdolnymi współpra-

³¹ Por. tenże, *Le scuole europee: confronto tra sistemi*, Orientamenti Pedagogici 1 (1991), s. 63–94.

cownikami w umiejętnym integrowaniu naszej działalności wychowawczej, pastoralnej, ewangelizującej”.³²

Aktywna obecność oznacza uczestnictwo, którego poziom mierzy się z jednej strony rozległością, tzn. ilością uczestników, z drugiej zaś głębokością, tzn. w jakich problemach się uczestniczy, stylem, faworyzującym głównie nastawienie na jednolitość, a jednocześnie docenianiem różnorodnych darów i wizji, dostępnością struktur do wspólnego użytku pozwalających na spotykanie się osób i wymianę poglądów. Uczestnictwo zawsze łączy się z przygotowaniem, wolą i stałością, treningiem i elastycznością.

Uczestnictwo wszystkich wymaga tzw. elementu napędzającego grupę. Nie chodzi tu o przywódcę wydającego rozkazy, lecz tzw. centrum pobudzające, którego hasłem przewodnim jest *animowanie*.³³

Wiele jest zadań działalności animacyjnej wspólnoty wychowującej. Ale z chrześcijańskiego punktu widzenia, tylko ciągła formacja prowadzi do dojrzewania wiary wychowawców w taki sposób, że młodzi widzą w nich, jeżeli nie model, to przynajmniej znak, który ich ukierunkowuje. Pomoże ona potraktować wychowanie nowych pokoleń nie jako zawód lub zwykły środek utrzymania, lecz jako powołanie, powołanie świeckie. W konsekwencji rozwinięciem duchowość, w której misja wychowawcza jest odpowiedzią na Boga i współdziałaniem w jego planie zbawienia.

5. Tożsamość kulturowa szkoły katolickiej

Istnieje wiele definicji kultury.³⁴ Konfrontowanie ich, integrowanie, rozkładanie na elementy nie jest bez znaczenia. Jednakże dla lepszego zrozumienia problemów, które wzbudza ewangelizacja i duszpasterstwo szkół, wystarczy wymienić trzy współzależne ze sobą określenia. W oparciu o pierwsze, kultura jest dziedzictwem dóbr i wartości, wiadomości i ekspresji uczuć, które charakteryzują społeczność i obszar geograficzny, na którym żyje. Drugie znaczenie prowadzi do analizowania kultury jako procesu dokonującego się w konkretnej osobie, w wyniku którego świadomie wykorzystuje i pomnaża ona swoje możliwości, wybierając cel i środki. Za trzecie znaczenie uważamy kulturę i aktywność, z pomocą której człowiek wytwarza dobra, wartości i wyrażenia, które formują i wzbogacają dziedzictwo historii.³⁵

³² Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 47.

³³ Por. K. Ablewicz, *Doświadczenie i urzeczywistnianie wartości w wychowaniu*, w: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, pod red. T. Kukołowicz, M. Nowaka, Lublin 1997, s. 341–349.

³⁴ Zob. *Człowiek w kulturze. Pismo poświęcone filozofii i kulturze*, nr 12, Lublin 1999.

³⁵ Por. *Fede e cultura. Verso il terzo millennio con la „Gaudium et spes”*, pod red. M. Toso, Roma 1996.

W związku z powyższymi określeniami duszpasterstwo szkoły katolickiej musi rozwiązać problemy skupiające się wokół owych trzech wymienionych znaczeń: jakie dziedzictwo jest oferowane i przekazywane? Jaki typ rozwoju osobowego jest faworyzowany? Jak przygotowuje się młodego człowieka do tego, aby stał się podmiotem aktywnym, twórcą a nie tylko konsumentem kultury?

Nie są to problemy tylko metodologii, lecz przede wszystkim podstaw. Rozwiązania, które się proponuje kwalifikują lub dyskwalifikują szkołę, również pod względem ewangelizacji. Szkoła jest miejscem wyjątkowo korzystnym dla spotykania się z dziedzictwem kulturalnym, lecz ze względu na niejasności spowodowane rzeczywistością historyczną i charakterystyczny dla naszej epoki pluralizm, wyrażenie „dziedzictwo kulturalne” nie jest jednoznaczne.

Analiza kulturalna prowadzi do odkrycia, że w porządkowaniu jej zawartości i wyrazów, wydawałoby się neutralnych, widoczne są grupy interesów, mechanizmy przystosowawcze, ukryte przemiany. Wewnątrz tej samej społeczności opracowywane są i przekazywane różne wizje człowieka i społeczeństwa, odmienne stanowiska etyczne. Wystarczyłoby rzucić okiem na książki, aby pozbyć się jakichkolwiek wątpliwości. Jest to powód dla którego każda szkoła musi dokonać wyboru wartości kulturowych. Jest niemożliwe zorganizowanie szkoły bez, przynajmniej domyślnego, odniesienia się do określonej koncepcji życia i wizji ideału człowieka.³⁶

Dokument odnoszący się do szkoły katolickiej mówi, że jest koniecznością, aby „szkoła dokonała konfrontacji własnego programu kształcącego, treści i metod z wizją rzeczywistości na której się inspirowuje i od której wszystko w szkole zależy”.³⁷ Dodajmy, że aby nadać jednorodność wychowaniu, ta wizja rzeczywistości musi być dzisiaj przyswojona przez każdego członka wspólnoty szkolnej.

Dostęp młodego człowieka do dziedzictwa kulturowego jest następnym obowiązkowym punktem nad którym należałoby się zastanowić. Sposób przekazywania jaki oferuje społeczność szkolna i każdy z wykładowców zależy od metod dydaktycznych i doświadczenia wychowawczego. Rodzi się jednak pytanie czy chodzi o oferowanie „gotowych” umiejętności i wstępnie przetworzonej wiedzy czy raczej o pomoc w poszukiwaniu prawdy? Spotkanie młodzieży z kulturą musi mieć miejsce „w formie opracowania, tj. konfrontacji i włączenia niezmiennych wartości do współczesnej rzeczywistości (...) Szkoła musi stymulować ucznia do ćwiczenia inteligencji, pobudzając dynamizm wyjaśniania i intelektualnego odkrywania”.³⁸

³⁶ M. Nowak, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 39–59.

³⁷ Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 27.

³⁸ Ibidem.

Praktyczne i efektywne wdrażanie tego rodzaju kryteriów przewyższa czasami możliwości poszczególnych nauczycieli. Wymaga dokonania wyboru przez całą wspólnotę i organizację szkolną. Zakłada nie tylko wyodrębnienie poszczególnych elementów, lecz również zastosowanie interdyscyplinarności i połączenia różnych dyscyplin wiedzy. Trzeba będzie dać pierwszeństwo jakości treści nad ilością, przyswajaniu nad nauczaniem: dzisiaj, szkoła ma swoją wartość nie tyle przez to, że podaje już wszystko gotowe, ile przez tworzenie pragnienia wiedzy, ukorzeniania postaw i wdrażania metod.

„W szkole uczy się, aby wychowywać”, czytamy w dokumencie kongregacji do spraw wychowania chrześcijańskiego.³⁹ Szkoła ma na celu naukowe kształcenie inteligencji, ale przede wszystkim integralny rozwój ucznia jako osoby. Przedmioty pozwalają przyswoić sobie techniki, znajomości i metody intelektualne, ale również oferują wartości godne uznania i prawdy do odkrycia. Pomagają wzbogacać doświadczenia świata, historii, języka, sztuki, myśli.

Jednakże, w propozycji kulturalnej szkoły katolickiej, nie można ignorować lub spychać na drugi plan etycznego i religijnego wymiaru kultury. Pierwszy pomaga zobaczyć, że możliwości człowieka i bieg historii uzależnione są od dążeń ku dobru w różnych jego aspektach. Kultura bycia zastępuje kulturę posiadania, kultura służby zastępuje kulturę władzy, kultura pokojowego współżycia wchodzi na miejsce przemocy. Młody człowiek uczy się konfrontować z tymi absolutnymi wartościami, od których zależy życie człowieka.

Wymiar religijny wychowania w szkole katolickiej musi więc prowadzić do odkrycia tajemnicy człowieka, jego drogi w kierunku nieosiągalnego horyzontu tego świata, musi wzbudzać ważne pytania egzystencjalne i popychać do refleksji mającej swój koniec w odpowiedzi z Ewangelii. Wiara, jako droga ku Absolutowi, jest elementem stawiającym kulturę w relacji z wymiarem transcendentnym. Rozwijają się zatem na różne sposoby jako owoc jednego pragnienia: bycia naprawdę i w pełni człowiekiem.⁴⁰

Religia spełnia w kulturze wielorakie funkcje, przede wszystkim pobudza do aktywności, poszukiwań, ukazuje obszary istotnych problemów człowieka, tworzy symbole i znaczenia, jednoczy w syntezach elementy kultury, jest siłą napędową czasów i przemian. Z tego względu także ryzyka, które niesie ze sobą są liczne. W każdym razie jest siłą napędową, duszą i początkiem cywilizacji. „Nie można zrozumieć – są to słowa Dawsona – intymnej struktury społeczeństwa i jego kultury, jeżeli nie rozumie się religii”.⁴¹

³⁹ Ibidem, art. 29.

⁴⁰ T. L. Benson, *Study of Religion. Religious Studies as an Academic Discipline*, w: *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, vol. 14, New York – London 1987, s. 88–94.

⁴¹ Ch. Dawson, *Religion and Culture*, London 1949. Tłum. polskie: tenże, *Religia i kultura*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 93.

6. Wspólnota wychowująca – przeniknięta Ewangelią

Swoistość szkoły katolickiej, tak jak proces ewangelizacji, musi polegać na oferowaniu pewnego typu kultury i systematycznej refleksji religijnej, które razem tworzą chrześcijańską wizję rzeczywistości. Szkoła katolicka, jak wiadomo, jest strukturą świecką, ale także misyjną: świecką, ponieważ powstaje w celach kulturalnych, misyjną, ponieważ proponuje Ewangelię wszystkim a nie tylko tym, którzy już przynależą do Kościoła.⁴²

Patrząc na działalność szkół katolickich w Polsce dostrzega się, w wielu wypadkach, iż szczególnie ów drugi – misyjny wymiar działalności szkoły – bywa pomijany, czy nawet wręcz zapomniany. Przyczyn takiej sytuacji z pewnością jest wiele. Można do nich zaliczyć m.in. brak pogłębionej refleksji nad zadaniami ewangelizacyjnymi szkoły, akcentowanie wyłącznie formacji intelektualnej, jako najważniejszego celu, brak permanentnej formacji szeroko rozumianej wspólnoty wychowującej. To wszystko sprawia, że w wielu przypadkach realizacja misyjnej działalności szkoły ogranicza się tylko do prowadzenia lekcji religii na wzór katechezy parafialnej bądź lekcji religii w szkole niekonfesyjnej. To jest niestety zbyt mało, biorąc pod uwagę zadania szkoły katolickiej, jak również obecną sytuację przemian.

Wiadomo ponadto, iż w coraz większym stopniu do szkół katolickich uczęszczają uczniowie, których rodzice tylko formalnie deklarują przynależność do Kościoła. Związane jest to ściśle ze specyfiką religijności polskiej i jej odmiennym funkcjonowaniu na dwóch płaszczyznach, mianowicie ogólnonarodowej i codziennej. W pierwszej przejawia się ona przede wszystkim w tzw. globalnych wyznaniach wiary, tj. autodeklaracji wiary i praktykach religijnych, w drugiej zaś religijność przejawia się w pozostałych parametrach, tj. wierzeń religijnych i przekonań moralnych.⁴³ Nie wchodząc jednak w przyczyny decydujące o wyborze tego typu szkoły należy stwierdzić, iż sytuacja ta stanowi ogromne wyzwanie ewangelizacyjne.

Zadaniem wspólnoty wychowującej musi więc być stworzenie atmosfery wychowawczej przenikniętej Ewangelią. Nie dokona się tego tylko i wyłącznie poprzez przeniesienie znanych metod ewangelizacyjnych. Konieczne więc wydaje się, w pierwszym etapie, wyjaśnienie, na poziomie praktyki i samych pryncypiów, wartości niektórych elementów działalności szkolno-wychowawczej. Jednym z nich jest nauka religii włączona w rozkład lekcji i w program kulturalny.

Prowadzenie nauki religii w szkole katolickiej ma odmienną funkcję od

⁴² Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 9.

⁴³ W. Piwowarski, *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, *Więź* 7 (1992), s. 30–34.

tej jaką ma w szkole nie konfesyjnej. Dokonuje się ono niezależnie od tego, czy ktoś świadomie akceptuje wiarę, czy też jeszcze się nie zdecydował. Biorąc pod uwagę, że jest obowiązkowa i skierowana do słuchacza żyjącego w sytuacji pluralizmu, pozostaje włączona do planu dydaktycznego i jest ustawiona według wymagań szkolnych, tzn. z określoną rzeczą systematycznością i pewnym rygiem myślowym.⁴⁴ Bardziej odpowiada modelowi „przedmiotu” niż modelowi katechumenalnemu inicjacji chrześcijańskiej. Dokument kongregacji wychowania chrześcijańskiego, odnoszący się do szkoły katolickiej, odróżnia ją od katechezy i uznaje konieczność wyjaśnienia tego.

Celem nauki religii jest otwarcie na zrozumienie doświadczenia historycznego, które nazywa się chrześcijaństwem i które pozostawiło głęboki ślad w świecie zachodnim. Jego wiara i realizacja, koncepcja człowieka i jego losów, sens tajemnicy i transcendencji, która wraz ze sobą niesie Figurę Centralną – Jezusa Chrystusa, jego historię i historię jego uczniów, stanowi część głównego celu szkoły: silniej akcentuje aspekt wychowawczy w stosunku do tego o charakterze wyłącznie informacyjnym. Skłania się więc do integralnego rozwoju człowieka, eksponując religijny wymiar poprzez poznanie i motywacje intelektualne. Pomaga to przezwyciężyć obojętność i tak postępować, że problematyka religijna okaże się istotna, a młodzież zacznie się poważnie interesować problemami ludzkiej egzystencji będącymi sercem każdej religii.⁴⁵

W prezentowaniu chrześcijaństwa, szczególnie wyjaśnieniu treści wiary chrześcijańskiej, nauczanie religii nadaje szczególne znaczenie przekonującej formie przedstawiania Chrystusa i nakierowuje na pogłębienie jego tajemniczej osobowości. W ten sposób tworzy realne warunki, w których młodzi ludzie są w stanie zorientować się i zorganizować życie według wiary. Dla uniknięcia rozczarowań należy jednak ściśle sprecyzować metody i treści, wskazać właściwe cele, koniecznie zrozumieć naturę nauczania religijnego w stosunku do celów wychowawczych szkoły.

Jednakże społeczność szkolna, chcąc przekazywać wartości ewangeliczne poprzez dawanie świadectwa i propozycje wiary, przedstawia inne korzyści, inne elementy i sposoby pomagania w dokonywaniu syntezy pomiędzy wiarą i kulturą, wiarą i życiem. Jest nim szeroko pojęta działalność katechetyczna. Dokument odnoszący się do szkoły katolickiej domaga się tworzenia miejsca dla katechezy. „Pomimo, iż uznaje się, że właściwym miejscem katechezy jest rodzina wspomagana przez inne wspólnoty chrześcijańskie, w szczególności parafialną, nigdy nie będzie się wystarczająco nalegało na konieczność i wagę

⁴⁴ Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Szkoła Katolicka*, art. 49.

⁴⁵ *Ibidem*, art. 47.

katechezy w szkole katolickiej w odniesieniu do problemu dojrzewiania młodzieży w wierze”.⁴⁶

Katecheza jest procesem formacyjnym pomyślanym dla tych, którzy już są lub chcą stać się członkami Kościoła. Jej naturalne i dające najlepsze efekty miejsce znajduje się tam, gdzie wspólnota chrześcijańska odbywa swe szczególne manifestacje, odnosi się do głoszenia Osoby i przesłania Chrystusa, pierwszego podstawowego nawrócenia i procesu poznania i kompletnej inicjacji życia chrześcijańskiego.⁴⁷ Katecheza przewyższa zwykły aspekt intelektualny i włącza inne formy wyrażania się, jak: modlitwa i celebrowanie, aktywny udział we wspólnocie wierzących, zaangażowanie w okazywaniu miłosierdzia, w służbie i apostołacie. Nie wszystkie te elementy kształtowania mogą być realizowane z młodzieżą, która znajduje się na różnych poziomach rozwoju wiary i nie wszystko może być umieszczone w rozkładzie zajęć szkolnych. Należy więc znaleźć tzw. wolne miejsce do zaoferowania, w którym możliwości ewangelizowania wyjdą poza naukę ujętą w rozkładzie dnia.

Szkole, w końcu, oferuje się jeszcze inne sposoby ewangelizacji, jak np. przykład wyjście w kierunku rodziny, dyskretna obserwacja procesu wiary u nauczycieli i rola jaką odgrywa dla nich wspólnota religijna. Wszystko to stanowi integralne elementy szeroko pojętego duszpasterstwa szkolnego, gwarantujące realizację misyjnego charakteru szkoły katolickiej. W realizacji tych zadań niezbędna jest animacja, przewyższająca akademickie programowanie, i opierająca się na wspólnej zdolności tworzenia.

* * *

Szkoła katolicka ma za sobą długą historię. Do dzisiaj reprezentuje środowisko otwarte na świat, zdolne do dialogu z młodzieżą, uwzględniające w swej pracy wychowawczej zmiany zachodzące w otoczeniu zewnętrznym, równocześnie głoszącą, przykładem i słowem, prawdy niezmiennie, płynące z Ewangelii. Taka szkoła może zapewnić wychowanie całościowe, integralne, ale nie integrystyczne, a przede wszystkim wychowanie sumienia w czasach zacierających odpowiedzialność za własne czyny i rozgrzeszających nieraz największe podłości, w czasach przerzucających odpowiedzialność za wszelkie zachowania patologiczne z jednostki na społeczeństwo, jakby ono nie składało się z moralnie odpowiedzialnych jednostek. W takiej szkole można zawrzeć kontakt z wieloma młodymi ludźmi, na określony długi czas i z kom-

⁴⁶ Ibidem, art. 51.

⁴⁷ Por. W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992; J. Salij, *Ewangelizacja: uwagi elementarne*, Znak 10 (1992), s. 4–16.

pletnym planem, opartym na jasnych prawdach, wyraźnych postawach moralnych, jednoznacznych kryteriach dobra i zła. Zaangażowanie się w jej ciągłe odnowienie oznacza wolę kontynuacji. Chęć kontynuowania jej istnienia jest znakiem, iż wierzymy w jej realny wpływ na kulturę, ewangelizację i dojrzewanie współczesnej młodzieży.

ZUSAMMENFASSUNG

Die katholische Schule, die die Bedeutung der beiden Flügel des menschlichen Geistes, sowohl des Glaubens als auch des Verstandes, wieder aufbaut, ist besonders in der Situation des Infragestellens dieser beiden Flügel „durch Relativisten und Zyniker“ notwendig. Eine solche Schule manipuliert den Schüler nicht, sie brandmarkt und selektiert nicht nach unmenschlichen Kriterien. Die katholische Schule kann in der Haltung der Dienstbereitschaft erziehen, weil sie imstande ist, auf der Basis des Evangeliums Ziele aufzuzeigen, die die egoistischen Interessen des Einzelnen übersteigen.

Der Artikel bildet einen Versuch, die Frage zu beantworten, wann und unter welchen Bedingungen eine katholische Schule in Polen diese Erwartungen erfüllen kann. Der Verfasser bedient sich der Erfahrungen im katholischen Schulwesen in den Ländern des Westens. Dort wird ebenfalls versucht, auf die Herausforderungen der Zeit eine adäquate Antwort zu finden. Es lassen sich zwei Konzepte beobachten: die sog. „pastorale Initiation“ sowie die „pädagogische Integration“. Angesichts der Vor- und Nachteile beider Konzepte plädiert der Verfasser für eine Verbindung der Elemente von beiden in der sog. „pastoralen Animation der Schule“. In diesem Konzept bleibt die Schule, was sie in erster Linie ist, wird jedoch durch den seelsorglichen Geist durchdrungen. Erst ein solches Konzept erlaubt es, ihre Natur und ihr Wesen zu verstehen. Dann kann man auch von der katholischen Schule als von einem „Laboratorium“ der dem Evangelium gemäßen Aktivitäten sprechen.



MICHAŁ WOJCIECHOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

STOICKIE DEFINICJE CNÓT WEDŁUG AREJOSA DIDYMOSA

Wprowadzenie

Arejos Didymos, zwany dawniej po polsku Areuszem, był filozofem aleksandryjskim z I w. przed Chr. Znany jest zwłaszcza jako nauczyciel i przyjaciel Oktawiana Augusta. Mamy na jego temat kilkanaście wzmianek w źródłach starożytnych (najobszerniej Plutarch, *Antoniusz* 80-81), był więc postacią znaną. Do tego dochodzi kilka przypisanych mu przez źródła starożytne cytatów. Na pierwszy rzut oka – niewiele.

Jeden z tych cytatów pochodzi z antologii Stobajosa (4,28; wydanie Wachsmutha 918-15-919,6), która wyprowadza go z dzieła *Epitome*. Otóż ten sam cytat pojawia się również w punkcie 2,7,17 Stobajosa (129,19-130,12), w ramach obszernego i dość jednolitego omówienia doktryn etycznych. Na tej podstawie A. Meineke (1859) a potem H. Diels (1879) i dalsi badacze uznali, że cały rozdział 2,7 Stobajosa, liczący 26 punktów, reprodukuje tekst doksografii dawniejszej pióra owego Didymosa; opinia ta jest szeroko przyjęta przez badaczy.

Ze względu na okoliczność, że antologia Stobajosa była skracana i przerabiana przez kopistów, w rozdziale tym nie mamy do czynienia z kompletnym pierwotnym tekstem Arejosa, lecz z pewnym skrótem. Niemniej jednak stanowi on cenne źródło do poznania filozofii epoki hellenistycznej. Często jest też cytowane, choć z reguły pod imieniem Stobajosa lub za pośrednictwem zbioru *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Zachowana partia *Epitome* obejmuje wprowadzenie w ogólne zasady etyki, podręcznikowe streszczenie etyki stoickiej i analogiczne podsumowanie etyki perypatetyckiej. Nie zawiera nowych propozycji z zakresu filozofii, natomiast dobrze ilustruje stan filozofii potocznej swojej epoki i jej znajomość u ludzi wykształconych. Sam Arejos był najpierw

historykiem filozofii, doksografem; zestawiając różne poglądy szukał podręcznikowej syntezy. Poniżej zamieszczam opatrzony notami przekład partii dotyczącej stoickiego pojmowania cnót. Aretologia antyczna była bowiem wpływowa, oddziaływała w szczególności na etykę biblijną i chrześcijańską, gdzie stała się jednym z kluczy do porządkowania i wykładania etyki (etyka postaw – obok etyki naśladowania Boga i Chrystusa, etyki przestrzegania nakazów i zakazów oraz etyki wartości). Znajomość definicji cnót z I w. przed Chr. pozwala w szczególności lepiej zrozumieć wzmianki o nich w literaturze judeo-hellenistycznej (np. Mdr 8,7) i w Nowym Testamencie.

Prezentowany fragment stanowi część pełnego przekładu spuścizny Arejosa, przygotowywanego do wydania książkowego.

Bibliografia

Tekst grecki zachowanych części dzieła Arejosa został odkryty, wyodrębniony i ustalony przez A. Meineke (najpierw *Zu Stobaeus*, Sokrates 13(1859), 563-5; por. niżej), co potwierdził H. Diels (*Doxographi graeci*, Berlin 1879, ss. 69–88, 445–472). Zawarty jest on w wydaniach antologii Stobajosa, gdzie doksografia etyczna Arejosa zajmuje rozdział 2,7 (A. Meineke, *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, t. 2, Leipzig 1860; C. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores*, Berlin 1894, reprint 1974: t. 2, 37–152 – wydaniu temu zarzucono zbyt emendacje i nie należy go uważać za definitywne; oprócz numeracji paragrafów używam numerów stron z tego tomu). W *Stoicorum Veterum Fragmenta* znalazło się 140 urywków (I. ab Arnim, t. 1–3, Leipzig 1903-1905; t. 4, indeks, 1924).

Obecnego tłumaczenia dokonano na podstawie ulepszonej wersji A. J. Pomeroya (Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics*, Texts and Translations 44, Atlanta 1999: sekcja B, 2,7,5-12 z przekładem angielskim i słownikiem-konkordancją; por. częściowy przekład włoski C. Natali: Arius Didymo, Diogene Laertio, *Etica stoica*, Roma 1999; fragmenty angielskie: A. Long i D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1–2, Cambridge 1987 i W.W. Fortenbaugh [red.], poniżej; niemieckie: P. Moraux, poniżej).

Najważniejsze w ubiegłym wieku prace na temat Arejosa to:

H. von Arnim, *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse 204, Wien/Leipzig 1926.

M. Giusta, *I dossografi di etica*, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 15/3-4, Torino 1964–67.

M. Giusta, *Arius Didymo e la diatesis dell'etica di Eudoro di Alessandria*, Atti della Academia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morale, storiche e filologiche 120, Torino 1986, ss. 97–132.

P. Moraux, *Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, t. 1, Berlin 1973, ss. 259–443.

W.W. Fortenbaugh (red.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, Rutgers University Studies in Classical Humanities 1, New Brunswick N.J. 1983 (pr. zb.: W.W. Fortenbaugh, H. Görgemanns, D.E. Hahm, P.M. Huby, C.H. Kahn, G.B. Kerferd, I.G. Kidd, A.A. Long, M.E. Reesor, R.W. Sharples i inni).

D.E. Hahm, *The Ethical Doxography of Arius Didymus*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 36/4, Berlin 1990, ss. 2935–3055.

T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg 1995.

Ch. Heil, *Arius Didymus and Luke-Acts*, Novum Testamentum 42(2000)4, ss. 358–393.

Wykład Arejosa o cnotach (Stobajos 2,5-5b8)

5. Poglądy Zenona i pozostałych stoików na temat etycznej części filozofii.¹

Oдноśnie ich etyk poczynię teraz zestawienie głównych punktów, przypominając kluczowe doktryny. Zaczynam stąd:

5a. Istnieją te rzeczy, powiada Zenon, które mają udział w substancji;² spośród bytów jedne są dobre, inne złe, a jeszcze inne obojętne.³ Dobre są takie: rozumność, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo⁴ i wszystko, co jest cnotą lub ma udział⁵ w cnocie. Złe są zaś takie: bezrozumność, nieumiarkowanie, niesprawiedliwość, tchórzostwo⁶ i wszystko, co jest wadą lub ma udział w wadzie. Obojętne są zaś takie: życie, śmierć; sława, zapo-

¹ Stoicy dzielili filozofię na logikę, fizykę i etykę. Por. p. 2,7,2.

² Gr. ουσια. Wedle stoików istnieją tylko rzeczy materialne, cnoty i wady istnieć więc mogą jako impulsy fizyczne; por. Seneka, *List* 117,2.

³ Gr. ἀδιαφορα. Popularna stoicka idea rzeczy moralnie obojętnych; w SVF termin ten występuje 60 razy (por. indeks w t. 4, s. 5); wcześniej dotyczył po grecku rzeczy nie różniących się od siebie.

⁴ Gr. φρονησις, σωφροσυνη, δικαιοσυνη, ανδραεια. Wyliczone tu klasyczne i często wspomniane cztery cnoty kardynalne występują w rozmaitych kolejnościach, zwykle na czele z φρονησις/prudentia (mądrość praktyczna, rozumność, rozważa; tradycyjny przekład „roztropność” jest zbyt wąski i tak samo „przezorność”). Por. np. Platon, *Fedon* 69c; *Polityk* 427e; *Rzeczpospolita* 4,427c-432b; *Prawa* 1,161c; Płutarch, *Moralia* 1034c; Ps.-Cyceron, *O retoryce do Hereniusza* 3,2,3; Diogenes Laertios, *Żywoty sławnych filozofów* 7,92. Lista ta jako powszechnie przyjęta trafiła do zhellenizowanego judaizmu, a potem do chrześcijaństwa; por. Filon, *De legum allegoriae* 1,63-67; *De posteritate Caini* 134; także *4 Księga Machabejska* 1,2-6; 1,18; 5,20-21. W Biblii *Księga Mądrości* 8,7.

⁵ Poszczególne akty uczestniczą w cnocie czyli sprawności (αρετη) względnie w wadzie (κακια).

⁶ Gr. αφροσυνη, ακολασια, αδικια, δειλια: odwrotności czterech cnót kardynalnych.

mnienie; ból, przyjemność;⁷ bogactwo, ubóstwo; choroba, zdrowie i temu podobne.⁸

5b. Z rzeczy dobrych jedne są cnotami, inne zaś nie. Zatem rozumność, umiarkowanie, <sprawiedliwość,> męstwo, <wielkoduszność, krzepkość i siła duchowa>⁹ są cnotami; natomiast radość, wesołość, śmiałość, pragnienie¹⁰ i pokrewne nie są cnotami. Z cnót jedne są wiedzą o czymś i umiejętnością,¹¹ inne zaś nie. Rozumność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo są wiedzą o czymś i umiejętnością; natomiast wielkoduszność, krzepkość i siła duchowa nie są ani wiedzą o czymś, ani umiejętnością.¹²

Analogicznie z rzeczy złych jedne są wadami, inne zaś nie. Zatem bezrozumność, nieumiarkowanie, niesprawiedliwość i tchórzostwo oraz małoduszność, nieudolność i słabość są wadami; ból zaś, strach i pokrewne nie są wadami. Z wad jedne są brakiem wiedzy o czymś i nieumiejnością, inne zaś nie. Bezrozumność, nieumiarkowanie, niesprawiedliwość i tchórzostwo są brakiem wiedzy o czymś i nieumiejnością; natomiast małoduszność i nieudolność nie są ani brakiem wiedzy, ani nieumiejnością.

5b1.¹³ Rozumność jest wiedzą o tym, co należy czynić i czego nie należy, oraz o rzeczach spoza tych rodzajów,¹⁴ albo też wiedzą o tym, co dobre i co złe, oraz o rzeczach spoza tych rodzajów, które takimi są dla istoty z natury społecznej¹⁵ (pozostałe cnoty też tak zalecają rozumieć). Umiarkowanie jest więc wiedzą o tym, co należy wybierać i czego unikać oraz o rzeczach spoza tych rodzajów; sprawiedliwość jest wiedzą zdolną przydzielić każdemu wedle wartości;¹⁶ męstwo jest wiedzą¹⁷ o tym, czego należy się lękać bądź nie lękać oraz o rzeczach spoza tych rodzajów.

⁷ Ślad polemiki późniejszych stoików z epikurejczykami. Por. Diogenes Laertios 7,101-103; Ciceron, *O najwyższym dobru i złu* 1,39; 3,57.

⁸ Wylczenie to jak widać nie obejmuje rzeczy z tej racji obojętnych, że są poza ludzkim zasięgiem, lecz takie, które mogą się przyczynić i do złego, i do dobrego; nie da się ich więc a priori ocenić.

⁹ Oznaczone nawiasami trójkątnymi emendacje Wachsmutha i innych w tym paragrafie i następujących wynikają z brzmienia dalszych partii tekstu.

¹⁰ Gr. βουλησις, w klasyfikacji stoickiej pragnienie pozytywne, chęć.

¹¹ Stoicki akcent na praktyczną stronę moralności i empirię.

¹² Z tego wynika, że cnoty to umysłowe stałe postawy, zalety; nie są nimi natomiast dobre właściwości duszy ani jednorazowe reakcje; to samo dotyczy rozumienia wad.

¹³ W rękopisach punkt ten znajduje się po 5g, przeniesienie go tu przez Wachsmutha nie musi być słuszne. Przekład polski p. 5b1-3 znaleźć można także w G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 1999, 411-413 (M. Podbielski); w dziele tym znajdziemy też parę krótszych cytatów ze Stobajosa 2,7. Ponadto przekłady urywków oparte na SVF można znaleźć w pracach na temat stoicyzmu.

¹⁴ Gr. οὐδετερα, odpowiednik ἀδιαφορα (por. indeks SVF 4,107).

¹⁵ Arystotelesowska definicja człowieka jako zwon politikon, np. *Polityka* 1253a. Por. p. 2,7,13.

¹⁶ P. 7f wyjaśnia, że wartość (ἀξια) jest tu synonimem tego, co należne (ἐπιβαλλον).

¹⁷ Zredukowanie cnót kardynalnych do postaw umysłu odpowiada greckiemu intelektualizmowi etycznemu, ale nie całkiem koresponduje z możliwymi interpretacjami tej czwórki. Samo *Epitome* wyjaśnia to jeszcze inaczej, w p. 5b2 poniżej cnoty jawią się jako etapy pewnego procesu: rozumność

Bezrozumność zaś jest brakiem wiedzy o tym, co dobre i złe oraz o rzeczach spoza tych rodzajów, względnie brakiem wiedzy o tym, co należy czynić i czego nie należy oraz o rzeczach spoza tych rodzajów; nieumiarkowanie – brakiem wiedzy o tym, co należy wybierać i czego unikać, oraz o rzeczach spoza tych rodzajów; <niesprawiedliwość – ignorancją, która niezdolna jest przydzielić każdemu wedle wartości;> tchórzostwo brakiem wiedzy o tym, czego należy się lękać bądź nie lękać, oraz o rzeczach spoza tych rodzajów. Podobnie definiują inne cnoty i wady, trzymając się tego wzoru. Ogólniej powiadają, że cnota to postawa duszy współbrzmiąca z nią samą w całym życiu.

5b2. Z cnót jedne są pierwsze, a inne pierwszym podporządkowane.¹⁹ Pierwsze są cztery: rozumność, umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość. Rozumność zajmuje się powinnościami,²⁰ umiarkowanie – popędami²¹ człowieka, męstwo – wytrwałym postępowaniem, sprawiedliwość – przydzielaniem tego, co należne. Spośród cnót podporządkowanych tym cnotom jedne rozumności się podporządkowuje, inne umiarkowaniu, inne męstwu, jeszcze inne sprawiedliwości. Rozumności zatem podporządkowuje się słuszność sądu, przezorność, bystrość, roztropność, <zręczność,> obrotność; umiarkowaniu – uporządkowanie, stosowność, skromność i panowanie nad sobą;²² męstwu – wytrwałość, śmiałość, wielkoduszność, siła ducha i pilność; sprawiedliwości – pobożność, przychylność, uspołecznienie, uprzejmość.

Mówią, że słuszność sądu jest wiedzą, co i jak czyniąc czynimy odpowiednio; przezorność – wiedzą, która bilansuje i podsumowuje to, co się dzieje, i to, co dokonane; bystrość – wiedzą natychmiast odkrywającą, co jest właściwe; roztropność – wiedzą o tym, co gorsze i co lepsze; zręczność – wiedzą zdolną za każdym razem do osiągnięcia celu; obrotność – wiedzą odkrywającą wyjście z sytuacji.²³

realizuje się przez właściwy zamysł, umiarkowanie przez powstrzymanie popędów, męstwo przez właściwe akty, sprawiedliwość w odpowiednim celu.

Skądinąd rozumność, φρονησις, jawi się jako cnota umysłu (u Platona: rozumnej części duszy); sprawiedliwość, δικαιοσυνη – cnota woli (u Platona: harmonizuje cnoty); umiarkowanie, σωφροσυνη (panowanie nad sobą, wstrzemięźliwość) i męstwo, ανδρεία to cnoty związane z popędowością: jej opanowanie i jej ukierunkowanie (u Platona odpowiednio cnoty pożądlivej i gniewliwej części duszy). W takim rozumieniu obejmują one całego człowieka (rozum, wola, popędy; trzy sfery duszy).

¹⁸ Pobrzmicwa tu zasada, że należy żyć zgodnie ze swoją (rozumną) naturą. W całym życiu stała postawa, cnota, za każdym razem daje stałe konsekwencje (por. Seneka, *List* 31,8).

¹⁹ Por. analogiczna hierarchia w p. 2,7,25.

²⁰ Gr. l.mn. καθηκοντα, kolejny klasyczny termin stoicki, oznaczający właściwe postępowanie (l.poj. καθηκον, obowiązek, łac. *officium*). Jego definicja znajdzie się w p. 2,7,8.

²¹ Gr. l.mn. ορμαι; bliżej w p. 2,7,9 i 11f.

²² Gr. εγκρατεια, wstrzemięźliwość.

²³ Te definicje dotycząc pojęć bliskoznacznych są trochę naciągane. W pewnym stopniu sugerowała je etymologia. I tak pierwsza, ευβουλια, jest rozumiana jako dobre zaplanowanie (ευ+λογος), druga, *eulogistia*, jako dobre obliczenie (ευ+λογος w sensie pokrewnym λογισματι, liczyć). Etymologiczną metodę definiowania można znaleźć w *Kratylosie* Platona; odnośnie do cnót kardynalnych 411d-413e.

Uporządkowanie jest wiedzą o tym, kiedy należy działać i co ma być po czym, i w ogóle o porządku działań; stosowność – <wiedzą> o właściwych i niewłaściwych poruszeniach; skromność – wiedzą pozwalającą się ustrzec słusznej nagany;²⁴ panowanie nad sobą – wiedzą o tym, jak nie wykraczać poza to, co okazuje się słuszną racją.²⁵

Wytrwałość jest wiedzą, jak obstawać przy słusznych osądach; śmiałość – wiedzą, dzięki której wiemy, że niczego strasznego nie napotkamy; wielkoduszność – wiedzą²⁶ wynoszącą ponad to, co z natury się zdarza wzniesłego bądź nędznego;²⁷ siła ducha – wiedzą duszy okazującej się niepokonaną; pilność wiedzą pozwalającą wykonać to, co zamierza, nie bacząc na trud.

Pobożność jest wiedzą o służeniu bogom; przychylność – wiedzą usposabiającą do dobrego; uspołecznienie – wiedzą o równości we wspólnocie; uprzejmość – wiedzą o przestawianiu nienagannie z bliźnimi.²⁸

5b3. Celem wszystkich tych cnót jest życie idące za naturą;²⁹ każda z nich przez swe własności sprawia, że człowiek to osiąga. Ma on bowiem z natury wstępną dążność do szukania powinności, do zrównoważenia swych popędów, do wytrwałego postępowania i do użyczenia. A każda w harmonii i zgodnie ze swoimi cechami działając, uzdalnia człowieka do życia zgodnie z naturą.

5b4. Powiadają, że wymienione tu cnoty określają kompletnie sposób życia i tworzą zestaw wzorców;³⁰ oprócz tych występują inne cnoty, nie będące już umiejętnościami, ale pewnymi możliwościami, nabytymi przez ćwiczenia,³¹ takimi jak zdrowie duszy, jej spistość i siła oraz piękno. Jak bowiem zdrowie ciała polega na dobrym połączeniu w ciele ciepłoty, zimna, suchości i wilgotności, tak i zdrowie duszy polega na dobrym połączeniu przekonañ w duszy.³²

²⁴ Ta definicja uwypukla obecną w całym tym wyliczeniu różnicę między etyką stoicką a naszymi odczuciami. Definicje stoickie akcentują zewnętrzne cechy cnót, zgodnie z materialistycznym nastawieniem tej filozofii.

²⁵ Gr. *ορθος λογος*, poprawne rozumowanie, prawy rozum (łac. *recta ratio*), kolejny stały termin stoicki (SVF 4,93).

²⁶ Według p. 5b wielkoduszność wiedzą nie była (tam impuls naturalny, tu zaś postawa nabyta?).

²⁷ Por. Diogenes Laertios 7,93. Inny możliwy przekład zastępuje rzeczy osobami: „ponad to, co z natury przydarza się szlachetnym i nędznym”; gr. przeciwieństwo *σπουδαιος* – *φαιλος*.

²⁸ Sprawiedliwość jest więc interpretowana jako cnota społeczna.

²⁹ Cel życia wedle stoików, por. p. 5b5 i 6a (z formułą *ζητῶν ομολογουμενος τη φυσει*; częściej mającą postać „według/stosownie do natury”, *κατα φυσιν*). Hasło życia zgodnie z naturą dotąd jest znane. Cel ten w zasadzie różni się od wskazywanego w filozofii celu życia, szczęścia, *eudaimonia*. Starano się je uzgodnić, zob. p. 6de. Dla stoików naturą człowieka jest rozumność, rozum zaś zmierza do cnoty (zaraz poniżej wskazano na zakorzenienie cnót kardynalnych w naturze ludzkiej). Cnota z kolei daje szczęście, a właściwie już nim jest. *Φυσις*, *λογος* i *αρετη* to właściwie jedna rzeczywistość.

³⁰ Gr. *θεωρηματα*, reguły myślenia i postępowania.

³¹ Takie poszerzenie liczby cnót na wszelkie sprawności było przedmiotem krytyki (Plutarch, *Moralia* 441a).

³² Ta analogia między ciałem a duszą opiera się na stoickim przekonaniu o materialności duszy; por. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie* 4,30.

I podobnie jak siła ciała polega na odpowiednim napięciu ścięgien, tak i siła duszy polega na odpowiednim napięciu przy osądzaniu i działaniu, względnie ich braku. Jak też piękno ciała polega na wzajemnej symetrii obecnych w nim członków, tak i piękno duszy polega na symetrii myślenia i jego części względem jej całości i między sobą.

5b5. Wszystkie cnoty, które są wiedzą i umiejętnością, wspólne mają wzorce i ten sam cel, jak to stwierdzono, dlatego też są niemożliwe do rozdzielenia. Mający jedną ma wszystkie, a działający zgodnie z jedną, zgodnie ze wszystkimi działa.³³ Różnią się zaś między sobą głównymi cechami. Cechą roztropności jest przede wszystkim oglądanie i czynienie tego, co ma być zrobione, w drugim zaś rzędzie oglądanie i przydzielanie tego, co trzeba, <wybieranie tego, co trzeba, i znoszenie tego, co trzeba>, ze względu na czynienie bez zarzutu tego, co ma być zrobione. Swoistą dziedziną umiarkowania jest przede wszystkim dostarczanie zrównoważonych dążeń i badanie ich, w drugim zaś rzędzie także te rzeczy, które podlegają innym cnotom, gwoli postępowania bez zarzutu pod względem popędów. Tak samo męstwo jest przede wszystkim znośzeniem wszystkiego, co trzeba, w drugim zaś rzędzie dotyczy tych rzeczy, które podlegają innym cnotom; a sprawiedliwość przede wszystkim wejrzeniem na to, co się każdemu należy, w drugim zaś rzędzie... i tak dalej. Wszystkie bowiem cnoty zważają na to, co wszystkich dotyczy i co jest innym podporządkowane.

Podobnie mówił bowiem Panajtios, że z tym, co dzieje się z cnotami, jest tak, jak gdyby dla wielu łuczników jedną tarczę ustawiono, i miała ona na sobie znaki różniące się barwami. Każdy by mierzył, żeby trafić w tarczę, jeden akurat w biały znak, jeśli trafi, drugi także w czarny, jeszcze inny także w jakiś inny barwny znak. Jak bowiem ci za nadrzędny cel mają trafienie do tarczy, a każdy akurat inny sposób przedkłada dla jego osiągnięcia, tymże samym sposobem wszystkie cnoty realizują cel w postaci uszcześliwienia, polegający na życiu zgodnie z naturą, co jednak każdy osiąga inaczej.

5b6. Diogenes³⁴ zaś powiada, że dwojako się rozumie rzeczy same z siebie warte wybrania: te całkowicie warte wybrania, jak te uporządkowane w powyższym podziale, oraz takie, które mają w sobie przyczynę bycia wartym wybrania, jaka istnieje w każdej rzeczy dobrej.

5b7. Cnoty, powiadają, są liczne i nierozdzielalne od siebie,³⁵ a są tym samym pod względem substancji, co kierująca część duszy. Stosownie do tego i wszystkie cnoty są ciałem i tak się o nich mówi,³⁶ gdyż umysł i dusza są

³³ Rozwinięcie tej tezy: Diogenes Laertios 7,125.

³⁴ Diogenes z Seleucji (238–150 p.n.e.), uczeń Chryzypa i następcą Zenona. Tenże w p. 2,7,6a i 7f.

³⁵ Por. początek p. 5b5.

³⁶ Koncepcja ta już w starożytności uchodziła za osobliwą (por. Seneka, *List* 113); także Arejos w tym miejscu zdaje się dystansować od stoickiego dogmatu, choć wskazuje, że wynika on z przekonania o materialnym charakterze duszy, rozumianej jako ciepły dech.

ciałem; uważają bowiem za duszę przyrodzonego nam ducha, który jest rozgrzany.

Chcą też uznać duszę w nas za istotę żywą, życie bowiem jest zarazem postrzeganiem; najbardziej zaś jej część kierującą, która zowie się umysłem. Dlatego też każda cnota jest istotą żywą, skoro jest sama pod względem substancji umysłem. Na tej zasadzie bowiem mówią, że rozumność rozumuje, odpowiada bowiem im mówienie w ten sposób.

5b8. Między cnotą a wadą nie ma nic pośredniego. Wszyscy bowiem ludzie mają z natury wstępną dążność do cnoty³⁷ i uznają liczenie półstychów jambicznych – to według Kleantesa: jeśli są niedokończone, są nędzne, jeśli dokończone, są udane.³⁸

Powiadają też, że mędrzec³⁹ czyni wszystko zgodnie ze wszystkimi cnotami. Każde bowiem jego działanie jest doskonałe, dlatego też nie pomija żadnej z cnot.

³⁷ Por. p. 5b3.

³⁸ Por. Arystofanes, *Chmury* 1449–1452: dopiero ostatnia linia czyni wywód sensownym. Użyte tu przeciwieństwo σπουδαίος – φαύλος stosuje się i do rzeczy, i do aktów, i do osób (szlachetny, cenny – nędzny, marny, bez wartości); por. np. p. 2,7,5b9 i 5b12.

³⁹ Temat mędrca (σοφός), zwanego zwykle szlachetnym (σπουδαίος), rozwinięty jest w p. 2,7,11. Wyidealizowany wizerunek szlachetnego mędrca pełnił w stoicyzmie funkcję wzoru osobowego.

Cyprian Jan Wichrowicz OP, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2002, s. 316.

W polskiej teologii moralnej w okresie posoborowym, największe zasługi w opracowywaniu podręczników ma niewątpliwie ks. prof. Stanisław Olejnik, którego trzy wersje podręcznika stały się podstawą wykładów w seminariach duchownych. Obecnie, dzięki Wydawnictwu „M”, ukazały się inne prace służące pomocą w studiowaniu teologii moralnej oraz w przygotowywaniu wykładów. Do tego typu prac należy książka długoletniego wykładowcy w studium dominikańskim w Krakowie o. dr. Cypriana Jana Wichrowicza. Zgodnie z tradycją zakonu i własnymi zapatrywaniami o. Wichrowicz ujmuje teologię moralną w duchu św. Tomasza z Akwinu.

Zamierzeniem autora książki było objęcie całości problematyki teologiczno-moralnej z zakresu pojęć ogólnych i zagadnień szczegółowych. Spowodowało to konieczność skracania wywodów i przyjęcie maksymalnie schematycznego ujmowania problematyki. Układ podręcznika wzorowany na *Sumie* św. Tomasza obejmuje prezentację celu ostatecznego, czynów ludzkich, uczuć, prawa i sumienia. Ostatni rozdział przynależący do teologii moralnej ogólnej podejmuje kwestię sprawności, cnót, darów Ducha Świętego oraz grzechów. Teologia moralna szczegółowa ujęta jest w sztywnym schemacie cnót teologalnych i moralnych. O. Wichrowicz wręcz utożsamia teologię moralną szczegółową z aretologią (s. 107).

Po prezentacji wiary, nadziei i miłości, autor omawia roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie oraz cnoty im pokrewne. Przy przedstawieniu każdej cnoty podane są jej przeciwności. Próba umieszczenia materiału z zakresu teologii moralnej społecznej oraz bioetyki w ramach prezentacji poszczególnych cnót powoduje nieczytelność układu treści i brak możliwości zorientowania się, gdzie została omówiona dana problematyka. Pewnym rozwiązaniem tej kwestii jest dodanie indeksu tematycznego na końcu książki, który pozwala na odszukanie interesującego materiału.

Przyjęty układ podręcznika jest pochodną przedsoborowego stylu uprawiania teologii moralnej, mającej charakter legalistyczny i schematyczny. Mimo iż autor w tekście przywołuje fragmenty Pisma Świętego oraz posoborowych dokumentów kościelnych, to jednak nie sprawia, iż w książce chodzi o ujęcie biblijne lub soborowe. Przywoływane teksty są raczej ilustracją wywodów autora niż osnową jego wypowiedzi. Ponadto brakuje odniesienia do niektórych dokumentów, zwłaszcza *Dominum et Vivificantem* i *Reconciliatio et Paenitentia*.

Praca przypomina opublikowany drukiem skrypt do wykładów, który może służyć jako pomoc do prowadzenia zajęć. Jest też dobrą ilustracją dla historyka teologii moralnej jak wyglądały podręczniki w duchu tomistycznym pisane w minionych wiekach. Pozycja może też być użyta jako zbiór notatek służących utrwalaniu poznanej uprzednio wiedzy. Uczenie się bowiem z takiej książki może nastroczać trudności niezorientowanemu czytelnikowi, gdyż bardzo krótkie wywody nie dają pełnego zrozumienia napotykanym treści. Co więcej, ta forma wykładu niekiedy wprowadza w błąd, gdyż wypowiedzi autora są, mimo próby zachowania wierności św. Tomaszowi, nieprecyzyjne i nieczytelne. Takim przykładem może być przedstawienie klasyfikacji uczuć (s. 53), utożsamienie sumienia prawnego i prawdziwego oraz wypowiedź na temat sztucznego zapłodnienia. Stwierdzenie „Dozwolone jest także sztuczne zapłodnienie homogenne, czyli dokonane nasieniem męża” (s. 287) stoi w jawnej sprzeczności z wypowiedzią KKK 2377 oraz Instrukcją *Donum vitae* II 5.

Okazuje się, że zastosowanie układu aretologicznego nie sprawia automatycznie, że książka jest podręcznikiem napisanym w duchu aretologii. Wypełnianie preceptywną treścią schematu cnót było charakterystyczne dla wielu neotomistów, którzy powołując się na Akwinatę, najczęściej odwoływali się do *Codex iuris canonici*. Mimo normatywnego ujęcia zagadnień, trzeba jednak stwierdzić, że w pracy o. Wichrowicza odwołania do Kodeksu Prawa Kanonicznego są rzadkie, a ich stosowanie jest uzasadnione w kontekście rozwodnienia stwierdzeń niektórych współczesnych teologów moralistów.

Dlatego szkoda, że przy tylu precyzyjnych definicjach przytaczanych z *Summy* św. Tomasza znalazły się niedokładne lub mało zręczne stwierdzenia z zakresu rozstrzygnięć ważnych kwestii moralnych. Recenzowana książka mogłaby bowiem stanowić pewien punkt odniesienia, zwłaszcza dla spowiedników, którzy mogą tam znaleźć wiele wiążących odpowiedzi na pytania pojawiające się w praktyce spowiedniczej. Autor stawia bowiem jasne oceny wielu dziedzin, z których lektury czytelnik może zorientować się, czy coś jest zgodne z cnotą, czy nie.

ANDRZEJ DERDZIUK OFMCAP
WT KUL

Frank Sanders, *Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung. Eine kanonistische Reflexion zu einem langwährenden pastoralen Problem aufgrund von § 67 Personenstandgesetz*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici – Beiheft 32*. Ludgerus Verlag, Essen 2001 s. IV + 126.

Omawiana publikacja, której tytuł można przetłumaczyć jako „Ślub wyłącznie kościelny bez skutków cywilnoprawnych. Refleksja kanonistyczna do pewnego trwałego problemu pastoralnego wynikającego z § 67 ustawy (niemieckiej) o stanie cywilnym osób” ukazała się jako 32. tom uzupełniający do znanego już i cenionego niemieckiego komentarza do Kodeksu Prawa Kanonicznego (*Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. Ludgerus Verlag, Essen 1985–2001), który wydawany jest pod kierunkiem prof. K. Lüdicke. Autorem omawianego opracowania jest początkujący kanonista niemiecki – Frank Sanders, naukowy współpracownik prof. K. Lüdicke, dyrektora Instytutu Prawa Kanonicznego na uniwersytecie w Münster. Książka prezentuje materiał zawarty w pracy licencjackiej autora (do licencjatu kościelnego z prawa kanonicznego), napisanej pod kierunkiem wybitnego kanonisty niemieckiego, prof. H.J.E. Reinhardta.

Praca składa się z wprowadzenia (s. 1–2), dwóch zasadniczych rozdziałów (s. 3–99) i zakończenia (Ausblick, s. 101–105). Na końcu pracy zamieszczony został obszerny wykaz skrótów (s. 107–110), wykaz źródeł i literatury (s. 111–121) oraz dwa załączniki: 1) Słowo dotyczące małżeństwa bez udziału urzędu stanu cywilnego (s. 123–125), 2) Wyjaśnienie Kurii Biskupiej w Münster dotyczące decyzji Kongregacji Sakramentów z 24 kwietnia 1935 r. (s. 125–126).

We wprowadzeniu autor uzasadnia podział pracy na dwa rozdziały. Pierwszy rozdział poświęcony został wyjaśnieniu genezy zakazu zawierania w Niemczech ślubu kościelnego przed cywilnym. W drugim rozdziale autor podejmuje główne zagadnienie pracy, czyli wyjaśnienie możliwości rozwiązania sytuacji narzeczonych (par), którzy z zawarcia cywilnego małżeństwa spodziewają się takich negatywnych następstw, iż nie są w stanie na nie się zdecydować. A ponieważ zasadniczo nie mogą zawrzeć ślubu kościelnego bez cywilnego, pozostają w związku faktycznym, bez formalnego ślubu cywilnego i kościelnego.

Kościół interesuje się tym problemem nie ze względu na negatywne materialne następstwa zawarcia małżeństwa cywilnego, lecz ze względu na trudną sytuację duchową i religijną tych ludzi, czyli ze względów pastoralnych. Autor próbuje odpowiedzieć na następujące pytania: Czy duszpasterze powinni działać wbrew postanowieniom prawa świeckiego i błogosławić śluby niezależnie od zawarcia związku cywilnego? Jakie inne możliwości ma Kościół w Niemczech, aby nie uwzględniając prawa o stanie cywilnym osób, nie narazić się na

zarzut lekceważenia prawa. W tym celu autor przedstawia różne praktyki podejmowane przez duchownych i poddaje je krytycznej ocenie prawnej.

W rozdziale pierwszym autor opisuje proces wprowadzania cywilnego zawierania małżeństwa przez Rewolucję Francuską (1791), przez prawo pruskie związane z kulturkampfem (1850) i prawo Rzeszy Niemieckiej (1875, § 67 RPStG). Analizuje pod tym kątem konkordat Rzeszy Niemieckiej ze Stolicą Apostolską oraz nowe sformułowanie § 67 prawa o stanie cywilnym osób z 18 maja 1957 r. Szczegółowo prezentuje starania nuncjusza Eugenio Pacelli o zawarcie konkordatu z Rzeszą Niemiecką, zakończone zawarciem konkordatu 20 lipca 1933 r., w którym złagodzone zakaz kościelnego błogosławienia małżeństw bez wcześniejszego ślubu świeckiego (s. 23–27). Ostateczna redakcja i uchwalenie słynnego § 67, w wersji obowiązującej dotychczas (2001), nastąpiło 18 maja 1957 r. Omawiana norma zabrania nupturientom zawierania, a duchownym błogosławienia, małżeństw kościelnych czy nawet innych religijnych, bez wcześniejszego oświadczenia w urzędzie stanu cywilnego, o zawarciu małżeństwa. Wyjątki dopuszczalne są w niebezpieczeństwie śmierci jednego z narzeczonych lub w innej sytuacji nadzwyczajnej konieczności, co powinno być potwierdzone przez kompetentnego urzędnika instytucji kościelnej prawa publicznego. Kto przeprowadził religijny obrzęd zawarcia małżeństwa w opisanej wyżej sytuacji konieczności, popełnia wykroczenie, jeśli nie powiadomi o tym niezwłocznie urzędu stanu cywilnego (s. 34).

W rozdziale drugim autor przedstawia najpierw rozwiązania pastoralne w różnych krajach względem zakazu zawierania małżeństw kościelnych przed cywilną rejestracją związku. Nie ogranicza się tutaj do Niemiec, lecz opisuje rozwiązania praktykowane w krajach sąsiednich, w Austrii, Belgii, Holandii, Luksemburgu, Szwajcarii, Polsce, Czechach, Danii, Francji (s. 35–64), a także w Hiszpanii, ze względu na liczne wyjazdy Niemców na wyspy należące do Hiszpanii (s. 65–71). Godnym uznania jest fakt, iż autor przytacza najnowsze przepisy obowiązujące w wymienionych krajach (także polskie przepisy związane z konkordatem). Przytoczona została także obowiązująca norma, według której małżeństwa zawarte za granicą są przez prawo niemieckie uznane za ważne, jeśli przy zawieraniu respektowano wymagania miejscowego prawa lub (zamiast „lub” winno być „i” – uwaga R.Sz.) status cywilny obojga narzeczonych (s. 53).

Dalej autor rozważa możliwość wyinterpretowania niemieckiego zakazu jako sprzecznego z konstytucją niemiecką. Na przeszkodzie temu stoją zobowiązania episkopatu niemieckiego związane ze stosowaniem konkordatu (s. 71–78). Następnie analizowana jest możliwość zawierania w omawianej sytuacji małżeństw w kanonicznej formie nadzwyczajnej (s. 78–99).

Na końcu autor proponuje, aby tak zreformowano niemieckie prawo o stanie cywilnym osób, by nie trzymało się ono modelu z czasu kulturkampfu, lecz odpowiadało współczesnemu pojmowaniu wolności człowieka oraz właściwym relacjom Kościół–państwo (s. 99–105).

Przechodząc do oceny krytycznej omówionej publikacji należy przede wszystkim podkreślić szeroki zasięg zebranego przez autora materiału, solidnego jego opracowania i jego znaczny walor poznawczy. Praca dobrze prezentuje obowiązujące w Niemczech i w innych krajach regulacje prawne dotyczące zawierania małżeństw tylko wyznaniowych. Dotyczy to nie tylko Kościoła katolickiego, lecz także innych kościołów i wspólnot religijnych.

Wszystkie tezy stawiane przez autora są dobrze dokumentowane i uzasadnione. Szczegółowa systematyka pracy ułatwia znalezienie każdego poszukiwanego zagadnienia i rozwiązania. Utworzenie odrębnych podtytułów dla zaznaczenia, gdzie dany materiał został zamieszczony, ułatwia jego znalezienie.

Znaczenie omawianej publikacji wykracza poza granice Niemiec. Analizowany w pracy problem odnieść można także do krajów Europy Wschodniej, które dopiero po wyzwoleniu się z komunistycznego totalitaryzmu mogą przystąpić do wolnej i właściwej regulacji norm o zawieraniu małżeństw. Lektura omawianej publikacji może więc okazać się cenną pomocą do właściwego unormowania zawierania małżeństwa w krajach, które nie uporały się jeszcze z nowelizacją praw z okresu dyktatury faszyzmu, komunizmu czy socjalizmu.

ks. RYSZARD SZTYCHMILER

Ilse Müllner i Peter Dschulnigg, *Jüdische und christliche Feste*, Die Reihe Neue Echter Bibel – Themen, Würzburg 2002, s.136.

W ramach serii uzupełniających do jednego z najnowszych katolickich komentarzy do S i NT w języku niemieckim ukazał się już 9. numer „Die Reihe Neue Echter Bibel – Themen” przedstawiający święta żydowskie oraz chrześcijańskie.

Publikacja została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich to analiza sposobu odmierzania czasu przez ludzi epoki ST. Poszczególne jego odcinki były odmierzane przez dane święta, a zwłaszcza te, które przypadały na wiosnę oraz jesień. Odzwierciedlało to naturalny rytm życia ludzkiego, w którym czas zimy przeznaczony był na refleksję tego, co zdarzyło się wcześniej. Dopiero w czasach pobiblijnych na okres zimy ustalono święto Chanukka i Purim.

Żydowski kalendarz, który skorelowany jest z naturalnym rytmem życia ludzkiego wyznaczonym przez pozorny bieg słońca na nieboskłonie oraz fazy księżyca, zawiera święta, które związane są z cyklem przyrody oraz wydarzeniami historycznymi narodu izraelskiego. Te dwa faktory określają charakter biblijnych świąt i ścisły podział czasu. Natomiast świętem podstawowym w kalendarzu żydowskim jest szabat, uchodzący za dzień radości, który od czasów niewoli babilońskiej stał się znakiem religijnej i kulturowej tożsamości Izraela.

Kalendarz żydowski z hebrajskimi nazwami jego miesięcy oraz piktogramami mówiącymi o poszczególnych pracach polowych w danej porze roku ukazano w sposób przejrzysty: na schemacie zaznaczono wielkie święta z Paschą, Świętem Tygodni oraz Świętem Namiotów. Interesujące jest przy tym, że starożytny Izrael nie miał żadnego punktu odniesienia dla swej rachuby czasu. By ukazać upływ lat, posługiwano się przy tym chronologią władców bądź przekazywanymi początkowo ustnie a potem pisemnie genealogiami, tzw. toledot.

W dalszej części opracowania przedstawiono święte miejsca, wśród których najważniejszym była świątynia w Jerozolimie. Obok niej wymienia autorka synagogę, instytucję powstałą na wygnaniu po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w 586 r. przed Chr. oraz dom, gdzie także sprawowano liturgiczne obrzędy, a przede wszystkim młodemu pokoleniu przekazywano szeroko pojętą wiedzę.

W kolejnej części opracowania szczegółowo przedstawiono wielkie święta izraelskie, poczynając od Paschy przez Święto Pierwocin, Święto Tygodni, Nowego Roku i Dnia Pojednania aż po Święto Namiotów, uwzględniając udokumentowany materiał biblijny. Ukazano nie tylko ich religijny aspekt, ale także kulturo- oraz socjotwórczy, co pozwala wejść głębiej w ich myśl.

Część poświęcona ST kończy się przedstawieniem głównego uczestnika świąt – człowieka oraz jego czynności rytualnych. Swego rodzaju odpowiedzią człowieka na istniejące święta są składane przez niego ofiary z zabijanych zwierząt. Zwraca się przy tym uwagę, że nie każda czynność liturgiczna, która miała jakiś związek ze śmiercią zwierzęcia, uważana była za ofiarę. Na przykład zabicie baranka paschalnego, jego przygotowanie i spożywanie nie było odbierane jako ofiara; podobnie było z „koźłem ofiarnym”. Stąd też Pwt mówiła o tzw. zabijaniu świeckim, wyłączonym z kręgu kultycznego.

Składanie każdej ofiary miało również wymiar międzyludzki, z którego wypływał aspekt społeczny i etyczny święta. Innym elementem każdego święta powinna być radość, będąca specyficznym wypełnianiem Tory. Przez radość, wypływającą ze święta, można było już uprzednio kosztować mistyczną obecność z Bogiem. Radość ta zaś implikuje umiejętność obchodzenia się z rzeczami materialnymi, a nawet powinna cechować postawę wobec otaczającego człowieka świata, który jest dziełem Boga.

Święto izraelskie jest także miejscem, gdzie rodzi się odpowiedzialność społeczna, stąd też teksty prorockie oraz mądrościowe przestrzegają, by kult nie był sprawowany kosztem człowieka, lecz by świętowanie połączone było z praktykowaniem społecznej sprawiedliwości.

Innym aspektem święta jest pamiątka – „kultura przypominania”, a chodzi przy tym o przekazywanie wydarzeń następnym pokoleniom, które bezpośrednio w nich nie uczestniczyły. Skuteczne przekazywanie treści oraz struktur zależy od licznych czynników, do których należą: rytmiczność czasowa, pytanie i opowiadanie, pismo i czynności rytualne. Wszystko to zaś jest wyrazem kultury Izraela, która przejawiała się m.in. w spisaniu jej treści. Dzięki temu ocalono od zapomnienia to, co było i jest nadal ważne dla tożsamości narodu. Niemniej jednak tekst powinien być związany z osobą, dzięki czemu on żyje. W ten sposób czytanie Pisma znajduje swe miejsce podczas święta. Stwarza ono zatem możliwość przypominania, dalszego przekazywania i pielęgnowania kulturowej pamięci.

Część druga, napisana przez Petera Dschulnigga, ukazuje powiązania świąt z czasów Pierwszego Testamentu z kultycznymi obchodami chrześcijan. Ich początki sięgają świąt żydowskich, niemniej jednak nabrały całkowicie nowego wymiaru, ulegając z biegiem czasu swoistej transformacji.

Bardzo sugestywnie autor zestawia szabat z niedzielą oraz Paschą z Wielkanocą.

Najpierw ukazany jest szabat we wczesnym judaizmie, co daje punkt wyjścia do omówienia stosunku Jezusa do tego świętego dnia nakreślonego w Ewangeliach synoptycznych. Nacisk położono zwłaszcza na Jego działalność w ów dzień, by przejść następnie do omówienia go w listach nowotestamentowych. Rozważania na temat szabatu kończą się przedstawieniem relacji między nim i niedzielą z sugestią postulatu socjalnego i ekologicznego.

Ukazanie relacji między Paschą i Wielkanocą rozpoczyna autor od przedstawienia tego pierwszego święta w I w. po Chr., dołączając rozważania na temat daty dnia śmierci Jezusa i uwzględniając najnowsze hipotezy oraz badania. Następnie Pascha, jako Ostatnia Wieczerza, została przedstawiona u Synoptyków, u Jana i w listach NT. Na tej bazie autor omawia już Wielkanocę w NT, nie pomijając wzajemnych relacji między tymi wielkimi świętami.

W dalszej części pracy P. Dschulnigg zajmuje się świętami występującymi w Dwudziele św. Łukasza i związanymi z Jezusem: Wniebowstąpieniem, Pięćdziesiątnicą, Narodzeniem, Ofiarowaniem w świątyni; z wyżej wymienionymi świętami połączył autor inne wydarzenia z życia Jezusa. Podkreśla on przy tym, że miały one na celu wskazanie na szczególne synostwo Boże Jezusa oraz wyraźną bliskość Boga w świątyni.

Następnie ukazane zostały święta w J, a każde z nich zawierało w sobie aspekt wskazujący na rzeczywistość pozaziemską związaną z Jezusem. Tak zatem wesele w Kanie Galilejskiej zapowiadało późniejsze święto Epifanii, a trzykrotne obchodzenie Paschy w ujęciu J wskazuje na zbawcze działanie Boga w ludzie, które prowadzi do śmierci Jezusa i jego wywyższenia.

Obok powyższych świąt ukazane jest także Święto Namiotów oraz święto Poświęcenia Świątyni, w czasie których ważną rolę odgrywa aspekt mesjański z odniesieniem do Jezusa oraz wyraźne wskazanie na obecność Boga w Jezusie.

Przypatrując się J można zauważyć ciekawy rys, mianowicie jej budowa wyznaczona jest przez rytm świąt kalendarza żydowskiego. Mają one dla autora Ewangelii duże znaczenie: są ukazane pozytywnie i przez chrystologiczną zapowiedź zbawienia doprowadzają adresatów IV Ewangelii do celu: Jezus jako Mesjasz Izraela wypełnia obietnice związane ze świętami.

W krótkim rozdziale, poświęconym Chrystusowi jako Arcykapłanowi w ujęciu Hbr, autor skupia się na pojednaniu dokonanym przez Jezusa.

Całość opracowania kończy się kolejnym zestawieniem świąt żydowskich z chrześcijańskimi, lecz dochodzi do tego nowy aspekt, mianowicie co chrześcijanin może zaczerpnąć z konkretnego żydowskiego święta. Podkreśla się przy tym, podobnie jak prorocy ST, społeczną wymowę święta. Chrześcijanin, który uroczysto obchodzi święto w zgromadzeniu liturgicznym w dniu wolnym od pracy, nie powinien zapominać w powszednim dniu o ubogich i pokrzywdzonych, co jest wyrazem etycznych obowiązków wypływających z wiary.

Ważnym przesłaniem tej „publikacji” jest zwrócenie uwagi na dialog międzywyznaniowy chrześcijańsko-judaistyczny w aspekcie Starego i Nowego Testamentu.

Książka Müllnera i Dschulnigga napisana jest językiem żywym, obrazowym i co szczególne cenne, bazuje na bogatym materiale biblijnym. Istotne jest nie tylko naukowe ukazanie wzajemnych relacji międzywyznaniowych na płaszczyźnie świąt, lecz także wyraźne zaakcentowanie aspektu społecznego i etycznego wynikającego z ich charakteru. Myślę zatem, że książka ta zainteresuje nie tylko fachowców-bibliistów, ale i tych wszystkich, którzy chcą głębiej wnikać w wymowę świąt chrześcijańskich w większości sięgających przecież swymi korzeniami do świąt żydowskich.

ks. BOGDAN W. MATYSIAK
WT UWM

Sprawozdanie z Artystycznych Spotkań IMoDaL w Malborku*

W zasadzie bez specjalnie sprecyzowanego tytułu odbyła się w dniach 29 VIII–1 IX 2002 r. w Malborku międzynarodowa sesja otwierająca projekt realizowany w ramach programu Unii Europejskiej: „Artystyczne Spotkania IMoDaL” (International Meetings on Drama and Liturgy). Projekt ten przewiduje badanie i prezentację średniowiecznego teatru i muzyki sakralnej w żywym kontekście społecznym. Realizatorem projektu jest Schola Teatru Wiejskiego „Węgajty”, która powstała w styczniu 1994 r. w ramach Stowarzyszenia „Teatr Wiejski Węgajty” i Regionalnego Ośrodka Kultury w Olsztynie (R.O.K.). Działalność „Scholi”, w której skład wchodzi profesjonalni śpiewacy, aktorzy, muzycy i plastycy, koncentruje się na wykonywaniu chorału gregoriańskiego i konfrontowaniu go z żywą tradycją śpiewu sakralnego.

Współorganizatorami projektu są: „Festivoce” – organizacja działająca w Pignii na Korsyce, której celem jest realizacja projektów i koncertów poświęconych ludzkiemu głosowi, jak również wszystkich innych wydarzeń związanych z tą dziedziną, „Hereditas” – fundacja z Estonii, promująca odrodzenie historycznej kultury miasta Tallinna i kompleksu dawnego klasztoru dominikańskiego, a także wspomagająca inne projekty ukierunkowane na odrodzenie estońskiej kultury chrześcijańskiej, oraz „Artistes Associés en Europe” – międzynarodowa sieć artystów, której celem jest wspieranie projektów budujących pomosty między kulturami Europy oraz tworzenie spontanicznych wydarzeń i manifestacji piękna na całym jej terytorium.

Projekt „Artystyczne Spoktania IMoDaL” składa się z trzech modułów. Pierwszy z nich to *Atlantyda Północy*, którego założeniem są prace prowadzone na terenie ważniejszych średniowiecznych zabytków miast i miasteczek Warmii i dawnych Prus Wschodnich. Moduł ten zawiera cykliczne wydarzenia artystyczne zorganizowane według klucza kościół–zamek–rynek. Koncerty, spektakle, warsztaty, biesiady odbywać się będą w zamkach, gotyckich kościołach i strukturach staromiejskich. Drugi moduł nosi tytuł *Konfraternia* i obejmuje tradycję trzynastowiecznych bractw śpiewaczych, która zachowała się do dziś w całej Europie. W skład tego modułu wchodzi tworzące prateatr religijny wielkotygodniowe obrzędy odprawiane na Sardynii, procesje na Korsyce, a także polskie tradycje procesji wokół Bożego Grobu, gorzkich żali i drogi krzyżowej. Część *Ex oriente lux* skupia się na poszukiwaniach związków między sakralną muzyką łacińską i grecką, a zwłaszcza bizantyjskim i łacińskim dramatem liturgicznym. Celem jej jest przedstawienie podstawowej wiedzy

* W omówieniu tym wykorzystano wydaną przez organizatorów broszurę „Międzynarodowe Spotkania Dramat i Liturgia”. Zamek w Malborku, 29 sierpnia – 1 września 2002.

historycznej dotyczącej nieznanego w świecie łacińskim dramatu bizantyjskiego, konfrontacje dwóch podstawowych idiomów stylistycznych europejskiej muzyki i teatru sakralnego w celu ustalenia problematyki i określenia pola dalszych działań badawczych.

Wiodącym wydarzeniem pierwszego dnia sesji był „Ludus Danielis” czyli „Gra o Proroku Danielu” wykonany przez Scholę Teatru Wiejskiego „Węgajty” w kościele św. Jana Chrzciciela w Malborku za murami zamku. „Ludus Danielis” należy do gatunku, który w średniowieczu określano jako *ordo*, *ludus*, *versus*, *historia* lub *miraculum*, a w dzisiejszych czasach, jako „dramat liturgiczny”. Korzenie tego gatunku sięgają pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to wyrażano w formie dramatycznej wydarzenia związane z życiem, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Obok wątków ewangelicznych, stanowiących bezpośredni podkład do przeżywanych wydarzeń, odgrywano również historie starotestamentalne. Do tych ostatnich należy „Ludus Danielis”. Materiał fabularny dramatu oparty jest na motywach uczt Baltazara i wrzucenia Daniela do jaskini lwów. Tworzywo muzyczne dramatu jest zróżnicowane: zawiera zarówno melodie zaczerpnięte z gregoriańskich antyfon, proste recytatywy, za pomocą których przeprowadzona jest akcja, pieśni pochodzenia ludowego, jak również dostojne i hieratyczne *conductus*, stanowiące rytmiczne kontrasty do dramatycznych scen dialogowych. Wersja dramatu, prezentowana przez Scholę, pochodzi z XIII w. i została ułożona przez młodzieńców ze szkoły katedralnej w Beauvais. Manuskrypt tego dramatu znajduje się w londyńskim British Museum. Zgodnie z rubryką umieszczoną na końcu dramatu, przedstawienie „Ludus Danielis” miało miejsce podczas niesporów, przed kantykiem *Magnificat*.

Fabula dramatu opiera się nie tylko na starotestamentalnej Księdze Daniela, ale również na przekazach apokryficznych. Król Babilonii, Baltazar, urządza ucztę, podczas której każde przynieść naczynia zrabowane przez swego ojca, Nabuchodonozora, w świątyni jerozolimskiej, aby dodać biesiadzie splendoru. Nagle ukazuje się na ścianie królewskiego pałacu napis. Przerażony król każe wezwać magów, ale nikt nie potrafi wyjaśnić sensu napisanych słów. Wtedy królowa zwraca uwagę na jednego z jeńców z Judei, Daniela, który potrafi wyklądać sny. Wezwany odczytuje napis, a w nagrodę otrzymuje władzę jako trzeci w królestwie. Król poleca też zwrócić naczynia świątynne. Po Baltazarze na tron wstępuje Dariusz, który zakazuje kultu obcych bogów. Wierny Jahwe Daniel zostaje za karę wrzucony do jaskini lwów, ale zostaje nietknięty. Widząc to, Dariusz nakazuje czcić Boga Daniela. Daniel zaś przepowiada nadejście Mesjasza, a anioł ogłasza radosną nowinę o narodzeniu Chrystusa w Betlejem.

„Ludus Danielis” można by interpretować jako efektowną fabułę, pełną nagłych zwrotów. Jednak, nawiązując do tradycji średniowiecznej, trzeba

zwrócić uwagę na osoby dramatu, które stanowią pewne symboliczne typy. Spektakl odgrywany był w przestrzeni sakralnej, dlatego każdy gest i przedmiot był również znakiem przekraczającym dosłowność. Daniela można zaliczyć do typu kapłana, żona Baltazara byłaby Mądrością, zaś świątynne wazy – znieważonymi naczyniami liturgicznymi. Ważnym aspektem dramatu były „przejścia”, które miały formę misternie dopracowanych procesji, zarówno pod względem ruchu, jak i instrumentalnego akompaniamentu. Pozwoliły na lepsze ogarnięcie przestrzeni świątyni i pogłębienie przeżyć religijnych uczestników.

Drugi dzień Spotkania w Malborku, piątek, upłynął pod hasłem Pasji. W kapitularku na Zamku Wysokim odbył się koncert sardyńskich pieśni pasyjnych z obrzędów Wielkiego Tygodnia w wykonaniu Bractwa św. Krzyża z Castelsardo. Bractwo to, istniejące nieprzerwanie od XVII w. – podobnie jak inne sardyńskie bractwa – zrzesza wyspecjalizowanych śpiewaków, których zadaniem jest zapewnienie oprawy muzycznej ceremoniom religijnym. W jego skład wchodzi 92 członków, z których 9 zaprezentowało się w Malborku. Śpiewy wielkotygodniowe z tekstami w większości w języku łacińskim wykonywane na placu między kościołem Santa Maria a bazyliką Nostra Signora di Tergu w Castelsardo stanowią najważniejszą część repertuaru. W Malborku prezentowane były śpiewy pochodzące z „występów” bractwa podczas Wielkiego Tygodnia: w poniedziałek – *Lunisanti*, w Wielki Czwartek – *La pruzissioni* (Procesja) i w Wielki Piątek – *L'insclavamentu* (Zdjęcie z krzyża). Śpiewacy występowali w tradycyjnych białych, przewiązanych w pasie sukniach i kapturach z otworami na oczy. Śpiewy komentowała wybitna specjalistka w dziedzinie muzyki wielogłosowej, profesor Bożena Muszkalska z UAM w Poznaniu.

Drugim wydarzeniem artystycznym dnia była Procesja pasyjna. Rozpoczęła się w kościele św. Jana Chrzciciela i przebiegała fosą zamku, przez Bramę św. Mikołaja do kościoła św. Wawrzyńca, następnie Bramą na Zamek do refektarza letniego Pałacu Wielkich Mistrzów, dalej wokół Zamku Wysokiego ze stacją w kaplicy św. Anny, a w końcu do Kapitularka i kościoła NMP na Zamku Wysokim. Przebieg procesji wytyczono w sposób dobrze przemyślany: z zewnątrz do wewnątrz, zasadniczo z dołu pod górę, z otwartej przestrzeni do wnętrza, ruchem kreślącym spiralę z centrum na wąskich przejściach Pałacu Wielkich Mistrzów i finałem w świątyni Zamku Wysokiego. Osiem stacji poświęcono: konaniu Jezusa w Ogrójcu, biczowaniu, cierniem koronowaniu, włożeniu krzyża, ukrzyżowaniu, dzieleniu szat, zdjęciu z krzyża i złożeniu Jezusa w grobie. Procesji towarzyszyły śpiewy pasyjne w wykonaniu zespołów śpiewaczych z Czarni (Kurpie), z Kocudzy (Lubelskie) i Szypliszek (Suwalszczyzna) oraz gości zagranicznych: wspomnianego Bractwa św. Krzyża z Castelsardo oraz Bractwa Sanctissimu Crucifissu z Pieve di a Serra

na Korsyce. Modlitwom przewodniczył ks. Grzegorz Mocarski. Dla licznie zgromadzonych uczestników procesja ta była wielkim przeżyciem zarówno religijnym, jak i kulturowym.

Trzeci dzień upłynął pod znakiem tańca. Na wieczornej biesiadzie artyści, wykładowcy i uczestnicy wykonywali mazurki, oberki, branle i kontredanse. Zdaniem organizatorów, sytuacja biesiadnego spotkania stwarza naturalne warunki do żywego zaistnienia najbardziej archaicznych form muzyki ludowej, niemożliwej do odtworzenia w warunkach koncertowych. Do tańca grała Kapela Gaców z Przysławowic Małych oraz Jacek i Alicja Hałasowie z Przeźmierowa. Pierwsza para to stryjeczni bracia, Jan i Stefan Gaca, jedni z ostatnich weselnych muzykantów regionu kajockiego obejmującego tereny na północ od Przysuchy (Radomskie). Państwo Hałasowie natomiast od wielu lat z przyjaciółmi tropią przejawy kultury tradycyjnej w Polsce i w Europie. Koncertują, prowadzą warsztaty tańca i prowadzenia zabaw. Do dialogu zaproszono również gości z Korsyki i Sardynii, Kurpiów z pieśniami leśnymi i tupańnymi, biesiadny i miłosny dwugłos suwalski oraz kocudzą nutę.

Ostatni dzień Spotkania, niedziela, obchodzony był jako Dzień Pański. Centralnym wydarzeniem dnia była Msza św. w języku łacińskim, którą poprzedził różaniec śpiewany przez zespół z Szypliszek; Mszy św. przewodniczył ks. Grzegorz Mocarski. Śpiewy liturgiczne wykonywane były na przemian przez Scholę Teatru Wiejskiego „Węgajty” oraz przez bractwa z Sardynii i Korsyki.

W ten sposób uszeregowane widowiska liturgiczno-artystyczne tworzyły kanwę poszczególnych dni nazwanych: Dzień Dramatu, Dzień Pasji, Dzień Tańca i Dzień Pański. Należy pamiętać, że Spotkanie w Malborku miało charakter nie tylko artystyczny, ale również naukowy. Pośród prelegentów podkreślić należy obecność Leszka Kolankiewicza z Instytutu Kultury Uniwersytetu Warszawskiego i wspomnianą już Bożenę Muszkalską, a także naukowców z Grecji (Michael Adamis i Josif Vivilakis), Niemiec (Stefan Morent) oraz Francji (Toni Casalonga).

Spotkanie w Malborku stanowi pierwszą część projektu Artystyczne Spotkania IMoDaL. Obejmuje on, co warto podkreślić, działania edukacyjne (sejse, wyprawy, warsztaty, wykłady, wystawy, biesiady taneczne), które proponują nowy i żywy model obecności dziedzictwa w teraźniejszości. Zapewniają dostęp młodzieży i ich czynny udział, pomagając im w procesie identyfikacji kulturowej (zarówno lokalnej, jak i europejskiej) i integracji społecznej.

JACEK JAN PAWLIK SVD
WT UWM

Wykaz skrótów

- ACr – Analecta Cracoviensia
AK – Ateneum Kapłańskie
Bb – Biblia, Roma
BThW – Bibeltheologisches Wörterbuch
BuL – Bibel und Leben
ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim *Christifideles laici*
Conc – Concilium
CzST – Częstochowskie Studia Teologiczne
DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*
ED – Euntes docete. Commentaria Urbaniana
EK – Encyklopedia Katolicka
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*
EvTh – Evangelische Theologie
KD – Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
LG – Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego
NT – Novum Testamentum
NTS – New Testament Studies
RB – Revue biblique
RBL – Ruch Biblijny i Liturgiczny
RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
RM – Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*
RSR – Recherches de science religieuse
RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
RVS – Rivista di vita spirituale
Sal – Salesianum. Pontificio ateneo Salesiano
SC – Scuola cattolica. Rivista di scienze religiose
SJT – The Scottish Journal of Theology
SM – Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis

- SMor – Studia moralia
SP – Studia pedagogiczne
SSHT – Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne
SW – Studia Warmińskie
TWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ZNW – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums
ZThK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

Teksty Pisma Świętego cytowane są według IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1989. Skróty ksiąg biblijnych, tamże, s. 13.

